

**ISMAR DIAS DE MATOS**

**UMA DESCRIÇÃO DO HUMANO  
NO *LEVIATHAN***

Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
2002

**Ismar Dias de Matos**

**UMA DESCRIÇÃO DO HUMANO NO LEVIATHAN**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Perine

Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
2002

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

Ata da Defesa de Dissertação de  
**ISMAR DIAS DE MATOS**  
Nº de Matrícula: 9964932

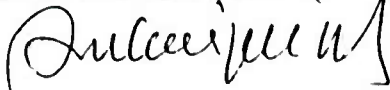
Aos dezenove (19) dias do mês de abril de dois mil e dois (2002), reuniu-se na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 28/02/2002, para julgar, em exame final, a Dissertação “**UMA DESCRIÇÃO DO HUMANO NO LEVIATHAN**”, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia – Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Francisco Javier Herrero Botin, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao Mestrando **ISMAR DIAS DE MATOS**, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do Mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:

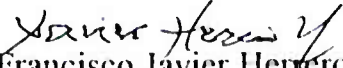
- Prof. Dr. Marcelo Perine (orientador)/PUC-SP 90 (noventa).....
- Prof. Dr. José Henrique Santos/UFMG 90 (noventa).....
- Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin/UFMG 90 (noventa).....

Pelas notas atribuídas o candidato foi considerado aprovado com a seguinte média:  
90 (noventa).....

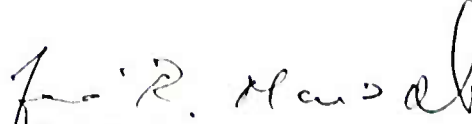
O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 19 de abril de 2002.

  
Prof. Dr. Marcelo Perine (orientador)

  
Prof. Dr. José Henrique Santos

  
Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador.

  
Prof. Dr. José Raimundo Maua Neto  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia (Mestrado e Doutorado)  
FAFICH/UFMG

Dissertação defendida e aprovada, com a nota noventa pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

*Marcelo Perine*

---

Prof. Dr. Marcelo Perine (Orientador) - PUC-SP

*José Henrique Santos*

---

Prof. Dr. José Henrique Santos – UFMG

*Francisco Javier Herrero Botin*

---

Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin – UFMG

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais**

**Belo Horizonte, 19 de abril de 2002.**

Para  
Maria Madalena Loredó Neta

## AGRADECIMENTOS:

A Deus, pela oportunidade que me foi concedida;

A meus pais Antônio Teles de Matos (*in memoriam*) e Maria Catarina de Matos, meus primeiros mestres;

Ao Professor Pe. Dr. Celso de Carvalho (*in memoriam*), que me iniciou no estudo da filosofia;

Ao Professor-Orientador Dr. Marcelo Perine, pelo acompanhamento paciente, cuidadoso e necessário ao longo deste trabalho;

Ao Professor Dr. Francisco Xavier Herrero Botin, pelas primeiras orientações sobre este trabalho;

À minha irmã Geralda de Fátima Matos Melo (*in memoriam*), que partilhou comigo muitas conquistas;

À minha irmã Gislene, meus sobrinhos Patrícia e Marcos, pelo grande incentivo;

Ao amigo Vander Virgílio Cardoso, pela impressão do texto;

Aos Professores(as) e Funcionários(as) da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, pela amizade, pelos conhecimentos partilhados e esclarecimentos prestados;

Ao CNPq, pelo necessário apoio financeiro durante a realização deste estudo.

“For there is no such thing as perpetuall tranquillity of mind,  
while we live here; because life it selfe is but motion,  
and can never be without desire, nor without fear,  
no more than without sense”.

*Leviathan, cap. 6, 57*

“We are to consider, that the felicity of this life, consisteth  
not in the repose of a mind satisfied”.

