

RAZÃO E PAIXÕES NA CRIAÇÃO DO ESTADO HOBBSIANO

Willam Gerson de Freitas¹

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo esclarecer a relação entre razão e paixões no pensamento de Thomas Hobbes. O filósofo seicentista entende que o pacto para criação do poder comum é baseado na capacidade humana de transformação racional da realidade. Ainda que assevere que os homens são movidos por suas paixões, e que conceba o racional como cálculo dos meios para satisfazer as paixões, todavia é a mesma razão, impulsionada pelas paixões (sobretudo medo e esperança), que permite aos homens a superação de sua condição natural. Para tanto, o texto explica a teoria hobbesiana da percepção, sua concepção de linguagem e a relação entre as paixões e a razão para a criação do Estado.

PALAVRAS-CHAVE: Hobbes; Teoria do conhecimento; Linguagem; Estado moderno.

ABSTRACT: This paper aims to clarify the relationship between reason and passion in the thought of Thomas Hobbes. The seventeenth century philosopher believes that the agreement to create the common Power is based on the human capacity for rational transformation of reality. Although asserts that men are driven by their passions, and to devise rational and calculating means to satisfy the passions, however is the same reason, driven by passion (especially fear and hope) that allows men to overcome their natural condition. Therefore, the text explains the Hobbesian theory of perception, his conception of language and the relationship between the passions and the reason for the creation of the state.

KEYWORDS: Hobbes; Theory of knowledge; Language; Modern state.

¹Professor da Faculdade do Vale do Jaguaribe-FVJ. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará-UFC. willam.gerson@yahoo.com.br

Introdução

Para se compreender a convicção de Hobbes de que os homens possuem a capacidade de destruição mútua ao mesmo tempo em que podem criar um mecanismo (o Estado) para promover o respeito geral, e conseqüentemente, a paz, é preciso esclarecer como as paixões são geradas no homem e quais as conseqüências das paixões para as relações interpessoais que podem levar tanto à paz quanto à guerra. É necessário explicitar a concepção hobbesiana acerca da constituição física humana e da racionalidade criadora do Estado, bem como da busca dos indivíduos pela satisfação dos seus próprios interesses.

Para tanto, deve-se notar como de sua cosmologia (tudo é movimento) Hobbes chega a uma epistemologia e uma psicologia. Mais precisamente, é imprescindível compreender como o filósofo inglês parte de uma teoria da percepção para descrever de que forma as paixões têm início no aparelho cognitivo humano, e como sua concepção de linguagem aponta para a união entre paixões e razão na deliberação individual em favor da criação do poder comum.

Teoria da percepção hobbesiana

Hobbes constrói os princípios de sua mecânica partindo de uma teoria da percepção. Sua concepção está assentada na tese de que a sensação é produzida como uma determinação particular de um corpo que percebe uma imagem de alguma coisa, a partir dos movimentos dos corpos que sobrevêm sobre ele. Como mostra Limongi, se a matéria sobre a qual o movimento incide são os corpos, e o movimento é a causa de tudo o que se passa neles, a explicação da sensação consiste em “mostrar de que maneira ela se produz como uma determinação particular de um corpo – o corpo que percebe” (LIMONGI, 2002, p. 15). Hobbes defende que toda concepção do espírito humano é sempre originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos.

Em *Leviatã*, Hobbes diz que a sensação é uma *aparência* ou *ilusão* do espírito humano, causada pelo corpo exterior e, em *The Elements of Law*, que “todas as concepções procedem das ações da própria coisa de onde procede a concepção” (*The Elements of Law*, II, § 2, p. 51)². O pensamento tomado de forma isolada é, então, *representação* ou *aparência* de alguma qualidade, ou outro acidente de algo fora do indivíduo. Visto que o movimento

² Para facilitar a consulta aos textos de Hobbes, adotou-se a indicação das obras com os respectivos capítulos, parágrafos e páginas (por exemplo: *Do cidadão*, VI, § 4, p. 103). Nas citações de *The Elements of Law*, utilizamos aqui a tradução de J. A. Lopes da primeira parte, intitulada *A natureza humana*.

produz somente movimento, as qualidades sensíveis são movimentos variados da matéria que pressionam os órgãos dos sentidos gerando uma “ilusão originária”. Veja-se a descrição que faz Hobbes:

A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, ou de forma imediata, como no gosto ou no tato, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido, e no cheiro; a qual pressão, pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e ao coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração, para se transmitir; cujo esforço, porque *para fora*, parece ser de algum modo exterior. E é essa *aparência* ou *ilusão*, que os homens chamam *sensação* (*Leviatã*, I, p. 15).

É possível perceber neste trecho que já no capítulo inicial de *Leviatã* Hobbes aponta para a origem estritamente empírica dos pensamentos, bem como utiliza a noção de *esforço* (em inglês *endeavour*, em latim *conatus*), conceito retomado e apresentado de maneira mais pormenorizada no sexto capítulo da mesma obra³.

O *esforço* forma o que Hobbes denomina de aparição, fantasma ou concepção, que nada mais é que a imagem produzida pelo sentido da visão. Este fantasma é o resultado da reação à pressão exterior, ou seja, de um contramovimento interno que responde à ação do corpo externo e produz uma imagem distinta da própria coisa. É por esse motivo que seu objeto parece ser algo externo, ainda que, em realidade, não o seja. O objeto da percepção, portanto, não é a coisa percebida, tampouco uma cópia exata, mas resposta a outro movimento que dá lugar a uma aparição.

