



MYLENA RODRIGUES SILVA

**A CONDIÇÃO NATURAL DA HUMANIDADE EM HOBBS,
NO *LEVIATÃ*: ANÁLISE DO PAPEL DAS PAIXÕES E DA
RAZÃO E DA POSSIBILIDADE DE PACTOS NA CONDIÇÃO DE
SIMPLES NATUREZA**

**LAVRAS-MG
2025**

MYLENA RODRIGUES SILVA

**A CONDIÇÃO NATURAL DA HUMANIDADE EM HOBBS, NO *LEVIATÃ*:
ANÁLISE DO PAPEL DAS PAIXÕES E DA RAZÃO E DA POSSIBILIDADE DE
PACTOS NA CONDIÇÃO DE SIMPLES NATUREZA**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para obtenção do título de Mestre.

Prof. Dr. Flávio Fontenelle Loque

**LAVRAS - MG
2025**

**Ficha Catalográfica elaborada pelo Sistema de Geração
de Ficha Catalográfica da Biblioteca Universitária da UFLA, com
dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).**

Silva, Mylena Rodrigues.

A condição natural da humanidade em hobbes, no Leviatã: : análise do papel das paixões e da razão e da possibilidade de pactos na condição de simples natureza / Mylena Rodrigues Silva. - 2025.

105 p.

Orientadora: Dr. Flávio Fontenelle Loque

Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal de Lavras, 2025.

Bibliografia.

1. Condição natural. 2. Paixões. 3. Razão. 4. Pactos. 5. Leviatã. I. Fontenelle Loque, Dr. Flávio. II. Universidade Federal de Lavras. III. Título.

MYLENA RODRIGUES SILVA

**A CONDIÇÃO NATURAL DA HUMANIDADE EM HOBBS, NO *LEVIATÃ*:
ANÁLISE DO PAPEL DAS PAIXÕES E DA RAZÃO E DA POSSIBILIDADE DE
PACTOS NA CONDIÇÃO DE SIMPLES NATUREZA**

**THE NATURAL CONDITION OF HUMANKIND, IN LEVIATHAN: ANALYSIS OF
THE ROLE OF PASSIONS AND REASON AND THE POSSIBILITY OF COVENANTS
IN THE CONDITION OF SIMPLE NATURE**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para obtenção do título de Mestre.

APROVADA em 10 de julho de 2025

Dr. Helton Machado Adverse – UFMG

Dr. Emanuelle Tredanaro – UFLA

**Prof. Dr. Flávio Fontenelle Loque
Orientador**

**LAVRAS-MG
2025**

AGRADECIMENTOS

Antes de qualquer coisa, meu agradecimento vai para Deus, que me deu forças quando eu pensei em desistir e coragem quando tudo parecia difícil demais. Foi Ele que iluminou cada passo meu mesmo nas noites mais longas. “Vivam livres de preocupação na presença de Deus: ele toma conta de vocês” (1 Pedro 5,7) foi mais do que um versículo, foi um lembrete diário de que eu não estava sozinha.

Aos meus pais, Heitor e Heloisa, meu amor e gratidão eternos. Vocês foram meu porto, minha base e meu exemplo. O apoio de vocês, em todos os sentidos, foi o que me sustentou.

Aos meus sobrinhos lindos, que foram minha luz e minha alegria quando eu mais precisei: obrigada por existirem! As risadas, os abraços, as brincadeiras e a espontaneidade de vocês foram meu respiro em meio à correria.

Aos meus irmãos, Heitor Júnior e Mírian, e aos meus cunhados Carlos e Cibely, obrigada por todo carinho e por estarem sempre por perto, mesmo quando o mundo estava corrido. Vocês foram abrigo e alegria nos dias difíceis, e o amor de vocês me fortalece mais do que consigo dizer.

Isabela, meu amor... o que dizer? Você esteve comigo em cada etapa. Obrigada por me ouvir com paciência, por me ajudar a revisar, por me acolher nos momentos mais pesados e por sorrir pra mim mesmo quando eu estava um caos. Seu apoio foi essencial, e o seu amor me deu leveza nos dias em que tudo parecia pesado demais.

Aos meus amigos, Sylvestre, Amanda, João, Tai, Rafael, Kelly, Valeria, Claudiane, Duda, Iesa, Camila, Stefan e Giovana, que sorte a minha ter vocês na vida! Obrigada pela escuta, pelas conversas, pelas festas e pelas risadas que ajudaram a equilibrar a seriedade da pesquisa. A amizade de vocês foi o combustível que eu nem sabia que precisava.

Às famílias Silva e Oliveira, obrigada por cada oração, palavra de incentivo e carinho. Em especial, minhas primas Viviane e Andreia, vocês me mostraram, com gestos simples, o quanto a fé e o afeto são poderosos.

Um agradecimento especial à Igreja Presbiteriana Unida, na pessoa do Pastor Jorge, pela constante intercessão, pelas palavras de fé e encorajamento que chegaram sempre na hora certa. Saber que havia uma comunidade orando por mim fez toda a diferença nessa caminhada.

Minha profunda gratidão à Jessica, mulher incrível, que caminhou ao meu lado durante o processo seletivo, lendo meu projeto, estudando comigo e me apoiando com

generosidade. Mulheres que apoiam outras mulheres constroem pontes onde antes havia muros.

Aos Professores Emanuelle e Helton, meu sincero agradecimento por aceitarem compor a banca com tanto entusiasmo e pelas contribuições incríveis que enriqueceram demais esse trabalho. Foi uma honra!

Agradeço também à FAPEMIG, UFLA e ao PPG-FIL/UFLA, pelo apoio que me permitiu me dedicar integralmente a essa pesquisa durante onze meses. Esse suporte foi fundamental para que este sonho se tornasse realidade.

Ao povo brasileiro, minha sincera gratidão, pois vocês permitiram que pudesse fazer ciência em uma instituição renomada e de qualidade.

E por fim – mas com certeza não menos importante – ao meu orientador, Professor Flávio Fontenelle Loque. Obrigada por ter apostado em mim, por me orientar com tanta seriedade, paciência e dedicação. Seu olhar aguçado e generoso guiou meus passos na filosofia. Você foi farol.

A todos que, de alguma forma, estiveram comigo nesse caminho: meu muito obrigada. Cada gesto, cada palavra, cada oração foi essencial. Essa conquista é nossa.

“O *ócio* é o pai da *filosofia*, e a *república*, a mãe da *paz* e do *ócio*.”
(HOBBS, 2003, p. 554)

RESUMO

O presente trabalho busca analisar o conceito de condição natural da humanidade desenvolvido por Hobbes e todo seu desdobramento na obra *Leviatã*, destacando as principais passagens que tratam deste tema e comparando-as com o capítulo XIII da referida obra, que aborda especificamente este assunto. Buscamos também investigar a relação presente entre as paixões e a razão na condição natural e seu papel no comportamento humano. Por fim, temos como terceiro objetivo a análise da possibilidade de se estabelecer pactos na condição natural. Thomas Hobbes, no *Leviatã*, traz à tona algumas circunstâncias presentes na condição natural da humanidade. São elas: ausência de poder comum, igualdade de capacidades e expectativas, escassez de recursos, causas da discórdia e direito sobre todas as coisas. Segundo o autor, devido a essas condições naturais, o potencial conflito está estabelecido — é o que Hobbes chama de guerra de todos contra todos. Hobbes ora credita às paixões o comportamento belicoso do homem no estado natural, ora imputa esse comportamento à razão. Portanto, aparentemente não fica claro qual desses conceitos tem um papel de maior responsabilidade pela guerra generalizada. Com efeito, Hobbes em algumas passagens demonstra que devido à condição de conflito generalizado é necessário aos homens na condição de simples natureza estabelecerem alianças e respeitarem seus pactos instituídos por medo. Contudo, noutras passagens, o autor afirma que na condição natural não é possível realizar pactos. Neste sentido, o presente trabalho tem como objetivo analisar essas tensões postas no estado natural hobbesiano na obra *Leviatã*.

Palavras-chave: Condição natural; paixões; razão; pactos; *Leviatã*.

ABSTRACT

This paper, in general, aims to analyze the concept of the natural condition of humankind developed by Hobbes and its entire development in the work *Leviathan*, highlighting the main passages that deal with this theme and comparing them with chapter XIII of the aforementioned work, which deals specifically with this subject. We also seek to investigate the relationship between passions and reason in the state of nature and their role in human behavior. Finally, our third objective is to analyze the possibility of establishing covenants in the natural condition. Thomas Hobbes, in *Leviathan*, brings to light some circumstances present in the natural condition of humanity. They are: absence of common power, equality of capabilities and expectations, scarcity of resources, causes of discord and rights over all things. According to the author, due to these natural conditions, the potential conflict is established — this is what Hobbes calls the war of all against all. Hobbes sometimes credits the belligerent behavior of man in the natural state to the passions, and sometimes attributes this behavior to the action of reason. Therefore, it is apparently not clear which of these concepts plays a greater role in this widespread barbarity. In fact, Hobbes in some passages demonstrates that due to the condition of widespread conflict, it is necessary for men in the condition of simple nature to establish alliances and respect their covenants instituted by fear. However, in other passages the author states that in the natural condition it is not possible to make contracts. In this sense, the present work aims to analyze these tensions posed in the Hobbesian natural state within the work *Leviathan*.

Key-words: the natural condition of humankind; passions, reason; contracts; *Leviathan*.

INDICADORES DE IMPACTO

A dissertação de mestrado intitulada "A condição natural da humanidade em Hobbes, no Leviatã: análise do papel das paixões e da razão e da possibilidade de pactos na condição de simples natureza" teve como objetivo geral analisar o conceito de condição de simples natureza proposto por Hobbes no Leviatã. Como objetivo específico, a ideia foi expor algumas tensões presentes nessa mesma obra, especialmente o papel das paixões e da razão e a possibilidade de pactos na condição natural. Esse trabalho resultou em impactos culturais e educacionais, especialmente para a formação crítica dos estudantes de graduação em filosofia. Ele também contribuiu para a formação de pensamento crítico em política de toda a comunidade acadêmica. Este trabalho ainda promoveu uma melhor compreensão do homem enquanto um ser que não é naturalmente político, mas que necessita do Estado para garantir sua segurança. Em suma, a dissertação fortaleceu a compreensão do indivíduo enquanto cidadão. Nas práticas de extensão, ele poderá ser utilizado como base teórica para a formação dos alunos do ensino médio nas grades de filosofia, em especial no que se refere aos temas de direitos humanos e justiça, cultura e educação. Por estimular uma reflexão crítica acerca dos fundamentos das sociedades políticas, os impactos dialogam com um dos objetivos de desenvolvimento sustentável da ONU, notadamente no que tange aos objetivos de paz, justiça e instituições eficazes.

IMPACT INDICATORS

The master's dissertation entitled "The Natural Condition of Humanity in Hobbes, in the Leviathan: An Analysis of the Role of the Passions and Reason and the Possibility of Covenants in the Condition of Mere Nature" had as its general objective to analyze the concept of the condition of mere nature as proposed by Hobbes in Leviathan. As a specific objective, the idea was to explore some of the tensions present in the same work, especially the role of the passions and reason, as well as the possibility of covenants in the natural condition. This work has had cultural and educational impacts, particularly on the critical formation of undergraduate philosophy students. It has also contributed to the development of critical political thinking across the academic community. Furthermore, it promoted a better understanding of the human being as not naturally political, but as someone who needs the State to ensure security. In short, it strengthened the understanding of the individual as a citizen. In extension activities, this work can serve as a theoretical foundation for teaching high school students within philosophy curricula, particularly regarding topics such as human rights and justice, culture, and education. By encouraging critical reflection on the foundations of political societies, its impacts align with the United Nations' Sustainable Development Goals, especially those related to peace, justice, and strong institutions.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. A CONDIÇÃO NATURAL DA HUMANIDADE	20
2.1 As circunstâncias presentes na condição natural da humanidade	20
2.1.1 A ausência de um poder comum	20
2.1.2 A igualdade de capacidades e de expectativas	24
2.1.3 A escassez de bens	29
2.1.4 As causas da discórdia.....	31
2.1.5 O direito sobre todas as coisas	39
2.2 Antecipação e guerra	43
2.3 As consequências da condição natural da humanidade e a saída da condição natural ...	48
3. O PAPEL DAS PAIXÕES E DA RAZÃO NA CONDIÇÃO NATURAL	55
3.1 Condição natural com ênfase nas paixões	55
3.1.1 O papel das paixões na condição natural	55
3.2. Condição natural com ênfase na razão.....	65
3.2.1 O papel razão da condição natural	66
3.3 Teses em debate	71
3.3.1 O relativismo moral de Richard Tuck	71
3.3.2 As causas do conflito hobbesiano pela via da racionalidade e pela via das paixões de Jean Hampton	73
3.3.3 Paixões, Razão e o caráter relacional	77
4. POSSIBILIDADES DO ESTABELECIMENTO DE PACTOS NA CONDIÇÃO NATURAL	79
4.1 A natureza humana e a possibilidade de alianças e pactos	79
4.2 Leis de natureza e pactos no <i>Leviatã</i>	82
4.2.1 Leis de natureza e obrigação - diferentes interpretações.....	93
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	102
REFERÊNCIAS	104

1. INTRODUÇÃO

Hobbes é um autor moderno, de origem humilde, nascido em 5 de abril de 1588, em Malmesbury, Inglaterra. Ryan (2011) relata que seu nascimento foi marcado pelo medo que sua mãe sentiu ao ouvir rumores de que a Armada Espanhola estava se aproximando, o que a fez entrar em trabalho de parto. O autor menciona que Hobbes relaciona esse episódio de sua vida à sua tendência a se envolver com o medo. Veremos que o medo é um importante componente na filosofia hobbesiana, presente tanto no estado de natureza quanto na formação da sociedade civil.

Proveniente de uma família sem tradição intelectual, Hobbes perdeu o pai ainda na juventude e teve seus estudos financiados pelo tio. Grande parte de sua vida profissional foi dedicada ao serviço da família Cavendish. Como preceptor, o filósofo realizou viagens pela Europa continental, onde teve contato e recebeu influências de grandes intelectuais, como Galileu Galilei e René Descartes. Essas viagens despertaram seu interesse pelas ciências naturais. Todas essas experiências contribuíram para que ele superasse as estruturas conceituais do pensamento escolástico. Tuck (2001) afirma que a vida de Hobbes, no que diz respeito às suas preocupações filosóficas, assemelhava-se mais à de um humanista do começo do século XVI do que à de um filósofo escolástico da Idade Média. Hobbes dominava diversas línguas, sendo capaz de falar e ler latim, grego, francês e italiano. Sua primeira publicação foi uma tradução para o inglês de Tucídides.

O projeto filosófico do intelectual inglês foi dividido em três vertentes: *Corpus, Homo e Civis* (o corpo, o homem e o cidadão). O primeiro elemento de sua obra corresponde ao estudo dos corpos, ou seja, à física. O segundo envolve o estudo dos homens, com ênfase na psicologia. Por fim, o terceiro elemento refere-se ao estudo do homem enquanto cidadão, isto é, à política.

No prefácio do *De Cive*, Hobbes explica em que consistem os estudos de cada parte de seu projeto filosófico. A física hobbesiana baseia-se no estudo de elementos relacionados a “tempo, lugar, movimento, causa, proporção, quantidade” (Hobbes, 2003, p. 18). A segunda parte de seu projeto volta-se para o estudo de questões relativas à “memória, imaginação, intelecto, raciocínio, o bem, o mal, o que é honesto e desonesto” (Hobbes, 2003, p. 18). Por fim, influenciado pelos acontecimentos de sua época, sobretudo pelas questões que antecederam a Guerra Civil, o autor se debruça sobre as causas da dissolução do Estado.

No prefácio do *De Cive*, o autor afirma que, para estudar o governo civil, é necessário retornar à sua origem e investigar como o Estado se forma. Notadamente, o exemplo que

Hobbes utiliza para ilustrar seu método é o do relógio, que, para ser compreendido, deve ser investigado não como um conjunto, mas em cada uma de suas partes separadamente. Em outras palavras, é preciso desmontar todo o relógio para que, por meio da análise de suas partes, seja possível compreender sua composição. No que se refere à política, Hobbes adota o mesmo raciocínio:

Pois, assim como num relógio, ou em outro pequeno autômato de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado – da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário – não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelos menos, que sejam considerados como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces (Hobbes, 2002, p. 13).

A investigação de Hobbes, portanto, parte de uma abordagem analítica, que envolve a análise minuciosa de todos os elementos específicos que compõem o objeto da investigação e, posteriormente, a agregação desses elementos para formar uma compreensão abrangente do objeto. Para Hobbes, compreender com clareza a constituição do Estado requer que o consideremos, num primeiro momento, como dissolvido. Esse método, em termos políticos, levaria os homens a entender a constituição do Estado, possibilitando a identificação das causas de ruptura do Estado. Em última instância, essa compreensão demonstraria aos homens que a melhor opção seria o estabelecimento do Estado Soberano.

Essa abordagem foi adotada nas principais obras políticas de Hobbes: além do *Leviatã* (1651), incluem-se *Os Elementos da Lei Natural e Política* (1640) e *Do Cidadão* (1642). Em *Os Elementos da Lei Natural e Política*, encontram-se, de maneira resumida, as principais ideias de Hobbes acerca de sua filosofia política. Gaskin (2010), em sua introdução à referida obra, apresenta sua estrutura argumentativa da seguinte maneira: primeiramente, Hobbes faz uma análise da natureza humana, examinando o conceito de ser humano em seu estado natural; posteriormente, explora o estado de guerra como uma condição na qual os seres humanos agem sem restrições, demonstrando sua natureza na ausência de um poder comum; em terceiro lugar, Hobbes delineia os princípios racionais que devem ser adotados para evitar a miséria da condição de guerra; finalmente, na parte do *De corpore*, a obra discute a teoria da república, os métodos para garantir o cumprimento das leis naturais e as influências que podem levar à destruição da república, fazendo com que seus membros retornem àquela condição de guerra de todos contra todos.

Dois anos após a publicação de *Os Elementos da Lei Natural e Política*, Hobbes conclui na França, durante seu período de exílio, a obra *De Cive*, escrita em latim. Assim como em *Os Elementos da Lei Natural e Política*, no *De Cive* Hobbes também dá continuidade à argumentação sobre a divisão entre a condição natural e a sociedade civil, sendo a condição natural marcada pela desordem e o estado civil pela ordem, segurança e paz.

A obra de Hobbes, *Leviatã*, publicada em 1651, tornou-se um dos textos mais fundamentais para a construção do pensamento político da modernidade, superando suas obras anteriores. Tuck (2003), em sua introdução ao *Leviatã*, define-a como a obra que moldou o caráter da política moderna desde o final do século XVII até o início do século XX. A obra foi muito criticada pelos contemporâneos de Hobbes, que alegavam que nela o filósofo inglês estaria defendendo a obediência à nova república instituída após o regicídio ocorrido em 1649.

Todavia, Hobbes buscava elaborar uma obra que refletisse sobre os maiores perigos políticos de seu tempo. O propósito era evitar que os homens caíssem no erro da sedição. O maior temor do autor era o fim da sociedade civil. Como já apontado em suas obras anteriores, Hobbes queria demonstrar que a humanidade, em sua condição natural, sem o artifício da instituição política, o Estado, está condenada a um conflito eterno.

Com o intuito de investigar as bases da sociedade civil e a formação do Estado, Hobbes parte do estudo do homem sem a sociedade civil. O método do filósofo consiste em analisar o homem sem o artifício da instituição política, o que equivale, como na analogia do *De Cive*, a estruturar a reflexão a partir dos elementos últimos resultantes da decomposição. Num cenário em que não houvesse regras político-sociais, um poder superior que submetesse os homens a obedecer às leis, e em que toda a humanidade tivesse direito sobre todas as coisas ao mesmo tempo, qual seria a atitude dos homens? Essa condição, na qual não há um poder comum, é o que comumente se chama de estado de natureza, conceito central na filosofia política hobbesiana, ao qual, no *Leviatã*, Hobbes passa se referir-se como “condição natural”, conforme consta do título do célebre capítulo XIII. Parece haver aqui uma sutileza conceitual, como se buscará apontar a seguir.

O conceito de estado de natureza ou, propriamente, condição natural da humanidade não aparece somente na obra *Leviatã*; é um tema recorrente na filosofia hobbesiana e é explorado nas diversas obras do autor. Conforme observa Souki (2008, p. 13), “é com a noção de estado de natureza que Hobbes funda seu sistema de ética e política. O estado de natureza é, então, a pedra fundamental sobre a qual Hobbes erige sua ciência política”. Tricaud (1988)

afirma que o conceito é tão importante que se torna uma questão que precisa ser explorada por todos os filósofos sucessores de Hobbes.

O estado natural da humanidade é basicamente definido como a condição em que os homens se encontram quando não há o Estado. Tricaud (1988) aponta que a primeira questão a ser investigada sobre o estado de natureza é o estudo dos significados dos substantivos “Estado” e “natureza”. Segundo sua perspectiva, a natureza está em oposição ao que é arte, artefato, ou seja, algo criado pelos homens, de acordo com o prólogo do *Leviatã*, no qual Hobbes elabora uma analogia entre o homem natural, que tem Deus como criador, e o homem artificial ou Estado, que tem o homem como criador. O homem natural cria, por meio da arte, o Estado, que é denominado homem artificial e que tem como fim a defesa e a proteção dos súditos. Assim, no estado de natureza, os homens estão privados da arte, que são as instituições e, sobretudo, do Estado. O mundo natural está em oposição ao mundo onde está presente o artifício, um lugar que carece das leis civis, criadas pelos homens para regular as relações humanas. Trata-se de um ponto pacífico na interpretação de Hobbes, como se vê na afirmação de Ryan (2011, p. 264): “os Estados existem por convenção, e as convenções são manifestamente produzidas pelo homem, de modo que os Estados são evidentemente artificiais e não naturais”. Nos termos do próprio Hobbes:

Porque pela arte é criado aquele grande LEVIATÃ a que se chama REPÚBLICA, ou ESTADO (em latim CIVITAS), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado (Hobbes, 2003, p. 11).

Já a palavra “estado” na expressão “estado de natureza” não está ligada, para Tricaud (1988), a um período pré ou pós-histórico da humanidade, portanto, não está vinculada a uma noção presente neste ou naquele tempo. Contudo, está relacionada a uma simulação dos comportamentos humanos isolados na falta de um poder comum que os obrigue a se comportar de determinada maneira. Tricaud (1988) sinaliza que o uso da palavra “estado” pode ser um tanto quanto falacioso, pois, na verdade, o que Hobbes faz é expor um possível perigo que os homens correm quando estão sob certas condições. É dessa perspectiva, como assinalado anteriormente, que convém sublinhar a opção de Hobbes por “condição natural” no *Leviatã*. Com essa opção, Hobbes parece acentuar que o conceito não se refere a um momento na história humana, como se descrevesse um estágio anterior ou primordial da humanidade superado pela constituição da sociedade civil. Não está em jogo uma abordagem histórica. O que Hobbes tem em mente é, na verdade, o aspecto relacional da vida humana.

Ainda segundo Tricaud (1988), a princípio, o estado de natureza foi postulado como uma condição em que não haveria contratos e poder político. Entretanto, a questão dos contratos foi com o tempo sendo colocada em segundo plano por Hobbes para que a ausência de poder político fosse o fator primordial. Para além dessa caracterização do estado de natureza, cujo cerne é o aspecto político, há outras considerações introdutórias ilustrativas do conceito.

Em primeiro lugar, convém notar a relação entre o estado de natureza e a reflexão teológica do século XVII. Segundo Hoekstra (2007), a leitura que Hobbes faz da humanidade é algo totalmente avesso ao que os seus contemporâneos pregavam. A noção corrente do homem natural na época de Hobbes era a de que, em seu estado natural, o homem era um ser criado por Deus que, após a entrada do pecado no mundo através de Adão, torna-se um ser corrompido. Toda a humanidade se corrompe e se torna pecadora em Adão. Nesse sentido, a única maneira de o homem voltar à sua natureza é se convertendo, ou seja, restaurando a sua natureza originária.

Hobbes, porém, estava mais alinhado a outra tradição bíblica, à tradição agostiniana. Novamente segundo Hoekstra (2007), a tradição agostiniana tinha uma divisão explícita entre os salvos e os não salvos. O homem em seu estado natural estaria em oposição ao homem que reconheceu a graça de Deus. Sendo assim, um indivíduo que estivesse em sua condição natural seria um homem sem Cristo. O homem em seu estado natural, portanto, é um ser que vive em estado de miséria e sofrimento, que se encontra em ruínas. Dessa perspectiva, assim como o homem sem Cristo está apartado da comunidade cristã, o homem em seu estado natural está privado da comunidade civil. Como aquele não faz parte do corpo de Cristo, este também não faz parte do corpo da sociedade civil. A condição no estado natural é semelhante à situação da condenação eterna no cristianismo.

Hoekstra (2007) aponta ainda que Paulo escreve alertas aos cristãos de Éfeso, lembrando-os de como era aviltante sua situação antes de suas conversões, para que tenham medo e não queiram mais voltar à sua condição corrompida. Do mesmo modo, Hobbes também escreve sua obra com o intuito de fazer com que os homens se apeguem à ordem já estabelecida e tenham medo da ruptura, ou seja, da volta às condições que caracterizam o estado natural. Para Souki (2008), o que Hobbes faz é substituir a graça divina pela sociedade civil. É o governo dos homens que irá estabelecer a ordem e retirar o homem da situação de miséria em que ele se encontra no estado de natureza. Nesse sentido, segundo a autora,

Hobbes desconsidera a relevância dada à queda do homem em Adão e estabelece somente a distinção entre homem natural e a sociedade civil.

Em segundo lugar, é importante examinar a representação feita dos homens em sua condição natural. É preciso notar, conforme também demonstra Hoekstra (2007), que tudo aquilo que está ausente ou presente nos homens em sua condição natural são características apontadas pelos europeus de sua época nos homens tidos como primitivos. Os europeus, naquela época, pensavam que os homens que encontravam nas Américas estavam em sua condição mais primitiva. Hobbes, nesse sentido, se vale das descrições dadas pelos relatos antropológicos dos europeus e utiliza-as para descrever o homem em sua condição natural. O frontispício do *De Cive* é ilustrativo a esse respeito, ao representar a condição natural, na figura da liberdade, com traços indígenas. Em suma, Hobbes se vale de um contraste entre o homem em sua condição natural e o homem civilizado, sendo este o europeu; aquele, o índio americano.

A despeito dessa possível influência, é preciso mais uma vez ressaltar que, para Hobbes, a condição natural do homem não é especificado em termos de tempos históricos ou pré-históricos, ou como um estágio anterior do homem civilizado, estágio que resta obsoleto ou definitivamente superado. O estado de natureza, ou melhor, a condição natural, para Hobbes, conforme demonstra Hoekstra (2007), é mais bem descrito quando da quebra de contrato com a comunidade, quando da desintegração da ordem social. Nesse sentido, ele é mais bem observado nas relações pós-políticas do que nas relações pré-políticas. Nos termos de Souki (2008), isso significa que:

o estado de natureza não corresponde a um momento histórico da humanidade, mas consiste em uma simulação teórica de comportamentos humanos, que se realizam quando o Estado é inexistente ou quando ele é destruído. Dada a precariedade do Estado, tal como concebe Hobbes, pode-se pensar que tal possibilidade está sempre presente, ela é sempre pontual e, por isso mesmo, fundadora da política, segundo a concepção do autor (Souki, p. 35, 2008).

É importante ressaltar a diferença que se encontra entre o homem que vivenciou a sociedade civil e aquele que nunca a experimentou. Os modos pós e pré políticos mostram o homem sob perspectivas diversas. O ser humano que está em uma situação pré-política nunca experimentou viver com restrições impostas por uma autoridade superior e comum a todos. Não sabe o que é viver dentro de uma sociedade estabelecida, desconhece suas benesses. O passo para sair da sua condição natural é incerto, porém necessário para sair dessa condição de guerra.

Por outro lado, diferente é aquele indivíduo que uma vez experimentou como é viver em sociedade e posteriormente se encontra em uma situação de guerra civil, sem um poder comum superior a todos. Esse homem não se esqueceu do vivenciou, ele tem consciência de como era sua situação com a presença do Estado regulando as relações intersubjetivas. Portanto, carrega com ele um acervo de memórias que transformam sua visão sobre o que seja viver em sua condição natural. Diferentemente daquele que nunca experimentou a vida em sociedade, este se encontra permeado de conhecimentos e experiências de uma vida sob o regime da sociedade civil.