*Leviathan, cap. 11,1*

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	CAPÍTULO UM A COMPREENSÃO MATERIALISTA DO HOMEM.....	22
2.1	O corpo como o <i>primum ontologicum</i> hobbesiano.....	29
2.1.1	Corpo é tudo que ocupa lugar e espaço.....	36
2.1.2	Corpo é substância real.....	37
2.1.3	Corpo é tudo o que produz efeito.....	38
2.2	Uma nova teoria do conhecimento.....	42
2.2.1	Teoria da percepção humana.....	44
2.2.2	As representações do objeto.....	45
2.2.3	O pensamento humano.....	48
3	CAPÍTULO DOIS O HOMEM COMO CORPO QUE DESEJA E QUE FALA.....	51
3.1	Um corpo movido pelas paixões.....	52
3.2	A linguagem como identificação do humano.....	59
3.2.1	A linguagem como processo de hominização.....	61
3.2.2	A aparente fraqueza da linguagem.....	64
3.2.3	A força da linguagem.....	66
3.3	A linguagem como instrumento político.....	70
4	CAPÍTULO TRÊS O HOMEM: ARTÍFICE DE SUA PRÓPRIA HUMANIDADE.....	72
4.1	O estado de natureza e a guerra de todos contra todos.....	72
4.2	O medo: tentativa de descrição.....	95
4.3	O Estado Civil como epifania do homem.....	100
5	CONCLUSÃO.....	108
6	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	112
7	APÊNDICE.....	118



## RESUMO:

Esta dissertação pretende fazer uma descrição do homem presente no *Leviathan* e procura fundamentar a idéia de que Thomas Hobbes, partindo dos cânones da ciência materialista-mecanicista, construiu uma antropologia para dar sustentação à sua teoria política, objetivo maior de sua obra. O homem hobbesiano é apresentado como um ser ímpar no mundo, pois possui o poder de gerar a linguagem. É pela linguagem que o homem torna-se um artesão e é capaz de criar um homem artificial (o Estado) para lhe garantir a segurança e a paz necessárias para o seu pleno desenvolvimento humano. Assim, ao criar o Estado, o homem está arquitetando sua autoconstrução, tornando-se um construtor de sua própria humanidade.

## **ABSTRACT:**

This dissertation intends to be a description of the human being present in *Leviathan* and aims to evidence the idea that Thomas Hobbes, starting with the canons of the materialistic-mechanicistic science, building up an anthropology to sustain its political theory, which is the major purpose of his work. The hobbesian being is presented as an impair individual in the world, because he possesses the power of creating a language. It is because of the language that man turns to be a craftsman and is capable to create an artificial being (the State) to guarantee his security and necessary peace for his complete human development. This way, creating a State, man is architecting his self-construction, thus being a builder of his own humanity.

## 1. INTRODUÇÃO

O nome do inglês Thomas Hobbes (1588-1679) figura entre os mais importantes filósofos do século XVII, quando começou a ser construída a chamada filosofia moderna, que teve como grande desafio encontrar no próprio homem o fundamento da nova ordem epistemológica, política e cultural. Com o crescente descrédito e o conseqüente abandono do aristotelismo e da escolástica, estava praticamente fora de cogitação para o homem moderno qualquer tentativa de recurso àqueles cânones para explicar o mundo novo que estava diante de si. Tendo à sua frente as ruínas de um Cosmos que possuía as verdades prontas e acabadas, o homem vê descortinar um horizonte em que deve assumir, ele próprio, a construção das verdades que hão de lhe garantir a paz e a segurança.

A época da formação e da maturidade de Hobbes coincidiu com o desenrolar da maior guerra religiosa da história, a Guerra dos Trinta Anos. Nesse período, a unidade de poder em quase toda a Europa continental, e com igual intensidade na Inglaterra, encontra-se fortemente abalada. Uma das causas para esse dismantelamento do poder estava certamente na Reforma Protestante que há um século operava uma destruição da ordem hierárquica que até então fora aceita no mundo ocidental. Além disso, novas doutrinas políticas revolucionárias, orientadas no sentido de derrubar o poder constituído, revalorizavam antigas teses democráticas e – em nome do poder do povo, contraposto ao poder dos príncipes, em nome de uma

autoridade natural em antítese às autoridades que retiravam sua força da tradição – demoliam o princípio da obediência, exaltavam a resistência e a rebelião, fazendo até mesmo a apologia do tiranicídio. Assim, na primeira metade do século XVII, desde o assassinato de Henrique IV (1610), até o tratado de Wesfália (1648) e o fim da guerra civil inglesa (1649), abriu-se uma crise de autoridade que lançou a Europa na desordem da guerra e da anarquia. Thomas Hobbes, inserido em seu tempo, procura dar uma resposta satisfatória ao homem sedento de tranqüilidade e, por isso, faz da paz o seu grande *leitmotiv*. A paz que o filósofo propõe é conseqüência de um artifício humano, fruto do cômputo da razão, e pode ser considerada como um sinônimo de segurança.<sup>1</sup> A razão, criadora da paz, não é uma luz natural, nem a revelação de verdades transcendentais, mas tão somente cálculo, um método para calcular, isto é, um encadeamento de causas e efeitos, ou vice-versa, unindo meios e fins

