

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 44 jan-jun 2021 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de página contendo quatro estudos das expressões faciais de Saskia van Uylenburgh, desenhos de Rembrandt van Rijn (1606-1669).

A ESTRUTURA AFETIVA DOS TIPOS
DE GOVERNO EM HOBBS
I. PRESSUPOSTOS¹

Fernando Dias Andrade,
Professor, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, Brasil
f.d.andrade@outlook.com

RESUMO: Os pressupostos da estrutura afetiva dos tipos de governo em Hobbes dizem respeito aos afetos fundamentais que determinam as ações humanas desde o estado de natureza, em especial o medo, o egoísmo e a glória. O medo, para Hobbes, talvez seja o afeto mais restritivo da liberdade natural no estado de natureza e, ao contrário, a principal condição para a obtenção da paz no estado civil, mas a esperança de glória é tão relevante quanto o medo para a transformação do homem natural num ser social e, posteriormente, num súdito e num cidadão.

PALAVRAS-CHAVE: prazer e dor, medo, honra e glória, medo vão e vã glória, estado de natureza, Hobbes

¹ Este artigo é a parte inicial de uma série derivada de minha fala “A estrutura das formas de governo em Hobbes e dos gêneros de império em Espinosa”, apresentada em 3 de setembro de 2020 na Jornada Afetividade e Política no Século XVII, do departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

Dadas as formas de governo categorizadas e descritas por Thomas Hobbes em suas obras políticas fundamentais – monarquia, aristocracia e democracia –, e considerando que Hobbes só desenvolve suas reflexões estritamente políticas após ter apresentado certa teoria das paixões humanas, qual a relevância dessa psicologia hobbesiana para a compreensão do que sejam aquelas formas de governo? A relevância é enorme tanto porque a concepção não só de cada forma – ou, como prefere Hobbes, tipo – de governo como da própria origem da organização política parte de uma conceitografia das paixões, quanto porque – o que é menos evidente, e que aqui procurarei mostrar – cada tipo de governo é constituído de instituições peculiares a si, cuja causa é afetiva e cujos desdobramentos também se exprimem afetivamente. Tratar-se-á aqui especificamente de reconhecer quais são as causas e efeitos afetivos de cada tipo de governo em Hobbes – mais especificamente n’*Os Elementos da lei natural e política*, sua primeira obra política (manuscrita em 1640),² completa o bastante para a evidenciação de que desde o início a filosofia hobbesiana é uma filosofia política necessariamente vinculada a uma teoria da natureza humana e, mais especificamente, a uma física (acerca dos corpos naturais e do corpo humano) e uma psicologia (acerca das paixões humanas e das paixões da sociedade natural e da sociedade política).

2 Hobbes escreveu *Os elementos da lei natural e política* (*The elements of law, natural & politic*) em 1640 mas acabou por mantê-la inédita ao já em 1641 exilar-se na França, onde cuidaria de escrever e publicar, em latim, o *De cive* (*Do cidadão*; edição completa: 1642). Ainda quanto a *Os elementos da lei*, após uma década circulando apenas como manuscrito eles seriam enfim publicados, sem autorização de Hobbes, em duas partes, respectivamente em 1649 e 1650. A obra só veio a ser publicada na forma originalmente concebida por Hobbes (ou seja: seqüência coesa de capítulos, sem acréscimo de textos) em 1889 por Ferdinand Tönnies, edição que aqui seguimos (cf. HOBBS, 1969, p. vi).

Como bem se sabe, n'Os *Elementos da lei* Hobbes faz uso do que é, para ele, a divisão ideal para a disposição de uma obra filosófica sobre as fundações da política: uma parte inicial sobre a natureza humana, e uma parte final especificamente sobre a sociedade política, a fundação da soberania e os tipos de governo.³ *Do Cidadão*(1642) e *Leviatã*(1651), embora sejam posteriores e mais conhecidos, são obras que, ao lado de seu tremendo esforço de revisão textual e adaptação ou aprofundamento argumentativo de várias noções apresentadas desde *Os Elementos da lei*, carregam também, com respeito ao próprio pensamento hobbesiano, perdas ou omissões consideráveis: em *Do Cidadão*, que é o caso que padece a maior perda, suprime-se por completo a teoria da natureza humana, iniciando-se o livro já a partir de uma exposição das leis de natureza; e, no *Leviatã*, embora os capítulos iniciais retomem a apresentação, em vários capítulos inclusive, da teoria da natureza humana, aí sua exposição é tão sucinta que fazem falta ao texto de Hobbes as minuciosas descrições e demonstrações que preenchem os parágrafos tão belamente concebidos d'Os *Elementos da lei*. Ou seja: ainda que também existam *Do Cidadão* e *Leviatã* como obras em que se desenvolve a teoria política hobbesiana, nestas não há, como n'Os *Elementos da lei*, atenção tão minuciosa ao tema dos afetos, um cuidado que a filosofia hobbesiana, seja apenas aquela apresentada ainda n'Os *elementos* seja a que se possa tomar como um todo, seguramente exige da parte do filósofo e da parte de seu leitor atento. É sempre justo, pois, quando se lê Hobbes a partir de qualquer de seus textos políticos, buscar retornar aos *Elementos da lei*, e talvez com redobrada atenção àquela sua parte inicial, que nos apresenta a natureza e a nossa natureza.

3 N'Os *elementos da lei*, os capítulos 1 a 13 tratam da natureza humana, os capítulos 14 a 19 tratam de jusnaturalismo e os capítulos 20 a 29 tratam do estado civil.

A ida às fundações afetivas da política é, por fim, justificável de uma vez por todas desde o primeiro momento em que Hobbes explica o que é o corpo humano pois, em lugar de empreender dele uma descrição fisiológica ou cogitar-se uma concepção metafísica, explica-o formalmente a partir da observação empírica, imediatamente associa a mente como atividade perceptiva localizada no corpo, descreve a atividade mental humana como atividade múltipla por meio de faculdades perceptivas do corpo e através dos corpos, sempre tendo em vista poder chegar, o quanto antes, a uma teoria da sociedade, primeiramente na forma de uma associação natural – ou coordenada racionalmente –, e em seguida na forma de uma associação política, ou seja, uma associação fundada na criação da soberania e desdobrada em instituições político-jurídicas próprias seja de uma forma específica de governo seja da parte de elementos gerais da vida política que se mostrem presentes em qualquer forma.

Por um lado, a fundamentação afetiva da reflexão hobbesiana sobre a política é tradicionalmente familiar aos estudiosos por conta da reiterada referência que se faz ao medo como a paixão principal, senão a única, a motivar os homens a se associarem politicamente. De fato, em todos os seus textos políticos principais, Hobbes faz presente sua argumentação na qual o homem é o lobo do homem no estado de natureza, ou seja, no estado de natureza⁴ todos vivem com medo de serem atacados ou mortos pelos demais, e que razão e experiência fazem ver que, para a superação de um tal estado natural de extrema vulnerabilidade em comum, é útil a todos concordarem com a limitação do próprio direito

4 *N'Os elementos da lei natural e política*, é a partir do cap. 14 que Hobbes trata da distinção entre estado de natureza e estado civil. Cf. HOBBS, 1969, p. 70 ss.

natural de atacar ou matar os demais em favor da instauração de um estado civil marcado pelo respeito mútuo porque em tal estado todos passam a viver sob uma outra(embora previsível e justificada) ameaça, que é o poder político soberano, cuja autoridade mantém a todos em civilizado respeito ainda que por causas naturais todos sigam com motivos para odiar-se.