A maior preocupação de Hobbes era com a guerra civil. Notadamente, Hobbes tem essa noção de condição natural muito pela influência dos acontecimentos de seu tempo, como a história da guerra civil e sua própria experiência com ela e com os conflitos internacionais. O filósofo de Malmesbury tinha ciência de que a possibilidade do fim do Estado era algo iminente. Disso vinha a preocupação, conforme destaca Ryan (2011), com as condições das sociedades civilizadas que não têm um governo estável.

Hobbes, sem dúvida, está rompendo com a tradição teleológica aristotélica. Ao contrário de Aristóteles, que considerava os homens naturalmente como animais políticos, cuja finalidade era viver na pólis, Hobbes refere-se aos homens como seres naturalmente não políticos. Segundo Ryan (2011), a diferença entre Hobbes e Aristóteles é que este pensava que haveria algum tipo de ímã que atraía os homens para o bem e para a vida em sociedade. Hobbes, porém, acreditava que, na melhor das circunstâncias, o que poderia haver em comum entre os homens seria a aversão à morte. Não há predisposição natural ao bem e à vida em sociedade. Como veremos adiante, cada homem é uma ameaça para o outro.

A fim de demonstrar sua diferença de concepção da natureza humana em relação à visão aristotélica, Hobbes aborda o tema da predisposição natural do homem para a vida social política, trazendo como paradigma o caso das abelhas e da formiga (Hobbes, 2003, p. 145). O filósofo observa que, diferentemente desses animais, os homens não conseguem chegar a um consenso sobre o que é necessário e o que é bom para o bem comum. O homem, naturalmente, não é apto para a vida em comunidade. E é nesse encontro com o outro, em sua condição natural, que se dá a guerra.

Souki (2008) afirma que, apesar da relevância do conceito de estado de natureza e de sua importância para o projeto filosófico-político de Hobbes, o estado de natureza não é algo que foi objeto de um exame detalhado. De sua perspectiva, a fortuna crítica se concentra em

fazer um estudo comparativo do conceito em *Os Elementos da Lei Natural e Política, De Cive e Leviatã*, a exemplo de Tricaud (1988).

Em decorrência disso, justifica-se o presente trabalho, cujo propósito é examinar o conceito de estado de natureza, ou melhor, de condição natural especificamente no *Leviatã*. O propósito é explorar o conceito com base no conhecido capítulo XIII, bem como em diversas outras passagens que abordam um ou mais de seus aspectos centrais. Portanto, o objetivo do presente trabalho é expor a concepção hobbesiana da condição natural no *Leviatã* como um todo e avaliar sua coerência, considerando todas as menções na obra. Ocorre, porém, que as referências à condição natural ao longo do *Leviatã* parecem revelar ao menos duas tensões no raciocínio de Hobbes: a primeira diz respeito à relação entre razão e paixões na condição natural ou, mais precisamente, ao modo como o homem é guiado em suas ações (há indicações contrastantes que ora afirmam que o ser humano é guiado pela razão e ora indicam que é guiado pelas paixões); a segunda refere-se à possível existência de pactos na condição natural (embora descreva a condição humana como solitária, o próprio Hobbes admite que pode haver alianças na condição natural). Em última instância, o propósito é, tanto quanto possível, sistematizar o conceito de condição natural levando em consideração todas as passagens da obra *Leviatã* nas quais Hobbes trata do assunto, tendo como foco particular a problemática sobre as paixões e a racionalidade e sobre os pactos.

Considerando-se o objetivo proposto, o presente trabalho se estrutura da seguinte maneira: no primeiro capítulo, trataremos da condição natural da humanidade buscando identificar e explicar seus elementos centrais; no segundo, abordaremos a questão da paixão e da razão na condição natural; e por fim, no terceiro capítulo, discutiremos a questão da possibilidade da realização de pactos na condição natural.

2. A CONDIÇÃO NATURAL DA HUMANIDADE

Como observado na introdução, a finalidade deste primeiro capítulo é explorar o conceito de estado de natureza ou, como diz Hobbes no *Leviatã*, condição natural da humanidade, identificando e explicando seus elementos centrais, tanto no capítulo XIII quanto em outras passagens da obra que tratam do conceito. Isso será feito nas seções a seguir, cada uma das quais dedicada a um de seus elementos centrais.

2.1 AS CIRCUNSTÂNCIAS PRESENTES NA CONDIÇÃO NATURAL DA HUMANIDADE

Segundo Hobbes, há algumas circunstâncias que são constitutivas da condição natural da humanidade, são elas: ausência de um poder comum, igualdade de capacidades e expectativas, escassez de bens, causas da discórdia e direito sobre todas as coisas. Fala-se aqui em condições ou circunstâncias presentes na condição natural porque são elas, uma vez reunidas, que levam os homens a agir de uma determinada maneira, a qual culmina inevitavelmente na guerra, como se verá adiante. Essas circunstâncias são catalisadores da guerra na medida em que o homem se relaciona com seu semelhante. Quando os seres humanos, em sua condição natural, se relacionam, estabelece-se, inevitavelmente, uma relação conflituosa.

Conforme observa Gert (2011), as considerações de Hobbes acerca da natureza humana, especialmente em sua condição natural, não devem ser encaradas como percepções sobre pessoas no mundo real, esse ou aquele indivíduo em particular. O que Hobbes faz na verdade são observações acerca das semelhanças, dos padrões comportamentais compartilhados pelos homens, o que significa dizer que as reflexões que o autor faz sobre a natureza humana em sua condição natural não podem ser percebidas em todos os homens em particular, mas sim em grande parte da humanidade.

2.1.1 A ausência de um poder comum

O ponto de partida para a compreensão da condição natural da humanidade proposta por Hobbes tal qual disposto no capítulo XIII do *Leviatã* tem como primeira e fundamental característica a ausência de poder comum. Na condição natural da humanidade não existe um poder comum a todos os homens, o qual todos pudessem temer. Portanto, o que acontece com

os homens quando eles se encontram na ausência de um poder comum para mediar suas relações com os outros? Qual tipo de comportamento eles adotariam?

Partindo do título do capítulo XIII, qual seja, “Da condição natural da Humanidade relativamente à sua Felicidade e Miséria”, precisamos compreender o que está pressuposto na expressão “condição natural”. A expressão “natural” está em oposição ao que Hobbes chama de artificial, conforme destacado por Tricaud (1988). Na introdução do *Leviatã*, Hobbes entende por arte tudo aquilo que o homem cria. Portanto, em contraste com este conceito, estão as coisas que são naturais, isto é, tudo aquilo que é feito e governado por Deus.

Neste sentido, em oposição ao que é natural, está aquilo que é artificial, criado pelos homens, notadamente a república. Este animal artificial, conforme descreve Hobbes, é feito para proteção e defesa do homem. Este artifício é a junção de todos os homens representados por um único homem, o que Hobbes aborda no capítulo XVI ao tratar do conceito de pessoa:

Uma PESSOA é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como as suas próprias, quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja verdade ou ficção. Quando são consideradas como as suas próprias, ele chama-se uma pessoa natural. Quando são consideradas como representando as palavras e ações de um outro, chama-se-lhe uma pessoa fictícia ou artificial (Hobbes, 2003, p. 138).

Dessa forma, estando em sua condição natural, o homem está privado dessa representação que une e submete todos os homens. Esta condição do homem pode ser pré ou pós-política, isto é, pode se referir aos homens que nunca experimentaram viver sob um poder comum ou também àqueles homens que viveram em sociedade, a qual, por algum motivo, foi desfeita.

A condição natural apresentada por Hobbes não possui uma dimensão histórica propriamente dita, não está expressa no tempo. É uma condição deduzida racionalmente do encontro dos homens com seus semelhantes. Não tem uma dimensão empírica, mas é potencialmente realizável, isto é, pode vir a acontecer. Nesse sentido, Hobbes dá três exemplos nos quais essa hipótese lógica pode de certa forma ser visualizada: os povos selvagens, os homens que estão em guerra civil e os soberanos. Não que nesses exemplos os homens estejam de fato em sua condição natural, mas neles se pode ter uma ideia do que seja a condição natural da humanidade. O que há de comum entre eles? A ausência de um poder comum que submeta as partes envolvidas, sejam elas os indivíduos, os grupos ou facções e os Estados.

Em primeiro lugar, Hobbes dá como exemplo os povos selvagens da América. Como dito anteriormente, Hobbes tinha esse estereótipo dos nativos da América, muito influenciado pela cultura de seu tempo. Ele identifica esses “selvagens da América” como sendo povos que “não possuem nenhuma espécie de governo, e vivem nos nossos dias daquela maneira brutal” (Hobbes, 2003, p. 110). A exceção da brutalidade entre esses selvagens americanos se encontraria nas pequenas famílias, que têm um governo patriarcal, pois esse poder comum exercido pelo patriarca, ao qual todos estão submissos, descaracterizaria o estado natural no seio familiar. Como se pode perceber, o estado de natureza não implica necessariamente a completa atomização das relações entre as pessoas, o que parece indicar a existência de alguma forma de pacto, ponto a ser explorado no terceiro capítulo do presente trabalho.

O segundo exemplo que o autor nos dá é acerca dos povos que estão em guerra civil, “pelo gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair numa guerra civil” (Hobbes, 2003, p. 110). Trata-se do caso de indivíduos que antes viviam sob o domínio de um governo e que passam a se rebelar contra ele, não reconhecendo mais o poder até então comum. Dessa perspectiva, como ressalta Ryan (2011, p. 266), caso se tome a situação dos povos ameríndios como pré-política, jamais se pode considerar que a constituição da sociedade civil represente uma superação definitiva da condição natural:

Como muitos de seus contemporâneos, Hobbes pensava que os índios da América do Norte ainda viviam no estado de natureza. Mais importante, os habitantes da Grã Bretanha haviam estado naquelas condições durante a Guerra civil; então o estado de natureza não apenas era um fato histórico, mas o retorno a ele era um perigo permanente (Ryan, 2011, p. 266).

Por fim, o terceiro e último exemplo dado por Hobbes diz respeito às relações internacionais. O exemplo se justifica porque a relação entre os países soberanos não é mediada por nenhuma subordinação desses atores internacionais a um poder acima deles. Cada soberano pode e é capaz de realizar o que quiser na relação com os outros soberanos, sem que haja um poder para o qual tenha que prestar contas. Conforme apresenta Hobbes no capítulo XVI:

Porque, tal como entre homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra o seu vizinho, sem que haja herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai, nem propriedade de bens e de terras, nem segurança, mas uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo, assim também, nos Estados e repúblicas independentes umas das outras, cada república (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou assembléia que os representa considerar) mais

favorável a seu benefício. Além disso, vivem numa condição de guerra perpétua, e sempre na iminência da batalha, com as fronteiras em armas e canhões apontados contra os seus vizinhos a toda a volta (Hobbes, 2003, p. 183).

Bobbio (1991), ao apresentar esses três exemplos de possibilidade de visualização do que seja a condição natural proposta por Hobbes, sugere que cada um deles está em uma condição específica da história da humanidade. O primeiro exemplo que vimos é o que Bobbio (1991) chama de situação “pré estatal”. Neste caso, a condição natural se dá em um momento antecedente à sociedade civil. O segundo exemplo é nomeado como “antiestatal”, pois os homens que uma vez experimentaram a sociedade civil entram em uma guerra civil. O terceiro e último exemplo é o que o autor chama de “interestatal”, no qual os Estados estão sem um poder comum que possa regular suas relações.

No *Leviatã*, Hobbes delinea algumas atribuições inerentes ao poder comum. No capítulo XII, ele caracteriza este poder como sendo um poder “capaz de intimidar a todos” (Hobbes, 2003, p. 109). No capítulo XV, caracteriza-o como sendo um poder que “mantenha todos aterrados”, ou seja, amedrontados, assustados, temerosos.

Já no capítulo XVII, Hobbes caracteriza o poder comum baseando-se na finalidade que o referido poder deteria: um poder “capaz de os defender [defender os indivíduos] das invasões dos estrangeiros e dos danos uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos” (Hobbes, 2003, p. 147). Desta maneira, neste poder reside a segurança e proteção que os homens precisam para viver uma vida em um ambiente estável. Eles não teriam que se preocupar a todo o tempo com sua segurança pessoal, o que permitiria a dedicação a outras atividades que não a sua sobrevivência. Essa finalidade do poder comum ficará mais clara quando, a seguir, se discutir a saída do estado de natureza.

Segundo Hobbes, a este poder comum é conferido o poder de tomada de decisão em relação às vontades do povo. A representação de toda a vontade coletiva é o próprio poder comum, onde o sentido do conceito de pessoa apresentado acima. “Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa” (Hobbes, 2003, p. 147). A ideia central é a de unificação e centralização de todas as vontades particulares em uma vontade coletiva representada por um poder comum superior a todos os homens.

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 (Hobbes, 2003, p. 76).

A ausência de poder comum pode então ser descrita, conforme se lê no capítulo XVIII, como “aquela condição dissoluta de homens sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar as suas mãos, impedindo a rapina e a vingança” (Hobbes, 2003, p. 157). Trata-se da condição de inexistência do poder estatal, onde não há nada que domine o homem, isto é, onde há plena liberdade para todos os indivíduos isolados, onde os homens podem agir em conformidade com seus próprios princípios. Não há impedimentos externos às ações dos homens, exceto os que podem ser interpostos por outros homens.

Dentre os fatores presentes na condição natural da humanidade, a ausência de poder comum é a única circunstância suscetível de mudança, como ficará claro adiante. Também veremos que a presença ou ausência do poder comum interfere de maneira tão significativa no comportamento humano que, dada a inevitabilidade das demais circunstâncias na condição natural, somente a presença desse poder é capaz de controlar os homens para que seja possível estabelecer uma sociedade.

2.1.2 A igualdade de capacidades e de expectativas

A segunda circunstância que está presente na composição da condição natural da humanidade é a tese hobbesiana da igualdade natural entre os homens. Para Hobbes, os homens são naturalmente iguais em suas capacidades físicas e intelectuais. As desigualdades que possam ser encontradas não são tão significativas a ponto de haver algum tipo de hierarquia entre os homens.

Não há nenhuma distinção significativa da qual os homens possam reclamar, pois compartilham características tão semelhantes que, mesmo que haja aquele que seja mais forte fisicamente, sua força física pode ser vencida por outro indivíduo através de sua força intelectual ou da união entre os outros que compartilhem do mesmo perigo, o que, convém notar, é outra indicação de Hobbes de que há pactos na condição natural da humanidade. Neste sentido, é preciso enfatizar que a igualdade de faculdades físicas e intelectuais não significa que todos os homens sejam exatamente iguais, mas que suas diferenças não são substanciais. Segundo a perspectiva de Hobbes:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela

reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo (Hobbes, 2003, p. 106).

Ao inserir essa circunstância em sua teoria da condição natural da humanidade, Hobbes está travando um combate intenso com a tese aristotélica da desigualdade natural. Aristóteles constrói uma teoria de uma hierarquia estável com base na diferença natural, notadamente entre o homem livre e o escravo. Para esse autor, existem homens que nasceram destinados a comandar e outros que foram destinados a servir. As diferenças entre aqueles que governam e os que são governados residem em suas capacidades cognitivas. Hobbes, desconstruindo essa corrente de pensamento, ao se referir às igualdades físicas e intelectuais, destaca que a maior igualdade reside não nas capacidades físicas, mas nas capacidades intelectuais:

Quanto às faculdades do espírito (pondo de lado as artes que dependem das palavras, e especialmente aquela capacidade para proceder de acordo com regras gerais e infalíveis a que se chama ciência, que pouquíssimos têm, e apenas numas poucas coisas, não sendo uma faculdade inata, nascida conosco, nem alcançada - como a prudência - enquanto cuidamos de alguma outra coisa), encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a de força (Hobbes, 2003, p. 106-107).

Nas faculdades mentais, com exceção das artes, que seriam a retórica e a ciência, temos a capacidade em que pode ser identificado o maior nível de igualdade entre os homens, devido ao que Hobbes chama de prudência. Definido como a habilidade que o homem tem em tomar decisões baseadas na experiência, o conceito de prudência mostra que o homem em sua condição natural é capaz de agir levando em consideração o que viveu ao longo do tempo, o que faz com que tome decisões embasadas em resultados já atingidos. Nos termos de Hobbes (2003, p. 107), “a prudência nada mais é do que experiência, que um tempo igual concede igualmente a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam”.

A prudência está intimamente ligada à observação, à experiência. No capítulo V, Hobbes (2003, p. 43) distingue a prudência da razão, o autor enfatiza que a razão requer esforço, ao contrário da prudência, que necessita da experiência. Além disso, a prudência não é fator distintivo dos homens entre os outros animais. Segundo Hobbes (2003, p. 27-28), “não é a prudência que distingue o homem dos outros animais”, pois “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.” A prudência, portanto, é essa capacidade do homem (comum aos outros animais) de guiar a partir da vivência de experiências anteriores.

Ao falar no capítulo VIII sobre os pensamentos e seus propósitos, Hobbes assume que a competência em conseguir traçar um caminho para o fim daquele pensamento é a potencialidade da prudência. Nas palavras de Hobbes (2003, p. 65), “esse seu talento chama-se PRUDÊNCIA, e depende de muita experiência e memória de coisas semelhantes, bem como das suas consequências até o momento”.

No capítulo XV, ao tratar das leis da natureza, Hobbes retoma a discussão a respeito da igualdade entre os homens em sua condição natural e continua, agora de maneira nominal, a se contrapor à tese aristotélica da desigualdade natural, desconstruindo a 'naturalidade' que Aristóteles conferiu às posições hierárquicas.

Bem sei que *Aristóteles*, no Livro I da sua *Política*, como fundamento da 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 (Hobbes, 2003, p. 132).

Hobbes é claro em demonstrar que não há diferença cognitiva que torne os homens naturalmente senhores ou escravos. Conforme proposto por Aristóteles, aqueles homens mais instruídos, parcela da população à qual ele se inclui, seriam os aptos para governar. Como evidenciado na citação acima, Hobbes enfatiza que Aristóteles crê estar entre aqueles que nasceram para mandar. Essa observação pode ser vista como uma crítica à incoerência e à posição de privilégio em que Aristóteles se coloca. Ocupando a posição daqueles que mandam e afirmando que outros nasceram para ser servos, Aristóteles parece conveniente ao seu próprio status, deixando aos demais homens apenas a subserviência e a deferência. Hobbes é explícito ao apontar que essa consideração de Aristóteles sobre a desigualdade é contrária à lógica e não se sustenta no mundo real.

Pois poucos há tão insensatos que não prefeririam governar-se a si mesmos a ser governados por outros; tampouco quando os que julgam a si mesmos sábios contendem pela força com aqueles que desconfiam da sua sabedoria saem vitoriosos sempre, frequentemente ou algumas vezes. Portanto, se a natureza fez todos os homens iguais, essa igualdade deve ser reconhecida; ou se a natureza fez os homens desiguais, como os que se consideram iguais só aceitarão as cláusulas da paz em termos equitativos, tal igualdade deve ser admitida. Por conseguinte, como nona lei de natureza, proponho esta: *Que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza* (Hobbes, 2003, p. 132).

De acordo com o que se pode observar deste extrato do capítulo XV, o problema com a assunção da desigualdade natural é a implicação que isso tem para a aceitação dos homens das cláusulas de paz. Assumir a desigualdade é garantir que os que se veem como iguais não queiram participar do pacto para a paz. Os homens devem reconhecer a igualdade natural e agir equitativamente, como diz Hobbes:

Se neste caso, ao celebrar a paz, alguém exigir para si aquilo que não aceita seja concedido aos outros, estará agindo contrariamente à lei precedente, que ordena o reconhecimento da igualdade natural, e contrariamente também, portanto, à lei de natureza (Hobbes, 2003, p. 133).

Deriva da igualdade de capacidades a igualdade quanto à esperança de atingir o fim desejado. Na condição natural da humanidade, os homens têm a expectativa de conseguir alcançar os bens que desejam. Como diz Hobbes (2003, p. 107) abertamente, “desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins”.

A esperança tem a sua definição exposta no capítulo VI. Ao falar da origem dos movimentos, Hobbes (2003, p. 50) caracteriza a esperança como sendo o apetite, ligado à crença de conseguir. Para compreendermos o que o autor está nos sugerindo com essa definição e o que implica o reconhecimento do caráter universal dessa capacidade nos homens, é necessário entender a origem dos movimentos no ser humano e a noção que Hobbes tem de movimento. Noutras palavras, é preciso mobilizar a física hobbesiana, ainda que brevemente.

Segundo Hobbes, há nos homens dois tipos de movimento: os movimentos vitais e os movimentos voluntários. Os movimentos vitais são aqueles essenciais para a vida, tais como “a circulação do sangue, a pulsação, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção etc.” (Hobbes, 2003, p. 50). Esses movimentos não necessitam da sensação; isto é, não é preciso que haja uma experiência com algo exterior para que, a partir dessa experiência, algo externo provoque uma reação interna no homem.

Entretanto, existem movimentos nos quais a sensação é imprescindível. Ao contrário dos movimentos vitais, os movimentos voluntários necessitam da sensação. Hobbes (2003, p. 46) dá como exemplo “andar, falar, mover qualquer dos membros, da maneira como primeiro imaginamos em nossa mente”. A sensação, conforme determina Hobbes no capítulo 1, é a ação de um determinado objeto sobre o homem, é nela que está o ponto de partida para a mobilização da capacidade cognitiva do homem. De acordo com Hobbes:

No que se refere aos pensamentos do homem, considerá-los-ei primeiro *isoladamente*, e depois em *cadeia*, ou dependentes uns dos outros.

Isoladamente, cada um deles é uma *representação* ou *aparência* de alguma qualidade, ou outro acidente de um corpo exterior a nós, o que comumente se chama um *objeto*. Esse objeto atua nos olhos, nos ouvidos, e em outras partes do corpo do homem, e pela forma diversa como atua produz aparências diversas. A origem de todas elas é aquilo que denominamos SENSACÃO (pois não há concepção no espírito do homem que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos). O resto deriva daquela origem (Hobbes, 2003, p. 15).

Para os movimentos voluntários, a sensação mobiliza a imaginação, que, por sua vez, fornece o impulso para que o pensamento indique a direção da fala ou do movimento dos membros. Dessa forma, de acordo com Hobbes, quando esse esforço se dirige para algo desejado, é denominado apetite. Quando associado à crença de que se conseguirá alcançar algo, o apetite é denominado esperança. No capítulo XIII, Hobbes (2003, p. 107) menciona a “esperança de atingirmos os nossos fins”. Mas quais são os fins do homem?

Ao contrário da tradição filosófica aristotélica, que possui uma visão teleológica da condição natural da humanidade, Hobbes não concebe que o homem tenha um fim último. Para o autor, há uma predisposição natural do homem a uma inquietação contínua. Essa inquietação, inerente ao ser humano, é chamada de movimento, que não cessa e, portanto, gera vida. Em sentido contrário, a cessação do movimento obviamente causa a morte do ser humano. Sob a perspectiva de Hobbes:

Para este fim, devemos considerar que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. Tampouco há mais vida no homem cujos desejos chegam ao fim do que naquele cujos sentidos e imaginação estão paralisados. A felicidade é uma contínua marcha do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção da primeira outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. A causa disto é que a finalidade do desejo do homem não consiste em gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos do seu desejo futuro. Portanto, 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 em pessoas diversas, e em parte das diferenças no conhecimento e opinião que cada um tem das causas que produzem os efeitos desejados. 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 (Hobbes, 2003, p. 85).

A felicidade é a capacidade de realizar o desejo. Entretanto, não há um momento único de realização, mas vários momentos de realizações, pois ela consiste justamente na progressão dos desejos. A vida não acontece sem desejos e temores. Para que esses desejos sejam satisfeitos, é necessário poder, pois somente com poder é possível realizar os desejos. Por

isso, Hobbes, ao final da citação acima, identifica no homem a característica comum de desejo de poder e mais poder. O poder, portanto, nada mais é do que o meio para satisfazer os desejos.

Apesar de os homens serem iguais nos desejos, eles são diferentes em relação à escolha do objeto que gera o movimento do desejo, ou seja, os homens têm diferentes objetos de desejos. Entretanto, pode acontecer de desejarmos a mesma coisa e de esse objeto ter disponibilidade limitada, o que revela outra circunstância do estado de natureza: a escassez.

2.1.3 A escassez de bens

O conceito de escassez hobbesiano apresentado no capítulo XIII está associado a uma certa limitação na disponibilidade de bens na condição natural. Sendo escassa a quantidade de bens disponíveis, quando dois homens desejam o mesmo bem simultaneamente, eles encontram a impossibilidade de gozá-lo ao mesmo tempo, o que gera uma relação conflituosa entre eles. Como, por um lado, não há medidas para o desejo e, por outro, não há um poder comum que os regule, não há nada que restrinja os indivíduos de buscarem usufruir do mesmo objeto que os outros desejam.

Conforme já dito, os homens são relativamente iguais em suas capacidades físicas e mentais; não há nada que os faça se distinguir severamente uns dos outros. Essa igualdade faz com que os homens não possam reivindicar algo exclusivamente para si, pois não há ninguém com força ou inteligência suficiente para afastar previamente os demais. “Porque na condição de simples natureza só se nota a desigualdade do poder no desfecho da luta” (Hobbes, 2003, p. 122). Sendo assim, como outro homem com as mesmas capacidades pode obstar a fruição do desejo de seu semelhante, eles se tornam rivais:

Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro (Hobbes, 2003, p. 107).

O fim desse desejo mútuo é a autopreservação, a principal preocupação dos indivíduos no estado de natureza. Os homens no estado de natureza têm a autopreservação como o motor que os impulsiona. Neste sentido, os homens agem em busca de sua preservação. Entretanto, como também se observa na citação acima, a conservação pode ficar de lado, e em alguns casos, os homens podem subjugar os outros pelo simples prazer próprio.

No capítulo XXIV, ao falar da nutrição e procriação de uma república, Hobbes afirma que os recursos naturais são dádivas de Deus, que altruisticamente nos concede “animais, vegetais e minerais”. De sua perspectiva, “Deus colocou-os generosamente ao nosso alcance, à superfície da terra ou perto dela, de modo tal que não é preciso mais do que trabalho e esforço para os colher” (Hobbes, 2003, p. 210). Neste sentido, para usufruir desses bens disponíveis na terra, é necessária apenas a atividade laboral. Entretanto, no estado de natureza, não faz sentido que os homens trabalhem, pois, na ausência de um poder comum, nenhum homem pode ter a segurança plena de manter o fruto do próprio trabalho:

E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar cômodo, espera-se que provavelmente outros venham preparados com forças conjugadas, para o desapossar e privar, não apenas do fruto do seu trabalho, mas também da sua vida ou da sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros (Hobbes, 2003, p. 107).

O contexto de escassez disposto no estado natural não tem relação com a disponibilidade de bens no mundo, mas sim com o fato de que, neste cenário, não faz sentido o trabalho. Para Hobbes (2003, p. 210), “a abundância depende simplesmente (a seguir ao favor de Deus) do trabalho e do esforço dos homens”, o que é impossível no estado de natureza. Sendo assim, onde não é possível o trabalho, é impossível a bonança.

Para Hobbes, portanto, a abundância só é possível através do trabalho, o qual requer a existência de um poder comum. Talvez caberia a objeção de que aqueles que não são aptos para o trabalho dentro da república viveriam à míngua, sem partilhar da abundância de recursos disponíveis no Estado. Entretanto, Hobbes afirma que é dever da república cuidar dos necessitados:

E sempre que muitos homens, por um acidente inevitável, se tornam incapazes de se sustentar com o seu trabalho, não devem ser deixados à caridade de particulares, mas ser supridos (tanto quanto as necessidades da natureza o exigirem) pelas leis da república. Pois, assim como é falta de caridade em qualquer homem abandonar aquele que não tem forças, também o é no soberano de uma república expô-lo aos acasos de uma caridade tão incerta (Hobbes, 2003, p. 292).