Segundo Norberto Bobbio, “se há um autor que perseguiu por toda a vida uma idéia, esse autor foi Hobbes... Essa idéia é a seguinte: o único caminho que tem o homem para sair da anarquia natural, que depende de sua natureza, e para restabelecer a paz, prescrita pela primeira lei natural, é a instituição artificial de um poder comum, ou seja, do Estado”.<sup>2</sup>

Hobbes busca na Bíblia, no *Livro de Jó* (cap. 40, vv. 20-28; cap. 41, vv. 1-25), uma imagem para identificar o poder que ele descreve em sua filosofia política. Segundo Denis Rosenfield, a leitura que Hobbes faz do livro

---

<sup>1</sup> HOBBS. *Leviathan*. 1968, cap. 30, p. 376

<sup>2</sup> Cf. BOBBIO. *Thomas Hobbes*. p. 7

bíblico está centrada no foco da "onipotência de Deus".<sup>3</sup> O Leviathan é um crocodilo forte, feito de escudos de bronze fundido, que aterroriza qualquer criatura que se interponha em seu caminho, pois manifesta uma força incomparável, imune a qualquer ação da qual possa ser objeto. É a figura perfeita para ilustrar o poder descrito na obra homônima. (Ver o texto bíblico no Apêndice, p. 118).

Em busca de uma superação definitiva do aristotelismo que ainda perdurava em alguns setores, Hobbes estrutura o seu pensamento filosófico em bases diametralmente opostas às de Aristóteles. Ao refutar a Filosofia do *SER*, de Aristóteles, Hobbes apresenta uma opção metafísica centrada no *CORPO*. Elabora um sistema que parte de uma Física, tem como centro uma Antropologia e culmina com uma Política. Está formada uma trilogia: *FÍSICA – ANTROPOLOGIA - POLÍTICA*. Sendo principalmente um filósofo político, Hobbes orienta tanto sua Física quanto sua Antropologia para a consecução de seu ideal de estruturar uma nova Política,<sup>4</sup> pois a idéia grega de uma natureza boa, constituída por um conjunto de bens hierarquizados, estava completamente destruída.

Amparado em uma teoria nominalista<sup>5</sup> do conhecimento, Hobbes constrói sua Física (*De Corpore*, 1655) com uma característica acentuada no mecanicismo filosófico. Percebe-se que para Hobbes a filosofia outra coisa

---

<sup>3</sup> ROSENFELD. *Filosofia política e natureza humana*. p. 40

<sup>4</sup> Cf. BOBBIO. *Thomas Hobbes*. p. 23

<sup>5</sup> Basicamente, a doutrina nominalista afirma que, além das coisas singulares, não existem senão puros nomes, e, portanto, a doutrina elimina a realidade dos chamados abstratos e universais. Um dos mais notáveis nominalistas foi o inglês Guilherme de Ockham (1280-1349). Hobbes admite, seguindo Ockham, que só existem coisas singulares e que cada uma se individualiza através de todo o seu ser, embora seja possível levantar semelhanças, propriedades comuns, e organizá-las numa ciência racional.: cf. HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 4, p. 102