Em *The Elementsof Law*, Hobbes mostra que imagem e cor não são algo realmente fora dos indivíduos. São, na verdade, aparições causadas pelo movimento: “As coisas que realmente estão no mundo, fora de nós, são os movimentos que causam essas aparências” (*The Elementsof Law*, II, § 10, p. 56). Assim, o sentido que Hobbes dá à máxima aristotélica “nada há no entendimento que não haja estado previamente nos sentidos” é que o vínculo da sensação com o corpo exterior é, de certa forma, indireto e derivado. A sensação e seu objeto são inerentes ao sujeito⁴. Não há nada fora de nós que possamos chamar imagem, som, cor, etc. A sensação ou ilusão originária é, em um determinado e importante sentido, independente do corpo exterior.

³ Deve-se ressaltar que o conceito de *esforço* tem sua origem na filosofia moral hobbesiana, na descrição de *apetite* e *aversão* no capítulo VII de *The Elementsof Law*, e não, como geralmente se pensa, em sua filosofia natural. Mas note-se que, sendo o *esforço* um conceito derivado de uma concepção mecânica da realidade, ele pode ser tomado como uma evidência da relação entre a filosofia natural e a filosofia moral de Hobbes.

⁴ Sobre a relação entre a concepção hobbesiana e a aristotélica no que se refere à noção de cognição como forma do movimento, ver SPRAGENS, 1973.

Como bem observa Frateschi (2005), de como Hobbes trata o fenômeno da sensação conclui-se que não se pode ter qualquer certeza sobre uma eventual semelhança entre as sensações e as qualidades dos objetos percebidos, mas se pode perceber que há movimentos fora do indivíduo⁵. Produzidas pela ação direta ou indireta do movimento dos corpos externos sobre os órgãos exteriores dos sentidos, as sensações geram um incessante fluxo de percepções e ideias, as quais o homem traz à recordação.

Hobbes define, então, a imaginação como sensação em declínio: “após a desaparecimento do objeto, ou quando os olhos estão fechados, conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos” (*Leviatã*, II, p. 18). Como observa Tönnies, a estreita conexão entre os movimentos que causam as percepções e as coisas vem da explicação mecânica da imaginação e da recordação, cuja base é a lei da inércia⁶, ou melhor, a conservação do movimento (TÖNNIES, 1988, p. 223).

A imaginação relaciona-se com as coisas anteriormente percebidas pelos sentidos, com as sensações que podem ser trazidas à lembrança de forma simples ou na composição entre várias delas. Os sonhos, neste sentido, são imaginações dos que estão adormecidos e todos os sonhos provêm de agitações nas partes internas do corpo humano, do movimento que continua a ocorrer internamente nos homens mesmo durante o sono. Dessa forma, o filósofo inglês vê como sinônimas imaginação e memória⁷.

Hobbes procura explicar como ocorre a dependência entre si das concepções que permanecem no espírito humano, isto é, as imaginações em série. É daí que surge a expressão *discurso mental* e *discurso verbal*. O primeiro é uma cadeia de imaginações causada pela ação do movimento no homem que provoca uma série de ideias. O esclarecimento sobre o discurso da mente, desse encadeamento das concepções, é tratado *en passant* *The Elements of Law* e é bem mais pormenorizado em *Leviatã*. O segundo é um artifício humano para auxiliar na memorização, na organização e na divulgação das ideias dos indivíduos através da nomeação,

⁵Limongi (2000) discute a teoria da percepção de Hobbes tendo em vista o enfrentamento do problema do postulado da real existência dos corpos que causam as percepções e a teoria da percepção que isto envolve. Ela parte, então, da abordagem hobbesiana da *hipótese da aniquilação do mundo*, proposição constante na obra de Hobbes e que é descrita resumidamente assim: “supondo que um homem continuasse vivo e o resto do mundo tivesse sido aniquilado, tal homem poderia, apesar disso, reter a imagem do mundo e de todas aquelas coisas que ele aí houvesse visto e percebido” (*The Elements of Law*, I, § 8, p. 48); Ver também *Tratado sobre el cuerpo*, II, VII, § 1, p. 93.

⁶Definição da lei da inércia: “A lei da inércia é uma lei mais do que simples: limita-se a afirmar que um corpo, entregue a si mesmo, persiste no seu estado de imobilidade ou de movimento todo o tempo até que algo venha modificar esse estado. É ao mesmo tempo uma lei de uma importância capital: implica, com efeito, uma concepção de movimento que determina a interpretação geral da natureza, implica uma concepção completamente nova da própria realidade física” (KOYRÉ, 1986, p. 201; 1982, p.183).

⁷Vallota (1993) discute como o movimento que é a imaginação, mesmo sendo sensação em declínio (*decaying sense*), isto é, que pouco a pouco se desvanece, permanece todavia e não desaparece por inteiro.

isto é, da atribuição de nomes, indispensável para o correto concatenamento dos pensamentos (*Leviatã*, IV, p. 25). É com a ajuda da linguagem, ou seja, através do discurso verbal, que se desenvolverão melhor as faculdades mentais, facilitando a recordação dos próprios pensamentos para torná-los conhecidos aos outros. Por isso o uso geral da linguagem consiste em transformar o *discurso mental* em *discurso verbal*.