Ou seja, é familiar aos estudiosos de Hobbes que a passagem do estado de natureza para o estado civil é também a passagem de uma vida tomada pelo medo mútuo para uma vida tomada por um medo comum, isto é, que em Hobbes o medo, numa ou noutra forma está sempre presente, porque é da natureza humana, segundo Hobbes, ser apto a ameaçar ou superar o outro, bem como ser sempre cômico da aptidão alheia a fazer o mesmo. Em Hobbes, é impossível conceber a existência humana sem o medo, porque ela sempre é uma existência coletiva não importa o estado.

Assim, mesmo em *Do Cidadão*, obra que suprime a seção filosófica inicial sobre os afetos, e no *Leviatã*, obra que a mantém mas apenas numa apresentação sucinta, a fundamentação afetiva da política é bastante marcada no que diz respeito à evidenciação da relevância do medo para se viver e se pensar tanto o estado de natureza quanto o estado civil. E, se nos concentrarmos n'Os *Elementos da lei*, também ali é reiterada a importância do medo acima de todos os demais afetos. Porém, é apenas n'Os *Elementos da lei* que o medo é plenamente explorado por Hobbes seja como causa para nossas ações e omissões, seja como efeito do estado em que nos encontremos.

São inúmeras as paixões tratadas por Hobbes n’*Os Elementos da lei*,⁵ mas o medo ganha importância maior diante das demais por conta do lugar que assume nas várias etapas da existência no estado de natureza e no estado civil, sem nos esquecermos da própria passagem de um estado a outro. De fato, é impossível pensarmos no estado de natureza ou no estado civil em Hobbes sem envolvermos o medo peculiar a cada um dos estados.

De início, o tema do medo aparece em meio a tantos outros afetos fundamentais, a partir da seq. 2 do cap. 7 (HOBBS, 1969, p. 28 ss), mais ou menos no meio da primeira parte da obra. Ali, o empirista e materialista Hobbes se põe a tratar “Do prazer e da dor; do bom e do ruim” num capítulo que, objetivando demonstrar que nossos juízos morais correspondem não a um quadro transcendente de virtudes e vícios e sim a uma mecânica imanente de sensações e percepções igualmente localizadas em nosso corpo, parte justamente da descrição das causas das nossas alegrias e de nossas tristezas, ou, mais exatamente, dos amores ou dos ódios que sentimos. Para Hobbes, se sentimos amor por alguém ou algo, isto é efeito de uma sensação anterior específica: ou deleite, ou contentamento, ou prazer, um ou outro percebido primordialmente como uma sensação física ou corpórea, que como tal também se dá na mente visto que, para Hobbes, a sensação de prazer etc. é um exemplo de movimento interno que ocorre no cérebro. Não há, em Hobbes, concepção metafísica nem transcendente da mente, do espírito, da alma; ao contrário, os conteúdos mentais de nosso ser são movimentos realizados por elementos físicos, orgânicos, que no que respeita ao pensamento localizam-se fisicamente

5 As paixões humanas, consideradas por Hobbes nossas faculdades motrizes, são por ele apresentadas nos capítulos 7 e 9 d’*Os elementos da lei natural e política*.

no cérebro, órgão específico, reconhecido e descrito exclusivamente em termos físicos. Em Hobbes, não se pode falar de uma alma separada do corpo, mas já não se pode conceber sequer uma mente, ou qualquer atividade mental, a estar separada de um corpo, nem mesmo a estar localizada em qualquer local no corpo humano que não seja o cérebro. Em Hobbes, tudo o que se disser a respeito da mente depende de se conhecer o que é o corpo e como operam os órgãos que o constituem. Quando tratamos das paixões em Hobbes, tratamos de sensações que ocorrem no interior de um corpo, e que imediatamente informam movimentos que se dão naquele corpo ou que por ele são causados em outros corpos.

O mesmo vale para o medo, que, como qualquer outra paixão, indica a ocorrência de certo movimento no interior do corpo e, em simultâneo, a maneira como a mente sediada em tal corpo percebe os movimentos dos demais corpos com que se trava contato ou confronto.

Ainda no Cap. 7, seç. 1 (HOBBS, 1969, p. 28), que começa com a indicação de que o amor que se sente é efeito de uma sensação de deleite, contentamento ou prazer, Hobbes explica a causalidade a operar o movimento contrário daquele que resultara no amor: o Ódio, mostra Hobbes, é efeito da Dor, que por sua vez é o contrário do deleite no plano exclusivo da sensação. Seres corpóreos sensíveis que somos, por conta do movimento operado no interior de nossos corpos ou sobre estes, experimentamos ou a sensação de prazer ou a sensação de dor. E, tanto quanto estamos conscientes não só da própria sensação quanto daquilo que nos causa o prazer ou a dor, respectivamente amamo-lo ou odiamo-lo. Em Hobbes, amor e ódio são paixões fundamentais a exprimir, pois, o que se passa em nosso corpo, mas também serão paixões fundamentais na deter-

minação de nossas ações ou omissões tanto quanto amemos ou odiemos.⁶

6 Dado não ser habitual a leitura de *Os elementos da lei natural e política*, transcrevo e traduzo as seções 1 e 2 do capítulo 7, particularmente relevantes para nossa exposição:

Original em inglês (HOBBS, 1969, p. 28-29):

“CHAPTER VII. OF DELIGHT AND PAIN; GOOD AND EVIL.

“Sec. 1. [*Of delight, pain, love, hatred.*] In the eighth section of the second chapter is shewed, how conceptions or apparitions are nothing really, but motion in some internal substance of the head; which motion not stopping there, but proceeding to the heart, of necessity must there either help or hinder that motion which is called vital; when it helpeth, it is called DELIGHT, contentment, or pleasure, which is nothing really but motion about the heart, as conception is nothing but motion within the head; and the objects that cause it are called pleasant or delightful, or by some name equivalent; the Latins have *jucunda, a juvando*, from helping; and the same delight, with reference to the object, is called LOVE: but when such motion weakeneth or hindereth the vital motion, then it is called PAIN; and in relation to that which causeth it, HATRED, which the Latin expresseth sometimes by *odium*, and sometimes by *taedium*.

“Sec. 2. [*Appetite, aversion, fear.*] This motion, in which consisteth pleasure or pain, is also a solicitation or provocation either to draw near to the thing that pleaseth, or to retire from the thing that displeaseth. And this solicitation is the endeavour or internal beginning of animal motion, which when the object delighteth, is called APPETITE; when it displeaseth, it is called AVERSION, in respect of the displeasure present; but in respect of the displeasure expected, FEAR. So that pleasure, love, and appetite, which is also called desire, are divers names for divers considerations of the same thing.”

Traduzo:

“CAPÍTULO VII. DO PRAZER E DA DOR; DO BOM E DO RUIM.

“1. [*Do prazer, da dor, do amor, do ódio.*] Na oitava seção do segundo capítulo é mostrado como concepções e aparições nada são realmente senão movimento em alguma substância interna da cabeça; movimento que, não cessando aí mas passando ao coração, por necessário há de neste ou auxiliar ou obstar aquele movimento, que é chamado vital. Quando auxilia, é chamado DELEITE, contentamento ou prazer, que nada é realmente senão movimento através do coração, tal como uma concepção nada é senão movimento dentro da cabeça. E os objetos que o causam são chamados prazerosos ou deleitáveis, ou algum nome equivalente. Os latinos têm *jucunda, a juvando* [deleita-te de servires], por servir. E o mesmo deleite, com referência ao objeto, é chamado AMOR; mas quando tal movimento enfraquece ou obsta o movimento vital, é então chamado DOR; e em relação àquilo que o causa, ÓDIO, que o latim expressa algumas vezes por *odium*, e outras vezes por *taedium*.