não é senão a ciência das explicações causais, entendendo-se por explicação causal a relação científica do processo gerador pelo qual se produz um efeito. Disso se deduz que, se há algo que não é produzido por meio de um processo gerador, esse não pode se constituir objeto da filosofia. A esse respeito, Hobbes dá como exemplos Deus e também toda realidade espiritual, que estão excluídos do conhecimento filosófico, pois "o objeto da filosofia ou a matéria da mesma são todas as coisas que se podem conceber em um processo de geração, e que, mediante uma consideração das mesmas, pode ser comparado com outros corpos, o que são suscetíveis de composição e resolução, ou melhor, tudo aquilo de cujas propriedades e gerações possa-se obter algum conhecimento".<sup>6</sup> A Física hobbesiana, portanto, ocupar-se-á das causas e propriedades dos corpos e, pode-se dizer, ocupar-se-á dos corpos em movimento, pois este é considerado por Hobbes como a "única causa universal", além da qual não se pode conceber outra, sendo que a "variedade de todas as figuras surge da variedade daqueles movimentos que as ocasionam".<sup>7</sup> Hobbes chega a admitir que essa exposição da natureza e do objeto da filosofia pode não ser compartilhada por todos e alguns poderão dizer que se trata apenas de uma definição e que cada qual pode definir a filosofia como bem entender. Isso pode ser verdade, ainda que Hobbes não creia ser "difícil demonstrar que esta definição está de acordo com o bom sentido de todos os homens",<sup>8</sup> e

---

<sup>6</sup> HOBBS. *De Corpore*. v. I, 1, 1, 8, p. 10

<sup>7</sup> HOBBS. *De Corpore*. v. I, 1, 6, 5, p. 69

<sup>8</sup> HOBBS. *De Corpore*, v. I, 1, 1, 10, p. 12

acrescenta que aqueles que pretendam outra espécie de filosofia terão que adotar outros princípios.

A filosofia de Hobbes pode ser classificada como materialista no sentido de que só leva em consideração os corpos. E, levando em conta que a exclusão de Deus e das realidades espirituais de sua filosofia seja simplesmente resultado de uma definição livremente escolhida, seu materialismo pode ser chamado de metodológico. O filósofo não afirma que não existe Deus, mas tão somente que ele não é objeto do saber filosófico. Segundo seu pensamento, filosofia e raciocínio são praticamente sinônimos, do que se deduz, sem pretensão de entrar em polêmica, que a teologia é não-racional, pois tendo Deus como objeto, e sendo Deus “infinito” ou “imaterial”, não se pode percebê-lo com a razão humana, que só concebe o que é material e finito: “Tudo o que imaginamos é finito. Portanto, não existe qualquer idéia ou concepção de algo que se possa chamar de infinito”.<sup>9</sup> Segundo Hobbes, o termo “substância incorpórea” usado por Aristóteles e pelos escolásticos é tão contraditório quanto o termo “corpo incorpóreo” ou “círculo quadrado”. Os termos dessa espécie, escreve Hobbes, “carecem de significado”,<sup>10</sup> o que quer dizer, em outras palavras, que não têm sentido. Hobbes afirma que palavras como *hipostático*, *transsubstanciar*, *eterno presente*, etc. não significam nada.<sup>11</sup> As palavras que fazem o homem conceber apenas aquilo que representa o seu som, podem ser chamadas

---

<sup>9</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 3, p. 99

<sup>10</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 4, p.108

<sup>11</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 5, p. 115

absurdas, insignificantes e sem sentido, segundo Hobbes. “E portanto se alguém me falasse de um *quadrângulo redondo*, ou dos *acidentes do pão no queijo*, ou de *substâncias imateriais*, ou de um sujeito livre, livre arbítrio, ou qualquer coisa livre, mas livre de ser impedida por oposição, não diria que estava em erro, mas que as suas palavras eram destituídas de sentido, ou seja, absurdas”.<sup>12</sup> Com essas palavras de Hobbes fica reafirmado que o saber filosófico ocupa-se da esfera daquilo que é corpóreo.

A coerência e a unidade do sistema hobbesiano repousam sobre a opção metafísica fundamental que é transmitida em sua Física. Essa Física, considerada sua *philosophia prima*, está presente, sobretudo, na obra *De Corpore*, em que Hobbes tenta explicar toda a realidade, como já foi dito, com base em apenas dois elementos: a) o corpo (*body*), entendido como aquilo que não depende do nosso pensamento e que “coincide e se co-estende com uma parte do espaço. Esse pensamento se faz presente também no *Leviathan* (1651)”.<sup>13</sup> o corpo é matéria,<sup>14</sup> bem como tudo aquilo que possui dimensões e se move,<sup>15</sup> concluindo-se que o que não é corpo não é parte do universo, não é nada;<sup>16</sup> b) o movimento (*motion*), entendido como algo medido matemática e geometricamente (o movimento galileano).<sup>17</sup>