Concepção hobbesiana de linguagem

Para se ter uma correta compreensão da função da linguagem em Hobbes, é preciso observar como a cadeia de pensamentos passa a uma cadeia verbal analisando a distinção que faz ele entre os conceitos de *marca* e de *signo*, no interior de sua concepção nominalista⁸. Em *Leviatã* ele enumera duas vantagens, ou usos, da linguagem. De um lado, serve para o indivíduo registrar aquilo que por cogitação descobre ser a causa de qualquer coisa, e nesse caso o abuso acontece quando se registra incorretamente os pensamentos pela inconstância da significação das palavras. Por outro lado, é útil para o indivíduo mostrar os conhecimentos atingidos, dando a conhecer aos outros as próprias vontades e objetivos, cujo abuso se encontra no uso das metáforas, nas declarações enganadoras e nas ofensas mútuas. A linguagem é instituída, portanto, no momento em que se deixa de calcular com imagens para calcular com nomes, ou seja, transforma-se o discurso da mente em um discurso de palavras, facilitando a recordação dos próprios pensamentos e podendo torná-los conhecidos aos outros.

A cadeia de pensamentos passa a uma cadeia verbal, com dois propósitos: em primeiro lugar, registrar os pensamentos, ou seja, possui um caráter mnemônico, como nota de lembrança (*marca*); e, em segundo lugar, para comunicar aos outros aquilo que cada homem pensa, servindo como sinal (*signo*). A aquisição da racionalidade se dá pela linguagem, na utilização dos nomes. A razão (*ratio*) nada mais é do que cálculo com nomes (*computatio*), motivo pelo qual Hobbes afirma que as crianças não são dotadas de razão até que atinjam o uso da linguagem. O homem é um ser racional porque calcula as consequências dos nomes gerais estabelecidos para marcar e significar os seus pensamentos, o que indica a relação entre as palavras e a imaginação (*Objections et réponses*, troisième objections, p. 405).

Em *Leviatã*, Hobbes diz que a *marca* serve para registrar os pensamentos que “podendo escapar de nossa memória e deste modo dar-nos mais trabalho, podem ser

⁸ Para a corrente nominalista, por trás das palavras não há qualquer substância metafísica, pois as palavras representam coisas sempre singulares. Em *The Elementsof Law*, afirma Hobbes que os universais são “nomes que atribuímos a muitas coisas” e que “não há nada universal exceto os nomes” (*The Elementsof Law*, IV, §5, p.77; §6, p.78).

novamente recordados por aquelas palavras com que foram marcados” (*Leviatã*, IV, p. 30). Em *The Elementsof Law*, “é um objeto sensível que um homem voluntariamente estabelece para si mesmo, a fim de, através dele, lembrar-se de alguma coisa passada, quando esta mesma coisa for novamente objeto de sua sensação” (*The Elementsof Law*, V, § 1, p. 75). E, em *Do corpo*, são “coisas sensíveis, empregadas ao nosso arbítrio, para que, ao serem sentidas, possam ser evocadas na mente pensamentos semelhantes àqueles em vista dos quais foram empregadas” (*Do corpo*, II, § 1, p. 39). Assim, a *marca* pode ser definida como a “memória produzida pelo próprio indivíduo para dominar o fluxo livremente associativo de seus pensamentos ao lhes impor a cadeia de uma sucessão programada” (RIBEIRO, 1978, p. 25).

O conceito de *signo*, em *The Elementsof Law*, é assim definido: “quando um homem observou repetidamente os mesmos antecedentes serem seguidos pelos mesmos consequentes, de modo que espera sempre o mesmo consequente ao ver o seu antecedente” (*The Elementsof Law*, IV, § 9, p. 70). Em *Leviatã*, têm o propósito de, “quando muitos usam as mesmas palavras, exprimir (pela conexão e ordem), uns aos outros aquilo que concebem ou pensam de cada assunto, e também aquilo que desejam, temem, ou aquilo por que experimentam alguma outra paixão” (*Leviatã*, IV, p. 30). E, em *Do corpo*, os signos são “antecedentes de consequentes e os consequentes de antecedentes, toda vez que percebemos que em sua maior parte eles precedem e se sucedem de modo semelhante” (*Do corpo*, II, § 2, p. 39). O *signo* é, assim, a memória factual, de origem social, que é composta de preconceitos; pertence ao domínio das conjeturas, e por isso mesmo não permite nenhuma conclusão universal, visto que “a experiência nada permite concluir universalmente” (*The Elementsof Law*, IV, § 10, p. 70).

A *marca* é uma nota de lembrança que permite o controle e ordenamento pelos homens de seus próprios pensamentos. Ela está ligada à produção do conhecimento e é segregada no cérebro humano. O *signo*, por sua vez, tem a ver com a circulação do conhecimento, podendo complementar a ação da *marca*. Como escreve Hobbes em *Do corpo*: “a diferença entre a *marca* e o *signo* é que aquela é instituída para nós e este, para os outros” (*Do corpo*, II, § 3, p. 41).