Um súdito deseja submeter-se ao soberano porque se alegra pela glória decorrente de a república honrá-lo ao reconhecê-lo como honesto por ter cumprido promessa, ainda que a tenha cumprido sentindo-se humilde por ter sentido medo razoável do mesmo soberano ao ter simultaneamente conhecido sua obrigação de cumprir a promessa e reconhecido a notória força do soberano para coagi-lo a agir por meio da ameaça de um relevante castigo. Não se trata de um argumento moral, mas de um argumento físico, ou, mais exatamente, de uma causalidade física revestida institucionalmente de argumentação jurídica que a legitime.

O movimento físico que leva à configuração jurídico-política da ação complexa é o seguinte:

O indivíduo, em tese já sob o estado civil, é golpeado pela imposição externa de obstáculo à sua ação ou à sua omissão.

Tal imposição externa causa-lhe uma dor evidente.

A evidenciação, para si mesmo, dessa dor fá-lo sentir-se humilhado, ou a perceber humildade, o que é um tipo de tristeza.

Tal humilhação, por sua vez, fá-lo odiar aquele que lhe impôs o obstáculo.

“2. [*O apetite, a aversão, o medo.*] Esse movimento, no qual consiste ou o prazer ou a dor, é também uma solicitação ou provocação ou para aproximar-se da coisa que agrada, ou para afastar-se da coisa que desagrada. E esta solicitação é o esforço ou impulso interior do movimento animal, o qual, quando o objeto deleita, é chamado APETITE; quando ele molesta, é chamado AVERSÃO, com respeito ao desprazer presente; mas, com respeito ao desprazer expectado, MEDO. Assim, esse prazer, amor e apetite, o qual é também chamado desejo, são diversos nomes para diversas considerações da mesma coisa.”

Ainda que o odeie e se perceba odiando, o indivíduo também se reconhece incapaz de prontamente resistir a tal obstáculo ou a superá-lo.

Em conseqüência, sente enfim *medo* daquele que lhe impõe o obstáculo.

O medo que sente agrava a tristeza que sente por também odiar àquele que lhe causou dor.

O que fazer?

Depende-se, aí, da qualidade da percepção da utilidade suplementar do obstáculo imposto, que de início causara dor, humilhação, ódio e medo, mas cujos efeitos estão longe de parar aí.

O medo sentido até esse ponto é efeito do ódio, que fora efeito da humilhação, que fora efeito da dor. Porém, o medo, a partir desse momento em que ganha reconhecimento da parte do indivíduo, poderá ser julgado como “bom” ou como “ruim”, desde que se observem seus efeitos próprios.

Se o medo é útil para fazer com que o indivíduo cumpra sua promessa de obediência à vontade do soberano, então o medo que o indivíduo sente a partir dessa situação complexa, ainda que instantânea, é útil para que ele aja de acordo com a preservação da paz civil, o que em si mesmo é causa de deleite para o cidadão desejoso de vida pacífica, mas também é útil para a alegria ainda maior de ser reconhecido como honesto pelo soberano.

Não há dúvida de que, tomado em si mesmo (tanto quanto isso seja possível), o medo é algo negativo mesmo em Hobbes, já que tomado em si mesmo ele é um efeito do enfraquecimento individual ou é efeito da obstaculização do movimento vital.

Porém, como de certa maneira é notório, o medo é, por Hobbes, cedo reconhecido como útil à vida natural e à vida civil, e é graças a ele, justamente, que experiência e razão instam-nos ao estabelecimento da vida política, que é já em qualquer arranjo elementar, uma respeitosa – ou seja, temerosa – subordinação ao poder soberano.

O medo, assim, é “ruim” apenas tanto quanto é considerado como efeito da já descrita causalidade elementar que leva da obstaculização do movimento vital até o medo diante da causa obstaculizadora, passando aí necessariamente pela sensação da dor e pela paixão do ódio.

Porém, se se ultrapassa esse limite da exclusiva apreensão sensível do padecimento desse obstáculo, ou seja, se para além da animalesca percepção corpórea do obstáculo se o apreende também pelas demais faculdades humanas, ao homem é possível calcular os efeitos suplementares de sua humilde submissão ao impedimento externo, com o que, se estiver em estado de natureza, pode perceber p. ex. a utilidade, para a apetecida finalidade de autopreservação, de não bater-se mais com uma força contrária e mais forte, e, se já estiver em estado civil, pode perceber a utilidade, não só para sua autopreservação mas também para a obtenção da também apetecida aprovação externa, da sua subordinação à vontade legítima de quem o governa – e constrange – no estado civil.

O estado de natureza é dito analogicamente um estado de “guerra” de todos contra todos porque todos ali são considerados exclusivamente como indivíduos dispostos a agir segundo seus apetites – basicamente, apetites de prazer físico e de conquista ou superação dos demais, o que exprime também um apetite de glória, ainda que vão –, em vez de se se disporem a agir individualmente ou coletivamente a partir de um comando externo ou com vistas a um bem social coletivo. E é o

estado de natureza reconhecido como um estado de “guerra” de todos contra todos desde que, para além da realidade dos próprios apetites, os indivíduos efetivamente se confrontem, frustrando uns aos outros em suas pretensões individuais de auto-suficiência e causando múltiplos medos no “coração” de cada um individualmente e também em todos em conjunto. Noutras palavras, o estado de natureza, dito ser tal como um estado de guerra de todos contra todos, é-o simultaneamente por ser um estado de constante deflagração de apetites cujo efeito recorrente e sempre inevitável é a produção do medo no “coração” de cada um e de todos. Em poucas palavras: o estado de natureza é, sempre, um estado de medo. É um estado de medo de todos diante de todos os demais.

Mesmo aí, porém, pode o homem calcular alguma utilidade para o medo natural. Se, tomado em si mesmo, esse medo no estado de natureza é efeito de ter sido humilhado pelo golpe do inimigo fisicamente mais forte – e que, nestes termos apenas, pode ser dito um inimigo natural –, o mesmo medo natural serve de elemento a motivar uma resignação fisicamente inevitável – afinal, foi-se vencido fisicamente por um inimigo mais forte – que é todavia incompatível com um simultâneo apetite por um bem ainda maior do que aquele que fora obstado: a própria vida. Ou seja: apesar da humilhação sob o inimigo externo, não se extingue o apetite pela vida, e mesmo sob e após o máximo enfraquecimento na refrega ainda mantém-se o indivíduo apetecente de sua própria vida e, o mais importante, ainda ciente disto. A dor resultante da humilhação por ter perdido uma disputa em estado de natureza apaga ou amortece o próprio apetite por aquele bem que malgradadamente se disputara, e em útil efeito de tal amortecimento daquele apetite pontual é a mais intensa percepção da constante apetição da preservação da própria vida, mesmo estando profundamente combalidas as forças do contendor natural. O

apetite vital é constante mesmo quando se foi profundamente enfraquecido nos apetites pontuais concorrentes. E, se da humilhação sofrida a partir da dor pontualmente percebida segue-se uma paixão de medo daquilo que causara a dor, mesmo a percepção desse medo, que é medo pontual, é útil mostrar ao indivíduo que, a despeito de naturalmente sentir medo, continua a apetecer a continuidade da vida, o que não deixa de ser a percepção da presença de uma força interna que nem aquela oposição humilhante foi capaz de aniquilar.