<sup>12</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 5, p. 113

<sup>13</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 34, p. 428

<sup>14</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 4, p. 107

<sup>15</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 34, p. 430

<sup>16</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 46, p. 689

<sup>17</sup> Hobbes, na segunda parte do *De Corpore*, constrói um materialismo metafísico, em que o conceito de “ser” é substituído pelo conceito de “corpo” (HOBBS. *De Corpore*. pt 2, p. 268. Este último, segundo Lima Vaz (Cf. VAZ. *Escritos de filosofia IV. p. 298*), tornar-se-á o *primum ontologicum* da visão hobbesiana, muito presente no *Leviathan*, sobretudo no capítulo 46.



Há uma continuidade estrita entre a Física e a Antropologia de Hobbes, a qual apresenta também uma característica bastante mecanicista e materialista. O homem é visto como uma máquina, um autômato, que pode ter suas peças e suas engrenagens devidamente explicadas.

O presente trabalho buscará os fundamentos para a Antropologia no *Leviathan*, embora seja *De Homine* (1657), segunda parte da trilogia hobbesiana, a obra eminentemente antropológica. No *Leviathan*, obra dividida em quatro partes, Hobbes escreve o essencial de sua Antropologia na primeira parte do texto (*Of Man*). A Antropologia que se vê como pórtico do livro está em perfeita consonância com a doutrina política que o leitor verá na segunda parte da obra (*Of Common-Wealth*). As conclusões políticas de Hobbes estão alicerçadas com rigor metodológico nas premissas antropológicas dos dezesseis primeiros capítulos do *Leviathan*.

O homem hobbesiano encontra-se caracterizado, na obra escolhida, como um ser de desejo e de palavra. O homem é primeiro um ser de desejo (*homo volens*). As paixões primitivas que definem sua individualidade – apetite/aversão, amor/ódio, prazer/dor – descritas com detalhes no capítulo 6 do *Leviathan*, são apenas modalidades ou especificações de uma tendência primitiva: o desejo, que é o esforço pelo qual o homem tende a buscar aquilo que contribui para a preservação de sua existência. O objeto do desejo é, evidentemente, este ou aquele algo exterior capaz de auxiliar na manutenção do ser do homem, mas é também, e mais evidentemente, o seu próprio ser. O que o homem deseja, antes de tudo, ou melhor, o que funda o seu desejo das coisas exteriores, é o desejo de preservar o seu ser,

isto é, de continuar a existir, de continuar sua autoconstrução; o desejo de ser arquiteto de si mesmo. A partir desse desejo fundamental de si, opera-se uma primeira diferenciação em função das relações do homem com os objetos exteriores. Enquanto o homem busca um objeto capaz de contribuir para sua autoconstrução (a manutenção de seu corpo físico e social) ou se afasta de um objeto que o poderia prejudicar, o homem é afetado respectivamente pelo apetite ou pela aversão. Esse primeiro par de paixões, segundo Hobbes, conhece dois movimentos: quando o objeto do apetite ou de aversão está presente, fala-se de objeto de amor ou de ódio; quando o apetite ou a aversão são considerados em termos do que produzem no homem – um efeito agradável ou desagradável – fala-se, então, de prazer ou de dor.

Essa descrição do humano, tendo como base as paixões, parece iniciar a Antropologia hobbesiana no *Leviathan*. Essas paixões humanas têm como fulcro o desejo da autoconstrução e permitem entender que não pode existir um *fim último* exterior à existência humana em si, no qual o homem encontraria repouso.<sup>18</sup> Por conseguinte, considerando que o movimento não pára, a felicidade do homem não poderia consistir, segundo Hobbes, no descanso e na satisfação que viriam da posse de um objeto último de amor, mas, ao contrário, na procura constante e constantemente renovada de prazer: “A felicidade é um contínuo progresso do desejo, que vai de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o