Souki (2008) aponta que essa visão econômica de Hobbes pode ser interpretada de forma ambivalente. A escassez pode ser causadora de conflito no sentido em que os homens têm que lutar pelos recursos escassos e subjugar uns aos outros para manter o que conquistaram ou obter o que querem conquistar. Entretanto, a escassez pode servir de motivação para os homens trabalharem e trocarem bens uns com os outros. Dessa forma, ao

mesmo tempo em que a escassez pode produzir o conflito, pode também ser a razão para os homens se relacionarem uns com os outros através do comércio. A concepção hobbesiana a condição natural, porém, claramente vincula a escassez ao conflito e apresenta a atividade mercantil como algo exclusivo das repúblicas, seja internamente, seja na relação com outras repúblicas. Vejamos:

E como não existe território algum sob o domínio de uma república (a não ser que seja de uma extensão imensa) que produza todas as coisas necessárias para a manutenção e movimento do corpo inteiro, e poucos são os que não produzem alguma coisa mais além do necessário, os bens supérfluos que se obtêm no interior deixam de ser supérfluos, e passam a suprir as necessidades internas, mediante a importação do que pode ser obtido no exterior, seja através de troca, de justa guerra ou de trabalho (Hobbes, 2003, p. 210).

Sendo assim, é possível que, na falta de um bem necessário em determinada república, mas escasso nela, este possa ser obtido mediante importação. Vindo de outro território que não está sob aquele domínio, há então troca entre as repúblicas. Do mesmo modo, pode haver dentro da república troca entre a força de trabalho e outros bens. De acordo com Hobbes (2003, p. 210), “o trabalho de um homem também é um bem que pode ser trocado por benefícios, tal como qualquer outra coisa.” Além disso, a atividade mercantil é o que por vezes sustenta repúblicas superpopulosas onde não há mais espaço para seus habitantes:

E já houve repúblicas que, não tendo mais território suficiente para os seus habitantes, conseguiram, apesar disso, não apenas manter, mas até aumentar o seu poder, em parte graças à atividade mercantil entre um lugar e outro, e em parte através da venda de manufaturas cujas matérias primas eram trazidas de outros lugares (Hobbes, 2003, p. 210-211).

Dessa forma, tanto o comércio quanto o trabalho são atividades que só existem quando erigida a república. Em suma, somente com a superação da condição natural e a vigência da sociedade civil é possível que os homens trabalhem, estabeleçam relações de troca e acabem com a escassez. Ao contrário do que ocorre na condição natural, em que a escassez é presente, as repúblicas, de acordo com Hobbes (2003, p. 213), “não podem suportar uma dieta”.

2.1.4 As causas da discórdia

Hobbes apresenta as três causas principais para o conflito na condição natural da humanidade. As três principais causas de discórdia são: a competição, a desconfiança e a glória, conforme observa Hobbes no capítulo XIII:

De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória (Hobbes, 2003, p. 108).

Essas causas apontadas por Hobbes são mecanismos que decorrem do caráter relacional dos homens. A competição, a desconfiança e a glória são desdobramentos inerentes à dinâmica das intersubjetividades humanas e que são compartilhados por todos. O modo pelo qual os homens percebem os outros dentro da dinâmica social é resultado dessas três causas principais. Essas articulações se dão nessa dimensão relacional e se manifestam universalmente entre os homens. Dado ao contexto em que essas relações se dão — um contexto fechado, limitado ou, como Hobbes define, um cenário permeado pela escassez de bens —, toda interação humana será inevitavelmente perpassada por essas causas principais de discórdia.

Como vimos no tópico anterior, na condição natural existe um cenário de limitação de recursos, os homens com suas capacidades iguais têm a mesma expectativa de atingir seus fins e desejam continuamente. Esse desejo, como vimos, pode colidir com o desejo de outro e os homens passariam a desconfiar uns dos outros, com medo de que o outro acesse seus recursos e de que, nessa disputa, eles possam até mesmo perder a vida.

Contudo, Hobbes no capítulo XIII não apresenta somente esta causa para o conflito entre os homens. O autor expõe, como dito no início desta seção, três causas, as quais ele classifica como “causas principais de discórdia”.

A primeira causa, a competição, deriva da escassez presente na condição natural, pois, mesmo que os desejos sejam modestos, é sempre possível que os indivíduos desejem um mesmo objeto e, não sendo possível a fruição deste bem ao mesmo tempo, os homens vão passar a competir uns com os outros para a obtenção daquele objeto. Hobbes (2003, p. 108) afirma que a primeira causa da discórdia, a competição, leva os homens a “atacar uns aos outros tendo em vista o lucro.” Aqueles que atacam por causa da competição, segundo Hobbes (2003, p. 108), são os que “usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens.” São os que se apropriam e subjagam tudo que é do outro para obter mais e mais lucro.

A segunda causa do conflito, a desconfiança, faz com que os homens ataquem uns aos outros visando a segurança. O homem, para preservar a sua vida, ataca para se defender de todos aqueles de quem ele desconfia, o que na condição natural são todos os homens. Sendo assim, para garantir a sua segurança, os homens se atacam mutuamente.

Hobbes (2003, p. 108) credita à terceira causa, a glória, o conflito entre os homens por razão da “reputação”. Segundo o autor, os homens que atacam por causa da glória estão em busca de prestígio e, através do ataque pela glória, buscam ser respeitados e admirados por sua força. Neste sentido, segundo Hobbes, o conflito pode se estabelecer por qualquer opinião divergente, desrespeito direcionado à família, profissão, nacionalidade ou até mesmo uma pequena crítica. A glória explicita que, mesmo por motivos aparentemente menores, os homens podem entrar em conflito uns com outros.

Uma leitura simplista reduziria a desconfiança e a glória à competição por recursos, sendo possível então desconstituí-las a partir da prosperidade. Se considerarmos a possibilidade de um ambiente próspero, onde os recursos sejam ilimitados, a competição por bens poderia se extinguir e, conseqüentemente, não seria mais necessário que os homens competissem ou desconfiassem uns dos outros e tivessem que atacar por segurança. Entretanto, essa interpretação não parece ser a mais adequada e não é o que Hobbes propõe no *Leviatã*. Embora pareça que a discordância esteja associada à limitação de bens disponíveis, uma leitura mais atenta nos demonstra que esse conflito está diretamente ligado à dinâmica das relações humanas em sua condição natural, na qual a glória desempenha um papel central.

A glória de que fala Hobbes no capítulo XIII parece se identificar com o que, no capítulo X, ele chama de honra:

O *valor*, ou a IMPORTÂNCIA de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é o seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder. Portanto, não é absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem.[...] Porque mesmo que um homem (como a maioria faz) atribua a si mesmo o mais alto valor possível, o seu verdadeiro valor não será superior ao que for estimado por outros. A manifestação do valor que mutuamente nos atribuímos é o que vulgarmente se chama honra e desonra. Atribuir a um homem um alto valor é *honrá-la*, e um baixo valor é *desonrá-la* (Hobbes, 2003, p. 77).

A terceira causa do conflito pode ser identificada como essa questão da honra, pois é por honra que se entende esse valor que os homens esperam uns dos outros. Quando essa expectativa por estima ou consideração não é dada, os homens atacam uns aos outros em razão do menosprezo e da desvalorização.

No capítulo IV, essa desvalorização de um homem em relação ao outro é como se fosse uma arma natural que os homens possuem. Hobbes indica que os homens naturalmente usam a linguagem como uma maneira de se defender. Assim como os outros seres vivos utilizam suas características naturais para ferirem uns aos outros, assim também os homens

usam a linguagem como uma ferramenta natural para se ofender mutuamente. Aquele que ofende o outro usa disso como ataque.

Em quarto lugar, quando as usam para se ofenderem uns aos outros, pois, dado que a natureza armou os seres vivos, uns com dentes, outros com chifres e outros com mãos para ferirem o inimigo, nada mais é do que um abuso da linguagem ferir os outros com a língua, a menos que se trate de alguém que somos obrigados a governar, mas então não é ferir, e sim corrigir e emendar (Hobbes, 2003, p. 31).

Sobre este tema, Hobbes aponta no capítulo XI o seguinte:

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. Particularmente, a competição pelo elogio leva a reverenciar a antiguidade. Porque os homens competem com os vivos, não com os mortos, e atribuem a estes mais do que o devido a fim de poderem obscurecer a glória dos outros (Hobbes, 2003, p. 86).

Podemos identificar neste trecho que Hobbes identifica a honra como sendo um dos poderes sobre os quais os homens competem. Noutra passagem, Hobbes (2003, p. 66) reitera essa visão sobre os poderes: “a riqueza, o saber e a honra não são mais do que diferentes formas de poder.” O poder de um homem, porém, é definido no capítulo VI como os “meios que presentemente [ele] dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro. Pode ser *original* ou *instrumental*” (Hobbes, 2003, p. 75). Isso significa que aquele que tem mais poder tem mais meios disponíveis para manter e acumular recursos. É dessa forma que Limongi (2002) também vê a questão da honra, associando-a ao poder. Essa associação também está presente no próprio texto do *Leviatã*, como quando Hobbes (2003, p. 76) expressa capítulo X que “a reputação de poder é poder, pois ela atrai a adesão daqueles que necessitam proteção”. Hobbes ainda aduz mais adiante no mesmo capítulo que:

Da mesma maneira, qualquer qualidade que torna um homem amado, ou temido por muitos ou a reputação dessa qualidade, é poder; porque constitui um meio para adquirir a ajuda e o serviço de muitos (Hobbes, 2003, p. 76).

A respeito dessa discussão sobre o poder é importante destacar a distinção entre os tipos de poder. No *Leviatã*, Hobbes desenvolve uma teoria do poder. Ao descrever as relações entre os homens em sua condição de simples natureza, o autor as descreve como sendo relações de poder. Entretanto, o autor também apresenta outra maneira de poder. Com efeito, apresenta Limongi (2023) que o poder pode se apresentar como *potestas* e *potentia*. A *potestas* está relacionada à pessoa ficcional que representa os homens quando da constituição

da sociedade civil, conforme se lê no capítulo XVI. A *potentia*, por sua vez, é a forma de poder existente na condição natural.

Hobbes inicia o capítulo X do *Leviatã* definindo o que propriamente é o poder enquanto *potentia*. De acordo com o autor, *potentia* “consiste nos meios que [um homem] presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro” (Hobbes, 2003, p. 75). Isso significa que esse poder está relacionado a tudo aquilo que o homem tem disponível para utilizar a fim de realizar seus desejos.

Segundo Limongi (2023), a *potentia* se apresenta como sendo aquelas capacidades físicas e mentais que os homens possuem. Mas também está associada à capacidade que os homens têm de arregimentar forças ao seu redor, devido aos atributos que possui e conforme esses predicados são valorizados pelos outros. Além disso, a *potentia* tem esse caráter de instrumentalizar o poder.

O que Hobbes faz no capítulo X do *Leviatã* é demonstrar as possibilidades que os homens têm de utilizar do seu poder para angariar seguidores, a exemplo de quando o autor aponta que “a riqueza aliada à liberalidade é poder, porque consegue amigos e servidores” (Hobbes, 2003, p. 76) ou quando afirma que, “da mesma maneira, qualquer qualidade que torna um homem amado, ou temido por muitos ou a reputação dessa qualidade, é poder; porque constitui um meio para adquirir a ajuda e o serviço de muitos” (Hobbes, 2003, p. 76). Segundo Limongi (2023), esses exemplos, além dos vários outros dados no mesmo capítulo X, demonstram que o poder é poder de cooptação.

O poder enquanto *potentia* é um poder que está inteiramente ligado ao valor que os homens dão às capacidades disponíveis naquele meio. Se por acaso em um grupo de homens for valorizada a retórica ou a capacidade de escrita, por exemplo, se algum homem tiver essas habilidades, ele terá poder. Trata-se de um poder que é relacional, que depende da valorização dos pares. Nas palavras de Limongi (2023):

Ele (o poder) não é algo que um indivíduo disponha senão por meio da opinião que os outros fazem dele, de seu valor e do uso que podem fazer dele. É na medida em que são valorados que os homens têm poder, ou melhor, um diferencial de poder em relação aos outros homens, tornando-se assim capazes de reunir forças em torno de si (Limongi, 2023, p. 166).

Com efeito, o poder não é a capacidade ou a qualidade em si, mas o quanto elas são valorizadas naquele contexto pelos outros indivíduos. Nesse sentido, conforme apresenta Limongi (2023), é possível compreender a honra enquanto o próprio poder. Aquele indivíduo que é honrado em um determinado meio é capaz de reunir forças ao seu redor, tem prestígio de seus pares. Portanto, esse poder está presente e é eficaz nas relações mútuas.

Tricaud (1988), neste sentido, aponta que pode se pensar a busca por glória tendo como finalidade a segurança. Quanto mais glória, mais poder e, portanto, menor vulnerabilidade. Entretanto, a segurança daquele que é visto por todos como o mais glorioso pode ser abalada uma vez que derrubá-lo é motivo de uma glória maior. Isso acontece porque, numa condição onde se busca glória, atacar aqueles que são insignificantes, que não são gloriosos, não agregaria glória alguma. Portanto, seria mais racional atacar o maior dentre todos, isto é, o mais glorioso entre os homens. A maior e mais eficiente glória é dominar o mais glorioso entre os homens.

Hamptom (1986), porém, argumenta que a glória é uma paixão que não parece ser característica de uma condição em que não há uma sociedade estabelecida. A glória, segundo a autora, pressupõe a ideia de uma sociedade, um lugar onde há prestígio, onde há certa estratificação social, portanto, não seria a condição em que todos os indivíduos se encontrariam em igualdade e sem um poder comum. Como vimos, a condição natural é marcada pela igualdade. Todos são relativamente iguais em suas capacidades físicas e intelectuais.

Contudo, na leitura do *Leviatã*, não parece haver uma diferença entre o que seria a honra na sociedade civil e na condição natural. No capítulo X, Hobbes descreve longamente vários tipos de comportamento como sendo as maneiras diferentes de honrar os homens. Feito isso, o autor assevera que os sinais de honraria são os mesmos dentro ou fora das repúblicas. Entretanto, na sociedade civil quem determina quem deverá ser honrado é o soberano, isto é, cabe ao soberano a determinação de quem deverá ser digno receber sinais de honra. Portanto, a diferença está presente na deferência que o soberano dá aos indivíduos, pois na sociedade civil o status de cada grupo de indivíduos é determinado pelo soberano. Em outras palavras, cabe ao governante definir quem é digno de honrarias, títulos, cargos e privilégios.

Corroborando esse pensamento, ao debater a respeito das punições e recompensas da república, ao classificar o que seria a ignomínia, Hobbes no capítulo XXVIII aponta ainda que existem “algumas coisas honrosas por natureza, como efeitos da coragem, da magnanimidade, da força e da sabedoria e outras qualidades do corpo e do espírito” (Hobbes, 2003, p. 267) e que existem outras que são “tornadas honrosas pela república” (Hobbes, 2003, p. 267). O que se torna honroso pela república são todos os títulos outorgados pelo soberano.

Neste sentido, nos parece que a honra na condição natural está relacionada, por um lado, ao valor que os homens dão a si próprios, ao que é natural a eles, e, por outro, ao pouco valor que dão aos outros. Isso porque o homem tende a se valorizar de uma maneira mais

elevada e espera que os outros atribuam a ele esse mesmo valor e dá pouco valor aos demais. Essa divergência de valor gera uma competição constante, pois a todo tempo os homens querem ser reconhecidos como superiores. A partir disso, os homens entram em rivalidade, pois todos estão imersos nessa constante competição por honra e não há limites para ela.

Hobbes parece conceber dessa maneira o papel da glória no estado de natureza, tanto é que, no capítulo XVIII, assevera que:

Por último, levando em conta os valores que os homens tendem naturalmente a atribuir a si mesmos, o respeito que esperam receber dos outros, e o pouco valor que atribuem aos outros homens - o que dá origem entre eles a uma emulação constante, assim como querelas, facções, e por último à guerra, à destruição de uns pelos outros e à diminuição da sua força perante um inimigo comum -, tudo isto torna necessário que existam leis de honra, e uma avaliação pública da dignidade dos homens que merecem, ou que são capazes de bem merecer da república; e também que seja posta força nas mãos de alguns, a fim de dar execução a essas leis. Mas já foi mostrado que não é apenas a *militia* inteira, ou forças da república, mas também o julgamento de todas as controvérsias, que pertence à soberania. Ao soberano compete pois também conceder títulos de honra, e designar a ordem de lugar e dignidade que cabe a cada um, assim como quais os sinais de respeito, nos encontros públicos ou privados, que devem manifestar uns para com os outros (Hobbes, 2003, p. 155).

Vemos também, no capítulo XV, que Hobbes associa a glória sem um fim específico ao que ele chama de vanglória. Diferentemente da glória, a vanglória, conforme a definição dada no capítulo VI, é a confiança “baseada na lisonja dos outros, ou é apenas suposta pelo próprio, para se deleitar com as suas consequências” (Hobbes, 2003, p. 53). A vanglória nada mais é do que um poder imaginário, aquele que se vangloria não tem o poder que pensa ter. Ela também é causadora de guerra e vista até mesmo como sendo crueldade.

Já os buscadores de glória atacam os outros somente pela conquista, ou seja, buscam a glória através da conquista de seus adversários. Como não se sabe quem vai querer subjugar os outros pela glória, todos acabam desconfiando uns dos outros, o que gera a antecipação e faz com os homens lutem entre eles. Ryan (2011) assevera que Hobbes, ao incluir os buscadores de glória nas causas principais da discórdia, quer demonstrar a indeterminação do desejo humano. A glória tem como objetivo aquilo que irá causar cobiça entre os homens, que não necessariamente é o mesmo para todos. A discórdia criada pela glória é impossível de ser solucionada, não há prosperidade que a mitigue.

No capítulo XVII, Hobbes trava uma discussão com Aristóteles. O filósofo grego tem a tese de que os homens são naturalmente políticos; Hobbes, ao contrário, vislumbra as relações políticas como aquelas criadas de modo artificial. Os homens se associam e se

organizam socialmente através de um pacto. Um dos motivos dessa construção ser artificial é a questão da honra. Vejamos:

Primeiro, os homens estão constantemente envolvidos numa competição pela honra e pela dignidade, o que não ocorre no caso dessas criaturas. E é devido a isso que surgem entre os homens a inveja e o ódio, e finalmente a guerra, ao passo que entre aquelas criaturas tal não acontece. Segundo, 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. Terceiro, como essas criaturas não possuem (ao contrário do homem) o uso da razão, elas não vêem nem julgam ver nenhuma falha na administração de suas atividades em comum. Ao passo que entre os homens são muitos os que se julgam mais sábios e mais capacitados do que os outros para o exercício do poder público. E esses esforçam-se por empreender reformas e inovações, uns de uma maneira e outros doutra, acabando assim por levar o país à perturbação e à guerra civil (Hobbes, 2003, p. 145-146).

Para compreendermos este trecho, é necessário fazer alguns apontamentos. Primeiramente, nesta discussão, Hobbes trata da diferença entre as abelhas e os homens no que tange à organização social e demonstra por que aquele grupo tem uma organização natural, ao contrário do que acontece com os homens. Em segundo lugar, ele evidencia que uma das causas é a questão da honra.

Conforme vemos, a honra aqui desempenha um papel de causadora da guerra. A competição pela honra faz com que os homens não se associem. Os homens se julgam melhores e julgam as ações uns dos outros, o que é motivo para não se organizarem. Eles se julgam mais inteligentes, mais capazes, têm uma visão demasiada distorcida de si, sempre se julgando superiores em detrimento dos outros.

E isso também pode ser um problema até mesmo depois de se organizarem politicamente, conforme observa Hobbes no capítulo XXVII:

De maneira geral, todos os homens cheios de vanglória (a não ser que sejam inteiramente timoratos) estão sujeitos à ira, pois têm mais tendência do que os outros para interpretar como desprezo a normal liberdade de convivência. E poucos são os crimes que não podem ser resultado da ira (Hobbes, 2003, p. 252).

Dessa forma, conforme podemos ver, a glória ou honra é um assunto de que Hobbes trata bastante no *Leviatã* e que tem implicações tanto na condição natural quanto dentro da república. Neste sentido, Limongi (2002) afirma que, ao apresentar a terceira causa principal da discórdia entre os homens, Hobbes estaria fazendo uma crítica sobre como se davam as relações sociais de sua época. Isso porque a sociedade da qual o autor fazia parte era uma

sociedade organizada com base nos valores da honra e da reputação. Portanto, a hierarquia social era marcada pelo valor que os homens atribuíam aos outros. E isso era algo que trazia grandes inquietações para o autor. Era um assunto presente em sua sociedade.

O problema de uma sociedade baseada na glória é que esse valor atribuído às pessoas pelos outros não é algo intrínseco ao indivíduo, depende de algo externo, depende sempre do outro. Portanto, ter ou não ter honra perante os outros não está relacionado a algo estático, mas depende da opinião que os outros têm daquele indivíduo, e essa opinião pode mudar. Sendo assim, uma sociedade que tem por base esses valores é instável e sujeita a guerra.

2.1.5 O direito sobre todas as coisas

No *Leviatã*, Hobbes apresenta nominalmente o direito sobre todas as coisas no capítulo XIV. O autor argumenta que os homens têm o direito de dispor de todos os meios necessários para salvaguardar suas vidas. Esse direito é tão necessário e abrangente que pode ser utilizado até mesmo para domínio de outros homens: “segue-se que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, até mesmo aos corpos uns dos outros” (Hobbes, 2003, p. 113).

O direito a todas as coisas é consequência do que Hobbes denomina como sendo o direito de natureza. No início do capítulo XIV, Hobbes define o “direito de natureza”, a saber, a liberdade do homem de utilizar de todos os meios que sua razão indicar para preservar sua vida:

O DIREITO DE NATUREZA, a que os autores geralmente chamam *Jus Naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da 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 (Hobbes, 2003, p. 112).

Ademais, existe também o que Hobbes classifica como sendo lei da natureza. Ao contrário do direito da natureza, que indica algo que o homem é livre para fazer, a lei da natureza evidencia o que o homem é proibido de fazer. O que se entende por isso é que ele é impedido de “fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar” (Hobbes, 2003, p. 112).

Disso depreendemos que ao homem, em sua condição natural, resta o direito de proteger sua vida, mas não somente isso; também de desejar coisas que possam conservá-la (autopreservação). Para isso, os homens têm direito aos meios que julgarem necessários a

satisfazer esses anseios, e são eles próprios os juízes do que é ou não necessário para a proteção e preservação de suas vidas.

O direito natural é base para duas fundamentações importantes na teoria hobbesiana. Primeiramente, ele é a base necessária para isentar o homem de qualquer punição em função de sua ação na condição natural, pois, não havendo uma noção de justiça ou injustiça em sua condição natural, ele, nessa condição, está livre para agir da maneira que julgar necessária, sem que haja nenhuma restrição. Em segundo lugar, o direito natural fundamenta também, já no momento em que está estabelecida a sociedade civil, o direito do Estado de punir. Quando os homens instituem uma república, eles transferem esse direito natural para a autoridade soberana, que se torna, assim, a responsável em garantir a preservação daqueles indivíduos, punindo todos aqueles que ameaçam a paz e a segurança da sociedade civil. Conforme Hobbes afirma no capítulo XXVIII:

Mas também já mostrei que, antes da instituição da república, cada um tinha direito a todas as coisas, e a fazer o que considerasse necessário para a sua própria preservação, podendo com esse fim subjugar, ferir ou matar qualquer um. E é este o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todas as repúblicas (Hobbes, 2003, p. 263).

Outra faceta desse direito natural é a sua irrenunciabilidade. O direito de autodefesa é considerado por Hobbes um direito inalienável, como bem observado no capítulo XIV. Hobbes assevera que nenhum pacto pode ser feito tendo como obrigação o não compromisso do homem em defender sua vida. Não pode ser exigido de nenhum homem que não se defenda do perigo da morte. Proteger-se da morte é direito fundamental para o autor. Por isso, o homem tem o direito irrestrito e ilimitado de fazer o que for preciso para sobreviver. Esse é um dos poucos direitos que o indivíduo tem até mesmo contra o soberano. Mesmo na sociedade civil, o homem não perde a prerrogativa de buscar a todo custo se preservar e fugir da morte.

Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque (conforme mostrei) ninguém pode transferir ou renunciar ao seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere (o que é o único fim da renúncia ao direito), e portanto a promessa de não resistir à força não transfere nenhum direito em pacto algum, nem é obrigatória (Hobbes, 2003, p. 121).

Assim, sobre esse tema, no capítulo XXI, Hobbes faz o seguinte apontamento:

Entende-se 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 os proteger. **Porque o direito que por natureza os homens têm de se**

defenderem a si mesmos, quando ninguém mais os pode proteger, não pode ser abandonado através de pacto algum. A soberania é a alma da república, e uma vez separada do corpo os membros deixam de receber dela o seu movimento. **A finalidade da obediência é a proteção**, e seja onde for que um homem a veja, quer na sua própria espada quer na de um outro, a natureza quer que a ela obedeça e se esforce por conservá-la (Hobbes, 2003, p.188-189, negrito adicionado).

Dentre as funções que Hobbes atribui ao direito a todas as coisas, estão o direito do homem de dominar os outros, oprimir e até mesmo matar, desde que seja necessário para a própria preservação. Tal perspectiva revela, da parte de Hobbes, que o direito sobre todas as coisas se demonstra imprescindível na condição natural. Não é possível haver a preservação da vida humana na condição natural sem que cada um tenha direito sobre todas as coisas.

Tricaud (1988) faz uma distinção extremamente pertinente entre duas passagens do *Leviatã* acerca do direito sobre todas as coisas. A primeira passagem está presente no capítulo XIV e demonstra que o direito sobre todas as coisas não seria uma causa da guerra de todos contra todos, mas uma conclusão filosófica das ações que seriam permitidas na condição de natureza.

E dado que a condição do homem (conforme foi declarado no capítulo anterior) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado pela sua própria razão, e nada havendo de que possa lançar mão que não lhe ajude na preservação da sua vida contra os seus inimigos, segue-se que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, até mesmo aos corpos uns dos outros (Hobbes, 2003, p. 112-113).

Para que o homem consiga atingir a preservação de sua vida em tempos de guerra, é necessário que disponha de todos os meios necessários. Exigir que o homem participe da guerra, mas sem dispor dos meios para atacar, é retirar do indivíduo o seu direito à autopreservação. Entretanto, Tricaud (1988) mostra que, mais à frente, o direito a todas as coisas, isto é, o direito de defesa, assume o papel de causa da guerra. Esta é a segunda passagem que o autor utiliza; observemos:

Portanto, enquanto perdurar este direito natural de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver (Hobbes, 2003, p. 113).

O autor indica que o argumento de Hobbes é circular: a guerra implica ter o direito, mas a guerra também é gerada pelo direito. A acusação de paralogismo não pode ser descartada, uma vez que atitudes defensivas podem, sim, fazer com que as ameaças aumentem. O que Tricaud (1988) propõe é que Hobbes talvez tenha feito uma confusão entre

duas noções: o direito de autodefesa, que ele parece chamar de direito natural, e o direito do homem de apropriar-se das coisas de outros indivíduos das quais ele também tem interesse.

Entretanto, a nosso ver, o direito natural possui essa ambivalência, englobando tanto o direito necessário à autodefesa quanto o de se apropriar das coisas de outros indivíduos. Isso ocorre porque, no exercício do direito natural, se o homem achar necessário se apropriar das coisas de outros indivíduos, ele pode fazê-lo. Neste sentido, o direito natural e a apropriação dos recursos de terceiros estão imbricados na mesma questão: o exercício da autodefesa.

Dessa forma, enquanto prevalecer ou caso se retorne à condição natural, o direito sobre todas as coisas deverá existir. Isso porque o direito a todas as coisas é restabelecido com a dissolução da sociedade civil. Quando a república é dissolvida, ela não tem mais condições de promover a segurança de seus cidadãos. O que ocorre é que, sem a proteção institucional, os homens voltam a sua condição natural, portanto, devem garantir sua sobrevivência através de seus próprios meios, ou seja, devem se proteger pelos meios que sua razão lhes sugerir, agindo diante das situações conforme seu próprio julgamento. Cada um cuida de sua própria segurança. Toda vez que o soberano falha em garantir a segurança de seu súdito, este tem restabelecido seu direito natural, como afirma Hobbes no capítulo XXX:

Finalmente, quando numa guerra (externa ou interna) os inimigos obtêm uma vitória final, a ponto de (não se mantendo mais em campo as forças da república) não haver mais proteção dos súditos leais, então está a república DISSOLVIDA, e todo o homem tem a liberdade de proteger a si próprio por aqueles meios que a sua prudência lhe sugerir (Hobbes, 2003, p. 282).