Há uma estreita relação entre linguagem e ciência, que se dá tanto na aquisição do conhecimento correto através da nomeação e ordenamento dos fantasmas provenientes da sensação, quanto na comunicação aos outros do raciocínio correto. Dessa forma, como aponta Ribeiro, “a comunicação – mera pausa, intervalo na ciência – só tornará científico a sua

mensagem através da garantia de contraprovas a cargo do destinatário” (RIBEIRO, 1978, p. 27). A introspecção, neste sentido específico, tem sua motivação na busca por tornar *marcas* os *signos* transmitidos pelo discurso do interlocutor:

se, embora raciocinando corretamente, eu não conseguir obter a concordância (o que pode muito facilmente ocorrer) daqueles que não ponderam o que lhes é dito por estarem seguros do seu próprio conhecimento, a falta não é minha mas deles. Pois, assim como meu dever é apresentar minhas razões, o deles é considerá-los com atenção (*The Elements of Law*, I, § 3, p. 47).

A linguagem é, portanto, empregada pelos homens para organizar os pensamentos, dotando-a de um papel especial em sua relação com as paixões e as atitudes humanas para a realização dos desejos. Os pensamentos podem ser inconstantes e sem desígnio ou regulados por algum desejo e direcionados a alguma decisão. Quando isto acontece, do desejo do homem nasce a procura dos meios para que descubra o que está ao seu alcance para atingir sua satisfação. Assim, Hobbes evoca o ditado latino *Respice finem*, afirmando que se deve olhar em todas as ações para o que se quer ter e com toda concentração possível para atingir o fim buscado (*Leviatã*, III, p. 25).

Para a consecução do fim desejado, tendo como ponto de partida a imaginação que o provocou, é imprescindível o uso da linguagem, isto é, a transformação do *discurso mental* em *discurso verbal*. À razão humana (cálculo com nomes) é designada a tarefa fundamental de fornecer os meios para satisfazer as paixões, permitindo obter determinado objetivo no intuito de conservar a sua vida. A razão existe com a tarefa de organizar os pensamentos, e avaliar a melhor decisão a tomar na satisfação das paixões a partir das sensações.

Respice finem

O que causa as paixões é o *esforço*, que é o princípio dos movimentos voluntários no interior dos corpos gerado como uma reação aos fantasmas oriundos da sensação. Este começo imperceptível de movimento nas partes internas do corpo é definido em *The Elements of Law* como “uma solicitação ou provocação, seja para aproximar da coisa que agrada [denominado *apetite*], seja para afastar da coisa que desagrade [denominada *aversão*]” (VII, § 2, p. 93), e em *Leviatã* como “pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem” podendo ser chamado de *apetite* ou *aversão* (*Leviatã*, VI, p. 36).

As duas definições, em suma, significam que o *esforço* é uma espécie de mecanismo que causa alteração do movimento passivo em ativo, ou seja, recebe o movimento causado

pelos objetos externos e o converte em ação. Ao depender dos movimentos externos que provocam a sensação e da reação interna aos conteúdos da imaginação, as resoluções humanas são determinadas pelas paixões, das quais as características do poder cognoscitivo humano são dependentes. Como o *esforço* conduz à apropriação de algo que é útil para a conservação e a existência humana caracteriza-se por uma busca contínua de satisfação, a razão assume o papel de auxiliar os indivíduos na realização da satisfação de suas paixões.

O desejar supõe sempre a ausência do objeto (*Leviatã*, VI, p. 47). Em consequência, sempre existe uma grande quantidade de imagens na memória que, em função do passado (a sensação), orienta para uma experiência futura (a posse do objeto). Em *Infância e história*, Giorgio Agamben se refere à intuição vigente na concepção clássica de homem – e desenvolvida na cultura medieval – que mostra a conexão estreita entre a fantasia e o desejo. Evocando a máxima latina *phantasiaea est quaetotumpantdesiderium*, para essa longa tradição o fantasma é a verdadeira origem do desejo e a condição para se apropriar dele, enquanto mediador entre este e a coisa desejada (AGAMBEN, 2004, p. 54). Hobbes, de certa maneira, retoma esta intuição clássica, na medida em que os homens passam a sentir desejo através dos fantasmas gerados na percepção. E é a partir dos desejos que surgem o cálculo dos meios para chegar aos fins almejados para a própria satisfação.

A ação do objeto, partindo dos olhos e outros órgãos dos sentidos, se prolonga até o coração, provocando desejo ou aversão em relação àquele. O que cada homem denominará bom ou mau estará de acordo com duas reações, isto é, apetite ou animosidade, amor ou ódio, provocadas pelo objeto movente (*Leviatã*, VI, p. 48). Limongi mostra que, em Hobbes, a paixão é certa apreciação do objeto conforme este desperte sensações de prazer ou desprazer:

antes de nos movermos na direção ou em fuga de um objeto, e como causa desse movimento, nós imaginamos nossa ação e suas consequências e, com base nessa qualificação prévia do objeto, em que consiste precisamente a paixão, agimos. Logo, a paixão está longe de ser um impulso irrefletido. Toda ação voluntária de que as paixões são o começo são primeiramente imaginadas, consistindo a paixão nessa imaginação (LIMONGI, 2007, p. 139).