Noutras palavras: o medo que pontualmente se sente em estado de natureza é útil também para perceber que outra força segue ativa apesar dos danos produzidos pelo inimigo natural. Qual a importância dessa útil percepção? Ela permite ao indivíduo vencido na disputa levantar-se novamente, para novas disputas certamente – porque, para Hobbes, nossa natureza individual é voltada para a disputa e para a concorrência –, mas acima de tudo para disputas travadas doravante de maneira nova. A não ser assim, cair-se-á novamente sob os ataques do inimigo natural. Contra essa possibilidade, mostra a experiência, tão mais prudente quanto mais vivido – ou sobrevivido – o indivíduo, que para a continuidade da vida é preciso fortalecer-se para as disputas futuras. Ou seja: ainda em estado de natureza, mostra a experiência que é preciso precaver-se melhor contra aquilo que é útil temer: o inimigo fisicamente mais forte. Por que se conclui por essa utilidade da precaução? Não é por mera absorção de uma recomendação prudencial externa, que por si mesma não tem efeito sobre a conduta do indivíduo enquanto não se identificar com o que já é demandado por seus renovados apetites naturais. Na verdade, o que leva à conclusão, ainda em estado de natureza, em favor do estabelecimento de precauções físicas contra ataques futuros da parte do inimigo natural é o afloramento, senão já o aperfeiçoamento,

de um novo apetite – o apetite de segurança—, entendido aqui como uma paixão da glória porque, embora também relacionada a uma força externa, independe da presença desta para ser percebida no “coração” daquele que fora tomado pelo medo.

Já no estado de natureza, porque se foi levado a sentir medo natural pontual, apetece-se segurança. Àquele que, apesar de ter sido humilhado pelo impedimento físico, ainda é apto a distinguir o próprio apetite constante pela preservação da vida – razoável finalidade a ser estabelecida, mas desde logo uma demanda atual do corpo e do “coração” evidenciados pelas faculdades vitais –, caso não se entregue a uma imprudente reação bestial (expressão de um apetite de cólera), há de expressar e desenvolver um apetite de segurança, o qual tanto quanto se alimenta da memória daquele medo pontual mais se reconhece ou se concebe como um apetite de segurança física.

É esse apetite de segurança, mormente um apetite de segurança física, que passionalmente e racionalmente motiva os indivíduos a coletivamente aceitarem a passagem do estado de natureza para o estado civil.

Se o medo é efeito do ódio assim como este fora efeito da dor sofrida por causa de um ataque externo, o medo também é, por sua vez, causa de um apetite de segurança. E, tanto quanto é imaginada ser física a causa da dor sofrida, é imaginada ser física a segurança apetecida. Tal imaginação já no estado de natureza faz o homem pensar em fortalecer-se fisicamente como indivíduo, mas o que há de notável é o fato de que é suficiente para fazê-lo também imaginar-se mais forte, desde que se permita reunir-se com seus semelhantes de maneira a formar um grupo em que todos estejam reunidos para superarem, pela força coletiva, os medos individuais de cada um.

“O homem é o lobo do homem” no estado de natureza. Essa célebre expressão antiga, cuja lição já se faz presente nos *Elementos da lei* mas que será reproduzida por Hobbes apenas na epístola dedicatória de sua obra seguinte, *Do Cidadão*,⁷ é impactante, detentora de uma força retórica irresistível. Quer ela dizer, como se sabe, que no estado de natureza – ou seja, em qualquer situação em que o indivíduo não está submetido a um poder soberano e muito menos protegido por ele – cada indivíduo comporta-se segundo uma inclinação natural, que segun-

7 No original em latim: “Profecto utrumque verè dictum est, *Homo homini Deus, & Homo homini Lupus*” (HOBBS, 1647, p. 2 verso). Traduzo: “De fato, ambos em verdade são ditos: *O homem, para o homem é um Deus*, e *O homem, para o homem é um Lobo*.” A versão inglesa de 1651 diz: “To speak impartially, both sayings are very true; *That Man to Man is a kind of God; and that Man to Man is an arrant Wolfe*” (HOBBS, 1651a, p. A 4). Na tradução de Renato Janine Ribeiro: “Para ser imparcial, ambos os ditos são certos – que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem” (HOBBS, 1992, p. 3).

Com respeito a essa lição acerca da mútua periculosidade já encontrar-se n’*Os elementos da lei natural e política*, merece ser consultado em especial seu cap. 14, “Of the estate and right of nature” [“Do estado e direito de natureza”], em cuja seq. 3, p. ex., lê-se: “3. [By vain glory indisposed to allow equality with themselves to others.] [...] considering the great difference there is in men, from the diversity of their passions, how some are vainly glorious, and hope for precedency and superiority above their fellows, not only when they are equal in power, but also when they are inferior; we must needs acknowledge that it must necessarily follow, that those men who are moderate, and look for no more but equality of nature, shall be obnoxious to the force of others, that will attempt to subdue them. And from hence shall proceed a general diffidence in mankind, and mutual fear one of another.” (HOBBS, 1969, p. 70-71).

Traduzo: “3. [Por vã glória se indispõem em admitir igualdade entre eles mesmos e outrem.] Por outro lado, considerando a grande diferença que existe nos homens a partir da diversidade de suas paixões, quão vaidosamente gloriosos são alguns ao esperarem precedência e superioridade acima de seus companheiros não apenas quando são iguais em poder, mas também quando são inferiores. É forçoso reconhecer que há de seguir necessariamente que aqueles homens que são moderados, e nada mais procuram do que a igualdade de natureza, estarão expostos à força de outros que virão tentar subjugá-los. E, a partir daí, advirá uma desconfiança geral na humanidade, e mútuo medo um do outro.”

do Hobbes todos temos, de disputar violentamente uns com os outros pelos mesmos objetos ou bens, particularmente aqueles bens que dizem respeito à viabilização da sobrevivência. Assim, se naturalmente um homem concebe que para sua sobrevivência ele deve possuir determinada porção de terra, determinadas reses, determinadas armas, as quais provavelmente são ou hão de ser desejadas por outros homens também entregues ao estado de natureza, instintivamente atuará aquele indivíduo de maneira a eficientemente impedir que os demais consigam acesso àqueles bens por ele apetecidos, e a maneira mais eficiente em termos naturais da parte de um só indivíduo tomado por tal paixão disputante não tem como não ser pensada e realizada como uma prática violenta. Porque tem medo de perder acesso ao bem que naturalmente apetece, o homem-lobo age violentamente, sem tolher a si mesmo por qualquer freio moral ou racional.

Quão apropriada é, até aí, a referência ao lobo? No que respeita ao animal em si, conhecido e respeitado há milênios em todas as culturas européias – em especial aquelas que valorizam a caça, a exemplo da civilização inglesa –, sabe-se bem que se trata de um animal gregário – ou seja, que vive em bando –, que é excelente e implacável caçador, que se distingue tanto pela força física – que ao bando permite aniquilar com facilidade animais bem maiores, como um cavalo selvagem – quanto pela ardileza – como quando finge-se de morto para surpreender a ave que vier rapiná-lo –, mas sabe-se ainda que, se preciso, o lobo também pode canibalizar outro lobo. Como ocorre em toda matilha, há brigas corriqueiras entre os indivíduos que fazem parte de um mesmo bando, mas tais estranhamentos mais indicam um esforço de comunicação do que um ataque predatório, o que provavelmente deu origem ao dito popular segundo o qual “lobo não come lobo”. O dito, porém, é falso se não

quiser dizer nada além de que o lobo não mata, para predar, outro de sua matilha, porque, havendo necessidade e oportunidade, os lobos da matilha canibalizarão um outro lobo que já esteja morto. Ou seja: na natureza, em condições normais, um lobo não mata outro para predá-lo, mas se o outro já estiver morto ou no máximo moribundo, poderá ser devorado pelos lobos sobreviventes. Tal canibalização, justamente, tende a ser levada a cabo não por um só indivíduo e sim por um grupo, já que o lobo usualmente vive em alcatéia. O lobo é o lobo do lobo: apesar da grande e praticamente invencível força de todo o grupo, mesmo cada indivíduo do bando estará sob risco de ser devorado pelos demais caso perca as próprias forças. Os lobos, predadores eficientes e incontrolláveis, não admitem um indivíduo fraco em seu bando e se preciso se alimentarão dele – mas só o farão se este não tiver como resistir, ou seja, se não mais merecer ser temido como lobo, particularmente se já estiver morto.