É um direito absoluto, que não reconhece limites. Não há na condição natural algo que imponha ao direito natural alguma restrição, o que inevitavelmente será também causa da guerra de todos contra todos:

Porque antes da constituição do poder soberano (conforme já foi mostrado) todos os homens tinham direito a todas as coisas, o que necessariamente provocava a guerra (Hobbes, 2003, p. 153).

Neste cenário em que todos têm direito a tudo, não existe uma maneira eficiente de resolver os conflitos; não há como encerrar a competição. O direito natural gera essa insegurança contínua. Cada homem tem uma opinião sobre o que deve ser feito para proteger sua vida.

Entretanto, os homens que desejam se preservar vão preferir uma situação de paz em vez de guerra; a razão faz com que eles cheguem a essa conclusão. Os homens perceberão,

então, que na condição natural a lei natural os obrigará a renunciar aos julgamentos privados em casos duvidosos e perigosos e a aceitar um julgamento comum.

Dessa forma, a sociedade será criada quando todos concordarem em submeter suas vontades à vontade do soberano. Como cada pessoa julga o que é perigoso de maneira distinta, o soberano passará a realizar esse julgamento. Neste sentido, para os casos duvidosos e perigosos, haverá uma única fonte de opinião.

Em suma, dadas as circunstâncias da condição natural da humanidade— igualdade natural, escassez de recursos e causas de conflito entre os homens — o direito a todas as coisas é, além de ser também uma circunstância, um direito primordial para a preservação da vida. Não é possível aos homens manter seus recursos sem usar sua própria força e, para isso, o homem necessita ter a liberdade de agir da maneira que melhor lhe convém. É por isso que há um direito irrestrito a todas as coisas tidas por cada um como essenciais para a fruição de sua vida.

2.2 Antecipação e guerra

Diante de todo cenário apresentado, cada um dos homens na condição natural age pensando que o outro não só pode como deve atacá-lo. Por causa disso, a única maneira que cada um tem para se defender é agir por antecipação, isto é, não esperar ser atacado para atacar: “e isto não é mais do que a sua própria conservação exige, e geralmente se aceita” (Hobbes, 2003, p.108). Hobbes ainda afirma que talvez possa parecer incomum pensar nos homens dessa maneira, uns atacando aos outros. Contudo, na condição natural, não há nada mais razoável a fazer para a autopreservação:

E por causa 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 nenhum outro poder suficientemente grande o ameaçar (Hobbes, 2003, p. 107-108, negrito adicionado).

A indicação que Hobbes nos dá é de que, dada a desconfiança que advém das circunstâncias presentes na condição natural, a razão sugere ao homem que é preciso se antecipar, isto é, agir antes do oponente, o que faz com que a inação seja irracional. A antecipação não é um instinto, mas é razão em ação, o que é condizente com a afirmação de Hobbes no capítulo XIV, segundo a qual os homens em sua condição natural são governados pela razão. Agir por antecipação é pensar sobre o que o outro pode fazer e, a partir desse

raciocínio, tomar medidas preventivas para evitar problemas futuros. Portanto, envolve calcular qual o melhor meio para se antecipar em relação ao “inimigo”.

Ao falar sobre as causas da discórdia, demonstramos que, apesar de existirem aqueles indivíduos que viveriam modestamente com os recursos que têm, entre os homens há aqueles que não se contentariam com uma vida modesta. Estes homens são conhecidos por agir em busca da glória.

Antes de propriamente elucidar as três causas de discórdia, Hobbes menciona a dominação dos homens em sua condição natural que é esperada. Após relacionar a escassez ao conflito entre os homens, Hobbes aponta que a escassez faz com que os homens sempre desconfiem uns dos outros, pois, num contexto de limitação de bens, é sempre possível que o outro indivíduo usurpe os bens dos demais. Portanto, para a autopreservação, seria necessário que os homens dominassem uns aos outros para preservar suas vidas. Essa dominação com esse fim é algo que a razão aceita e que é admissível dentro deste quadro. Vejamos:

E porque alguns se comprazem em contemplar o próprio poder em atos de conquista levados muito além do que a sua segurança exige, outros que, em circunstâncias distintas, se contentariam em se manter tranquilamente dentro de modestos limites, caso não aumentassem o seu poder por meio de invasões, não seriam capazes de subsistir durante muito tempo, se apenas se pusessem em atitude de defesa. Consequentemente, deve-se conceder a todos esse aumento do domínio sobre os homens pois é necessário para a conservação de cada um (Hobbes, 2003, p. 108).

Apesar de Hobbes apontar a existência de homens que se contentariam em ter um poder equilibrado, uma dominação que seria suficiente para a preservação de seus recursos e de sua vida, essa não é a regra geral dos homens em sua condição natural, é algo contingente. A condição humana em sua natureza é sempre conflituosa, sempre que o homem se relaciona com o outro, sem a mediação do Estado, o conflito se estabelece. Hobbes, como um teórico que busca encontrar leis universais, quando se debruça a analisar a como se dá a condição humana em sua natureza, quer estabelecer princípios que são fundamentais, que se aplicam a todos. Por mais que empiricamente algumas pessoas fujam desse princípio, a regra geral é que todos os homens em sua condição natural são dessa forma. Portanto, pensando na centralidade da concepção antropológica da teoria hobbesiana, as formulações acerca das causas da discórdia se aplicam a todos os homens. Neste sentido, a maioria dos homens age dessa maneira, ou seja, buscando a glória.

Ainda sobre este tema, segundo Hobbes, na condição natural, a vida dos homens vivendo conjuntamente seria marcada por uma profunda aversão uns pelos outros. Esse

descontentamento surge do desprezo mútuo: os homens consideram-se superiores aos demais e menosprezam uns aos outros. O resultado inevitável dessa situação é o conflito.

Além disso, 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 intimidar a todos. 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, na medida em que a tal se atreve (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de manter a todos em respeito, vai suficientemente longe para levá-los a se destruírem uns aos outros), por arrancar dos seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e de outros também, pelo exemplo (Hobbes, 2003, p. 108).

Neste sentido, como é impossível prever quem atacará ou viverá de modo frugal, é inevitável que todos os homens desconfiem uns dos outros. Consequentemente, surge uma desconfiança generalizada, que provoca a antecipação por parte de cada indivíduo, tornando impossível evitar a guerra.

É tendência geral nos homens que eles se preocupem com o futuro e acumulem cada vez mais poder para sua preservação. Gert (2011) afirma que o fato de Hobbes anunciar que a inclinação natural do homem é acumular poder faz com que se pense que o homem natural é um ditador sedento por poder. Entretanto, ao refletir sobre o significado de poder para Hobbes, vemos que o poder está relacionado com a preocupação com o próprio futuro. O homem hobbesiano é alguém que se preocupa com o futuro. A noção de poder em Hobbes está associada à manutenção dos bens futuros, pois somente assim se pode assegurar a autopreservação: “o Poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro” (Hobbes, 2003, p. 75). No capítulo XI, Hobbes apresenta sua posição de maneira clara e direta:

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 disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda (Hobbes, 2003, p. 85).

Na condição natural, não há garantia de que aquele que não age antecipadamente não será atacado no futuro. Portanto, a escolha racional é antecipar-se. Todavia, como observado anteriormente, como a antecipação é a medida mais razoável a ser adotada por cada homem, a guerra é inescapável:

durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a

que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens (Hobbes, 2003, p. 109).

Os homens, sem um poder comum, nesta situação de igualdade de capacidades e expectativas, com escassez de recursos, desconfiando uns dos outros e agindo por antecipação e atacando uns aos outros, se encontram nesta condição de guerra. A condição natural da humanidade, dadas as circunstâncias apresentadas, é então, para Hobbes, inevitavelmente uma condição de guerra.

O que é a guerra, porém? No capítulo XIII, Hobbes apresenta uma analogia para explicar o conceito:

Pois a GUERRA não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de *tempo* durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto, a noção de tempo deve ser levada em conta na natureza da guerra, do mesmo modo que na natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover durante vários dias seguidos, também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário (Hobbes, 2003, p. 109).

Nesta analogia, o autor utiliza a expressão que usamos para caracterizar um mau tempo climático para definir a guerra de todos contra todos: assim como o mau tempo não é somente caracterizado pela tempestade em si, mas por todo o cenário que se dá antes do evento chuva, assim a guerra de todos contra todos já está posta quando se tem somente a disposição para travar a batalha. Portanto, enquanto não houver garantias para a paz, haverá guerra, mesmo sem a luta física (ou, por analogia, sem a chuva propriamente dita). Neste sentido, a guerra de todos contra todos é a disposição contínua do homem natural para o conflito.

Noutra passagem do *Leviatã*, agora no capítulo XV, Hobbes faz outra menção à guerra que merece ser destacada:

Em segundo lugar, numa condição de guerra, em que cada homem é inimigo de cada homem, por falta de um poder comum que os mantenha a todos aterrados, ninguém pode esperar ser capaz de se defender da destruição só com a sua própria força ou sagacidade, sem o auxílio de aliados, em alianças das quais cada um espera a mesma defesa. Portanto, quem declarar que considera razoável enganar aos que o ajudam não pode razoavelmente esperar outros meios de segurança senão os que dependem do seu poder isolado (Hobbes, 2003, p. 126).

Nesta guerra em que cada homem tem como inimigo seu semelhante, disputar a batalha por conta própria é estar sempre em desvantagem, contando somente com a própria

força. Sendo assim, é preciso que os homens construam alianças defensivas para se protegerem. Hobbes indica que é racional que os homens se unam para se proteger mutuamente. A noção de aliança aqui é a de formação de coalizões defensivas para conservar a vida. Entretanto, como é possível essa aliança entre os homens em um modo tão hostil quanto em sua condição natural? Como é possível que a razão indique aos homens que eles devam formar coalizões para atuar em defesa própria, sendo que, em sua condição natural, Hobbes (2003, p. 108) afirma que “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer)” e que “a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (Hobbes, 2003, p. 109)? Sobre a possível existência de pactos entre os homens em sua condição natural, trataremos mais detalhadamente no terceiro capítulo da presente dissertação.

Tendo apresentado sua concepção de guerra, Hobbes busca responder a uma objeção acerca da dissociação entre os homens em sua condição natural. Introduzindo sua resposta, ele classifica seu raciocínio sobre a guerra como uma “inferência feita das paixões” (Hobbes, 2003, p. 109). No capítulo XVII, ele reitera essa menção às paixões:

mísera condição de guerra, que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito e os forçar, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos e à observância das leis de natureza que foram expostas nos capítulos XIV e XV (Hobbes, 2003, p.143).

A respeito dessa passagem, destacamos aqui como Hobbes enfatiza que a guerra é “consequência necessária (...) das paixões”. Entretanto, como podemos ver na explanação acerca da antecipação e do direito sobre todas as coisas, é razoável antecipar e, conseqüentemente, guerrear contra os outros homens. Sendo assim, as ações dos homens em sua condição natural seriam influenciadas pelas paixões ou pela razão? Qual seria o papel das paixões sobre a ação dos homens em sua condição natural? Como já apontado anteriormente, esse é um tópico que será explorado no próximo capítulo.

Ao leitor que resiste à inferência feita a partir das paixões, Hobbes sugere que a mesma conclusão, a guerra de todos contra todos, pode ser alcançada a partir da experiência. Eis como ele então responde à objeção acerca da dissociação entre os homens quando em sua condição natural. Não há na condição natural segurança nem estabilidade suficientes para que os homens possam pensar em algo além de viver. É uma condição de medo perpétuo de uma morte violenta, mas esse medo persiste até mesmo quando se tem segurança e estabilidade. Isso pode ser demonstrado pelos exemplos que Hobbes oferece:

Que seja portanto ele [o objetor] a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; quando vai dormir fecha as suas portas; mesmo quando está em casa tranca os seus cofres, embora saiba que existem leis e servidores públicos armados, prontos a vingar qualquer dano que lhe possa ser feito. Que opinião tem ele dos seus compatriotas, ao viajar armado; dos seus concidadãos, ao fechar as suas portas; e dos seus filhos e criados, quando tranca os seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com os seus atos como eu o faço com as minhas palavras? Mas nenhum de nós acusa com isso a natureza humana. Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba, o que será impossível até o momento em que sejam feitas as leis, e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter concordado quanto à pessoa que deverá fazê-la (Hobbes, 2003, p. 109-110).

Esta reflexão que Hobbes faz acerca da conduta humana em relação aos seus semelhantes apenas confirma a desconfiança que os homens têm uns em relação aos outros. Neste caso, mesmo existindo leis e o Estado para resguardar a sociedade, as precauções cotidianas particulares não deixam de existir. Isso significa que a desconfiança, uma das causas da discórdia, permanece mesmo sob o poder do Estado.

Em suma, na condição natural as circunstâncias postas fazem os homens se anteciparem e, inevitavelmente, entrarem em guerra. De acordo com o que propõe Hobbes no capítulo XIII, promover ataques antecipados é a única maneira – e uma maneira razoável – de garantir a sobrevivência do homem em sua condição natural, o que pode ser inferido através da experiência, mas também, nos termos do próprio Hobbes, através das paixões, o que suscita o problema da relação entre razão e paixões na condição natural, a ser tratado no presente trabalho no próximo capítulo, como já indicado. Ainda com relação à autopreservação, Hobbes indica a existência de alianças, o que coloca o problema da possível existência de pactos entre os homens em sua condição natural, ponto a ser tratado no terceiro capítulo, como também já indicado.

2.3 As consequências da condição natural da humanidade e a saída da condição natural

No capítulo XIII, Hobbes apresenta o que nesta seção chamamos de consequências da condição natural. Hobbes descreve uma lista de coisas ausentes da condição natural:

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 (Hobbes, 2003, p. 109).

Como podemos ver, a consequência da condição natural é que homens não buscam a companhia uns dos outros, muito embora, como já apontado anteriormente, o próprio Hobbes admita a existência de alianças nessa condição. Na condição natural da humanidade, como também vimos anteriormente, não há razão para os homens trabalharem, pois o homem que trabalha e que produz bens pode a qualquer momento perder aquilo que produziu, já que não há garantia de que conseguirá desfrutar do produto do trabalho.

Na condição natural, o perigo permanente faz com que os homens não tenham tempo suficiente para se preocupar com algo além da conservação de suas vidas. Eles vivem em função dessa desconfiança generalizada e, nessa situação, não têm tempo para se dedicar à ciência, à filosofia, à tecnologia, ao trabalho e ao aprimoramento de aspectos essenciais para uma vida mais confortável. Não há desenvolvimento devido à constante desconfiança e à guerra. É uma vida solitária, sem ócio para o conhecimento, o trabalho ou as artes.

Além dessas consequências, Hobbes também aponta as seguintes:

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de certo e errado, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que os seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão. Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o *meu* e o *teu*; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de o conservar (Hobbes, 2003, p. 111).

Não existe propriedade privada nesta condição; não há distinção entre o que me pertence e o que é do outro, pois, a qualquer momento, é possível perder o que antes era considerado como seu. Dada a ausência de propriedade, é, portanto, coerente que não haja qualquer direito de transmissão de herança:

Porque, tal como entre homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra o seu vizinho, sem que haja herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai, nem propriedade de bens e de terras, nem segurança, mas uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo (Hobbes, 2003, p. 183).

Como não há desigualdade natural, como vimos, não há quem determine qual padrão de justiça deve ser seguido. Cada indivíduo é responsável por decidir por si mesmo a maneira como irá se defender. Todos os homens atuam em causa própria e de acordo com seus próprios julgamentos. Nesse sentido, não existe justiça nem injustiça, certo nem errado. A medida do bem ou do mal, do certo ou do errado é relativa; cabe a cada um identificar o que é benéfico para si mesmo. Há uma absoluta liberdade em que cada homem determina se o que faz é bom ou ruim, o que também pode ser atestado no capítulo XXVII:

Em segundo lugar, onde acaba a lei civil acaba também o crime, pois na ausência de qualquer lei que não seja a lei de natureza deixa de haver lugar para acusação, sendo cada homem seu próprio juiz, acusado apenas pela sua própria consciência e desculpado pela retidão das suas próprias intenções. Portanto, se há reta intenção o ato não é pecado, e no caso contrário o ato é pecado mas não é crime. Em terceiro lugar, quando não há mais poder soberano também não há mais crime, pois quando não há tal poder não é possível conseguir a proteção da lei, e então cada um pode se proteger com o seu próprio poder (Hobbes, 2003, p. 248).

Ainda sobre esse tema, no capítulo XXIX, Hobbes afirma que:

Em segundo lugar examinarei as *doenças* de uma república que derivam do veneno das doutrinas sediciosas, uma das quais é a seguinte: *todo o indivíduo particular é juiz das boas e más ações*. Isto é verdade na condição de simples natureza, quando não existem leis civis, e também sob o governo civil nos casos que não estão determinados pela Lei. Mas não sendo assim é evidente que a medida das boas e das más ações é a lei civil, e o juiz legislador, que sempre é o representante da república. Partindo desta falsa doutrina, os homens adquirem a tendência para debater entre si e discutir as ordens da república, e mais tarde para lhes obedecer ou desobedecer conforme acharem conveniente nos seus juízos particulares (Hobbes, 2003, p. 273).

O fato de haver prevalência dos juízos particulares faz com que não seja possível obter uma razão única acima dos homens que tenha o poder de resolver suas questões. Na condição natural da humanidade, Hobbes afirma que não há possibilidade de se pactuar, já que não é razoável esperar que os homens cumpram seus pactos. Não há nada que obrigue os homens a cumprir tais acordos. Um pacto para que alguém se desarme não é confiável. O autor ainda enfatiza que, sem a espada, os pactos são meras palavras, sem valor.

De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a constituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade (Hobbes, 2003, p. 124-125).

Portanto, enquanto perdurar essa condição de guerra, parece não ser possível o cumprimento dos pactos. Entretanto, Hobbes afirma também que na condição de natureza os pactos são válidos, mesmo sendo celebrados por medo:

Os pactos celebrados por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios. Por exemplo, se eu me comprometo a pagar ao meu inimigo um resgate ou um serviço em troca da vida, fico vinculado por esse pacto. Porque é um contrato em que um recebe o benefício da vida, e o outro receberá dinheiro ou serviços em troca dela. Conseqüentemente, quando não há outra lei (como é o caso na condição de simples natureza) que proíba o cumprimento, o pacto é válido (Hobbes, 2003, p. 120).

Portanto, como se pode notar, parece haver uma tensão no *Leviatã* acerca dos pactos entre os homens em sua condição natural. Outra consequência que está ligada a esse problema é a solidão. Conforme visto nas passagens acima, a vida na condição natural é dita solitária, os homens não se comprazem em estar juntos. Entretanto, já no início do capítulo XIII, Hobbes, ao falar das igualdades, afirma que os homens devem aliar-se uns com os outros. Além disso, o autor também apresenta a possibilidade de famílias nesta condição (Hobbes, 2003, p. 175), outro aspecto a ser abordado adiante no terceiro capítulo.

Hoekstra (2007) afirma que a condição natural, como vimos, é um estado de igualdade, liberdade e direito sobre todas as coisas. Entretanto, essa condição leva à guerra de todos contra todos, sendo uma condição de miséria e insegurança justamente por sua igualdade e liberdade. Dessa forma, se quisermos algo contrário a esta miséria, se optarmos pela felicidade e pela preservação, devemos constituir uma república e obedecer ao soberano, que salvará os homens de sua condição natural.

Hobbes indica que a saída dessa condição ocorre tanto por meio da razão quanto por meio das paixões: “as paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho” (Hobbes, 2003, p. 111). Juntamente com essas paixões, a razão vem ao encontro para fornecer ao homem as normas pelas quais se pode chegar a um consentimento. Conforme observa Hobbes, “o desejo do homem de conforto e deleite sensual predispõe os homens a obedecer a um poder comum, pois com tais desejos se abandona a proteção que poderia esperar-se do esforço e trabalho próprio” (Hobbes, 2003, p. 86). Na condição natural, conforme vimos, a morte é violenta e o homem tem que estar o tempo todo atento para preservar sua vida, isso gera nele o medo de morrer e, ao mesmo tempo, o desejo de viver sossegado, sem essa preocupação vital.

A razão, por sua vez, fornece as leis naturais que os homens precisam seguir para assegurar sua preservação. Essas leis, segundo Hobbes, podem ser resumidas à regra de ouro: “*Não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem a ti*” (Hobbes, 2003, p. 135). Entretanto, devido à condição natural, não há nenhuma garantia que resguarde os homens na obediência a essas leis naturais. Sem a proteção do Estado, seguir as leis naturais é contra a própria preservação.

Portanto, é preciso estabelecer sobre eles um poder que os impeça de atacar uns aos outros, mas que, por outro lado, preserve suas vidas, fazendo com que não vivam mais sob o clima de insegurança e desconfiança da condição natural.

Hobbes propõe que a saída do homem de sua condição de natureza deve ser feita através de acordo mútuo entre todos os homens. Por meio da deliberação de todos os envolvidos, os homens autorizam e transferem ao soberano o direito de governá-los. Assim, as ações do soberano tornam-se as ações de seus súditos, e a vontade do soberano passa a ser a vontade dos súditos, formando uma verdadeira unidade. Ele torna-se a pessoa que passará a representá-los, como observado no início deste capítulo.

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de os defender das invasões dos estrangeiros e dos danos uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. Isso equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que assim é portador de sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comuns; todos submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele, e as suas decisões à sua decisão. Isto 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: *Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações.* Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se REPÚBLICA, em latim CIVITAS. É esta a geração daquele grande LEVIATÃ (Hobbes, 2003, p. 147).

A noção de representação exposta no *Leviatã* é a de redução das vontades dos homens a uma só, a vontade do soberano. O soberano então emerge deste pacto de reciprocidade, um pacto realizado entre os homens entre si. Importante ressaltar que o pacto para o estabelecimento do soberano não é algo realizado entre os homens e o soberano, mas sim uma sequência de pactos mútuos entre os indivíduos. O estabelecimento do soberano é algo

irrevogável, dessa maneira, é impossível que os homens rompam com o soberano. Dessa forma, o soberano não pode ser injusto com seus súditos, pois não realizou nenhum pacto com eles. Nada que o soberano faça pode ser considerado dano ao súdito.

Limongi (2002) afirma que o desejo pela paz, supostamente presente em todos os homens, faz com que os indivíduos reflitam sobre a guerra e desejem sair dela. Essa premissa é a base do suposto contrato que os homens realizam entre si para o estabelecimento do poder do soberano. Reafirmando a hipótese desse contrato, a autora assevera que Hobbes não está, de fato, dizendo que os homens devem efetivamente firmar entre si esse contrato, mas que devem obedecer ao Estado como se o tivessem fundado a partir desse contrato.

Em suma, conforme vimos nesse capítulo, a condição natural da humanidade conforme proposta por Hobbes é composta por circunstâncias que fazem com que os homens obrigatoriamente estejam em constante disputa. Os homens são naturalmente iguais em suas capacidades físicas e mentais, donde se segue que também são iguais na esperança de conquistar e gozar daqueles bens que desejam. Entretanto, como vimos, o contexto no qual está inserido esse homem é de escassez. Há uma limitação dos bens disponíveis e, como todos os homens têm desejo, pode ser que o objeto de desejo de um homem seja o mesmo de seu semelhante. Nesse cenário, sendo o homem um ser que tem noção da sua temporalidade, capaz de buscar as causas que determinam as situações, sua racionalidade irá indicar que a melhor forma para se preservar é atacando antecipadamente os outros.

O ataque antecipado garante que o homem consiga preservar a sua vida e seus bens. Ocorre que Hobbes indica que talvez não fossem necessários esses ataques preventivos, se os homens concordassem em ter uma vida moderada, o que não ocorre aos homens em sua condição natural. Entretanto, por haver pessoas que querem dominar os outros para ter um poder além do necessário, voltamos ao ataque preventivo.

Embora a escassez seja indicada como o estopim para a guerra generalizada, vimos que Hobbes nomeia as três principais causas da discórdia: a competição, a desconfiança e a glória. Estabelecida a guerra generalizada, os homens teriam então o direito de se autopreservar por todos os meios que considerassem necessários. A saída da guerra, para Hobbes, estaria dentro do próprio homem, em parte na razão e em parte nas paixões. Paixões como o medo de uma morte violenta, o desejo de viver em paz e a esperança de obter uma vida confortável pelo trabalho, somadas às leis naturais indicadas pela razão, levariam os homens a assumir um compromisso entre si de estabelecer um poder comum, capaz de assumir a responsabilidade pela segurança pessoal de cada um, evitando assim todas as

consequências negativas da condição natural. Os homens abririam mão da liberdade do estado de natureza para se sujeitarem a um poder único e soberano.

3. O PAPEL DAS PAIXÕES E DA RAZÃO NA CONDIÇÃO NATURAL

Como vimos no primeiro capítulo, dadas as circunstâncias postas na condição natural, a única maneira de o homem se preservar é agindo antecipadamente. Devido à natureza humana e às circunstâncias nas quais se dão as relações entre os homens, sem a mediação do Estado, os homens precisam se antecipar, o que gera a guerra de todos contra todos.

Entretanto, existem características antropológicas que têm um papel relevante na da guerra de todos contra todos. Hobbes afirma que a guerra, decorrente da antecipação, pode ser inferida a partir das paixões. No entanto, também vimos no capítulo XIII que quem indica a necessidade de antecipação é a razão, o que fica evidente quando o autor afirma que, na condição natural, o mais razoável para o homem é se antecipar. Logo, antecipar é agir pela razão. Dessa perspectiva, parece então haver uma tensão no raciocínio de Hobbes, que ora enfatiza a razão, ora as paixões tendo um papel relevante no modo de agir do homem em sua condição natural.

Afinal, qual é o papel das paixões e da razão no modo de agir dos homens em sua condição natural? A fim de tratar desse problema, o presente capítulo se subdivide em seções dedicadas, primeiramente, às paixões; em seguida, à razão; e, por fim, à análise de algumas interpretações presentes na fortuna crítica.

3.1 Condição natural com ênfase nas paixões

Qual é o papel específico das paixões na condição natural da humanidade? Para responder a essa pergunta, primeiramente, demonstraremos o papel das paixões no *Leviatã*, levantando passagens relevantes em que Hobbes demonstra a influência das paixões no estado de natureza. Em segundo lugar, retomaremos a argumentação hobbesiana presente no capítulo V, referente às origens das paixões.

3.1.1 O papel das Paixões na condição natural

No capítulo XIII, Hobbes expressamente afirma que o comportamento belicoso do homem no estado de natureza pode ser inferido a partir das paixões. Nesse contexto, podemos inserir a pergunta chave deste capítulo: qual o papel das paixões no modo de agir dos homens em sua condição natural?

Nesse sentido, destacaremos, primeiramente, algumas passagens relevantes nas quais Hobbes parece indicar que o papel das paixões é relevante para a condição natural ser uma

condição de miséria, inimizade e guerra, como se observa no parágrafo de abertura do capítulo XVII:

A causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas, é a precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra, que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito e os forçar, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos e à observância das leis de natureza que foram expostas nos capítulos XIV e XV (Hobbes, 2003, p. 143).

Nesta passagem, o autor parece deixar claro que a guerra generalizada é o desdobramento necessário das paixões humanas na ausência de um fator externo de controle. De acordo com Hobbes (2003, p. 143), como ele próprio afirma no mesmo capítulo, as paixões dos homens os fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes”. Em virtude dessas paixões, torna-se impossível que as leis naturais, essenciais para a vida em sociedade, sejam respeitadas.

Outro importante apontamento nesta citação é a menção da precaução do homem com a própria conservação e com a vida mais satisfeita, tema que analisaremos mais adiante nesta seção, demonstrando sua ligação com o desejo.

As paixões parecem dominar as ações dos homens até mesmo dentro da sociedade civil, ou seja, elas não desaparecem quando o homem escapa de sua condição natural. No capítulo XV, Hobbes aponta que existem homens que, até mesmo dentro da sociedade, agem de forma a não contribuir para a vida em comunidade, acumulando recursos e privando os outros dos recursos necessários para sobreviver. Esse comportamento é derivado das paixões. Acerca desses indivíduos, Hobbes considera o banimento da sociedade estabelecida.