Neste sentido, o ato de se deixar guiar pela razão consiste em não seguir de forma irrefletida os primeiros impulsos que os objetos despertam. Deve-se deliberar com cautela antes de agir, considerando o melhor possível as consequências. A tarefa de adequar as paixões à razão significa racionalizar as paixões sem deixar de agir passionalmente. As paixões podem ser favoráveis ou desfavoráveis a depender do cálculo individual bem feito acerca delas, e conforme Limongi são sempre elas que governam as ações (LIMONGI, 2007,

p. 141). O apetite, ao manifestar-se como deleite ou prazer, corrobora o movimento vital dos indivíduos. É dessa forma que se desenvolvem as ações voluntárias humanas:

Fica assim manifesto que as *ações voluntárias* não são apenas as que têm origem na cobiça, na ambição, na lascívia e em outros apetites em relação à coisa proposta, mas também aquelas que têm origem na aversão ou no medo das consequências decorrentes da omissão da ação (*Leviatã*, VI, p. 56).

Daí se evidencia a importância das paixões para a criação do poder comum. De um lado, o desejo do conforto e o deleite sensual predispõem os indivíduos a se submeterem a um poder soberano, visto que os leva a perceber que a busca solitária de satisfação destes desejos conduz ao perigo ocasionado pela ausência de segurança. De outro lado, a aversão manifestada no medo da morte e dos ferimentos, pelo mesmo motivo causa a mesma tendência (*Leviatã*, XI, p. 86). Há, ainda, a esperança de que é possível alcançar a paz através da transferência mútua do “direito a todas as coisas” ao soberano.

Razão e paixões como aliadas

Sendo a razão, segundo Hobbes, cálculo, poderia obter domínio sobre as paixões? Para Frateschi (2008), por ser faculdade meramente calculadora, a razão não teria poder sobre as paixões. Embora não negue a importância da razão na criação do Estado, afirma que o papel da razão em Hobbes consiste apenas no cálculo dos meios para obter fins postos pelo desejo, cuja origem não é racional. Quando há deliberação por parte do indivíduo, este faz tão somente considerar o que é melhor para si mesmo ao praticar uma ação. Conquanto a decisão de agir pertença ao agente e que a ação segue a sua vontade, último apetite na deliberação, todos os seus movimentos voluntários têm origem na imaginação. Esta, por sua vez, tem origem na sensação, que não é senão um movimento provocado nos órgãos dos sentidos pela ação dos objetos externos.

O motor inicial da ação humana não está no indivíduo porque este não se move a não ser quando algo externo o move. O *esforço* é movido por algo externo. É, portanto, uma reação e não uma ação como causa de si mesma. Hobbes, na verdade, “tira da razão o estatuto de uma faculdade superior a comandar os apetites sensíveis e mostra que o homem quer e age afetado por causas que lhe são externas e que operam sem cessar sobre ele” (FRATESCHI, 2008, p. 112). Sendo apenas cálculo, a razão necessita de eficácia natural porque não determina os desejos, o que justifica a recusa hobbesiana em definir a vontade como apetite racional.

Frateschi acrescenta que, em Hobbes, os homens estão apartados uns dos outros porque a razão – que não é infalível nem eficaz para determinar os desejos e as ações humanas – não oferece uma medida comum a partir da qual se possa julgar as coisas e a conduta. Ela assevera que o acordo hobbesiano não ocorre naturalmente, mas de forma artificial, porque a razão não opera sem a interferência dos desejos de benefícios imediatos. Como faculdade exclusivamente calculadora, a razão oferece apenas os passos para viabilizar o desejo natural da autoconservação e da vida satisfeita já que, como “o desejo é determinado pela ação do objeto externo sobre o corpo, Hobbes descarta a possibilidade de que a razão venha a determiná-la, ou ainda, que haja *internamente* no homem a organização dos desejos sob o domínio da razão” (FRATESCHI, 2008, p. 133).

Podem-se fazer algumas ressalvas a esta interpretação. Em primeiro lugar, Hobbes não parece querer colocar as paixões como soberanas em relação à razão em toda e qualquer ocasião, sobretudo ao estabelecer o poder soberano. Na verdade, razão e paixão caminham sempre juntas. É bem verdade que há paixões que interferem no cálculo racional, fazendo parecer melhor o que contribui, em última análise, para a guerra. Por isso que se faz necessário, para a reta condução racional, a precisão do raciocínio, levando a razão a se aliar às paixões que levam os homens escapar da morte e aos sofrimentos, e a sugerir como se pode chegar a uma situação de segurança:

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. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo (*Leviatã*, XIII, p. 111).

É dessa maneira que os homens podem atingir a felicidade terrena, que Hobbes define como “*sucesso contínuo* na obtenção daquelas coisas que de tempos em tempos os homens desejam”. Mas essa felicidade é, infelizmente, fugidia, inexistindo uma tranquilidade de espírito que se perpetue. Apenas o “desejo de poder e mais poder” é sempiterno. A vida, enquanto movimento, e movimento incessante, indica que “jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação” (*Leviatã*, VI, p. 57). Se na busca de satisfação dos desejos todos guerreiam entre si e têm somente seu cálculo individual (muitas vezes equivocado) como guia, bem como o direito a todas as coisas (até mesmo aos corpos uns dos outros), a condição natural não pode ser outra a não ser uma situação de medo mútuo.

Em *Do cidadão*, Hobbes põe em relevo a origem da sociedade e sua manutenção mediante uma paixão, o medo recíproco. A guerra generalizada surge desta paixão, sem a qual os homens tenderiam mais avidamente à dominação do que à construção da sociedade. Em nota, Hobbes esclarece, porém, que temer difere de apavorar-se. Ele compreende o medo como crença de dano, ou melhor, como a antevisão de um mal futuro. Os efeitos do medo podem ser, então, desde a fuga, até a desconfiança, a suspeita, a cautela, ou mesmo a ação para eliminar as reações do temor (*Do cidadão*, I, § 2, p. 28; p. 359).