Hobbes, ao usar a expressão “O homem é o lobo do homem”, certamente conhece esse aspecto ocasionalmente canibal dos lobos. Ao utilizar a expressão, ele permite ao leitor apreender que o homem, que nunca vive sozinho – independentemente de ser gregário por prazer (como pensa Aristóteles) ou com desprazer (como explica Hobbes) –, tanto o faz pelo motivo utilitário do maior fortalecimento individual graças à proteção garantida por fazer parte de uma alcatéia humana, quanto, apesar da dependência que evidentemente reconhece ter com relação ao grupo, ainda assim está sempre disposto a oportunamente devorar seu semelhante. Gostaríamos, talvez, de pensar que a imagem trazida por Hobbes é cruel o bastante para nos permitir descrever esse homem animalesco como um indivíduo disposto naturalmente a atacar seu semelhante a fim de dele se alimentar. Ou seja, talvez apreciássemos

constatar que a imagem hobbesiana chegaria mesmo a propor que o homem é predador do homem, que toma a iniciativa de caçá-lo e aniquilá-lo de maneira a garantir a própria sobrevivência. No que diz respeito, porém, exclusivamente à imagem, não se pode chegar a tanto. No máximo, do exemplo dos lobos se pode referir ao caráter oportunista do animal em devorar o mais débil, ou já morto, membro do seu grupo. É como se, na verdade, mesmo o sempre feroz lobo não tivesse coragem de enfrentar outro como ele a ponto de matá-lo, mas apenas tivesse confirmada, graças a tal ato de canibalismo, sua ausência de lealdade perante o indivíduo que já caiu. Em suma: o que a expressão “o homem é o lobo do homem” nos ensina é que nem a semelhança natural garante uma lealdade pessoal, ainda que apenas na coexistência no bando seja possível aumentar as chances da própria sobrevivência.

Uma última coisa merece ser dita sobre o lobo da imagem declarada por Hobbes: ele também é determinado passionalmente, e seu caráter irracional acaba por enfatizar o aspecto instintivo de seu comportamento, seja em grupo (que se observa empiricamente) seja individual (que praticamente nos exige um esforço de abstração). O lobo mantém-se na alcateia por medo de seus próprios predadores, inclusive o homem, com o qual nunca se deu bem. Ele vive de certa maneira sempre com certo medo dos outros indivíduos do bando, também por instintivamente perceber que cada um dos demais poderá canibalizá-lo se não mais tiver forças de ser um dos caçadores do grupo. E, enquanto é um dos elementos vigorosos do grupo todo, exerce contra todos os outros animais seu apetite de predador, sentindo-se sossegado apenas após uma caçada bem-sucedida. De resto, a vida do lobo é uma constante experiência de caça de presas mais débeis que a alcateia unida, simultaneamente a uma disputa interna – porém respeitosa, sem que um indivíduo prede o outro

sob pena de imediatamente enfraquecer o grupo e minar a proteção coletiva de que individualmente depende – de cada lobo com os demais, que como ele são exímios caçadores. Aproveitadas estas noções, a partir da expressão “o homem é o lobo do homem” podemos também conceber que, segundo Hobbes, cada homem considerado em estado de natureza é um indivíduo que, a despeito de instintivamente viver em sociedade (por um apetite de sobrevivência que imagine satisfazer somente dentro de um grupo de semelhantes), individualmente segue um ainda mais intenso apetite de disputa, que é o que o inclina a continuar vivo a despeito da humilhação decorrente de reconhecer que depende dos outros homens para manter-se vivo, desde que protegido de alguma forma por eles.

Não há nada belo nessa imagem hobbesiana do homem em estado de natureza. Pelo contrário: por onde quer que Hobbes aborde a condição natural do homem, sempre a imagem envolverá uma disposição passional para a disputa, a desconfiança, o medo que está sempre à espreita toda vez que se romper o frágil elo animalesco entre esses homens-lobos. Mas, justamente porque a crueza dessa imagem não depende de nenhuma avaliação moral, também não há, na verdade, nada de abjeto nessa mesma imagem: ela é apenas uma descrição realista de nossa natureza em sua expressão mais reptiliana.

Para além da referência aos lobos, porém, dá-se que somos seres racionais e seres morais, o que significa que, a despeito desse núcleo reptiliano dos nossos apetites e do nosso comportamento social, atribuímos valores às nossas ações e, se a isso estivermos atentos, até mesmo aos nossos apetites. Tais avaliações podem ser perfeitamente equivocadas, mas são úteis para revelar o que percebemos do caráter natural de nossos impulsos, inclinações, desejos.

Certamente não há, para Hobbes, homem que não reconheça o caráter natural e mesmo necessário do impulso humano pela própria sobrevivência, e mesmo por qualquer expediente que lhe permita disputar com os demais homens e, melhor ainda, vencer tais disputas. A noção de que nossas ações, instintivas, escolhidas ou calculadas, são sempre compatíveis com nosso apetite pela nossa sobrevivência não há de causar estranhamento a ninguém. Mas particularmente notável – porque não deixa de ser incompatível, p. ex., com o quadro de virtudes da moral cristã – é a naturalidade com que Hobbes já nos *Elementos da lei* demonstra nossa inclinação natural para a disputa. Se, por um lado, o medo é uma paixão constantemente presente à nossa consciência – e recordemos que, em pleno século XVII, Hobbes não tem como descrever a atividade inconsciente das nossas mentes –, para Hobbes é igualmente importante, em seu longo trabalho de análise da natureza humana, descrever e analisar o complexo quadro de nossas paixões principais, tomando especial cuidado de vincular essa análise das paixões à sua convicção de que o ser humano é essencialmente um ser movido pela competição com os homens. Literalmente, o homem vive em disputa com todos os demais, fá-lo já instintivamente por força de suas inclinações vitais mas igualmente desdobra essa inclinação em comportamentos racionais e em condutas moralmente justificáveis, e todas as paixões humanas podem de certa forma ser definidas e compreendidas também com relação ao apetite pela disputa.

Parta Hobbes, essa inclinação para a disputa, que todos temos, é marca da força humana e não de qualquer vício que seja. Mesmo se por ora recuperarmos, neste ponto, aquela imagem do homem como lobo do homem, também ali já temos a imagem do homem disputador, que compete com o mais débil que ele pelo privilégio de seguir vivo. Não

importa que já saibamos que aquela disputa em específico era uma peleja desigual, na qual necessariamente confrontavam-se um indivíduo pleno em suas forças e um outro completamente debilitado, se é que já não estava morto. Tratava-se de uma disputa natural e mesmo inevitável, que todavia visava nos ilustrar o caráter oportunista do indivíduo quando está de posse de suas plenas energias. A crua, mas nem por isso cruel, ilustração hobbesiana talvez sugira, igualmente, que o que permite ao homem lançar-se à disputa e principalmente ser nela bem-sucedido é mais a oportunidade do que qualquer virtude, pelo que independe de qualquer avaliação moral a constatação da validade racional do comportamento competidor.