Pois, tal como os construtores põem de lado, como inaproveitáveis e perturbadoras, as pedras que, devido à sua aspereza ou à irregularidade da sua forma, tiram às outras mais espaço do que elas mesmas ocupam, e além disso, pela sua dureza, não são fáceis de aplanar; assim também aqueles que, devido à aspereza da sua natureza, se esforçarem por guardar aquelas coisas que para eles são supérfluas e para os outros são necessárias, e devido à obstinação das suas paixões não puderem ser corrigidos, deverão ser abandonados ou expulsos da sociedade, como hostis a ela. Pois sendo de esperar que cada homem, não apenas por direito mas também pela necessidade da sua natureza, se esforce o mais que possa por conseguir o que é necessário à sua conservação, todo aquele que a tal se oponha, por causa de coisas supérfluas, é culpado da guerra que daí venha a resultar e portanto age contrariamente à lei fundamental de natureza que ordena *procurar* a paz. Aos que respeitam esta lei pode chamar-se SOCIÁVEIS (os latinos chamavam-lhes *commodi*), e aos que não o fazem, *obstinados, insociáveis, refratários ou intratáveis* (Hobbes, 2003, p. 131).

Aqui, o autor parece indicar que aqueles que agem além de suas necessidades, ou seja, aqueles que estão “obstinados” em suas paixões e acumulam mais do que o necessário para a autoconservação, devem ser excluídos do convívio social, pois agem contrariamente à preservação.

No capítulo XVIII, ainda tratando das paixões dos homens dentro da sociedade civil, ao tratar dos “Direitos dos soberanos”, Hobbes assinala que pode haver entre os súditos aqueles que reivindicuem a glória atribuída ao soberano. Isso ocorre porque o homem pode, por vezes, sucumbir “pela lascívia e a *outras paixões irregulares*” (Hobbes, 2003, p. 157). A noção de lascívia está presente em alguns capítulos do *Leviatã*, como o II, VI, XII e XVIII, e com uma conotação negativa, indicando uma paixão primária sem muita complexidade e basicamente instintiva. As paixões primárias são descritas por Hobbes como sendo menos complexas; o autor dá como exemplo a “fome, a sede, a lascívia, a cólera” (Hobbes, 2003, p. 26).

Já no capítulo XIX, ao falar das diferenças entre os tipos de governo, Hobbes também apresenta as paixões naturais como um motivo relevante para se referendar a monarquia e demonstra como até mesmo no monarca estão presentes as paixões. Segundo Hobbes, na monarquia, há uma junção entre o interesse público e o interesse pessoal, porque a pessoa do soberano se une ao povo. Assim, o interesse particular do monarca se torna o interesse público, ou seja, dois interesses se tornam um. Dessa maneira, segundo Hobbes, ao defender o interesse pessoal, o soberano está defendendo o interesse público e vice-versa. Isso é eficiente, pois, segundo Hobbes, as paixões naturais fazem os homens preferirem defender o interesse privado em detrimento do interesse público. Nas palavras do autor:

E, na maior parte dos casos, se porventura houver conflito entre o interesse público e o interesse pessoal, preferirá o interesse pessoal, pois em geral as paixões humanas são mais fortes do que a razão. Disso se segue que, quanto mais intimamente unidos estiverem o interesse público e o interesse pessoal, mais se beneficiará o interesse público (Hobbes, 2003, p. 160).

Entretanto, no capítulo XXI, as paixões naturais já se colocam não como algo para a defesa da soberania, mas como a causa do fim dela. Vejamos:

Embora a soberania seja imortal, na intenção daqueles que a criaram, não apenas ela se encontra, por sua própria natureza, sujeita à morte violenta em razão de guerra externa, mas encerra também em si mesma, devido à ignorância e às paixões dos homens, desde a sua própria instituição, grande número de sementes de mortalidade natural, por causa de discórdia interna (Hobbes, 2003, p. 189).

No capítulo XXVII, Hobbes (2003, p. 248) assinala que “a fonte de todo crime é algum defeito do entendimento, ou algum erro de raciocínio, ou alguma brusca força das paixões”. O autor aponta que certas paixões, como “ódio, concupiscência, ambição e cobiça, são doenças tão inerentes à natureza” (Hobbes, 2003, p. 252). Aqui, o autor parece evidenciar que algumas paixões são patológicas, funcionando como anomalias das paixões presentes na natureza humana, que causam comportamentos desviantes.

Além disso, no *Leviatã*, a paixão também está associada às opiniões. No capítulo XXX, Hobbes relaciona algumas paixões à diversidade de opiniões. O autor menciona que podem surgir paixões entre os conselheiros da autoridade quando há opiniões divergentes. Hobbes sugere que quanto mais discursos houver sobre um determinado assunto, mais paixões podem emergir dessas opiniões.

Coadunando com este pensamento, no capítulo XXXVII, Hobbes, ao combater os impostores da fé, assevera que:

Porque é perfeitamente evidente que as palavras só têm efeito sobre aqueles que as compreendem, e neste caso têm o único efeito de exprimir as intenções ou paixões de quem fala, produzindo assim no ouvinte a esperança, o medo, ou outras paixões e concepções (Hobbes, 2003, p. 372).

Neste caso, os discursos expressam paixões que podem também acender as mesmas paixões em outros homens. Assim, o discurso seria, portanto, a expressão da paixão. Convergingo com esse pensamento, Hobbes dedica diversas passagens do *Leviatã* à crítica aos professores, sacerdotes e filósofos. E por quê? Porque, para o autor inglês, esses tutores haviam trocado o ensino do conhecimento filosófico por suas próprias lascívia. Na época de Hobbes, as pessoas recebiam primeiramente, quando crianças, a instrução de seus pais e, posteriormente, o conhecimento através dos sermões dos sacerdotes, que, por sua vez, haviam sido instruídos nas universidades.

Mas qual tem sido a utilidade destas escolas? Que ciência lá existe hoje, adquirida pelas suas leituras e discussões? Aquilo que possuímos de geometria, a mãe da ciência natural, não o devemos às escolas. Platão, que foi o melhor filósofo dos gregos, proibiu a entrada em sua escola a todos aqueles que não fossem já de algum modo geômetras. Havia muitos que estudavam esta ciência para grande vantagem da humanidade, porém não há menção das suas escolas, nem havia nenhuma seita de geômetras, nem eram conhecidos pelo nome de filósofos. A filosofia natural dessas escolas era mais um sonho do que uma ciência, vinha exposta numa linguagem sem sentido e insignificante, coisa que não podem evitar os que ensinam filosofia sem terem primeiro atingido um grande conhecimento em geometria, pois a natureza opera por movimento, cujos modos e graus não podem ser conhecidos sem o conhecimento das proporções e das propriedades das

linhas e das figuras. A sua filosofia moral não passa de uma descrição das suas próprias paixões (Hobbes, 2003, p. 556-557).

Da leitura de *Leviatã*, podemos perceber que as paixões estão presentes em todos os homens de forma igual, sendo modificadas apenas pelos objetos que as afetam. A vida tanto do homem em sua condição natural quanto na sociedade civil é permeada pelas mesmas paixões, embora, na condição natural, a expressão dessas paixões não esteja sujeita a repreensões ou críticas morais.

Nas passagens que expomos, as paixões são tratadas como elementos constitutivos da natureza humana. Elas afetam o homem tanto em sua condição natural quanto na sociedade civil, e até mesmo o soberano. Vimos também como as paixões são as mesmas em todos os homens.

O passo que damos agora em nosso estudo é analisar qual é a definição das paixões para Hobbes, para compreendermos qual o papel das paixões no comportamento humano em sua condição natural. Para tanto, buscamos textualmente na obra o conceito que Hobbes utiliza para definir as paixões, a fim de tentar demonstrar a relevância que o autor dá às paixões na condição natural da humanidade.

Silva (2009) propõe que uma leitura das paixões em Hobbes e do problema acerca da guerra existente na condição natural da humanidade deve ser norteada por uma compreensão dos conceitos da física hobbesiana. Para tanto, é necessário examinar as paixões da alma, redefinidas, porém, em função do conhecido mecanicismo de base naturalista que orienta as investigações do autor de Malmesbury. Silva (2009) aponta que, para a compreensão do que são as paixões em Hobbes e de como o conflito no estado de natureza advém delas, é preciso analisar a teoria do movimento hobbesiana.

A teoria do movimento para Hobbes refere-se à mudança de um objeto de lugar. Na introdução do *Leviatã*, Hobbes (2003, p. 11) assevera que “a vida não passa de um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna”. Segundo Hobbes (2003, p. 16), “o movimento nada produz senão o movimento”. É ele que vai impulsionar a vida. Portanto, naturalmente, na vida humana não existe tranquilidade, pois ela é movimento.

Esse processo, que mencionamos acima, é constante e progressivo, sendo percebido pelos homens por meio dos sentidos. A nossa experiência sensorial com o mundo externo nos dá essa percepção. Para Hobbes (2003, p. 15), “não há concepção no espírito do homem que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos”.

Para Hobbes tudo é movimento. O movimento que existe no mundo exterior também existe dentro dos homens. Nesse sentido, as paixões seriam os movimentos da mente. Um objeto é percebido pela sensação, que gera uma impressão através da imaginação, que faz com que gere um apetite ou uma aversão relacionada àquela percepção. A reação que se tem de um determinado objeto gerando um movimento de aversão ou apetite é o que consideramos como paixão.

Limongi (2009) aponta que toda a realidade para Hobbes pode ser explicada em termos de movimento, nesse sentido, as paixões seriam os movimentos da mente. A autoconservação do homem depende de ele dar continuidade ao seu movimento. Portanto, continuar desejando e passar seu desejo de um objeto para o outro é a definição da autoconservação. Essa definição não permite escolher um único objeto como fonte da autoconservação, mas o movimento de continuidade do desejo. Isso porque os homens desejam, a qualquer custo, se conservar. O objeto da vontade humana é a continuidade do movimento.

Limongi (2009) nos chama a atenção para o fato de que, nos textos em que Hobbes propriamente fala das paixões, o autor utiliza outras nomenclaturas, como movimentos da mente ou afeto. Disso temos o título do capítulo VI do *Leviatã*, “Da Origem Interna dos Movimentos Voluntários vulgarmente chamados PAIXÕES; e da Linguagem que os exprime” (Hobbes, 2003, p. 46). Limongi, então, indaga se essa maneira de Hobbes falar das paixões se deve a uma dificuldade de conceituar paixão e ação, em razão da identificação desses termos com o movimento, tema que discutiremos mais à frente.

Hobbes, no capítulo VI, assevera que existem nos homens dois tipos de movimentos: o movimento vital e os movimentos voluntários. Por movimento vital, o autor entende aqueles que exercem uma função fisiológica: “deste tipo são a circulação do sangue, a pulsação, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção etc. Para estes movimentos não é necessária a ajuda da imaginação” (Hobbes, 2003, p. 46).

O outro tipo de movimento é o chamado movimento voluntário, que Hobbes, no título do capítulo VI, expressa como aquele “vulgarmente chamado PAIXÕES”, que, ao contrário dos movimentos vitais, necessitam da imaginação. Os movimentos voluntários, segundo Hobbes (2003, p. 46), são “como andar, falar, mover qualquer dos membros, da maneira como primeiro imaginamos em nossa mente”.

Isso acontece da seguinte forma: o objeto externo age através da sensação, que provoca um movimento no homem, deixando na imaginação um pouco desse movimento. A

imaginação, então, atua por meio do pensamento, fazendo com que o homem tenha, conforme a nomenclatura dada por Hobbes no *Leviatã*, um “esforço” (Hobbes, 2003, p. 47) em direção àquilo que se quer.

Esse esforço, segundo Hobbes, pode ser chamado de apetite ou aversão. Os apetites são os esforços direcionados em relação àquilo que se quer por perto; já a aversão é o distanciamento daquilo que não se quer por perto. Alguns apetites e aversões são naturais dos homens, por exemplo, aqueles relacionados às necessidades biológicas dos seres humanos.

Apetites e aversões são dados aos homens através de sua experiência. Entretanto, as aversões estão geralmente vinculadas ao que é desconhecido ou ao que se sabe ser comprovadamente danoso. A reação do homem diante do estímulo do objeto externo e após o ponderar dos desejos e aversões é o que chamamos de paixões. Em termos gerais, Hobbes, no *Leviatã*, indica que as paixões são, portanto, a força motriz que orienta o comportamento humano para o seu objeto de apetite ou aversão; especificamente, são elas que precedem a ação do homem e, conseqüentemente, as motivam.

Conforme aponta Silva (2009), as paixões devem ser compreendidas como reações indiretas aos estímulos provocados pelos objetos externos, porque sua ação é resultado de uma ponderação feita por meio da experiência acumulada. Existe previamente uma deliberação de desejos e aversões, sendo o resultado final a orientação da paixão para o fim desejado. Nesse sentido, as paixões são aquilo que motiva a ação. Segundo Silva (2009), dos apetites e aversões Hobbes derivaria todas as paixões.

As paixões podem então ser descritas da seguinte maneira: quando o corpo é afetado por um objeto, quando através da sensação o corpo sofre uma mudança, surge uma paixão. Entretanto, nesse processo o corpo não é só afetado, mas participante desse movimento. Nesse sentido, o homem percebe os objetos externos e esse corpo externo que o afeta através da sensação passa a existir para o indivíduo na imaginação. Nesse movimento de percepção, o homem atribui um nome a esse corpo e esse corpo, na imaginação, passa a existir para o homem de uma maneira independente da materialidade.

No *Leviatã* Hobbes não aborda propriamente uma hierarquização das paixões, mas há, em alguns momentos, uma diferenciação entre elas. Por exemplo, quando o autor menciona “paixões simples: apetite, desejo, amor, aversão, ódio, alegria e tristeza” (Hobbes, 2003, p. 50), ou quando afirma que algumas paixões são primárias, como no caso da vingança. Isso sugere uma diferença de grau nas paixões, com algumas mais simples dando origem a outras

mais complexas. Além disso, essas paixões são apresentadas em dualidade (como amor/ódio, apetite/desejo), o que indica um movimento de presença e ausência, opostos entre si.

As paixões provocam determinados comportamentos nos indivíduos. Por exemplo, Hobbes (2003, p. 53) aponta que o “entusiasmo súbito é a paixão que provoca aquelas *caretas* a que se chama de Riso”. Outro exemplo, em contraste com o entusiasmo, encontra-se na seguinte passagem: “o *desalento súbito* é a paixão que provoca CHORO” (Hobbes, 2003, p. 53). Conforme menciona Hobbes (2003, p. 57), “os melhores sinais das paixões atuais estão na atitude, nos movimentos do corpo, nas ações e nos fins e propósitos que de algum outro modo sabemos que a pessoa tem”. Isso revela a amplitude das paixões, demonstrando que o comportamento humano como um todo é amplamente afetado por elas.

Na introdução do *Leviatã*, Hobbes destaca que as paixões encontradas nos homens são similares:

graças à semelhança de pensamentos e paixões de um homem para com os pensamentos e paixões de outro, quem olhar para dentro de si mesmo e considerar o que faz quando *pensa, opina, raciocina, tem esperança e medo*, etc., e por quais motivos o faz, poder por esse meio ler e conhecer quais os pensamentos e as paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas. Refiro-me à semelhança das paixões, que são as mesmas em todos os homens, *desejo, medo, esperança* etc., e não à semelhança dos *objetos* das paixões, que são as coisas *desejadas, temidas, esperadas* etc (Hobbes, 2003, p. 12-13).

É importante considerar que, no que tange à constituição natural dos homens, todos têm o mesmo fundamento em seus pensamentos e paixões. Entretanto, é imprescindível destacar que os objetos referentes às paixões não são os mesmos.

Por deliberação, Hobbes entende o ato de ponderar sobre todas as paixões simples que se pode ter em relação a algo:

Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas consequências 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 às 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 DELIBERACÃO (Hobbes, 2003, p. 54-55).

Limongi (2009) traz uma percepção interessante sobre a questão das paixões e da deliberação. Na medida em que se tem apetites e aversões sobre um determinado objeto, são feitas considerações sobre ele, e isso é o ato de deliberar. Dessa forma, a paixão que se tem

sobre determinada coisa é composta por outras paixões (apetites, aversões etc), que formam uma paixão singular sobre aquele objeto. Isso traz consigo implicações de responsabilidade do homem sobre suas ações. Existe um cálculo de seus apetites e aversões que o leva a agir de determinada maneira. Em suma, o indivíduo age sabendo quais as motivações resultaram nessa ação.

Toda paixão complexa, na medida em que é formada de uma série de apetites e aversões, é portanto deliberada, isto é, é um modo consciente e refletido de atribuição de valor aos objetos, do mesmo modo que a percepção que a constitui, formada a partir de outras percepções, é um modo de discernimento sensível dos objetos. Cada paixão é composta de outras, assim como um modo da percepção é composto de outros (Limongi, 2009, p. 72).

Essas paixões, Limongi (2009) chama-as de paixões complexas. As paixões complexas dizem respeito à vivência que se tem sobre determinado objeto ou evento. Sendo assim, a ação a partir dessas paixões é determinada pela imaginação, isto é, pelas experiências que o homem teve sobre aquela coisa. O modo como ele delibera depende de paixões que teve sobre aquela coisa. Quando não se tem experiências para compor o cálculo deliberativo, é difícil ponderar sobre aquela ação. Quando se tem experiências sobre uma determinada ação, sabe-se que, agindo-se de modo X, tem-se um determinado resultado. Quando não se tem experiências, não há como prever qual será o resultado.

De acordo com Hobbes (2003, p. 55), “na deliberação, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama VONTADE, o ato (não a faculdade) de querer”. A última resposta que se tem após esse movimento de deliberação é o que Hobbes entende por vontade, que pode ser tanto um apetite quanto uma aversão. Limongi (2009) aponta que no *Leviatã* podemos encontrar uma identificação entre apetite, vontade e paixão, que conseqüentemente vão resultar na ação. A vontade e a ação são a mesma coisa, que conseqüentemente é também aquela paixão. A identificação entre vontade, apetite, paixão e ação se dá da seguinte forma. A deliberação, como ocorre entre apetites e aversões, é o resultado do último cálculo deliberativo, ou seja, o resultado pode ser um apetite ou aversão, que também é identificado como paixão. Essa vontade, que pode ser uma paixão (apetite ou aversão), é o impulso que leva à ação. Portanto, ela é o que prevalece após a deliberação.

É importante ressaltar que Hobbes deixa claro que a capacidade de deliberação está dissociada da razão, pois ele afirma que até mesmo os animais irracionais são capazes de deliberar, conforme já observado no capítulo anterior.

Limongi (2009) aponta que na condição natural a representação das paixões (que ocorre por exemplo na deliberação) se passa no campo da imaginação, do discurso mental. A

razão enquanto fator unificador dos significados pela linguagem não está presente. Na condição natural, o cálculo que se faz para determinada ação é baseado em predição, cálculos de experiências. Na razão, o cálculo é realizado por meios de signos, através da linguagem, na condição natural há o domínio da imaginação. Vejamos:

É nesse domínio que os homens criam a rede de suas relações civis, plenamente calculáveis na medida em que se reportam às significações instituídas, criadas e aceitas pelos homens, e não aos conteúdos de nossa imaginação, dos quais não somos senhores, já que deles não somos a causa. Quando as paixões são ditas, enunciadas e significadas, não precisamos mais esperar que nos determinem a agir desta ou daquela maneira para calcular como devemos agir: trata-se agora de calcular como as significações podem se articular entre si de maneira coerente (Limongi, 2009, p. 295).

As paixões, nesse sentido, fazem com que os homens se direcionem para determinado objeto. Não há nada intrínseco no objeto de desejo que permita inferir que ele é bom ou mau. Essas características são dadas pelo homem na medida em que ele realiza ou não seu desejo. Não se pode falar em algo naturalmente bom ou mau; ambas as características são impostas pelos indivíduos à medida que desejam. Segundo Hobbes, o desejo do homem faz parte de sua constituição e, à medida que goza daquilo que deseja, ele está realizando a sua natureza enquanto ser humano, como afirma Silva (2000, p. 13-14):

[...] as paixões humanas na obra de Hobbes [são] como um movimento de reação à ação do movimento de objetos externos de modo que, por isso, elas não podem ser tomadas como boas ou más em si mesmas, mas sim como reações naturais próprias da lógica de funcionamento de todos os corpos naturais.

Nesse sentido, o que Silva (2009) evidencia é que, na condição natural, as paixões devem ser interpretadas dissociadas de qualquer fundamento moral intrínseco. Não se pode falar em qualquer conteúdo ético, mas sim em um funcionamento de ordem fisiológica. Essa visão encontra-se expressa notadamente no capítulo XIII:

Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba, o que será impossível até o momento em que sejam feitas as leis, e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter concordado quanto à pessoa que deverá fazê-la (Hobbes, 2003, p. 110).

Difícilmente os homens irão desejar uma mesma coisa, tendo em vista a constituição do homem ser movimento e estar em constante mudança. Contudo, no capítulo XIII, ao falar sobre a escassez, Hobbes aponta que é possível acontecer de os homens desejarem a mesma coisa. Entretanto, de acordo com Hobbes (2003, p. 48), é também “muito menos (...) possível

que todos os homens consintam no desejo de um só e mesmo objeto.” Portanto, parece que a igualdade está no fato de que todo objeto de desejo do homem é chamado de bom e tudo aquilo de que o homem tem aversão é chamado de mau.

Mas, seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto do seu ódio e aversão chama *mau*, e ao do seu desprezo chama *vil e insignificante*. 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 nenhuma 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 república) ou então (numa república) da pessoa que a representa; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, fazendo que a sua sentença seja aceita como regra (Hobbes, 2003, p. 48-49).

O homem não está satisfeito somente em gozar uma única vez do objeto de desejo; sua felicidade reside em saber que, no futuro, ainda poderá gozar desses objetos e que ainda terá caminhos para desejar. Segundo Silva (2009, p. 40), é possível pensar a guerra através de uma analogia com o princípio físico de que “todos os corpos tendem a perpetuar seu movimento e a única forma disso não ocorrer é quando há algum corpo que impeça o livre fluxo desse movimento.” Se, na busca pelo desejo, os homens colidem, um tende a parar o movimento do outro e, visto que o fim do movimento é o fim da vida, esses homens vão se confrontar para continuar se movimentando, isto é, para sobreviver.

E assim como é um fato natural que, em algum momento, um corpo possa impedir o livre fluxo do movimento de um outro corpo, também é um fato natural que, ao sofrer tal impedimento, o indivíduo possui o direito de resistir a ele e de guerrear, se preciso for, para manter seu movimento (Silva, 2009, p. 41).

O comportamento humano, portanto, em seu estado natural, dessa perspectiva é dominado pela paixão, desejo, que o faz atacar outros indivíduos para obter o seu objeto desejado, ou seja, para não impedir seu movimento. Silva (2009) continua afirmando que tudo o que se dá a partir daí é consequência necessária do desejo. Portanto, os ataques antecipados, o direito natural e toda a tensão da condição natural advêm do desejo enquanto paixão natural.

3.2. Condição natural com ênfase na razão

Nesta segunda seção, iremos analisar o papel da razão nos homens em sua condição natural e a sua influência no comportamento humano. O ponto de partida será a análise das passagens no *Leviatã* em que Hobbes parece indicar que há uma influência da razão no

comportamento dos homens em sua condição natural. Em segundo lugar, discutiremos e analisaremos o capítulo V, no qual Hobbes trata exclusivamente deste conceito.

3.2.1 O papel razão da condição natural

No capítulo XIII, a razão é uma das peças que compõem o cenário da condição natural. Como vimos, dadas as circunstâncias do estado de natureza, Hobbes (2003, p. 107) indica que, “por causa desta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão **razoável** como a antecipação” (negrito adicionado).

O ataque antecipado evidencia o uso do raciocínio pelo homem em prol da sua preservação. Dadas as condições presentes no estado de natureza, a razão mostra aos indivíduos os males manifestos em assumir uma posição defensiva passiva. Aquele homem que não ataca primeiro corre o risco de perder a sua vida e ser atacado por pessoas que certamente atacam os outros para obter mais bens e propriedades para si. Outra pessoa pode ainda o ver como uma ameaça à sua sobrevivência ou pode atacá-lo somente pela glória, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho.

Em comparação com outros capítulos do *Leviatã*, o uso do termo “razoável” no capítulo XIII parece nos indicar algo associado ao que Hobbes aborda no capítulo XII. Vejamos:

Em primeiro lugar, é peculiar à natureza do homem investigar as causas dos eventos a que assiste, uns mais, outros menos, mas em todos os homens o suficiente para terem a curiosidade de procurar as causas da sua própria boa ou má fortuna. Em segundo lugar, é-lhe também peculiar, perante toda e qualquer coisa que tenha tido um começo, pensar que ela teve também uma causa, que determinou esse começo no momento em que o fez, nem mais cedo nem mais tarde. Em terceiro lugar, enquanto para os animais a única felicidade é o gozo dos seus alimentos, repouso e prazeres quotidianos, pois de pouca ou nenhuma previsão dos tempos vindouros são capazes, por falta de observação e de memória da ordem, consequência e dependência das coisas que vêem, o homem, por seu lado, observa como um evento foi produzido por outro e recorda os seus antecedentes e consequentes. E quando se vê na impossibilidade de descobrir as verdadeiras causas das coisas (dado que as causas da boa e da má sorte são na sua maior parte invisíveis) supõe causas para elas, quer as que lhe são sugeridas pela sua própria imaginação, quer as que aceita da autoridade de outros homens, os quais considera seus amigos e mais sábios do que ele próprio. Os dois primeiros motivos dão origem à inquietude. Pois quando se está certo de que existem causas para todas as coisas que aconteceram até agora, ou no futuro virão a acontecer, é impossível a alguém que constantemente se esforça por se garantir contra os males que receia, e por obter o bem que deseja, não se encontrar em eterna apreensão com os tempos vindouros (Hobbes, 2003, p. 92-93).

Nesta passagem, podemos perceber algumas características que Hobbes atribui ao homem natural, características que estão relacionadas ao capítulo XIII. O homem é um ser que tem noção de temporalidade, que sabe que tudo possui uma causa e que é curioso o suficiente para investigar essas causas. É alguém dotado de memória e, portanto, lembra-se de fatos passados. Por conseguinte, é capaz de identificar uma ordem nos acontecimentos e fazer conexões entre eles. Essas conexões são obra da razão.

Portanto, na leitura do capítulo XIII, a razão parece estar presente nesse momento em que o homem identifica toda a situação e estabelece que, se ele não agir de determinada forma, não vai conseguir se preservar, isto é, sobreviver. O homem no estado de natureza sabe que vai precisar se alimentar novamente, que precisa de certos recursos para sobreviver e que o seu semelhante irá pensar da mesma forma. Além disso, também tem noção de que, apesar de haver pessoas moderadas, satisfeitas com a parte que lhe convém, existem aqueles que, por diversos motivos, irão atacar os outros para obter algo além do necessário. Todo esse cálculo é composto pela noção de temporalidade e de semelhança presentes no homem. Todo homem vai pensar assim e, conseqüentemente, atacar é melhor do que ser surpreendido por um ataque, pois a condição natural é um ambiente de suspeita mútua. Agir somente em estado de defesa na condição natural não garante a sobrevivência; é isso que a razão indica. O perigo permanente exige que se acumule poder para se proteger. Portanto, mesmo as pessoas pacíficas estarão presas nessa realidade.

Nesse mesmo sentido, no capítulo XIV, Hobbes assevera que o papel da razão na condição natural da humanidade é governar o homem, indicando os meios para a preservação de sua vida:

o DIREITO DE NATUREZA, a que os autores geralmente chamam *Jus Naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da 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 (Hobbes, 2003, p. 112).

Para preservar a vida, é necessário se defender dos ataques dos inimigos e, para tal defesa, o homem deve usar de tudo que estiver disponível e que considerar necessário à sua sobrevivência. Como podemos ver na passagem acima, evitar a morte é um direito natural dos homens. Desse direito, os homens não devem se furtar. O homem não pode realizar nada que seja contrário à sua preservação. Esse direito consiste em ser orientado pelo “próprio julgamento e razão” a fazer tudo e usar de tudo que for necessário para a preservação da vida.

É preciso deixar claro o que está em jogo na condição natural: a autopreservação. Sendo assim, todas as ações são voltadas para esse fim. Nesse sentido, conforme vimos anteriormente, os homens não podem fazer nada que não resguarde a sua conservação; não se deve agir contra seu próprio benefício. Segundo Hobbes (2003, p. 115), no capítulo XIV, “ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida, pois é impossível admitir que com isso vise algum benefício próprio.” Os homens agem nesse sentido conforme o “benefício próprio”.