O objetivo maior do filósofo inglês não é negar que o medo seja uma paixão negativa. Na verdade, Hobbes escreve como que a convidar seu leitor a conhecer as causas e conseqüências do medo para usá-lo em seu próprio favor,

ao modo de um artesão que, por conhecer como a natureza opera, faz com que ela produza, por artifício, efeitos desejados. O medo não é, assim, em si mesmo uma paixão positiva, mas pode vir a ser, e mais, deve vir a ser por artifício, pois sem isso a vida do homem não apenas será pobre e miserável como dominada pelo pior dos medos, que é o medo da morte violenta (LIMONGI, 2007, p. 137).

Ao temer a atitude violenta do outro, por não poder ter certeza de como o outro irá agir, os homens sentem aflição em relação ao futuro, o que os leva a buscar racionalmente as causas das coisas, para estar mais preparados no presente para agir (*Leviatã*, XI, p. 91), do que se pode depreender a união entre o medo, ligado à previsão de um mal e a razão, como cálculo. Ribeiro observa que a obra hobbesiana se constitui da tensão entre presente e futuro, fazendo a ressalva que há dois futuros distintos a que Hobbes se refere, “um que enfatiza as meras potencialidades atuais, levando o conflito a confronto, fazendo do mau clima tormenta – outro, que promete paz, mas a preço de uma ação enérgica e ruptora” (RIBEIRO, 1999, p. 23). De um lado, há o medo que leva à antecipação do ataque ao suposto oponente, do outro, há o temor que conduz ao estabelecimento do pacto.

A inclinação dos homens para buscar as causas de todos os acontecimentos que os cercam, particularmente os que têm a ver com seu sucesso ou seu infortúnio, os leva, inicialmente, a um estado de aflição. Por essa razão, observa Limongi, o homem hobbesiano é naturalmente medroso e a ansiedade faz parte da condição humana. Em geral, não há um objeto definido do medo, e este é perpétuo. Não sabendo o que pode lhe causar algum dano, o homem teme ininterruptamente algo que não sabe bem o quê. É dessa forma que a desconfiança leva à generalização da guerra:

a dinâmica da guerra descrita por Hobbes é tal que o medo do dano que *eu sei* que o outro pode me causar numa situação deflagrada de guerra (o medo dos piores danos que é a morte violenta) desenvolve-se a partir de uma outra

figura do medo: a do medo que *eu não sei* se o outro vai me causar na medida em que tenha o poder tanto e contra o uso do qual não tenho nenhuma garantia, a não ser meu próprio poder. É desse medo que nasce a inclinação para a aquisição de poder e mais poder que, gerando no outro a mesma disposição, culmina na guerra (LIMONGI, 2007, p. 148).

Apesar desta suspeita geral, a aspiração de Hobbes é que se concretize a possibilidade de transformar as condições que fazem dos homens criaturas naturalmente ansiosas e medrosas, não eliminando o medo, mas revestindo-o de outras formas que proporcionem, talvez, menos ansiedade. O cerne da proposta hobbesiana é, conseqüentemente, a instituição mútua de obrigações: que acima das ações passionais das relações naturais, bem como da disputa de poder, sejam criados vínculos racionais artificiais de obrigação e dever estabelecidos voluntariamente mediante contrato. Se a inclinação para a guerra nasce do medo de uma possível afronta, a paz depende de que se saiba não correr riscos. É preciso eliminar o risco de sofrer dano, o que é feito quando se restringe o poder que cada um tem de causar dano aos outros (LIMONGI, 2007, p. 149).

Razão e paixões na criação do poder comum

A instituição do soberano, cujo poder visível é maior do que todos os outros, produz um medo proporcionalmente maior. Dessa forma, todos estariam sob a autoridade de uma instância com força suficiente para fazer as leis serem cumpridas. Se os pactos, na ausência da espada, não passam de palavras, o Estado detém a garantia do cumprimento, sob o risco de pena para os infratores.

Na condição natural é enorme a insegurança quanto ao respeito das promessas contratuais. Conseqüentemente, os contratos são, muitas vezes, inválidos⁹ e a desconfiança gerada pelo medo nulifica-os, constituindo-se obstáculo à instituição das obrigações. O Estado, ao punir aqueles que faltarem com a palavra dada, garante que os contratos sejam cumpridos. Desse modo, tem razão Limongi quando afirma que o medo que conduz, juntamente com a razão, a instituir o poder comum, não é o fundado sobre o próprio medo, mas “sobre um contrato e, no limite, na própria razão; seu efeito tampouco é fundamentalmente o medo, mas a obrigação, e o medo apenas na medida em que torna possíveis os vínculos contratuais” (LIMONGI, 2007, p. 152). Por esse motivo escreve Hobbes:

cheguei a duas máximas da natureza humana – uma que provém de sua parte concupiscente, que deseja apropriar-se do uso daquelas coisas nas quais

⁹ Para Ribeiro (2006), Hobbes admite que há pactos que valem mesmo quando não há poder soberano.

todos os outros têm igual participação, outra, procedendo da parte racional, que ensina todo homem a fugir de uma dissolução antinatural, como sendo este o maior dano que possa ocorrer à natureza (*Do cidadão*, Epístola dedicatória, p. 7).