---

<sup>18</sup> Lima Vaz aborda rapidamente essa questão do *finis ultimus*, em Hobbes: cf. VAZ. *Escritos de filosofia IV*. p 306

caminho para conseguir o segundo”.<sup>19</sup> Segundo Thomas Hobbes, “não ter nenhum desejo é o mesmo que estar morto”,<sup>20</sup> ou ainda, “não existe uma perpétua tranqüilidade de espírito, enquanto aqui vivemos, porque a vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação”.<sup>21</sup>

O homem não é apenas um *homo volens*, mas é também um *homo loquens*. A palavra, ou mais precisamente, o poder que a faz nascer, é o que distingue ontologicamente o homem do lobo.<sup>22</sup> De fato, se a análise do homem se detém na sensação e na imaginação (capítulos 1 e 2, do *Leviathan*), nada permite traçar uma linha de diferenciação nítida entre a vida animal e a vida humana. Como animal o homem experimenta sensações que resultam da ação de objetos exteriores sobre os órgãos do sentido. A partir dessas sensações formam-se imagens que persistem quando o objeto exterior se afasta ou desaparece e essas imagens se entrelaçam segundo a ordem em que se apresentam nas sensações. O que faz a especificidade do homem e emancipa sua constituição mental da do animal é um poder totalmente *sui generis*: uma capacidade de arbitrariedade de que nasce a loquacidade. E Hobbes afirma: “... A mais nobre e útil de todas as invenções foi a da linguagem, que consiste em *nomes* ou *apelações* e em suas conexões,... sem o que não haveria entre os homens

---

<sup>19</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 11, p. 160

<sup>20</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 8, p. 139

<sup>21</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 129-130

<sup>22</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 4, p. 109

nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos”.<sup>23</sup>

No livro *De Cive* (1655), terceira parte da trilogia, Hobbes apresenta uma concepção de Política como uma nova arte do homem moderno. Na concepção tradicional, a arte era definida como a imitação da natureza. Se a natureza já não era ou não podia mais ser o referencial, qual seria o modelo dessa nova arte que Hobbes tinha que elaborar? Sendo todo “modelo” antigo uma “opinião” sobre a “natureza”, e sendo toda opinião um princípio comprovado de desordem, segundo o filósofo, era preciso elaborar uma arte que não precisasse de modelo, uma nova arte política cuja fundamentação fosse mais forte do que qualquer opinião. A base da ação política, ou, mais genericamente, da ação humana, era até então a idéia de um bem natural ou sobrenatural. Essa concepção fracassara, porque os homens tinham noções incompatíveis do bem, incompatibilidade que era uma fonte inesgotável de conflitos e guerras. Mas, se o bem era incerto, o mal, ou pelo menos alguns males, não o eram. Havia, em particular, um mal que era considerado por todos os homens, ou pelo menos pela generalidade dos homens, em qualquer época e em qualquer lugar, como o maior dos males; e não era assim considerado como fruto de um raciocínio, mas de uma paixão que nada podia aplacar: o *medo da morte*. O fundamento da nova arte política, mais forte do que qualquer opinião, viria a ser, para Hobbes, esta paixão: o *medo da morte*. Considerado isoladamente, o medo poderá ser visto como uma paixão negativa no homem, mas se for analisado

---

<sup>23</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 4, p. 100

juntamente com o seu contraponto, a *esperança*, representará uma paixão humanizadora do homem. Em outras palavras: o homem que tem medo da morte possui também a esperança de ver esse medo cessar ou, pelo menos, diminuir consideravelmente. Portanto, o Estado encontra sua origem no binômio MEDO – ESPERANÇA.

A presente dissertação, dividida em três capítulos, tem como objetivo apresentar uma descrição do humano presente no *Leviathan*, obra eminentemente política. O humano será apresentado seguindo a mesma lógica do projeto original de Hobbes: uma Física como substrato de uma Antropologia, que, por sua vez, sustentará sua teoria política.

No **primeiro capítulo**, após uma tentativa de situar o pensamento de Thomas Hobbes dentro da ótica da filosofia moderna, partir-se-á de uma Ontologia materialista com a intenção de mostrar como o corpo (*body*), dentro de uma visão mecanicista e materialista, serve como ponto de sustentação da Antropologia desenvolvida pelo autor. O corpo é apenas um autômato, cujo funcionamento pode ser explicado pormenorizadamente. Ao falar sobre o corpo do homem, Hobbes o faz como um engenheiro que conhece a máquina que ele mesmo construiu. Será feita uma rápida abordagem sobre a Teoria do Conhecimento elaborada por Hobbes no início do *Leviathan*, que apresenta estreita ligação com o corporeísmo analisado na primeira parte do capítulo.