Ainda que a constatação da racionalidade competitiva seja viável já em função da necessidade do nosso oportunismo animalesco, não é sem razão igualmente que se pode reconhecer um caráter passional próprio a tal oportunismo, já que o ser humano, diferentemente do lobo, avalia moralmente as próprias ações. Não há, ao indivíduo que age movido por um apetite de disputa, como não perceber em si a paixão do egoísmo. Não é por medo, afinal, que o homem imediatamente ou exclusivamente se põe a disputar com os demais, mas é principalmente por um impulso que é preenchido passionalmente pelo egoísmo. É por ser conscientemente egoísta que o homem se põe em disputa, e, se ocorre de vencer a disputa, a sincera alegria daí decorrente será possível justamente por corresponder a um egoísmo fundamental. Por um lado, é ainda inevitável recordar-se o medo por conta de o indivíduo disputante pôr-se em disputa também por ter medo de perecer por não ter disputado, tal como no caso do caçador, ou mesmo do lobo, que caça porque sente que, se não caçar, será ele mesmo caçado ou perecerá esfaimado. Por outro lado, esse medo é instintivo demais para preencher a complexa

cadeia de motivações do ser humano, e a partir do momento em que o próprio homem reconhece que sua sobrevivência depende de certo tipo de disputa, assume-a como componente de sua essência e naturaliza sem dificuldade certa paixão egoísta tanto quanto ela corresponde ao seu impulso de sobrevivência.

Assim, se por um lado o medo de perecimento físico diante do ataque pontual de inimigos naturais produzia ou correspondia a um novo apetite natural, o apetite de segurança – provavelmente segurança física –, o mesmo medo, ao alimentar o igualmente essencial apetite competitivo, mostra-se compatível com um egoísmo passional tão relevante daí por diante quanto o próprio medo fundamental, e o egoísmo passa a ser justificativa racional para a própria busca de segurança física: é por egoísmo – por desejar exclusivamente um bem – que não apenas o indivíduo inconformado com o próprio medo buscará segurança física, mas também conceberá tal segurança física como um expediente exclusivo, um bem a que só ele poderá ter pleno acesso.

O impulso rumo à saída do estado de natureza, assim, não é acionado exclusivamente pelo medo. A depender da disposição corpórea e mental do indivíduo, ele também se comportará impulsionado por outras paixões. Se tal indivíduo, na fadiga de conscientizar-se das causas e dos efeitos dos medos que o afligem, é igualmente tomado por outras paixões, será em função destas, e não do medo que a todos é presente no estado de natureza, que ele conceberá o estado civil a que desejará chegar. Noutras palavras: se é o medo que a todos faz desejarem sair do estado de natureza, o estado civil ao qual se desejará aportar corresponderá a outras paixões, que de certa maneira exprimirão o tipo de disputa a que está disposto o indivíduo.

Hobbes, ao conceber a tipologia das formas de governo⁸ que marca a consumação da passagem ao estado civil, com cada uma das três formas – monarquia, aristocracia, democracia – indica um complexo formato institucional que, de certa forma, corresponde também a certas paixões deflagradas a partir de superar as causas de medo que acompanhavam o homem no estado de natureza. Significa isto que, para cada forma de governo em Hobbes, seria possível identificar paixões específicas que lhe fossem correspondentes, sem todavia perder-se de vista o lugar do medo como paixão fundamental a motivar a passagem do estado de natureza ao estado civil.

Embora estejamos a retomar o par “estado de natureza / estado civil”, referidos sempre como momentos alternados em Hobbes, segundo quem passa-se de um estado ao outro, correto seria esmiuçar as fases internas do estado de natureza de maneira a enfatizar a existência, nele, de uma fase final que serve de momento intermediário entre o “estado de natureza” descrito como estado de liberdade natural e o “estado civil” que se dá já com o poder soberano constituído. Noutras palavras, seria o caso de reconhecer a existência distinta de uma fase que propriamente permite ou constitui rigorosamente a passagem do estado de natureza para o estado civil, qual seja, o momento constituído pelo reconhecimento ou concepção das leis de natureza. Hobbes trata das leis de natureza ainda não se tendo completado a saída do estado de natureza, porque ainda não há poder soberano concebido ou instituído, mas já há um importante incremento humano à própria condição natural dos homens:

8 O tema das formas de governo é introduzido devidamente no cap. 20 d’*Os elementos da lei natural e política*, mas já se anuncia no cap. 19. São os dois primeiros capítulos correspondentes à segunda parte (“De corpore politico”) da obra. HOBBS, 1969, p. 107 ss.

a percepção racional de sua condição natural. Quando Hobbes inaugura no texto a apresentação do conjunto das leis de natureza, o homem é mostrado enfim como ser racional apto a reconhecer sua constante vulnerabilidade quando em estado de liberdade natural total; e também apto a, contra os apetites que antes o dominavam, incluir como critérios de escolha novos instrumentos de inter-relação com os demais humanos. A novidade é gigantesca, pois, ainda que o homem nunca deixe de também ser passional durante e desde o processo de reconhecimento das leis de natureza, pela primeira vez ele é apto a passionalmente desejar confiar e ser confiado. Uma vez que se inicia esse reconhecimento das leis de natureza, o homem deixa de ser o lobo do homem e passa a exercer plenamente as suas faculdades humanas que o colocam dignamente como um ser acima dos demais animais. A marca fundante desse processo é o desejo de conviver num ambiente comum de confiança mútua, um avanço consideravelmente mais refinado em relação a todos os parâmetros naturais anteriores, porque aqui no momento de instituição das leis de natureza o novo estado de confiança mútua é desejado não a partir de uma base física (como, p. ex., quando em estado de natureza um homem-lobo confia na maior força produzida a partir da cooperação com outros homens-lobos, como numa caçada ou numa batalha), mas a partir da palavra (recurso de que só os homens racionais dispõem, e que a eles permite até superar a dependência exclusiva da reunião física das forças individuais). É com o poder da palavra, já como impulso por obter pela força da palavra a confiança alheia, que se inaugura o civilizatório percurso das leis de natureza.

Como se sabe, a seqüência de leis de natureza levará à conclusão pela necessidade de se renunciar às liberdades naturais – ou aos direitos naturais – em favor da constituição de um poder soberano personifica-

do numa figura ou numa instituição artificial que daí por diante tenha autoridade sobre todos os súditos e simultaneamente proteja a todos. Consumada essa seqüência de leis de natureza reconhecidas pela razão e embasadas na experiência, e reconhecido o vínculo, formalmente estabelecido pela palavra dada entre soberano e súditos, eis que já se inaugurou o estado civil, que, além de envolver a supressão de todas aquelas inclinações violentas naturais que no estado de natureza mantinham a todos em respeito, exige prontamente a sua organização administrativa a partir de instituições e funções especiais que digam respeito a uma dentre as três formas de governo que Hobbes reconhece.

Aqui, interessa-nos ponderar acerca do que há de passional em todos esses momentos, do esgotamento do estado de natureza à deflagração corajosa e sempre racional das leis de natureza até a consumação das próprias leis de natureza na forma da completa passagem ao estado civil, que é o reconhecimento coletivo, da parte tanto dos súditos quanto do soberano, da vinculação mútua de ambos a esse contrato social em que a obediência dos súditos ao soberano é devida tanto quanto o soberano garante aos súditos segurança e, nos termos hobbesianos, paz (ou seja, ausência de guerra).