Sob o império exclusivo das paixões, em especial do medo e dos interesses imediatos, restaria ao homem apenas a defesa solitária de seus bens efêmeros e de sua vida, também efêmera nessa situação. A desconfiança generalizada tornaria impossível qualquer vínculo duradouro entre os indivíduos, porque nenhuma garantia haveria de barrar o possível ataque do outro. De igual modo, juntamente ao cálculo racional, deve haver outra paixão, além do medo, que permita vencer a condição de guerra. Essa paixão é a esperança, que consiste no apetite ligado à crença de alcançar o objeto desejado (*Leviatã*, VI, p. 50).

Enquanto o estado de natureza remete ao medo recíproco, o contrato que institui o Estado aponta para a esperança dos contratantes de vencer tal estado. É nessa perspectiva que Ribeiro apresenta brevemente a relação pessoal de Hobbes com as paixões medo e esperança:

Nosso autor nasce em 1588, de parto prematuro causado pelo pânico que tomou conta da região em que vivia – a Cornualha – ante a falsa notícia de que chegavam os navios espanhóis. ‘Minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo’, dirá ele muitos anos depois. Essa frase foi mal compreendida, inclusive por Roland Barthes, que a entendeu como significando uma igualdade ou similaridade do filósofo com o medo – quando o que Hobbes queria dizer era o contrário: que ele tinha por nome esperança – e um dos maiores poetas seus contemporâneos, John Donne, chama a essas duas paixões os ‘velhos gêmeos’, *oldtwins* (RIBEIRO, 2002, p. 139).

Ribeiro refere-se ao medo da invasão dos espanhóis que caiu sobre a mãe de Hobbes e a colocou em trabalho de parto, aos cinco dias do mês de abril daquele ano. Tal fato é mencionado na biografia de Hobbes escrita por John Aubrey, bem como na autobiografia em versos do pensador de Malmesbury: “*For Fame had rumour’d, that a Fleet at Sea,/ Wou’d cause our Nations Catastrophe;/ And hereupon it was my Mother Dear/ Did bring forth Twins at once, both Me, and Fear*” (*Three lives*, p. 254). Hobbes se define como gêmeo do medo, e não como o próprio medo. Ribeiro, então, o descreve como um pensador esperançoso. A esperança hobbesiana é a confiança de que os indivíduos podem buscar no Estado uma condição que garanta vida e conforto, demandando uma atitude decisiva, o contrato, pela qual decidem viver de outro modo.

Ainda que Hobbes enfatize o aspecto do medo mútuo como fundador e mantenedor das sociedades, para ele somente o pavor seria insuficiente para criar um ambiente de paz. É justamente por isso que Ribeiro discorda que se possa deduzir a instituição do Estado do mero

quadro das paixões. Realmente, a instituição do Estado não surge apenas das paixões. A natureza humana não é composta apenas da parte desiderativa, passional. Há outra parte tão importante quanto esta, que é a razão. Mas Ribeiro vai além e defende que a política hobbesiana e seus princípios não estariam assentados no corpo físico ou sequer no humano. O que importa para Hobbes é o contrato enquanto ato constitutivo do corpo político, ainda que a criação do Estado se apóie nas paixões, em especial na esperança (RIBEIRO, 1999, p. 29, 30).

O pactohobbesiano está assentado na certeza de uma característica humana fundamental: a capacidade de transformação racional da realidade – o racional entendido como cálculo dos meios para se atingir um fim. Como assegurador da certeza da ciência política, tem sua origem em uma concepção de homem capaz do ato de criar – racionalmente, e impulsionado por suas paixões – da esfera promotora da paz. Assim, o processo de criação do Estado é que possibilita aos homens desenvolverem suas potencialidades sem o risco de serem atacados. Aquele que antes agia como lobo voraz passa a calcular suas atitudes tendo como referência a instância ordenadora das ações humanas.

Para Polin, se há algum otimismo em Hobbes, este se encontra na eficácia da razão que o possibilita instituir relações racionais com seus pares. Certamente, para Hobbes, a razão não é uma força controladora das paixões, sendo apenas responsável pelos encadeamentos dos pensamentos segundo certo ato de raciocínio. Este raciocínio ou cálculo opera sobre as palavras para intervir na realidade, indo das causas aos efeitos e vice-versa, utilizando a lembrança do passado em favor de uma previsão do futuro. A combinação entre os fantasmas da percepção e o cálculo com nomes permite uma aritmética teleológica que busca dispor de um futuro confortável frente às exigências dos próprios homens (POLIN, 1953, p. 60).

Como cálculo útil das paixões, a razão procura os meios para satisfazê-las. Entretanto, sua vitória está no momento em que permite aos homens a superação de sua condição natural. Ao computar o alto preço que paga por suas ações, o indivíduo é levado a perceber que deve diligentemente buscar a paz com os demais, como diz em *Do cidadão* ao definir a lei da natureza¹⁰ como “o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo” (*Do cidadão*, II, § 1, p. 38).