Entretanto, a pergunta que se pode inferir deste direito natural é: quais são os meios necessários para proteger a vida? Na prática, como cada um irá exercer esse direito? O que pode ou não se pode fazer nesse conflito que envolve todos os homens? O que essa condição de liberdade e igualdade exige dos homens na realização do seu direito natural?

Nesta situação, conforme diz Hobbes, cada homem é considerado seu próprio juiz. Não existe nada além da própria razão de cada homem para ajudá-lo a tomar qualquer decisão. Na condição de simples natureza, o indivíduo não conta com nenhuma instrução ou auxílio além do que a sua própria razão pode fornecer. Nesse sentido, ele é a única pessoa que irá responder às questões suscitadas no parágrafo acima. Cabe a cada homem julgar por si mesmo quais são os meios necessários para preservar sua vida. Não havendo regras em comum aos homens, cada homem é o próprio juiz dos seus erros e acertos.

Sendo assim, necessariamente, tudo que o homem considere indispensável para a defesa de sua vida ele pode utilizar ou fazer. Portanto, cada pessoa irá realizar aquilo que a sua razão e seu julgamento indiquem como sendo a melhor forma particular de ataque preventivo. Este seria, portanto, o grande problema do estado de natureza: cada homem agindo conforme seu próprio julgamento, segundo o que sua razão indica, o que Hobbes define como causa da guerra de todos contra todos.

No *Leviatã*, Hobbes dedica um capítulo inteiro à razão, notadamente o capítulo V. Neste capítulo, encontramos a definição da razão, suas funções, seu uso correto e seus absurdos. Segundo Hobbes, a razão é uma faculdade do espírito e é por meio dela que se conseguem extrair consequências de determinadas proposições. Para que a razão seja correta, é necessário que os nomes e significações daquilo que se pretende examinar também sejam corretos, pois, mesmo que a razão seja reta, se os nomes e significações não estiverem corretos, as consequências obtidas não serão corretas.

Portanto, para que o ato de raciocinar seja correto, para que a razão se aplique de maneira reta, é preciso que aquele que raciocina saiba exatamente a procedência das

proposições que irá utilizar para extrair delas a verdadeira consequência. O uso da razão, para Hobbes, é um procedimento rigoroso que exige a determinação correta de nomes, um método e as associações necessárias para que a consequência extraída do raciocínio seja verdadeira:

Por aqui se vê que a razão não nasce conosco como os sentidos e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência; pelo contrário, é alcançada com esforço, primeiro por meio de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar obtendo-se um método bom e ordenado para proceder dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as consequências de nomes pertencentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam CIÊNCIA. E enquanto a sensação e a memória apenas são conhecimento de fato, o que é uma coisa passada e irrevogável, a *ciência* é o conhecimento das consequências, e a dependência de um fato em relação a outro; e por esse intermédio, a partir daquilo que presentemente fazemos, sabemos como fazer qualquer outra coisa quando quisermos, ou a mesma coisa em outra ocasião. Porque quando vemos como algo acontece, devido a que causas, e de que maneira, quando causas semelhantes estiverem sob nosso poder saberemos como fazê-las produzir os mesmos efeitos (Hobbes, 2003, p. 43-44).

Importante ressaltar que Hobbes foi altamente influenciado por pensadores como Descartes, Bacon e Galileu e tentou reproduzir na filosofia o método utilizado por esses grandes estudiosos. Podemos perceber na leitura do *Leviatã* que é na geometria que Hobbes se inspira para compor o que ele chama por razão.

Neste sentido, assim como Hobbes vê na geometria uma maneira perfeita de se chegar a um resultado, assim também a razão seguindo os mesmos princípios é infalível. Em um sentido prático, a razão fornecerá a capacidade adequada para que se possa prever as consequências de determinada causa. Nisso reside a nossa capacidade de previsão, de verificar o que é razoável fazer perante uma determinada situação e qual consequência terá determinada ação.

Hobbes (2003, p. 43) assevera que os homens naturais raciocinam corretamente dessa forma que explicitamos “quando têm bons princípios”. Entretanto, pode haver casos em que as causas das quais se deduzem as consequências não estão rigorosamente conhecidas, o que interferiria no resultado da conclusão. Vejamos o exemplo que Hobbes, no capítulo V, nos dá acerca dessa problemática:

Tal qual um chefe de família que, ao fazer uma conta, adiciona as somas de todas as notas de despesa numa só soma, e, não considerando de que modo cada nota foi feita por aqueles que lhe apresentaram a conta, nem aquilo que está pagando, procede como se aceitasse a conta total, e confia na habilidade e na honestidade dos contadores; também no raciocínio de todas as outras

coisas, aquele que tira conclusões confiando em autores, e não as examina desde os primeiros itens em cada cálculo (os quais são as significações de nomes estabelecidas por definições), em vão se esforça, pois nada fica sabendo; apenas acredita (Hobbes, 2003, p. 41).

Aqui Hobbes faz uma crítica principalmente às pessoas de sua época que aceitam todo o tipo de proposição como sendo princípio irrefutável. Hobbes critica não só aqui, mas ao longo de todo *Leviatã*, aqueles que se acomodavam com as verdades absolutas ditas por filósofos passados, em especial Aristóteles. É uma grande preocupação para Hobbes a influência que as universidades e os ensinamentos procedentes delas poderiam ter sobre os cidadãos. Isso porque dentro da sociedade poderiam utilizar dessa razão para ser uma espécie de razão comum contrária ao juízo do soberano.

Neste sentido, temos que, para os homens em sua condição natural, a razão se apresenta de duas formas. A primeira é indicando aos homens que, dada a condição de suspeita de uns contra os outros e de perpétua insegurança, a melhor maneira para preservar a sua vida é atacar antecipadamente. A segunda é que essa mesma razão é quem vai indicar aos homens os meios necessários para sua segurança. Portanto, a razão não só tem o papel de demonstrar ao homem que ele deve agir antecipadamente, mas também indica para ele os critérios de sua ação.

O papel que a razão desempenha para os homens em sua condição natural é de indicar ao homem como agir. Portanto, ao agir conforme a razão, os homens vão se indispor uns contra os outros. O problema está no fato de cada homem decidir conforme sua própria razão o que é necessário para a sua própria sobrevivência. Portanto, trata-se de um problema de falta de uniformidade e unidade, solucionável apenas com a constituição de um poder comum. A variedade de juízos na condição natural faz com que a luta real aconteça em função da racionalidade. Nas palavras de Yara Frateschi:

Hobbes não concebe a razão como um elemento comum a unificar os homens numa comunidade de valores: ainda que racionais, em estado de natureza, os homens estão apartados uns dos outros porque a razão não lhes dá uma medida comum a partir da qual possam julgar as coisas e a sua conduta. É o que leva Hobbes a dizer que a natureza não associa, mas desassocia os homens: ela não lhes dá um padrão normativo natural, e, com isso, a união em torno de uma medida comum só pode ocorrer artificialmente (Frateschi, 2008, p. 58).

Dessa maneira, é essa ausência de um padrão normativo que irá fazer com que os homens não se unifiquem de maneira natural, mas somente através do artifício do Estado.

3.3 Teses em debate

O objetivo da presente seção é apresentar a tese de dois comentadores especializados em Hobbes, ressaltando as diferentes análises que ambos fazem a respeito da razão e da paixão na teoria hobbesiana, no que tange à ação do homem na condição natural. Para tanto, iremos tratar da abordagem de cada um deles individualmente, a fim de permitir que compreendamos cada uma das perspectivas apresentadas de maneira completa. A nossa intenção é demonstrar as diferentes perspectivas sobre esse assunto, aprofundando, assim, o que expomos nas seções anteriores.

A escolha desses autores se dá devido à ênfase que ambos dão a essas características antropológicas, paixões e razão. O primeiro autor, Tuck, coloca o fardo da condição de guerra de todos contra todos na razão. Hampton, por outro lado, mobiliza Hobbes fazendo uma leitura da condição humana natural ora pela via das paixões, ora pela via da racionalidade.

Primeiramente, analisaremos a abordagem de Tuck (2011). Para o autor, o conflito presente na condição natural da humanidade se dá porque os homens emitem juízos acerca dos meios para preservar sua vida. Portanto, as ações do homem estariam orientadas segundo seus próprios juízos, e é nessa diversidade de juízos que consistiria o problema da condição natural.

Em segundo lugar, exploraremos a tese defendida por Hampton (1986), que se debruça sobre a explicação do conflito hobbesiano na condição natural, fazendo uma leitura das duas vertentes: paixões e razão. Sendo assim, o objetivo é refazer os passos argumentativos de Hampton e tentar esclarecer como o conflito pode ser entendido por essas duas óticas.

Por fim, o último passo é analisar como essas duas leituras contribuem para nosso próprio entendimento acerca dessa problemática, avaliando quais seriam as rupturas e as continuidades de uma tese em relação à outra e nos posicionando acerca de como deve ser feita a leitura da ação do homem na condição natural.

3.3.1 O relativismo moral de Richard Tuck

A tese de Tuck (2001) é baseada no relativismo moral. Segundo Tuck (2001), o desejo de autopreservação fundamenta o direito natural para Hobbes, o que faz com que a preservação da vida seja um direito fundamental do homem em sua condição natural. Nesse sentido, o homem deve agir de maneira que sempre garanta o que é bom para ele. E o que é bom para o homem? Segundo Tuck (2001), na teoria hobbesiana, a definição de bom tem

como base aquilo que é identificado pelo indivíduo como algo que seja benéfico para si mesmo. Sobre isso, Hobbes nos diz que:

Mas, seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto do seu ódio e aversão chama *mau*, e ao do seu desprezo chama *vil e insignificante*. 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 nenhuma 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 república) ou então (numa república) da pessoa que a representa (Hobbes, 2003, p. 48).

Neste sentido, tudo o que contribui para o apetite ou desejo do homem é determinado por ele como sendo bom. Assim, tudo aquilo que o agrada, que aprova e dá prazer é bom, motivo pelo qual o autor fala em relativismo moral.

Segundo Tuck (2003), todos os homens concordam com direito natural de buscar a preservação. Entretanto, com isso todos também devem concordar que todos os homens podem utilizar e dispor de todos os meios possíveis para alcançar a própria preservação. Portanto, nisso consistiria o problema, já que no estado de natureza não existe um padrão comum compartilhado universalmente em relação ao bem e mal. Na condição natural, cada homem age de acordo com sua própria razão para identificar o que é necessário fazer ou usar para sua sobrevivência. Consequentemente, enfatizando as noções de juízo e razão na definição de direito de natureza (Hobbes, 2003, p. 112), o comentador destaca que inexistem padrões éticos objetivos para orientar as relações humanas acerca do que é ou não aceitável fazer para garantir a própria conservação.

Tuck (2003) concebe o direito a todas as coisas como sendo “o julgamento privado” que cada homem faz a respeito do que seria necessário para a própria preservação. A moralidade depende de quem está executando a ação; ela não é absoluta, mas relativa ao que cada particular julga. O que Tuck (2001) aponta é que, na condição natural, o problema vai existir em função da diversidade de juízos morais dos homens. Cada homem vive guiado por sua razão particular, pois não há nenhum padrão de linguagem moral. O resultado prático disso é a guerra de todos contra todos. Nas palavras de Hobbes (2003, p. 112), “cada um [é] governado pela sua própria razão”.

Em suma, Tuck (2003) descreve toda a problemática do conflito humano com base no relativismo moral, ou seja, na falta de um consenso sobre como o direito natural deve ser exercido ou, em outras palavras, sobre como a busca pela preservação é o verdadeiro

problema da condição natural. Resulta do direito natural um problema ético cuja resposta, para Hobbes, conforme aponta Tuck (2003), está presente na política.

Nos casos de conflito no estado natural, em função das divergências de julgamento, é necessário centralizar o julgamento. A solução, portanto, é, de forma artificial, ou seja, política, estabelecer um poder comum a todos que avalie uniformemente os perigos para os indivíduos, fornecendo segurança para eles.

3.3.2 As causas do conflito hobbesiano pela via da racionalidade e pela via das paixões de Jean Hampton

Hampton (1986) trata das causas do conflito hobbesiano a partir de duas vias: racionalidade e paixões. A causa do conflito a partir da racionalidade tem como base a premissa de que a paixão dominante nos seres humanos é o desejo de autopreservação, o que também está presente na tese de Tuck, como exposto há pouco. Este desejo de autopreservação está ligado ao desejo de satisfazer todas as necessidades e desejos que surgem no homem. O meio para a realização desses desejos é a busca do poder. Como nos homens os desejos são insaciáveis, assim também será a busca pelo poder.

Segundo Hampton (1986), isso não significa que os desejos do homem são infinitos, mas que, enquanto ele viver, ele desejará e terá muitos desejos, e esses desejos somente cessarão com a morte. Sendo assim, de acordo com Hampton (1986), para Hobbes, é um direito natural de todo indivíduo buscar e dispor de todos os meios possíveis para a satisfação de seus desejos.

Neste sentido, cada pessoa acredita ter o direito a tudo o que desejar para a preservação de sua vida. Inevitavelmente, as pessoas tentarão se apropriar dos objetos dos outros indivíduos, pois, como vimos, no estado de natureza há uma igualdade de capacidades, tanto físicas quanto espirituais. Nenhum homem se achará menos capaz que o outro para reconhecer que um determinado objeto pertence a alguém por um direito superior. Sendo todos iguais, ninguém estará disposto a reconhecer a superioridade em outra pessoa. Nesse cenário, instaura-se a competição. Portanto, a competição baseia-se na igualdade presente no estado de natureza. É por serem iguais que todos se consideram no direito de competir.

Segundo Hobbes, na natureza do homem são encontradas três causas principais de discórdia: a competição, a desconfiança e a glória. A competição visa o lucro e, se há competição, é porque existe, em certa medida, uma escassez dentro do estado de natureza, a qual Hampton (1986) chama de escassez moderada. A autora usa esse conceito ao comparar a

escassez que Hobbes propõe com a mesma de Hume em *A Treatise of Human Nature*. Trata-se de uma escassez que pode causar instabilidade social, mas que não é tão absurda a ponto de impedir a convivência entre os homens.

Segundo Hampton (1986), ao perceber a competição, os homens passam a desconfiar uns dos outros. A percepção de que todos estão competindo faz com que os homens temam que alguém queira aproveitar-se do objeto que ele possui. Para evitar isso, é necessário que o homem se antecipe e faça ataques preventivos. Nesse sentido, está instaurada a segunda causa do conflito: a desconfiança. Essa segunda causa de conflito, conforme Hampton (1986), está baseada na autopreservação.

A desconfiança faz com que o homem ataque preventivamente, isto é, que ele acumule o máximo de bens atacando os outros antes de ser atacado. Neste cenário, não há nada que não possa ser reivindicado para a preservação de sua vida. Isso aumenta o conflito e faz com que as pessoas reivindiquem direitos sobre todas as coisas. Cada um pode então dispor de tudo o que precisa para salvaguardar a própria vida.

Hampton (1986) afirma que essa explicação se baseia na busca racional de cada pessoa pela autopreservação. Hobbes, conforme observa Hampton (1986), inclui em seu texto mais uma causa de disputa: a glória. Entretanto, a autora afirma que “este desejo de apreciação e elogio é claramente um motivador diferente da paixão pela autopreservação” (Hampton, 1986, p. 61) e que a glória, na verdade, pode até entrar em conflito com o desejo pela autopreservação, visto que aquele que busca a glória não está necessariamente buscando um objeto que satisfaça suas necessidades de sobrevivência. Sendo assim, a autora conclui que a glória não é necessariamente uma parte relevante na argumentação de Hobbes.

Para a autora, no *Leviatã*, propriamente no capítulo XIII, o motivador para a guerra de todos contra todos é a autopreservação. Segundo Hampton (1986), aquele homem que busca a glória não está preocupado em conservar a sua vida; pelo contrário, a glória é contrária à autopreservação, pois o indivíduo que busca a glória pode entrar em conflitos desnecessários que, em vez de contribuir para sua preservação, o colocariam em risco. A autora enfatiza que o fato de Hobbes ter elencado a glória como uma das principais causas de conflito pode ter sido apenas para efeitos de persuasão do leitor, mas que não é essencial para a explicação da guerra generalizada.

Hampton (1986) utiliza então a teoria dos jogos para demonstrar que, no estado de natureza, a ação mais racional a realizar é não ser cooperativo, isto é, não pactuar. Todos agem na condição natural de acordo com seu benefício próprio, e a tensão na condição natural

faz com que, ao menor sinal de desinteresse no cumprimento de pactos pela outra parte, seja necessário que o primeiro não cumpra. Portanto, para aumentar as chances de preservação, o comportamento racional é não cooperar. Consequentemente, decorre desta explicação que os contratos no estado de natureza serão sempre nulos, pois, conforme se demonstra, não compensa para nenhuma parte cumprir seu acordo, visto que isso diminuiria suas possibilidades de autopreservação.

Por outro lado, há também a explicação do conflito pela via das paixões. Ao explicitar a causa do conflito a partir das paixões, Hampton (1986) afirma que essa explicação de Hobbes não está tão bem articulada no *Leviatã* quanto a explicação pela via da racionalidade e que, ao contrário da explicação pela racionalidade, na via das paixões a glória exerce uma função consideravelmente importante na explicação do conflito.

A autora passa a demonstrar esse conflito a partir das paixões partindo de algumas considerações. Primeiramente, é preciso identificar que as leis na natureza são, para Hobbes, imutáveis e eternas. Neste sentido, surge a seguinte questão: por que, então, as pessoas no estado de natureza não seguem essas leis?

Apesar de as leis naturais serem racionais, Hampton (1986) afirma que algumas pessoas não as seguem, pois ficam “loucas” ou “doentes” à medida que desenvolvem paixões que são contrárias à sua preservação. Hampton (1986) identifica que, no *Leviatã*, Hobbes afirma que é racional seguir as leis no estado de natureza e que a lei orienta as pessoas a cumprirem seus contratos. Entretanto, existem certas paixões que fazem com que as pessoas fracassem em seguir a lei.

Hampton (1986) assevera que é racional que, se uma parte no estado de natureza cumpriu seu pacto, a outra parte também deve cumprir. Somente não é viável cumprir quando desse pacto não há nada que possa servir de benefício. Portanto, se é racional que a primeira parte cumpra sua obrigação estabelecida naquele contrato, é igualmente racional compreender que a outra parte também deva cumprir a parte que lhe cabe e assim sucessivamente, estabelecendo uma relação de reciprocidade. Isso significa que é racional que ambas as partes cumpram suas “promessas mútuas”.

Neste sentido, aquele que não cumprir sua promessa vai estar em uma situação de vulnerabilidade, arriscando sua sobrevivência. Neste caso, cooperar parece ser a melhor resposta. Entretanto, Hampton (1986) afirma que a resposta hobbesiana seria que não é melhor cooperar porque, no estado natural, alguns contratantes agem de forma irracional ou temem que seus parceiros ajam de forma irracional. A razão disso é que paixões como a busca

pela glória seriam um impeditivo à cooperação. As paixões irracionais, que para a autora são aquelas que levariam os homens a agir de maneira desmedida, atingiriam o raciocínio dos homens fazendo com que eles não cooperem. Além disso, mesmo que essas paixões não atinjam a todos os homens, como não se pode distinguir quem está com o raciocínio afetado, o melhor a se fazer é desconfiar de todos.

Portanto, se existe uma suspeita razoável de que aquela pessoa não irá cumprir o contrato, é melhor que eu também não cumpra. Se ela cumprir sua parte no acordo primeiro e a outra não cumprir, é a pior situação em que ela pode se encontrar. Nesse sentido, não cumprir o contrato é a ação mais racional a ser seguida. Note como a explicação de Hampton pela via das paixões está atrelada à racionalidade. Em suma, por causa de uma paixão, é racional que os homens não cumpram seus contratos.

Podemos encontrar nas teses de Tuck e Hampton algumas semelhanças e diferenças. Hampton, assim como Tuck, explica o conflito com base na racionalidade, tendo como pano de fundo a autopreservação. No estado de natureza de Hobbes, de acordo com a visão de Tuck, o domínio da razão particular gera um conflito ético que só poderá ser resolvido com a unidade, ou seja, com o estabelecimento de um padrão moral. Hampton explica o conflito pela via racional, tendo como ponto de partida, assim como Tuck, a paixão dos homens pela autopreservação. É na busca racional pela autopreservação que se estabelece o conflito.

Hampton, como vimos, também explica a ação dos indivíduos no estado de natureza a partir das paixões, assumindo então duas leituras possíveis do conflito. Tuck, ao contrário, explica o conflito por uma única via, a da razão. Todo o problema, para o autor, no fundo é o problema de crenças. Quem age de determinada maneira contrária à sociabilidade age por pensar que faz o melhor para si. A paixão pela autopreservação se torna um direito à autopreservação e é nesses termos que Tuck trabalha.

Hobbes, no *Leviatã*, a nosso ver, parece ter duas grandes preocupações, tomando-se como medida o quanto esses assuntos são discutidos na obra. Primeiramente, trata muito do tema da glória, honra, orgulho. Em segundo lugar, critica e chama muita atenção às opiniões, aos julgamentos. Considerando o primeiro aspecto, a honra — que é definida no *Leviatã* como uma paixão — é identificada como a causa do conflito. Sobre as opiniões, fica evidente o combate de Hobbes contra aquelas opiniões contrárias à unidade e à soberania. Destaco aqui o embate contra aristotelismo, aos professores e sobretudo aos clérigos.

Neste sentido, é importante também destacar sempre a preocupação de Hobbes com a guerra civil. Uma preocupação tão grande que, no projeto político filosófico do autor, não há

espaço para nada além da vontade do soberano. Hobbes tinha um temor muito grande em relação às opiniões contrárias ao poder soberano; por isso, coloca o soberano como juiz das opiniões. Por quê? Porque as opiniões poderiam levar à guerra civil. Em suma, são as opiniões que ditam aos homens a maneira como agir. O filósofo, ao derivar as ações dos homens a partir das opiniões, afirma que o bom governo é o “bom governo das opiniões” (Hobbes, 2003, p. 152). Hobbes leva essa premissa ao extremo ao sugerir ao soberano até mesmo a nomeação de professores para que não disseminem uma doutrina contrária à defesa da paz e ao bem do povo. Para o autor, tudo o que desestabiliza a sociedade civil deve ser reprimido. Sendo assim, nos parece mais pertinente a compreensão do estado de natureza a partir dessa leitura, qual seja, um conflito de crenças. O domínio da razão particular na busca da autopreservação é o que leva os homens, mesmo aqueles moderados, à guerra generalizada.

3.3.3 Paixões, Razão e o caráter relacional

Na apresentação das teorias de Hampton e Tuck, podemos notar que há uma tentativa de encontrar uma causa específica para a condição de guerra, a intenção de encontrar um culpado para a guerra de todos contra todos na condição de simples natureza. Hampton e Tuck em suas respectivas teses apontam ou as paixões ou a racionalidade ou ambas como sendo causas específicas para a condição natural ser uma condição de guerra, deixando de lado o aspecto relacional dos homens, o qual os fazem naturalmente serem inimigos uns dos outros, ou seja, sem considerar o tipo de sociabilidade que se dá na condição de simples natureza.

Nesse sentido, as paixões e a razão, ao nosso ver, são partes constitutivas do homem e não podem ser isoladas, mas devem ser lidas de maneira conjunta e contínua. Dessa perspectiva, uma leitura mais adequada da disputa presente na condição natural não deve dar primazia à racionalidade ou às paixões.

Como vimos, a sensação é a resposta do contato do homem com a exterioridade, e é a partir dela que se têm as paixões, que se desencadeiam na vontade. Essa dinâmica também acontece quando o homem se relaciona com outro homem. Entretanto, nessa relação intersubjetiva, o homem percebe que o outro é igual a ele, que pensa como ele, que têm as mesmas paixões.

Escolher as paixões ou a razão, portanto, é desconsiderar que é a partir das paixões que os homens ativam sua reflexão racional. O homem está constantemente racionalizando suas paixões, elas são constitutivas do ser humano, que até mesmo num contexto de

regramento ocorrem, pois como vimos em nosso trabalho, até mesmo no estado civil as paixões estão presentes, de maneira contida, mas não deixam de ali estar.

4. POSSIBILIDADES DO ESTABELECIMENTO DE PACTOS NA CONDIÇÃO NATURAL

Nesta seção, discutiremos a possibilidade de os homens realizarem pactos na condição natural. Hobbes em algumas passagens do *Leviatã* parece evidenciar que é impossível conciliar a feitura dos contratos com a condição natural da humanidade, por exemplo, quando, no capítulo XIV, assevera que, na condição natural, se houver a menor suspeita de que alguém não irá cumprir sua parte no pacto, este se torna inválido, ou quando, mais à frente no capítulo XVII, afirma que os pactos sem espada não passam de palavras sem poder para coagir os homens a respeitarem as obrigações assumidas. Nessas e noutras passagens, o autor parece nos indicar que não há possibilidade de pactos na condição natural. Contudo, no capítulo XIV, ele sugere que na condição de simples natureza os pactos devem ser cumpridos. O autor chega até mesmo a dizer que é necessário aos homens na condição natural fazerem alianças, a exemplo do início do capítulo XIII. Portanto, nesta seção, nosso objetivo é investigar a possibilidade de os homens pactuarem na condição natural, na qual ainda não existe o Estado.

4.1 A natureza humana e a possibilidade de alianças e pactos

O homem hobbesiano é compreendido como um ser não essencialmente político e que age por interesse, orientado como vimos por suas paixões e razão. Segundo Frateschi (2008), a teoria hobbesiana promove o deslocamento do homem natural daquele lugar atribuído por Aristóteles, o de ser naturalmente um animal político, e o redefine a partir da busca por seu próprio interesse. Tal perspectiva retira do homem a aptidão espontânea para a vida em comunidade e substitui-a por uma orientação que Frateschi (2008, p. 13) nomeia como “princípio do benefício próprio”.

O princípio do benefício próprio é a noção de que os homens em sua condição natural são movidos integralmente por ações que visem algum tipo de benefício particular. Eles agem em vista da satisfação de seus desejos e de necessidades próprias, sem levar em conta nenhuma motivação comunitária. Neste sentido, como bem sustenta Frateschi (2008), os homens, em sua condição natural, agem basicamente com o propósito de assegurar o seu bem individual.

Dessa forma, nos termos de Frateschi (2008, p. 30), “Hobbes identifica o desejo primário, ou impulso natural à obtenção de benefícios próprios, sem fazer coincidir por necessidade natural o bem próprio com o bem comum ou com a vida em comunidade”. Isto é,

a ação do homem em benefício próprio pode se dar tanto na vida solitária quanto na vida em comunidade. Independentemente de onde o homem se coloca, ele age buscando seu interesse. É por isso que um contrato em que renunciaria a um direito que lhe assegura a vida é impossível de ser feito, pois não há que se falar em benefício próprio nesse contexto. Não há benefício para o homem em perder a sua vida. Nas palavras do próprio Hobbes:

Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida, pois é impossível admitir que com isso vise algum benefício próprio (Hobbes, 2003, p. 115).

Neste sentido, quando Hobbes aponta que os homens detestam a presença uns dos outros, essa afirmação coaduna com este princípio, pois a única maneira de os homens estarem próximos uns dos outros é os utilizando para atingir seus propósitos, isto é, para se beneficiar. Mas qual seria, portanto, o benefício próprio que os homens buscam naturalmente?

Para explicar a questão, Frastechi (2008) nos propõe um retorno à física hobbesiana. Ao analisar o conceito do benefício próprio, a autora identifica que este é voltado à autopreservação do indivíduo. Em suma, todos os homens desejam viver e expressar sua tendência natural. Mas qual seria essa tendência natural?

De acordo com Hobbes (2003, p. 17), “quando alguma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a não ser que algo a pare”. O desejo bem fundado é visto como movimento, como vida e felicidade. Ele é uma pré-disposição natural do homem, uma inquietação contínua inerente ao ser humano e, na medida em que é inquietação contínua, pode ser entendido como movimento, movimento que tende ao não cessar, gerando assim vida. Sendo ele tendência natural de todos os homens, é agente de vida. Em sentido contrário, o findar do movimento pode obviamente causar a morte do ser humano, pois, sem o desejo, a morte do homem é iminente. A vida do homem se realiza, então, na medida em que deseja. Em suma, o desejo é fundamental e os esforços dos homens vão em direção àquilo que é desejado.