No que respeita ao estado de natureza enquanto estado de (ínutil) liberdade natural, já dissemos o bastante a respeito tanto do medo quanto do egoísmo. Falta, apenas, dizer algo a respeito do que, ainda no estado de natureza, é por Hobbes apontado como a grande paixão positiva a motivar a ação humana, apesar tanto do medo quanto do egoísmo: a glória. É esta a complexa paixão a faltar para que Hobbes possa apresentar o quadro completo das paixões humanas válido já para o estado de natureza antes que se conceba a primeira lei de natureza.

Depois, será o caso de dizer algo sobre as paixões tal como operadas são no interior das leis de natureza. Em seguida, qual seu estatuto quando da consumação das leis de natureza, ou seja, quando da concepção do contrato. Depois, seu estatuto quando da celebração do contrato, que é o momento que dá início ao estado civil. E, por fim, será hora de indicar para onde seguirá esta investigação a partir da concepção das várias formas de governo.

Se o medo é a paixão que decorre de ter-se sofrido dor causada por um agente externo, e se também é efeito de uma oposição humilhante porque revelou uma debilidade no indivíduo que sofreu tal golpe, é razoável que já no estado de natureza o medo sinalize a ocorrência de uma relevante sensação de mal-estar no indivíduo tomado por aquela triste paixão. De fato, mostra Hobbes (1969, Cap. 9, seq. 2, p. 38), o medo é a paixão que faz com que um homem fique paralisado, incapaz de falar em público ainda que tenha o que dizer, incapaz de demonstrar suas habilidades ainda que seja preenchido de talentos. O medo é, sim, natural, e não deixa de ser útil no estado de natureza para ao menos impedir que o indivíduo temerariamente busque se vingar de um mais forte agressor, assim como será importantíssimo no estado civil para garantir o cumprimento das promessas e a manutenção da paz. Porém, afora tais utilidades pontuais, o medo no estado de natureza pode indicar principalmente uma cumulativa neutralização das aptidões, potências e impulsos individuais daquele que se deixa dominar freqüentemente pelo medo. Nos capítulos em que Hobbes desenvolve suas teorias das sensações e das paixões humanas, ele se empenha em diferenciar o medo simples – razoável, apropriado para frear os impulsos desmedidos do indivíduo – e o medo vão, que é um medo exagerado e desmedido diante de alguma ameaça que em verdade não tem tanto poder contra o indi-

víduo. Assim, se o medo simples e razoável é útil no estado de natureza para auxiliar na preservação da vida, o medo vão é não apenas inútil para tal preservação como também pode mesmo pôr em risco autêntico a vida do agente, já que o impede de bem lidar com as circunstâncias adversas que o atingem, além de, por óbvio, sufocar o exercício livre de suas habilidades pessoais.

Nos *Elementos da lei*, Hobbes define o medo no Cap. 7, seção 2 – definição da qual partíramos no início deste texto. No Cap. 8 (HOBBS, 1969, p. 31 ss), último antes de Hobbes de dedicar à apresentação detalhada de um quadro das paixões, ele cuida de explorar a formação corpórea e espiritual dos prazeres e das sensações. Os prazeres inclinam-nos à ação, e as sensações – deleitosas ou molestas – evidenciam empiricamente como o corpo exprime sua inclinação ou sua aversão para o que nos causa prazer ou dor. Corpo e mente do sujeito, ao perceberem sensivelmente o que se passa entre o sujeito e o mundo ao redor, evidenciam para o sujeito, e também para os demais indivíduos à volta, qual é o grau de sua fortaleza ou de sua debilidade. Hobbes, materialista, exige que as sensações sejam consultadas quando da aferição de nossas forças e virtudes, e não por acaso a felicidade individual depende não só de uma percepção interna das próprias forças como principalmente de um reconhecimento externo dessas forças internas. Por que principalmente depende do reconhecimento externo? Porque este corresponde a um temor que os indivíduos à volta têm com relação às forças deste indivíduo que por eles é reconhecido, e por isso eles permanecem neutralizados em sua potencialidade como contendores.

Hobbes, no cap 8 dos *Elementos da lei*, antecipa o grande quadro das paixões do capítulo seguinte ao mostrar que a honra, esse reconhecimento externo e habitualmente coletivo, é um bem perseguido em socie-

dade – já, ou ainda, na sociedade natural – por todo homem. Aquele mesmo homem que havia sido golpeado por um agressor externo, e daí passara instantaneamente ao ódio e ao medo, era já, antes de ter sido golpeado e enquanto era consciente de si, desejoso de receber honras da parte dos demais, de ter seus méritos publicamente reconhecidos, de não apenas superar aos demais em razão de suas qualidades como também de ser reconhecido como superior pelos próprios vencidos. A honra, pois, é para Hobbes um bem que todo homem deseja na vida social já no que se refere aos seus atributos naturais, porque segundo Hobbes todo homem deseja superar os demais por força de sua inclinação para a disputa natural, e a vida em simples coexistência pacífica já proporciona boas oportunidades para a percepção do reconhecimento, pelos demais, de nossas qualidades.

E, obtida essa honra – que é necessariamente pública –, aflora no coração do sujeito uma autêntica paixão, sempre positiva ainda que nem sempre justa: a glória, que é um prazer decorrente de se ter sido honrado. É com a glória que Hobbes abre seu capítulo 9, o importantíssimo capítulo a explorar uma plêiade de paixões, que ao final do capítulo são relacionadas a variados eventos típicos de uma autêntica corrida, imagem poderosa construída por Hobbes que trata de uma vez por todas de descrever a natureza humana como natureza voltada à concorrência e à disputa. Para Hobbes, é essa paixão alegre, a glória, que é a mais representativa do que é buscado por cada homem na vida em comum.

Glória, porém, graças a quê? A glória que abre o capítulo 9 dos *Elementos* (HOBBS, 1969, p. 36) é diretamente ligada à honra que se busca na vida coletiva e que, considerada reconhecimento público de certa qualidade no sujeito honorificado, trata-se materialmente do reconhecimento público – seja natural, seja civil – de um poder (ou seja, um excesso sobre

outrem) que o sujeito detém. Nesse capítulo fundado na exploração da importância das percepções, o mais querido exemplo que Hobbes nos traz é o da percepção sensível da superioridade de um indivíduo sobre os demais. Não se trata de mera força, ou importância, alegada. Trata-se da percepção material e coletiva de uma superioridade física ou intelectual de alguém sobre os demais, e que enquanto tal merece ser chamada de poder, ainda que em estado de natureza.

A coexistência entre os homens, para Hobbes, embora permita perceber seja suas aptidões para a união de forças seja para o confronto entre forças contrárias, sempre evidencia a comparação entre as forças individuais, seja por conta do inevitável efeito do encontro de forças contrárias seja porque todos temos, afinal, nossa natural inclinação para as disputas e desde o primeiro momento explicitamos nossa percepção desse panorama competitivo e, mais ainda, esperamos dos demais o reconhecimento público da excelência que imaginamos ter. Se experimentamos a paixão da glória, por transitória que ela seja, sua mera manifestação evidencia que foi satisfeito nosso desejo primordial de reconhecimento público, ou seja, nosso desejo de honra.