¹⁰ Em *Leviatã*, o primeiro preceito ou regra geral da razão (lei fundamental de natureza) é: “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” (*Leviatã*, XIV, p. 113); e, em *Do cidadão*: “A lei de natureza primeira, e fundamental, é que devemos procurar a paz, quando possa ser encontrada; e se não for possível tê-la, que nos equipemos com os recursos da guerra” (*Do cidadão*, II, § 2, p. 38).

Considerações finais

A principal função do Estado criado mediante o pacto é a constituição de um princípio para a sociabilidade. As vontades se reúnem em um ato único em torno de uma unidade enquanto corpo político, fazendo surgir um novo espaço, diferente do espaço meramente físico (onde são tecidas relações de forças em conflito) por um espaço jurídico (cuja alma é a soberania). Sendo assim, o interesse individual é muito mais que o desdobramento de uma interioridade originária e atomizada. O interesse pode ser definido como representação jurídica das paixões:

Sendo da ordem de uma representação, da expressão racional e portanto linguística da vontade, o interesse, ainda que particular e privado, só se determina como foco de racionalidade moral a partir da relação dos indivíduos com os outros, no momento em que transcendem o mundo privado da imaginação, para fazer parte de um campo de trocas linguísticas e de significações partilhadas, em relação ao qual o comportamento de cada um se racionaliza em vista de um outro e não apenas de si mesmo (LIMONGI, 2009, p. 31).

Dessa forma, o desenvolvimento do conceito de homem para Hobbes deve ser pensado como um indivíduo em um feixe de relações, cujo fundamento está em uma dinâmica social de relações de poder. Assim o é porque a preocupação crucial de Hobbes é com o perigo maior que grassa a Inglaterra de seus dias, as lutas civis, que acontecem porque os indivíduos calculam mal suas ações ao se deixarem guiar por líderes ambiciosos, vangloriosos, em especial os provenientes da religião.

O contrato que cria o Estado é uma vitória sobre o estado de guerra. É uma vitória das paixões porque surge do desejo de autoconservação e de uma vida mais satisfeita. Todavia é, sobretudo, vitória da razão, do espaço jurídico e legítimo porque brota do cálculo racional que assegura a paz, reunindo em torno de uma vontade soberana o desejo das vontades individuais de preservar a vida e torná-la mais prazerosa. Esta expectativa de Hobbes sugere ser o soberano o mecanismo que põe fim à agonia entre os homens. O homem, então, venceria o lobo, e se tornando-se artífice de sua própria humanização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de H. Burigo Belo Horizonte : UFMG, 2005.

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

_____. Filosofia da natureza e filosofia moral em Hobbes. In: *Cadernos de História e filosofia da ciência*. Campinas, v.15, n.1, p.7-32, 2005.

HOBBS. *Leviatã*. Organizado por Richard Tuck; Tradução de J. P. Monteiro e M^a B. N. Silva. 2^a Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Clássicos Cambridge de Filosofia Política). English edition: *Leviathan*. Edited with an introduction by C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.

_____. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de R. J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. The Elements of Law. In: *The English Works of Thomas Hobbes*. Now first collected and edited by sir William Mollesworth. London: John Bohn, 1966.

_____. Three lives. In: *Human nature and De corpore político*. Edited with an Introduction by J.C.A. Gaskin. New York : Oxford, 1994. (World's Classics).

_____. *A natureza humana*. Tradução, introdução e notas de J. A. Lopes. Lisboa: Imprensa Nacional/ casa da Moeda.

_____. *Do corpo – Parte I : Cálculo ou lógica*. Edição bilingue com tradução e notas de M^a I. Limongi e V. C. Moreira. Campinas : Editora da Unicamp, 2009. (Coleção Hobbesiana 1).

_____. *Tratado sobre el cuerpo*. Introducción, traducción y notas de J.R. Feo. Madrid : Editorial Trotta, 2000. (Clássicos de la cultura).

_____. Objections et réponses, troisièmes objections. In: DESCARTES. *Oeuvres et Lettres*. Paris: Éditions Gallimard, 1953.

KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução de D. M. Garschagen. 2^a edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

_____. Galileu e a revolução científica do século XVII. In: _____. *Estudos de história do pensamento científico*. Tradução e revisão técnica de M. Ramalho. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. (Coleção Campo teórico).

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

_____. A semântica do materialismo de Hobbes. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 1-2, p. 109-135, 2000.

_____. A racionalização do medo na política. In: NOVAES, A. (Org.). *Ensaio sobre o medo*. São Paulo: Editora Senac/Edições Sesc, 2007.

_____. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

LUKAC, M^a L. *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: EDUCA, 1999.

POLIN, R. *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Vrin, 1953.

RIBEIRO, R. J. *Ao Leitor sem Medo: Hobbes Escrevendo Contra o seu Tempo*. 2^a edição. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. *A marca do Leviatã*. São Paulo: Ática, 1978. (Ensaio;42).

_____. O poder das palavras: Hobbes sobre a liberdade. In: NOVAES, A. (Org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.135-149.

SPRAGENS JR., Thomas A. *The politics of motion: The world of Thomas Hobbes*. Lexington University Press of Kentucky, 1973.

TÖNNIES, F. *Hobbes: vida y doctrina*. Versión española de E. Imaz. Madrid: Alianza, 1988.

VALLOTA, A. D. *Una interpretación de la teoría hobbesiana del debilitamiento de la sensación*. In: *Revista Venezolana de Filosofía*. Caracas, n. 28-29, p. 147-161, 1993.

T