Portanto, o homem age para que seus desejos sejam satisfeitos. O princípio do benefício aponta que o indivíduo tem sempre suas ações direcionadas em última instância para a obtenção daquilo que deseja, ou seja, ele sempre age buscando dar continuidade ao seu movimento.

Neste sentido, o que Hobbes faz é inverter totalmente a lógica do pensamento do tradicional, herdado de Aristóteles, e trazer o princípio do benefício próprio como o norteador da ação humana. Portanto, todas as paixões que conduzem as ações dos homens visam tão

somente à perpetuação do movimento, isto é, querem não só garantir que o homem obtenha aquilo que deseja, mas também que continue desejando. Sob essa perspectiva, a autora nos aponta o seguinte:

A ruptura com a tradição aristotélica é mais bem compreendida se atentamos para o fato de que a substituição do princípio do *zoon politikon* pelo princípio do benefício próprio acompanha, no campo da ética e da política, a substituição de uma concepção teleológica de natureza por outra que é mecânica e nega a existência da causa final (Frateschi, 2008, p. 46).

Sendo a inquietude algo natural do homem, característica intrínseca, ela se manifesta através do desejo pela continuidade desse estado. Essa dinâmica é para os homens não só uma condição existencial, mas também incontornável. Todos os seus projetos sempre visam não só a manutenção da própria existência por meio da satisfação de seus desejos, mas também a manutenção do fluxo contínuo de desejos.

Nesse sentido, a vida satisfeita é aquela em que o indivíduo mantém a continuidade de seu movimento, isto é, assegura a realização e a continuidade do ato de desejar. Por conseguinte, o valor que o homem atribui às coisas e aos outros homens está diretamente relacionado à capacidade de essas coisas e outros homens contribuir para a perpetuação do movimento, isto é, para a manutenção da vida.

Portanto, o que ocorre é que o homem sempre tenta se livrar de tudo o que impeça a liberdade de movimento. Tudo aquilo que se coloca como oposição desse corpo livre, impedindo sua manifestação, é contrário ao seu benefício próprio, podendo ser inclusive outro homem. Essa leitura vai ao encontro da ideia do homem isolado em sua condição natural. Conforme Hobbes menciona no capítulo XIII, do *Leviatã*, “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer)” (Hobbes, 2003, p. 108), de modo que, na condição natural, “cada homem é inimigo de cada homem” (Hobbes, 2003, p. 126).

Sendo assim, com este cenário no qual o homem age por interesse e naturalmente não é um ser apto para a vida em comunidade, como é possível que realize alianças com os outros indivíduos? Esse questionamento é pertinente, pois nesse mesmo contexto de condição de simples natureza Hobbes indica que ao homem é necessário realizar alianças para combater algum mal que seja comum aos indivíduos, conforme expresso no início do capítulo XIII. Com efeito, o autor também assevera que na condição natural “ninguém pode esperar ser capaz de se defender da destruição só com a sua própria força ou sagacidade, sem o auxílio de aliados, em alianças das quais cada um espera a mesma defesa” (Hobbes, 2003, p. 126).

Portanto, há uma tensão na argumentação hobbesiana, o que gera as seguintes perguntas: O que são essas alianças? Como é possível compreender a existência de alianças entre os homens em sua condição natural, tendo em vista sua natureza solitária e interessada somente em seu próprio benefício? Como se dariam essas alianças? Essas alianças são pactos ou contratos?

A respeito dos pactos e contratos na condição natural, Hobbes ora afirma, por um lado, que “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, 2003, p. 118), o que permite inferir que a nulidade deva acontecer como todos os pactos, pois a condição natural é uma condição de suspeita mútua; ora afirma, por outro lado, que “os **pactos** celebrados por **medo**, na condição de simples natureza, são obrigatórios” (Hobbes, 2003, p. 120, negritos adicionados). Portanto, há uma tensão em relação à possibilidade dos pactos entre os homens na condição natural. Para tentar esclarecer essa tensão, é preciso compreender as leis de natureza e o conceito de obrigação no *Leviatã*, como se pretende mostrar a seguir.

4.2 Leis de natureza e pactos no *Leviatã*

Hobbes no capítulo XIII afirma que na condição de simples natureza é possível que alguém que seja mais fraco do que outrem faça alianças para enfrentar os perigos dessa condição. Com efeito, no capítulo XV, o autor fala novamente sobre essas alianças, explicitando que são necessárias quando se está em uma condição de guerra. Nas palavras do autor: “ninguém pode esperar ser capaz de se defender da destruição só com a sua própria força ou sagacidade, sem auxílio de aliados, em alianças das quais cada um espera a mesma defesa” (Hobbes, 2003, p. 126). Contudo, o autor também afirma em seu capítulo XVII que “os pactos sem espada não passam de palavras” (Hobbes, 2003, p. 143). É dessa aparente contradição que se segue a nossa questão sobre a possibilidade de pactos na condição natural.

Para respondermos a essa indagação, é preciso primeiramente compreender qual definição Hobbes dá para essas alianças e se elas se enquadram no que o autor entende por contrato. Para que todo esse arcabouço conceitual seja analisado, é necessário o estudo das leis de natureza, pois é ao expô-las que Hobbes define os contratos e todos os outros elementos que lhe dizem respeito.

Para compreendermos o que são as leis de natureza, primeiramente precisamos entender o que é lei e o que é natureza para Hobbes no *Leviatã*. Por natureza, Hobbes

compreende aquilo que está em oposição ao que é artificial, isto é, ao que é criado pelos homens. Com efeito, Limongi (2002) explicita que as leis de natureza são assim chamadas por serem obrigações que não derivam de um ato contratual e nem decorrem da vontade humana. Já a definição de lei está disposta na oposição que o autor faz entre direito e lei, logo no início do capítulo XIV do *Leviatã*. A distinção proposta é significativa e bastante clara. Se, por um lado, o direito está fundado na “liberdade de fazer ou de omitir” (Hobbes, 2003, p. 112), a lei “determina ou obriga a uma dessas duas coisas” (Hobbes, 2003, p. 112). Nesse sentido, temos que:

Uma LEI DE NATUREZA (*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 a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar. Porque, embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *Jus* e *Lex*, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro. Pois o DIREITO consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a LEI determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma questão (Hobbes, 2003, p. 112).

Nesse sentido, é importante compreendermos o que autor quer dizer por liberdade. Para Hobbes, ela consiste na ausência de impedimentos externos que de alguma forma podem tirar do homem o poder que lhe permite fazer o que quiser. A lei, por sua vez, determina ao homem o que fazer, podendo ser compreendida como a obrigação de agir ou de se abster de fazer determinada coisa.

Portanto, pode-se dizer que um direito natural está ligado à ideia de liberdade de fazer aquilo que se considera necessário para preservar a própria vida, isto é, agir em prol da própria preservação sem que haja impedimentos. Por outro lado, para definir a lei de natureza, Hobbes utiliza as expressões “preceito ou regra geral”, ambos obtidos pela razão. Esses preceitos ou regras, informados pela razão, estão associados à conservação da vida, no sentido de impedir o homem de agir contrariamente à conservação de sua vida.

As leis naturais estão dispostas no *Leviatã* nos capítulos XIV e XV. Ao todo, são elaboradas por Hobbes dezenove leis. Para os propósitos desta seção, não vamos nos aprofundar especificamente em todas as leis apresentadas pelo autor. Nossa análise se limitará às três primeiras, quais sejam, a busca pela paz, a renúncia ao direito natural e o cumprimento dos contratos.

Das definições do que seja lei natural e direito natural, o autor extrai a primeira lei de natureza e o conteúdo do direito natural:

Consequentemente, é um preceito ou regra geral da razão: *Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.* A primeira parte desta regra encerra a primeira e fundamental lei de natureza, isto é, *procurar a paz, e segui-la.* A segunda encerra a súpula do direito de natureza, isto é, *por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos* (Hobbes, 2003, p. 113).

Essa primeira lei traz a paz como um princípio a ser buscado pelos homens na condição natural. Como a lei é um preceito dado pela razão, nessa primeira lei temos que a razão indica ao homem que a paz é boa e que, quando ele conseguir vislumbrar essa possibilidade, deve buscá-la. Os homens devem se esforçar para atingir a paz, é racional que priorizem a paz em detrimento da guerra. Entretanto, caso não seja possível, o outro recurso é a guerra, isto é, agir em defesa própria. Em suma, a razão indica a paz como o ideal, mas, na falta dela, a guerra é justificada pelo direito natural.

Essa primeira lei é a mais importante, pois dela derivam todas as outras. A segunda lei pode ser chamada de lei da reciprocidade. Essa segunda lei expressa a ideia de que os homens em sua condição natural devem abrir mão de seu direito natural, se os outros agirem dessa mesma maneira. Ou seja, se para obter a paz é preciso abrir mão dos seus direitos, isso pode ser feito, desde que todos façam o mesmo. Nas palavras de Hobbes:

Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que se esforcem para conseguir a paz, deriva esta 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 resignar ao 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* (Hobbes, 2003, p. 113).

Com efeito, essa lei de natureza implica na simetria de poderes na condição natural. Na medida em que todos aceitam não agir conforme seu direito natural, essa condição deve ser aceita. Se todos aceitam se restringir em prol da paz, a razão indica que é preciso que individualmente se aceite esses termos. Entretanto, caso os outros não ajam dessa maneira, é inaceitável que individualmente se abra mão do direito de natureza. Hobbes (2003, p. 113) resume essa segunda lei na palavra do evangelho que diz: “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-vos a eles” (*Mateus, 7: 12*).

Com efeito, Hampton (1988) sustenta que nessas primeiras passagens sobre as leis de natureza é possível extrair do texto hobbesiano o que a autora chama de “lógica condicional”. Para Hampton (1988), o que Hobbes faz é impor uma condição para quem almeja a paz, e essa condição está relacionada à disposição das outras pessoas em ter a mesma atitude daquele que propõe cumprir as leis de natureza. Ou seja, aquele que age observando as leis de

natureza deve fazê-lo somente se simultaneamente os demais também agirem da mesma forma. Nas palavras da comentadora, “cada ação mencionada nas leis conduz à paz e envolve cooperação com os outros. Porém, cada ação só levará à paz se não apenas nós, mas também nossos parceiros cooperativos, se engajarem nela” (Hampton, 1988, p. 90).

Ainda no que se refere à segunda lei da natureza, Hobbes trata da resignação a um direito e afirma que abrir mão de um direito para que outra pessoa aja livremente e sem impedimentos não significa aumentar consideravelmente o direito do outro indivíduo. Isso porque os homens na condição de simples natureza já têm seu direito a todas as coisas, de modo que renunciar ao direito em prol de outro indivíduo não faz sentido, pois todos já possuem o direito a tudo. Ademais, o fato de uma pessoa não utilizar seu direito às coisas não significa que todos os outros irão fazer a mesma coisa. Sendo assim, a parte que aparentemente se beneficiou só não sofreria impedimentos daquela pessoa com quem ele contratou, mas não de todas as outras que não abriram mão de seu direito natural.

Hobbes aponta que os homens podem resignar a seu direito de duas formas: renunciando ou transferindo o direito. A renúncia implica a entrega do direito sem se importar em quem irá se beneficiar desse ato, ou seja, não se tem um destinatário específico a ser favorecido. Já na transferência de direitos a situação ocorre de maneira oposta. Quando se transfere um direito, se almeja beneficiar uma pessoa específica. Ocorre que, no momento em que os homens renunciam ou transferem seus direitos, eles ficam obrigados a não impedir que a parte em prol da qual se renunciou ou transferiu o direito desfrute desse ato.

Segundo Hobbes, a maneira pela qual o indivíduo demonstra ter renunciado ou transferido seu direito é através de uma declaração ou expressão, que pode ser feita também por meio de sinais, sinais que precisam necessariamente demonstrar que ele está transferindo ou renunciando a um direito ou que já o fez. Esses sinais de que Hobbes fala não precisam ser necessariamente feitos através da linguagem, mas podem ser sinais transmitidos pelas ações. Os sinais que evidenciam tal transferência precisam ser claros, a outra parte precisa saber que se está sinalizando esse compromisso. Eles são extremamente importantes, pois é por meio deles que os homens se obrigam.

Estes sinais podem ser apenas palavras ou apenas ações, ou então (conforme acontece na maior parte dos casos) tanto palavras como ações. E estas são os VÍNCULOS mediante os quais os homens ficam atados e obrigados, vínculos que não recebem a sua força da sua própria natureza (pois nada se rompe mais facilmente do que a palavra de um homem), mas do medo de alguma má consequência resultante da ruptura (Hobbes, 2003, p. 114).

Nessa passagem, Hobbes chama atenção para a centralidade do medo como algo que força os homens ao cumprimento de suas obrigações. Os vínculos aqui são as estruturas que são construídas entre os indivíduos após demonstrarem a vontade de contratar (expressão, sinal, ação pela qual um homem demonstra que quer transferir seus direitos). A simples declaração da vontade não é suficiente para fazer com que os homens respeitem suas obrigações. O que verdadeiramente impede um homem de violar suas obrigações é o medo presente nas consequências do não cumprimento delas, ou seja, de não cumprir com aquela palavra ou ação que indicou que um dia queria se obrigar a fazer algo ou agir de determinada maneira.

Limongi (2009) aponta para importância da declaração da vontade no que tange à obrigação. Segundo a autora, quando a vontade é expressa, ali se renuncia a um direito. Essa expressão da vontade precisa ser clara o suficiente para demonstrar a intenção daquele agente. O papel, portanto, da declaração da vontade é estabelecer a obrigação, mas também manifestar o conteúdo material dessa obrigação assumida, “pois a obrigação se estabelece no plano do signo e não do significado, isto, é a obrigação não se dá relativamente à vontade propriamente dita, mas à vontade declarada”, conforme afirma Limongi (2009, p. 218).

Segundo Hobbes, o homem transfere ou renuncia seu direito sempre esperando reciprocidade, ou seja, confiando que o outro irá lhe transferir o bem que deseja ou que dessa transferência ou renúncia resultará algum benefício. Contudo, existem alguns direitos que Hobbes considera inalienáveis, ou seja, que não podem ser transferidos nem mesmo se essa for a vontade das partes, pois renunciá-los implicaria uma afronta ao princípio da autopreservação. No capítulo XIV, Hobbes demonstra quais são as ocasiões em que o homem não pode resignar a seus direitos, um dos exemplos é aquele em que o indivíduo renuncia ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida, pois é impossível admitir que com isso vise algum benefício próprio (Hobbes, 2003, p. 115). Em suma, não se pode de modo algum agir de maneira contrária à preservação da vida.

Nesse sentido, temos a ideia de contrato. Por contrato, Hobbes (2003, p. 115) entende “a transferência mútua de direitos”. Segundo Martinich (1995, p. 83), “o que Hobbes quer dizer é que cada parte de um contrato incorre na obrigação de transferir seu direito a algo para outra parte porque a outra parte fez o mesmo”. Esse contrato pode incluir a entrega da coisa contratada de maneira imediata ou futura e nessa categoria encontramos a definição do que seja pacto. Nas palavras do autor:

Além disso, um dos contratantes pode, de sua parte, entregar a coisa contratada, e deixar que o outro cumpra a sua parte num momento posterior

determinado, confiando nele até lá. Nesse caso, da sua parte o contrato chama-se PACTO ou CONVENÇÃO (Hobbes, 2003, p. 115-116).

Podemos extrair dessa citação algumas características definidoras do que Hobbes considera como sendo o pacto. Primeiramente, o pacto está dentro do que Hobbes entende por contrato. Em segundo lugar, o pacto se expressa quando um dos contratantes entrega o objeto, atribuindo à outra pessoa a obrigação de cumprir sua parte em momento posterior. Portanto, há um lapso temporal entre a entrega da coisa contratada e o cumprimento da outra obrigação futura.

Com efeito, a simples declaração do homem de que cumprirá um contrato não é causa suficiente para acreditar que será cumprido. No capítulo XVII do *Leviatã*, como citado acima, o autor afirma que “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém” (Hobbes, 2003, p. 143). Ou seja, a força para o cumprimento dos pactos não está presente na declaração do homem de que irá cumprir sua palavra, não é intrinsecamente nela que se encontra o fundamento para o cumprimento dos pactos, mas sim em algo exterior aos contratantes, nesse caso, o medo, que irá obrigá-los a cumprir a palavra.

Martinich (1995) aponta que o contrato é um instituto que deve estar em oposição ao que se entende por doação mútua. Na doação, se recebe ou se dá algo não porque alguém se obrigou a fazê-lo, mas por liberalidade; nela não há o envolvimento de nenhuma obrigação, diferentemente do que acontece nos contratos. Nas palavras de Hobbes:

Quando a transferência de direito não é mútua, e uma das partes o transfere na esperança de assim conquistar a amizade ou os serviços de um outro, ou dos amigos deste; ou na esperança de adquirir reputação de caridade ou magnanimidade; ou para livrar o seu espírito da dor da compaixão; ou na esperança de ser recompensado no céu; nestes casos não há contrato, mas DOACÃO, DÁDIVA ou GRAÇA, palavras que significam uma e mesma coisa (Hobbes, 2003, p. 116).

Mais adiante no capítulo XIV do *Leviatã*, Hobbes assevera que “quem cumpre primeiro a sua parte num contrato diz-se que MERECE o que há de vir a receber do cumprimento da parte do outro, o qual tem como *devido*” (Hobbes, 2003, p. 117). Esse merecimento, Hobbes (2003, p. 118) afirma se dar em razão do “poder e da necessidade do contratante”. Quando os homens contratam, o objeto do contrato se torna merecido pela outra parte, as partes podem reclamar os objetos que foram contratados, aquilo passa a ser devido.

Com efeito, o direito das partes passa a ser restringido quando se aceita uma obrigação. Entretanto, Hobbes aponta que os contratos não devem ser cumpridos quando existir a menor possibilidade de desconfiança:

Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente a 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. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor o seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não tem nenhuma garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo - coisa impossível de supor na condição de simples natureza, em que os homens são todos iguais, e juízes do acerto dos seus próprios temores. Portanto, aquele que cumpre primeiro não faz mais do que entregar-se ao seu inimigo, contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar) de defender a sua vida e os seus meios de sobrevivência (Hobbes, 2003, p. 118-119).

A menor suspeita razoável de que Hobbes fala é aquela desconfiança que se justifica dada a natureza do homem. Como vimos em nossa primeira seção, a condição de simples natureza é marcada pela desconfiança. E essa desconfiança é legítima, pois a condição natural é uma condição de guerra, de ataques antecipados, ou seja, há um risco real de o outro não cumprir sua parte no pacto, se pensar que pode ser atacado. Portanto, essa suspeita é razoável, na medida em que é uma precaução coerente com o que acontece na condição de simples natureza.

Nesse sentido, na condição de simples natureza, não há uma garantia exterior àquilo que foi contratado entre as partes de que todos irão cumprir suas obrigações. São relações limitadas apenas pelo poder e vontade individual. Além disso, não há nenhum obstáculo para o direito de natureza, o direito do homem de dispor do seu poder da maneira que quiser. Portanto, se considerar que aquele pacto não é proveitoso e que deverá rompê-lo, poderá fazê-lo, sem nenhum impedimento. A força desse compromisso que se assume na condição natural não é por ela mesma um fator que compele os indivíduos a cumprirem seus pactos.

Limongi (2002) explicita que essa razão é um motivo jurídico para o não cumprimento dos contratos. A autora assevera que a visão hobbesiana é de que sem um poder soberano ninguém está obrigado ao dever de obediência, portanto, nenhum contrato é válido. A explicação para isso é, conforme apresentamos, a dúvida razoável que existe de que o outro não cumprirá a sua parte. Como na condição natural todos querem aumentar seu poder para ter mais meios de sobreviver, esses meios podem incluir a quebra dos contratos. E se a validade jurídica de um contrato depende de o indivíduo adquirir um benefício por meio deste, na condição natural isso não é garantido. Hampton (1988) é categórica ao afirmar que os pactos na condição de natureza são inválidos, pois, caso o interesse de um dos acordantes

demonstrar posteriormente que da quebra daquele pacto ganhará o benefício da vida, ele tem de ser quebrado.

Contudo, ao nosso ver, essa afirmação precisa levar em consideração o tipo de pacto que Hobbes está mencionando, uma vez que Hobbes fala nos capítulos XIII e XV sobre as alianças e também afirma que existem os pactos obrigatórios na condição de simples natureza, aqueles cujo objeto é a vida. Cabe aqui um breve esclarecimento. Um obstáculo que enfrentamos é que, diferentemente dos outros conceitos apresentados nesse tópico, Hobbes no *Leviatã* não define expressamente o que sejam alianças. Portanto, há uma dificuldade em conceituá-la. Contudo, ao nosso ver, essas alianças apresentam algo em comum em relação aos pactos. Como ficou evidenciado em nosso texto, os pactos são uma espécie de contrato e deles se espera a reciprocidade e benefícios, características que também podem ser vistas nas alianças.

Quando Hobbes no capítulo XIII assevera sobre a igualdade natural dos homens, falando da possibilidade de alianças, ele afirma que é possível que um homem mais fraco se alie com outros para matar aquele que está oferecendo perigo, ou seja, na morte daquele que oferece perigo ambos os que se aliam terão o benefício de eliminar o dano eminente. No capítulo XV, especificamente na passagem destacada acima, Hobbes afirma que daqueles que são aliados se espera a mesma defesa, em outros termos, se espera a reciprocidade. Dessa forma, parece razoável afirmar que as alianças realizadas na condição de simples natureza se identificam ao que Hobbes define como pacto.

Feitas essas considerações sobre as noções de contrato e pacto assim como sobre a noção de aliança, convém agora abordar o que Hobbes nomeia “pactos celebrados por medo” (Hobbes, 2003, p. 120). Ao falar desses pactos, o autor afirma que na condição de simples natureza eles são obrigatórios, ou seja, o exigem cumprimento. “Por exemplo, se eu me comprometo a pagar ao meu inimigo um resgate ou um serviço em troca da vida, fico vinculado por esse pacto” (Hobbes, 2003, p.120). Essa afirmação de Hobbes coaduna com a definição primeira do conceito lei de natureza, pela “qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida” (Hobbes, 2003, p. 112).

A nosso ver, esses pactos realizados na condição de simples natureza são válidos e se justificam, pois o que foi pactuado dá ao outro indivíduo o benefício da vida e dele exige reciprocidade. Ademais, o homem não pode fazer nada que seja contra a sua autopreservação, dessa maneira, resta a ele cumprir sua obrigação.

Os pactos, na condição de simples natureza, podem ser sustentados por duas paixões: medo e glória. A glória de manter a palavra que foi dada é descartada por Hobbes, pois é um tipo de paixão que não é tão facilmente encontrada nos homens. Sendo assim, o medo é a paixão que sustenta os pactos. O medo funciona como uma espécie de luz que dá ciência aos homens das consequências possíveis do rompimento dos pactos. Ao enxergar essas consequências e temê-las, os homens passam a respeitar seus pactos. De acordo com Hobbes:

Dado que a força das palavras (conforme assinalei) é demasiado fraca para obrigar os homens a cumprirem os seus pactos, só é possível conceber, na natureza do homem, duas maneiras de a reforçar. Estas são o medo das consequências de faltar à palavra dada, ou a glória ou o orgulho de aparentar não precisar faltar a ela. Este último é uma generosidade demasiado rara de encontrar para se poder contar com ela, sobretudo entre aqueles que procuram a riqueza, a autoridade ou os prazeres sensuais, ou seja, a maior parte da humanidade. A paixão com que se pode contar é o medo, o qual pode ter dois objetos extremamente gerais: um é o poder dos espíritos invisíveis, e o outro é o poder dos homens que se pode ofender (Hobbes, 2003, p. 122).

Hobbes destaca dois tipos de medo: da religião e dos homens. O medo da religião é aquele que advém da força de Deus, ou seja, o medo que os homens têm das punições divinas. Os poderes invisíveis, que aqui podem ser entendidos como a religião, têm a capacidade ou função de punir as transgressões dos homens. Sendo assim, por medo das consequências divinas, os homens observam as suas obrigações. Esse tipo de medo Hobbes afirma ser natural do homem e surgir antes da sociedade civil. Entretanto, o autor destaca que, apesar de ser o poder divino superior aos demais, em termos reais, o que os homens mais temem são as retaliações de seus pares em caso de não cumprimento, porém esse segundo medo só surge em grande intensidade quando do estabelecimento da sociedade civil.

Sendo assim, na condição natural, a única coisa que dois homens podem fazer para pactuar é “jurarem um ao outro pelo Deus a que ambos temem” (Hobbes, 2003, p. 123). A discussão da segunda lei da natureza culmina na terceira lei, qual seja, “*Que os homens cumpram os pactos que celebrarem*” (Hobbes, 2003, p. 124). Hobbes afirma que dessa lei procede o fundamento da justiça. A definição de justiça em Hobbes no *Leviatã* se dá de maneira negativa, isto é, o autor não define a priori a justiça, mas apresenta uma definição do que é injusto. Segundo Hobbes (2003, p. 124), a injustiça é o descumprimento dos pactos, de modo que tudo aquilo que não é injusto é justo. Com base nessa definição, podemos inferir que a justiça corresponde ao cumprimento dos pactos.

Os pactos por confiança mútua na condição natural estão dispostos no *Leviatã* no capítulo XIV, como os seguintes dizeres marginais: “quando são inválidos os pactos de confiança mútua” (Hobbes, 2003, p. 118). Hobbes explicita que, na condição de simples natureza, quando os participantes de um pacto de confiança mútua não cumprem aquilo que foi acordado e se tem uma pequena, mas razoável, desconfiança, esse pacto é inválido, pois é necessário que exista algo superior àqueles pactuantes que os obrigue a cumprir seus pactos.

Já os pactos celebrados por medo estão dispostos com os seguintes dizeres: “pactos extorquidos por medo são válidos” (Hobbes, 2003, p. 120). A princípio, nos chama atenção a palavra ‘extorquidos’. Apesar de Hobbes dizer que esses pactos “são celebrados por medo” (Hobbes, 2003, p.120), a palavra ‘extorquir’ nos remete a algo que seja forçado, que seja feito não por uma celebração da vontade, mas por uma necessidade. Esses pactos parecem ter algo a mais do que aqueles que são celebrados por confiança mútua. Hobbes aponta textualmente qual é o objeto desse pacto: a vida.

Esses pactos são diferentes daquele pacto criado para o estabelecimento do Estado. O que falamos são de pequenos pactos feitos individualmente para garantir a sobrevivência nessa condição tão hostil que é a condição de simples natureza. São pequenos pactos instrumentais que os homens fazem entre si, para garantir o mínimo de preservação na condição de simples natureza. Portanto, os pactos celebrados por medo parecem ter um objeto singular, bastante específico, são pactos que têm como objeto a vida, por isso se destacam.

Hobbes afirma que, na condição de simples natureza, os pactos que exigem confiança mútua não poderão existir, eles só poderão existir quando houver o Estado para obrigar os homens a cumprirem suas obrigações: “a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a constituição de um poder civil” (Hobbes, 2003, p. 125). Esse poder civil deve ter força suficiente para obrigar os homens a cumprir aquilo que foi pactuado. Entretanto, como vimos, Hobbes admite na condição natural os pactos celebrados por medo, isto é, aqueles nos quais há o benefício da vida. Nas palavras de Hobbes:

Os pactos celebrados por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios. Por exemplo, se eu me comprometo a pagar ao meu inimigo um resgate ou um serviço em troca da vida, fico vinculado por esse pacto. Porque é um contrato em que um recebe o benefício da vida, e o outro receberá dinheiro ou serviços em troca dela. Consequentemente, quando não há outra lei (como é o caso na condição de simples natureza) que proíba o cumprimento, o pacto é válido (Hobbes, 2003, p. 120).

As alianças mencionadas por Hobbes e por nós destacadas acima parecem se encaixar nesse conceito. Como sabemos, a instabilidade presente na condição de simples natureza torna as relações permeadas pelo conflito. As alianças, desse modo, são realizadas para garantir aos homens meios de defesa contra seus inimigos em comum. Caso essa aliança se torne exitosa, o benefício que se tem é eliminar aquele inimigo em comum. Contudo, se não houver a observância ao que foi pactuado, uma das partes pode se tornar presa fácil, portanto, agindo em desfavor de sua autoconservação.