Por certo, tanto a glória quanto a honra tendem a dizer respeito a circunstâncias pertinentes ao estado civil, mas sua apresentação nos capítulos 8 e 9 dos *Elementos da lei* já nos permite lidar com ambas no contexto do estado de natureza. Não é necessariamente político o poder a que se refere, de fora para dentro do sujeito, a honra, e, de dentro para fora, a glória, mas já é uma causalidade passional que completamente se verifica antes de se obrigar o sujeito natural a reconhecer a validade da primeira lei de natureza.

O fato é que, uma vez apresentada a glória como paixão alegre maximamente buscada pelo ânimo hobbesiano, a todo momento o homem hobbesiano estará ocupado com obter ou mostrar algum excesso próprio (ou seja, algum poder) sobre os demais. Ainda no capítulo 8, mostra Hobbes que os motivos para se honrar um indivíduo são os mais variados, podendo o excesso sobre os demais constituir uma superioridade em termos de força, coragem, sabedoria, riqueza, nobreza, autoridade e até mesmo boa fortuna. Basta ao indivíduo de fato exceder aos demais em qualquer dessas características para merecer, segundo a razoabilidade hobbesiana, ser publicamente honrado por isto, o que produzirá a desejada paixão da glória em seu coração.

Novamente, com relação à glória não há nada de virtuoso ou de imoral, sendo relevante para Hobbes, apenas, que ela seja decorrente de uma honra materialmente devida, pois que com isto temos um sujeito verdadeiramente forte e apto à sobrevivência no campo pertinente àquele quesito em que se sobressai. Mas, assim como ocorre a distinção entre medo simples e medo vão (o qual põe em risco a vida do indivíduo), há uma tão relevante diferenciação entre glória e vã glória (a qual, ainda que alegria, não corresponde a uma real superioridade do sujeito e também pode levá-lo a uma situação de risco). A situação é simples: alguém é enganado pelos próprios inimigos, sendo ludibriado com respeito às próprias qualidades de maneira a baixar a guarda diante dos potenciais contendores. Neutralizada sua atenção em favor da própria defesa, é surpreendido pelo ataque dos falsos aliados e perece nas mãos daqueles. Tal como na velha fábula da raposa e o corvo, aquele que foi tomado de vã glória fica despojado da própria segurança, senão mesmo da própria vida. Se tal auto-engano já produz danos consideráveis ao sujeito no contexto do estado de natureza, tal postura é conduta repreensível no

contexto do estado civil porque aqui acarretará um descumprimento das próprias obrigações determinadas pelo pacto social.

No estado de natureza, tanto o medo quanto a glória são inevitáveis: o medo, porque é impossível não sermos vencidos pelos que são nossos inimigos e que ali tenham se mostrado mais fortes do que nós; a glória, porque é impossível não sentirmos prazer a partir do muito visível reconhecimento público de certa superioridade que, àquele momento, realmente expusemos aos demais. Medo e glória são paixões naturais, e como tais não são boas nem más.

Porém, a ênfase que Hobbes atribui tanto à glória quanto ao medo mostra o quanto, para ele, a felicidade humana é fundamentalmente dependente de causas externas. Tal ênfase se encaixa bem, por certo, numa obra de Filosofia Política, cujo escopo é justamente refletir a respeito da vida coletiva e social, mas não deixa de ser intrigante o espaço insignificante que Hobbes dá ao filósofo que pretender encontrar a felicidade enclausurado em si mesmo, num ascetismo absoluto.

Ocorre que, para Hobbes, mesmo que não tenhamos um prazer natural pela vida em sociedade, temos um amor gigantesco pelas próprias qualidades, e aceitamos o preço do convívio com os demais porque tal convívio é imprescindível para a percepção da honra e, em conseqüência, da glória. É a esperança, e não a glória, que tradicionalmente se contrapõe ao medo no plano das paixões, mas, se em Hobbes o homem não é fundamentalmente um ser motivado pela esperança, está ele ao menos sempre tomado por certa esperança de glória.

Apenas quando se tratar de vã glória ou de medo vão estará em risco o homem hobbesiano. Tal aviso vale para o estado de natureza mas, porque é profundamente mais relevante no plano do estado civil,

trataremos de ambos – medo vão e vã glória – em textos posteriores, concentrados no estado civil hobbesiano.

Importa, a essa altura, observar que em Hobbes a moléstia do medo e a esperança de glória sempre são estados afetivos nascidos do estado de natureza que estão e estarão a determinar as inclinações humanas no sentido de conceber a vida civil, a vida em estado civil, a vida coletiva subordinada a um poder comum e mediada por instituições artificiais razoavelmente apropriadas a cada forma de governo. Os três principais textos políticos de Hobbes (*Os Elementos da lei*, o *Do Cidadão*, o *Leviatã*) dedicam-se a uma apresentação detalhada de cada uma das três formas de governo – monarquia, aristocracia, democracia – e, se por um lado Hobbes reprimista o critério aristotélico da classificação dos tipos de governo com base no número dos que governam, por outro lado tal critério é superado pela multiplicidade de possibilidades abertas para cada tipo em termos de conteúdo. Ainda assim, será claro em Hobbes certo conjunto de constatações, como sua profunda reprovação da democracia e sua declarada preferência pela monarquia, sem todavia impossibilitar uma aproximação com uma aristocracia histórica que aceite reformar o que deve ser revisto para que se evite uma (ou uma nova) guerra civil na Inglaterra.

Particularmente relevante é a função que os afetos ou as paixões exercem em cada um dos tipos de governo e mesmo nas diferentes funções sob um tipo específico de governo. Por exemplo; qual é a paixão mais visível no monarca que bem conduz seus comandados – medo ou segurança, glória ou esperança? Uma investigação específica sobre como operam, em cada tipo de governo, os diferentes afetos principais será assunto de partes posteriores da série que com este texto se inicia.

Por ora, e antes mesmo de chegarmos à primeira lei de natureza, importa termos bem evidenciado que, no que respeita às fundações naturais da experiência política, nossas ações, inclinações e escolhas são preenchidas fundamentalmente, segundo Hobbes, seja pelo medo acompanhado do desejo de segurança, seja pela esperança de glória, seja pelas formas vãs de medo ou de glória. Como consequência, não há como plenamente empreender uma demonstração apodítica das ações e decisões políticas sem identificar a fundamentação afetiva de cada uma daquelas, mas sem examinar, igualmente, se o estabelecimento por Hobbes de sua tipologia das paixões não estaria ele mesmo a serviço de uma inclinação ideológica em favor desta ou daquela forma, situação em que o retrato da natureza humana teria sido forjado em favor da defesa ou elogio de instituições políticas adversas à verdadeira liberdade humana.

THE AFFECTIVE STRUCTURE OF
KINDS OF GOVERNMENT IN HOBBS
I. PRESUPPOSITIONS

ABSTRACT: The presuppositions of the affective structure of kinds of government in Hobbes concern the fundamental affects that determine human action since the state of nature, in particular fear, selfishness and glory. Fear, for Hobbes, is perhaps the affect that restricts natural freedom the most in the state of nature and, on the contrary, the main condition for obtaining peace in the civil state, but the hope of glory is as relevant as fear for the transformation of natural man in a social being and, subsequently, in a subject and a citizen.

KEYWORDS: pleasure and pain, fear, honor and glory, vain fear and vain glory, state of nature, Hobbes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HOBBS, T. (1647). *Elementa philosophica de cive*. Amsterodami [Amsterdam]: Ludovicum Elzevirum.

_____. (1651a). *Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society*. London: Royston.

_____. (1651b). *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall & Civill*. London: Andrew Croke.

_____. (1969). *The Elements of Law, Natural & Politic*. 2nd ed., New York: Barnes & Noble.

_____. (1992). *Do cidadão*. Tradução por Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.