Sendo assim, como essas afirmações podem coexistir? Hobbes coloca como critério de validade dos contratos a constituição de um poder civil, mas também diz que os pactos celebrados por medo são válidos e obrigam. Seriam essas maneiras de pactuar diferentes entre si? Se ambos os pactos exigem reciprocidade e benefícios, qual seria a diferença entre eles?

Conforme mencionado na passagem do *Leviatã* acima, existe nos pactos celebrados por medo algo que os torna obrigatórios e, portanto, válidos. Esses pactos contêm o benefício da vida e, de acordo com Hobbes, não se pode agir em contrariedade à autopreservação. Eles obrigam na medida em que se pactua, além disso, não os observar implica em morte. Mas não exigiriam eles também confiança mútua daqueles que pactuam, pois aquele que se alia a outro espera dele que faça o mesmo, ou seja, confia nos demais? Hobbes, conforme discutimos acima, parece diferenciar os pactos celebrados por medo dos pactos em que exige confiança mútua, mas não aprofunda mais nessa questão ao longo do *Leviatã*.

Limongi (2002) admite que, apesar de as relações na condição natural não serem jurídicas, mas relações de poder (de modo geral, relações de poder são aquelas em que não há mediação do Estado), há a possibilidade de contratos entre os homens, mas observa que essa é uma rara exceção e que a base de validade deles é a confiança mútua. Ao que nos parece, a autora também identifica nesses pactos por medo os mesmos fundamentos dos contratos de confiança mútua.

Sendo assim, na situação de guerra de todos contra todos, é necessário que os homens se aliem para se proteger, que respeitem e não enganem seus aliados e que façam alianças defensivas. Em uma situação de guerra, não cumprir o pacto faz com que as pessoas percam a confiança no indivíduo e, portanto, não pactuem mais com ele e, como vimos, nessas situações é impossível que se vença sem constituir alianças para defesa mútua.

Conforme vimos, é possível afirmar que os pactos existem ainda na condição natural, ao menos aqueles que Hobbes define como os que são celebrados por medo, cujo benefício é a vida. Nesse sentido, o próximo passo de nossa reflexão volta-se para o estudo do

fundamento da obrigação assumida por esse pacto. Para cumprir essa tarefa, é necessário estudarmos as noções de obrigação e obediência.

4.2.1 Leis de natureza e obrigação - diferentes interpretações

Como vimos no tópico anterior, Hobbes admite a possibilidade de pactos na condição de simples natureza – pactos celebrados por medo. Assim, tendo sanado essa questão, o problema que enfrentamos agora é: qual o fundamento dessa obrigação assumida na condição de simples natureza? Qual tipo de obrigação presente nos pactos na condição natural? Essa reflexão será realizada nesse tópico por meio do estudo das leis de natureza no *Leviatã*, especificamente com a investigação da fortuna crítica sobre os conceitos de obrigação e obediência

Para Hobbes, as leis de natureza podem ser resumidas na regra de ouro: “*Não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem a ti*” (Hobbes, 2003, p. 135). Hobbes (2003, p. 137) no final do capítulo XV diz ainda sobre as leis naturais que elas são “impropriamente” chamadas de leis e que são “ditames da razão”. O autor assevera que uma lei, para ser entendida em sentido forte, deve ser “a palavra daquele que tem direito de mando sobre os outros” e acrescenta que, se for o caso de se considerar as leis como sendo a “palavra de Deus”, elas podem ser chamadas de lei em sentido forte.

Limongi (2009) sustenta que essas observações finais que Hobbes faz acerca das leis de natureza podem ser compreendidas da seguinte maneira: primeiramente, é preciso que os homens entendam as leis da natureza como sendo a palavra de Deus; em segundo lugar, é preciso que eles reconheçam que esse Deus é capaz de recompensá-los ou puni-los de acordo com o grau de obediência a essas leis.

Com efeito, nesse caso, as leis naturais implicariam a obediência a Deus, pois Ele teria o poder de mando, bem como o poder para punir ou recompensar de acordo com a obediência. O indivíduo que obedecesse a Deus agiria dessa maneira em reconhecimento à soberania de Deus. Entretanto, se essas leis não são lidas por essa ótica, elas não são obrigatórias, o homem pode até obedecer, mas não tem obrigação de fazê-lo. Nesse sentido, despontam duas interpretações contrastantes, muito bem apresentadas por Pogreinschi (2003), que trata da origem e da força normativa das leis de natureza. Há duas linhas interpretativas, a saber: linha teológica e linha secular. Na primeira, há um viés teológico, o que significa dizer que as leis de natureza são mandamentos divinos. De acordo com essa leitura, a lei natural,

por ser um mandamento divino, possui um caráter normativo e obrigatório ainda na condição de simples natureza. Por ser uma expressão divina, ela, a lei natural, obriga todos aqueles que estão abaixo Deus. Portanto, obriga desde a condição natural, pois a autoridade divina é anterior ao Estado.

Na segunda linha interpretativa, podemos identificar uma abordagem que afasta a divindade das leis de natureza e se assenta sob uma perspectiva secularista. Sob esse ponto de vista, temos que as leis de natureza não são expressões da autoridade divina, mas são orientações sem condão para obrigar os indivíduos a segui-las. Nessa visão, as leis de natureza são dadas ao homem por meio de um cálculo racional com a finalidade de autoconservação. Portanto, elas têm o papel de orientar os homens, mas, por não serem encaradas sob a perspectiva teológica, não têm força normativa, não geram obrigação. Sendo a lei natural compreendida como um ditame racional, ela não gera obrigação, tem apenas uma força orientadora. Na visão secularista, se o homem observa as leis de natureza, assim o faz não porque existe necessariamente uma obrigação, mas porque isso orienta a sua autoconservação, obedece porque é racionalmente melhor, mas não porque é obrigado. Há, portanto, obediência sem obrigação.

Considerando o que foi apresentado até aqui, torna-se evidente o dilema que cada interpretação traz consigo, pois cada uma delas implica necessariamente na existência, ou inexistência, de obrigação na condição de simples natureza. Se, de um lado, a leitura secular indica que as leis de natureza têm mera força orientativa, ela revela que não há uma obrigação sem o poder civil, o que elimina a possibilidade de pactos na condição de simples natureza. Por outro lado, a perspectiva teológica, ao sustentar-se na autoridade divina, funda a obrigação desde a condição de simples natureza, porque, nessa perspectiva, as leis naturais têm força normativa, servem também para sustentar o cumprimento dos contratos na condição natural.

A primeira pergunta que nos surge é: por que encontramos na fortuna crítica duas interpretações possíveis acerca do que sejam as leis de natureza em Hobbes? Para respondermos a essa questão, precisamos retornar ao *Leviatã*, especificamente à passagem em que Hobbes nomeia e delimita os critérios do que pode ser encarado como lei:

A estes 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, enquanto 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 (Hobbes, 2003, p. 137).

Podemos, a partir dessa passagem, identificar o conteúdo de validade de uma lei. Para que a palavra de alguém seja considerada lei, é necessário que a pessoa que proferiu a ordem tenha o que Hobbes chama de “direito de mando”, ou seja, é preciso que o indivíduo tenha poder sobre os outros. Entretanto, se não há esse direito, as ordens são apenas orientações sem força normativa.

Nesse sentido, a princípio as leis de natureza, conforme menciona Hobbes (2003, p. 137), são apenas “ditames razão”, são “impropriamente” chamadas de leis, são apenas orientações que auxiliam na autopreservação dos homens. Segundo Pogrebinschi (2003), essa passagem autoriza uma interpretação laicista do que seja o poder, a obrigação, portanto, não existiria sem o Estado.

Contudo, o próprio Hobbes relativiza sua própria definição, dada a menção a Deus na passagem citada acima, muito embora ela esteja ausente, vale ressaltar, da versão latina do *Leviatã*. Nesse sentido, ao considerarmos os teoremas como sendo emanados da vontade de Deus, eles recebem a qualificação de leis.

Essa definição, no entanto, nos coloca diante de um paradoxo teórico, pois, ao mesmo tempo que Hobbes sustenta que as leis de natureza são ditames da razão, denominadas equivocadamente de leis, ele também indica que, se são vistas como ordens divinas, são corretamente chamadas de leis. Nesse sentido, o que Pogrebinschi (2003) faz em sua obra é precisamente o que necessitamos enfrentar para compreendermos a possibilidade de pactos entre os homens na condição natural: analisar as duas linhas mais marcantes de interpretação da obrigação hobbesiana, ou seja, a obrigação na interpretação secular e a obrigação em um viés teológico. Essas duas interpretações trazem consigo diferentes fontes e fundamentos para o conceito de obrigação em Hobbes.

Limongi (2009) assevera que, diferente das leis civis, que determinam um modo de agir externamente independentemente do modo de pensar ou do querer dos indivíduos, o fato de as leis naturais obrigarem em foro interno aponta que essa obrigação é uma obrigação particular. Nas leis civis, existe um soberano que determina o conteúdo da lei, ou seja, prescreve um tipo de comportamento que deve ser reproduzido. Esse comportamento prescrito é claro e é entendido por todos como feito por alguém que tem autoridade e que deve ser observado. Ao contrário do que prescreve uma lei civil, que exige determinado comportamento externo de todos os indivíduos, as leis naturais não necessitam ser executadas, há somente um desejo individual por sua execução, mas ninguém é obrigado a executar. A

obrigação de executá-las vem somente quando o conteúdo delas é convergente com o da lei da civil.

De acordo com Hobbes, “as leis de natureza 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” (Hobbes, 2003, p. 136). Ou seja, dentro da própria consciência, cada pessoa deseja e sabe que aquelas leis são boas e necessárias para quem quer a paz. Contudo, externamente, na prática não as realiza. É uma tensão entre o reconhecimento racional daquela lei e a não implementação dela.

Dessa perspectiva, pode-se então dizer que, na leitura secularista, a lei segue uma linhagem prudencial, que não obriga, mas que aparece como um construto da razão, um ditame, que prescreve um determinado comportamento. Nesse caso, se obedece, ou seja, cumprem-se os contratos sem que haja uma obrigação, mas sim iluminação da razão, que indica ao homem agir em benefício próprio. De modo geral, sob a perspectiva da interpretação laicista, as obrigações só seriam possíveis a partir do contrato social.

Na linha secular, as obrigações se firmam na expressão da vontade de contrato. Pogrebinschi (2003) sustenta que essa é principal linha interpretativa, mas que essa corrente desconsidera a abordagem teológica que Hobbes faz em suas obras. A vertente secular é amplamente aceita e mais conhecida, tendo se tornado uma espécie de posição oficial sobre o assunto. Segundo Pogrebinschi (2003, p. 36), essas versões “são aquelas que rejeitam a possibilidade de o fundamento obrigacional residir na ideia de autoridade divina”. Nesse sentido, as leis de natureza não teriam nenhuma força normativa, não se constituiriam leis *stricto sensu*. Com efeito, Pogrebinschi (2003) assevera que, nesses casos, as leis de natureza seriam máximas prudenciais, leis em um sentido simbólico e que, portanto, a fonte de toda obrigação residia no contrato social.

A interpretação de Gauthier (2000) sobre esse tema é crucial. Para o pesquisador, o papel que as leis naturais desempenham é dar conselhos importantes para a autopreservação dos indivíduos, ou seja, “servem como preceitos racionais, dizendo aos homens para se colocarem sob obrigação” (Gauthier, 2000, p. 68). Portanto, se o homem busca a sua autopreservação, irá observar essas leis. Ela é um ditame da razão que guia o homem, mas que não é propriamente lei e nem fundadora da obrigação.

Essa afirmação se baseia na própria definição que Hobbes dá do que seja a lei de natureza. Como vimos, no capítulo XIV, Hobbes define lei de natureza como sendo algo descoberto pela razão com a finalidade de autopreservação. Nas palavras de Hobbes:

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 a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar (Hobbes, 2003, p. 112).

Gauthier (2000) considera que a obrigação em Hobbes não tem como fundamento as leis de natureza ou da vontade de Deus. O autor afirma que a obrigação não é natural, mas criada de maneira artificial pelos homens através do consenso em busca do que for mais benéfico. A obrigação, portanto, é formada não por fundamento anterior, mas pelo ato voluntário de renúncia ou transferência de um direito, toda a construção dela é humana, realizada por meio dos pactos.

Com efeito, o papel das leis naturais seria apenas mostrar aos homens o que é benéfico para eles, mas sem uma força normativa. Sendo o homem um ser que age em busca do seu benefício próprio, as leis de natureza, como regras derivadas da mente humana, seriam aquelas que designaram o interesse de cada um, serviram ao seu próprio interesse.

Gauthier (2000) considera que, ao cumprir um pacto, os homens não o cumprem porque existe uma obrigação anterior que prescreva que todas as obrigações devem ser cumpridas, como dispõe a terceira lei de natureza. Com efeito, cumpre-se um pacto porque se assumiu essa obrigação através de contrato, de uma promessa. A obrigação nasce do compromisso que os homens estabeleceram em uma determinada relação contratual, mas que só pode ser exigido quando os homens renunciam a seu direito a todas as coisas. Portanto, não derivada da lei de natureza.

Gauthier (2000) demonstra que, apesar da argumentação segundo a qual as leis de natureza seriam mandamentos divinos, os homens não dependem desse apelo para se convencer de que as leis de natureza prescrevem conteúdos importantes para a preservação. Nesse sentido, todo homem racional irá concordar que as leis de natureza são indispensáveis à preservação, sem necessidade de um fundamento obrigacional contido nelas.

Bobbio (1991), nesse mesmo sentido, assevera que as leis naturais não passam de regras prudenciais, ou seja, são conselhos que a razão dá aos homens em vista de sua conservação. Isso porque se pode entender como lei o comando que advém de uma pessoa com autoridade para tal, porém as leis naturais não são feitas dessa maneira. Elas são recomendações que a razão dá para que o homem consiga preservar sua vida na condição de simples natureza. É sabido que essa condição é miserável e insuportável. Como vimos na

primeira seção, a condição natural é incompatível com a paz e a autopreservação. Portanto, o que a razão faz é sugerir aos homens regras para uma convivência menos atribulada.

Como na condição de simples natureza não há garantia de que os homens irão se comportar de acordo com as leis naturais, pois não há uma autoridade suficientemente forte para garantir esse comportamento, não é razoável que os homens cumpram essas leis. Bobbio (1991, p. 40) aponta que na condição de simples natureza “seria o máximo da imprudência seguir as regras de prudência”. Segui-las iria fazer com que os homens agissem contra a sua conservação, tendo em vista que a maioria não iria segui-la. Nesse sentido, o autor assevera que, na condição natural, o que ocorre com as leis naturais é que elas existem e têm validade, mas não são eficazes.

Feitas essas considerações sobre a linha secular da teoria hobbesiana a respeito das leis naturais, tratemos agora da outra leitura possível de se fazer das leis de natureza, qual seja, a de cunho teológico. A interpretação teológica considera Hobbes como um jusnaturalista. Sob essa perspectiva, as leis de natureza são verdadeiros comandos emanados por Deus e são obrigatórios mesmo sem a presença do soberano civil. A linhagem teológica privilegia os aspectos teístas da teoria hobbesiana. Dessa forma, de acordo com Pogrebinschi (2003, p. 89), “a tese não nega que o contrato e o soberano criem obrigações, mas sim insiste em afirmar que estas se fundamentam em obrigações pré-existentes, uma vez que derivadas das leis de natureza ou leis divinas”. No *Leviatã*, é possível ver o esforço de Hobbes para tratar de assuntos religiosos, e isso não pode ser desconsiderado. Portanto, trata-se de dar menos ênfase ao contrato social, ao soberano e uma maior ênfase às leis naturais, que, desde a condição natural, criam para o homem obrigações.

Pogrebinschi (2003) aponta que um dos estudos mais importantes em relação à interpretação teológica das leis de natureza é aquele realizado por Warrender (2000), que assevera que as leis de natureza devem ser lidas como obrigações tanto na sociedade civil quanto na condição de simples natureza. O autor afirma que a diferença do modo em que elas se dão depende das circunstâncias presentes na condição natural e na sociedade civil. O autor mobiliza os conceitos de Hobbes sobre a obrigação em foro interno e externo para afirmar que, mesmo na condição de simples natureza, os homens devem buscar a observância das leis de natureza.

Para isso, Warrender (2000) explicita que a obrigação na teoria hobbesiana pode ser dividida em duas: foro interno e foro externo. Internamente, ou seja, em sua consciência, os homens sempre devem agir com disposição para obedecer às leis de natureza, devem estar

sempre bem preparados para agir conforme as leis naturais. Entretanto, o que influencia no comportamento em conformidade com essas leis são as condições materiais da situação em que eles estão inseridos. Isso significa que, caso não haja garantia de segurança de que todos os homens agirão em conformidade com as leis naturais, em foro externo o homem não se obrigará a agir como apregoa a lei. Contudo, deve sempre haver dentro dele uma vontade, um esforço, uma disposição para a paz. Portanto, essas leis obrigam desde a condição natural da humanidade, mas sua execução vai depender de condições seguras para realizar.

Warrender (2000) afirma que Hobbes em nenhum momento diz que as leis naturais, na condição de simples natureza, não obrigam em foro externo, mas que em algumas situações sua obrigação em foro externo não é exigida. Segundo Warrender (2000), Hobbes quer dizer que, onde não há segurança suficiente para o cumprimento das leis, os homens não são obrigados a agir em conformidade com as leis de natureza. Nesse sentido, para que as leis de natureza sejam imperativas em foro externo, é necessário que os indivíduos as observem sem que isso afete sua autopreservação. Portanto, temos como condição de validade das leis de natureza a segurança de sua execução. Em um contexto em que é mais seguro agir em conformidade com as leis de natureza, elas obrigam externamente. Essa segurança não pode ser apenas encarada como algo presente externamente, mas também na consciência individual de que se está seguro ou de que o perigo é verdadeiro e iminente.

Acerca disso, pode-se então perguntar: há segurança suficiente na condição natural para que os homens se obriguem em relação às leis de natureza? Warrender (2000) responde essa questão afirmando que, nesses casos, é preciso analisar o conteúdo específico da lei de natureza em questão. O autor dá o exemplo da lei que proíbe a embriaguez. É difícil imaginar que cumprir essa lei é se colocar em risco perante os outros. Entretanto, pode haver uma situação excepcional em que, para impedir um perigo extremo, seja necessário descumprir essa lei e se embriagar. Portanto, de modo geral, as leis de natureza obrigam e desde a condição de simples natureza, porém, quando há necessidade de “uma defesa de boa-fé, a autopreservação invalida essa obrigação em foro externo” (Warrender, 2000, p. 62), ou seja, faz com que não seja necessário cumprir essa obrigação.

Em suma, as leis de natureza em Hobbes, de modo geral, comportam duas interpretações primordiais: uma de ordem secular e outra teológica. De acordo com a perspectiva secular, as leis são compreendidas somente como máximas prudenciais, que surgem por meio da necessidade de autopreservação humana dentro da condição natural. Esses preceitos não têm força normativa e não criam obrigações. Entretanto, sob a perspectiva

teológica, esses mesmos preceitos teriam força normativa e, portanto, criariam obrigações para os homens desde a condição de simples natureza. As leis de natureza sob essa ótica seriam leis divinas vinculantes a todos os homens.

A relevância do debate que traçamos ao longo desse tópico se dá pelo fato de que a discussão sobre a possibilidade de pactos na condição de simples natureza passa pela questão acerca do fundamento das obrigações nessa condição. É fato que o problema da condição de simples natureza é que os homens desconfiam uns dos outros, essa condição material faz com que seja considerado o não cumprimento dos pactos, faz com que os homens não tenham interesse em cumprir seus contratos. Isso impede, portanto, os homens de pactuar uns com outros? Não partilharmos dessa leitura.

Pelo contrário, devido à desconfiança generalizada e ao estado de guerra, é preciso que os homens se aliem para que, por meio dessas alianças, garantam sua preservação. Os homens na condição natural precisam pactuar, construindo alianças para garantir sua autoconservação, pois “ninguém pode esperar ser capaz de se defender da destruição só com a sua própria força ou sagacidade, sem o auxílio de aliados, em alianças das quais cada um espera a mesma defesa” (Hobbes, 2003, p. 126), como já observado. Essas alianças são pactos celebrados por medo, pois o que está em jogo é o benefício da vida. Eles criam para os homens a obrigação de cumprir aquilo que foi pactuado, pois, como vimos, os pactos celebrados por medo, ainda que na condição de simples natureza, são obrigatórios. Não o pacto necessário para o estabelecimento do Estado, mas o pequeno pacto que se realizou para garantir o mínimo possível de preservação na condição de simples natureza. As alianças são esses pactos celebrados por medo, pois o que está em jogo é o benefício da vida. A força dessa obrigação se dá em razão da consequência advinda de seu rompimento.

Em nosso texto, apresentamos duas linhas de pensamento importantes para a compreensão da obrigação na condição de simples natureza, quais sejam, leitura teológica e secularista da obrigação. A leitura teológica permite vislumbrar a obrigação ainda na condição natureza, mas atrela sua validade à autoridade divina, o que não partilhamos. Embora a leitura secularista nos apresente que a possibilidade de pactos e de obrigação válidos só ocorra após o estabelecimento do Estado, Hobbes abre exceção aos pactos por medo, como destacamos acima. Contudo, nos casos dos pactos realizados por medo na condição de simples de natureza, não é necessária a presença do Estado. A busca pelo benefício próprio, representada pela autopreservação, é tão forte que torna os pactos por medo obrigatórios. Apesar de Hobbes afirmar que a força coercitiva no Estado é o que faz os homens cumprirem seus

pactos, nos pactos celebrados por medo, como o objeto é a vida e não há nada que se possa fazer contra ela, cumpri-los é obrigatório.

Em suma, as alianças seriam pactos que os homens realizam entre si na condição de natureza puramente para garantir sua autopreservação. Não são pactos realizados entre vários homens, mas individualmente e simplesmente visando o benefício próprio, a proteção contra outros inimigos, a vida. Como o indivíduo encontra-se vulnerável, é necessário, mesmo sem o Estado, que pactue com outro indivíduo para garantir um mínimo de segurança contra inimigos em comum. Nesse sentido, a melhor leitura seria da linha secular, mas com a ressalta de que a força da obrigação não está só no pacto para o estabelecimento do Estado, mas no pacto instrumental, excepcional, celebrado por medo na condição de simples natureza.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É indiscutível que, para compreender a teoria filosófica de Hobbes, é necessário adentrar no tema da condição de simples natureza. Hobbes é um autor que funda toda a sua teoria política na compreensão da natureza humana. Apenas partindo do homem em sua condição de natureza é possível entender o Estado e as razões pelas quais a sua estrutura deve corresponder ao que Hobbes constrói. Entretanto, muitos tendem a fazer uma breve análise da condição de natureza, não se aprofundando em temas presentes nela, já partindo para a constituição do Estado. Nosso trabalho tentou apresentar um panorama geral do que é a condição de simples natureza, aprofundando algumas tensões presentes nessa condição tal como descrita por Hobbes no *Leviatã*.

Como vimos, a condição de simples natureza muitas vezes é analisada apenas por estudos comparativos entre as principais obras hobbesianas. Contudo, neste trabalho, não compartilhamos dessa metodologia. O que fizemos foi analisar o que o autor compreende por condição natural no *Leviatã*, utilizando a própria obra como único referencial hobbesiano. A escolha pelo *Leviatã* foi feita porque é nessa obra que Hobbes consolida todo o seu entendimento sobre física, política e religião.

Na primeira seção de nosso trabalho, apresentamos todos os elementos presentes na condição de simples natureza ou, como chamamos, todas as circunstâncias que tornam a condição natural uma condição de guerra generalizada. Conforme apresentado, na condição de simples natureza estão presentes: ausência de um poder comum, igualdade de capacidades e expectativas, escassez de bens, causas da discórdia e direito sobre todas as coisas. Essas circunstâncias, aliadas à glória, tornam a condição natural do homem insustentável.

O homem em sua condição natural, para garantir a sua segurança, necessita se antecipar e atacar os outros para que se conserve, é o que, segundo Hobbes, a razão indica fazer. Entretanto, o autor também afirma que a guerra generalizada pode ser inferida pelas paixões.

Nesse sentido, apresentamos em nossa segunda seção a análise da condição natural sob as duas perspectivas, a partir das paixões e a partir da razão. Porém, conforme demonstramos, a condição de natureza sob a ótica exclusiva das paixões ou da razão desconsidera o caráter relacional dos homens e individualiza faculdades inalienáveis que atuam conjuntamente. O problema da condição de simples natureza ser uma condição de guerra não pode ser creditado nem isoladamente às paixões ou à razão, mas sim ao caráter relacional dos homens. Como vimos, é impossível dissociar paixões e razão, ambas as

faculdades estão presentes no homem e atuam na condição de simples natureza, mas sem que sejam a causa principal da guerra.

Conforme apresentamos, a condição de simples natureza é uma condição de guerra e desconfiança generalizada, o homem vê ao outro como inimigo. Contudo, Hobbes indica que, exatamente por ser uma condição de guerra, é preciso que os homens façam alianças para se autopreservar. Essas alianças são possíveis, pois são pactos celebrados por medo.

Embora Hobbes apresente que os pactos somente serão válidos após o estabelecimento do Estado, o autor abre a exceção para os pactos realizados por medo. Nesses pactos, o objeto do contrato é a vida, neles o autor permite que se pactue e que esse pacto seja válido ainda na condição de simples de natureza. Nesse sentido, pode-se dizer que existe obrigação antes mesmo da sociedade civil. Essa obrigação está atrelada ao próprio pacto que a estabeleceu.

Nessa perspectiva, trouxemos duas principais linhas teóricas que dizem respeito à obrigação e obediência, quais sejam, linha teológica e linha secular. Apesar da linha teológica da obrigação permitir que haja obrigação ainda na condição natural, ela afirma que esta deve estar atrelada à obediência divina. A linha secular, por outro lado, afirma que a obrigação resulta do pacto, mas só permite que ela seja válida com a existência do Estado. Sendo assim, o que fizemos foi propor uma leitura secular da obrigação, mas levando em consideração que essa perspectiva necessita de uma reformulação que contemple os pactos por medo, obrigatórios na condição de simples natureza.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA – **Bíblia de Jerusalém**. 2. Ed. São Paulo: Paulus, 2002.

BOBBIO, N. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 9. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

FRATESCHI, Y. **A física da política – Hobbes contra Aristóteles**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.

GASKIN, J. C. A. Introdução. In: HOBBS, T. **Os elementos da lei natural e política**. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. XIII-XLIX.

GAUTHIER, D. P. **The Logic of Leviathan – The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes**. Oxford: Clarendon Press, 2000.

GERT, B. A psicologia de Hobbes. In: SORELL, T. (Org.). **Hobbes**. Tradução de André Oídes. Aparecida: Ideias e Letras, 2011. p. 193-214.

HAMPTON, J. **Hobbes and the social contract tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, T. **Do cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOEKSTRA, K. Hobbes on the natural condition of mankind. In: SPRINGBORG, P. (Ed.). **The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 109-127.

LIMONGI, M. I. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LIMONGI, M. I. **Hume, a justiça e o pensamento político moderno**. 1. ed. São Paulo: Alameda, 2023.

LIMONGI, M. I. **O homem excêntrico – paixões e virtudes em Thomas Hobbes**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

POGREBINSCHI, T. **O problema da obediência em Thomas Hobbes**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

RIBEIRO, R. J. **Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo**. 2. ed. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2004.

RYAN, A. A filosofia política de Hobbes. In: SORELL, T. (Org.) **Hobbes**. Tradução: André Oídes. Aparecida: Ideias e Letras, 2011. p. 253-298.

SILVA, H. A. da. **As paixões humanas em Thomas Hobbes**: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança. São Paulo: UNESP, 2009.

SOUKI, N. **Behemoth contra Leviatã**: guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

TRICAUD, F. Hobbes's conception of the state of nature from 1640 to 1651: evolution and ambiguities. In: ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Eds.). **Perspectives on Thomas Hobbes**. Oxford: Clarendon Press, 1988. p. 107-123.

TUCK, R. **Hobbes**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

TUCK, R. Introdução. In: HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. ix-lix.

WARRENDER, H. **The Political Philosophy of Hobbes**: His Theory of Obligation. New York: Oxford University Press, 1957.