O **segundo capítulo** abordará uma Antropologia que mostra o homem hobbesiano como *homo volens*, isto é, um corpo movido pelas paixões (que são os movimentos internos); e como *homo loquens*, dotado de

linguagem, sendo esta o que diferencia o homem dos demais corpos do universo. A linguagem, segundo Hobbes, é de suma importância para a compreensão do *homo politicus*, pois é ela o instrumento que possibilita a concretização do desejo do pacto social, que cria um Super Homem Artificial, o **LEVIATHAN**, ou seja, o Estado.

Finalmente, no **terceiro capítulo**, será apresentada uma reflexão sobre o homem no estado de natureza e as condições para a passagem ao Estado Civil. O medo será apresentado como elemento humanizador e socializador do homem, pois é a paixão que o move a se unir a outros homens para construir o Estado Civil. O medo será considerado juntamente com o seu contraponto, a esperança, pois são essas duas paixões as geradoras do movimento que impulsiona o homem para a realização de sua maior arte: a construção de um *homo artifex*. Esse “homem artificial” ou Estado será apresentado como a condição na qual o homem, livre das preocupações que o impediam de cuidar de algo além da sobrevivência, poderá desenvolver-se plenamente como um ser humano. O Estado será, então, visto como uma “epifania do homem”, pois este mostrar-se-á aos semelhantes não como *homo homini lupus*, mas sim como *homo homini homo*. O grande mérito dessa mudança pertence ao próprio homem, que, sem o auxílio de nenhuma luz sobrenatural, torna-se o construtor de sua própria humanidade.

No desenrolar do capítulo será feita também uma tentativa de paralelo do pensamento político de Hobbes com o de seu principal interlocutor, Aristóteles.

## 2. CAPÍTULO UM

### A COMPREENSÃO MATERIALISTA DO HOMEM

Thomas Hobbes está situado no limiar de uma época em que ainda repercutem problemas metafísicos da alta escolástica e já aparecem os questionamentos trazidos pela Revolução Científica. A razão humana deixa de ser simples acolhedora da ordem cósmica e é chamada a transformar-se na nova fonte de sentido da vida humana, passando a ser um instrumento de emancipação da humanidade. O homem não está mais diante de um objeto dado, como na razão clássica, mas deverá construí-lo a partir de sua subjetividade. O conhecimento, como Hobbes vai provar, é exercido metodicamente como uma operação capaz de construir o seu objeto e elaborar uma correspondência entre o sujeito cognoscente e aquilo que ele pode conhecer. Hobbes está diante de um mundo em que o homem se torna um indivíduo autônomo, que terá que construir sua própria humanidade.

No campo político verifica-se uma grande mudança de eixos: o primado deixa de ser a comunidade e passa a ser o indivíduo, um indivíduo dotado de direitos naturais. As teorias políticas não mais partirão de uma *pólis* tranqüila de homens livres, mas levarão em conta o indivíduo portador de direitos anteriores à sua sociabilidade. A teoria política de Hobbes apresenta uma proposta *sui generis*, que será analisada no presente trabalho.



Percebe-se que a associação moderna tem a finalidade suprema de garantir a segurança e a prosperidade dos seus membros. Dentro do pensamento hobbesiano, pode-se afirmar que o Estado será visto como um protetor e defensor dos interesses do indivíduo. Ao criar o Estado o indivíduo, movido pelo medo da morte, mas carregado de esperança, estará pensando na segurança que lhe garantirá a preservação da vida e na oportunidade inédita de se desenvolver como homem até atingir uma humanização jamais conquistada. Para Hobbes, quando o indivíduo cria o grande *Homo Artifex*, que é o Estado, está procurando arquitetar a partir dele sua própria humanidade. Essa parece ser a grande novidade política trazida pelo autor do *Leviathan*.

Pode-se falar de três momentos distintos no pensamento de Hobbes, segundo Skinner<sup>24</sup> que, embora não os tenha nomeado, poderiam ser denominados: Momento Renascentista, Momento Mecanicista e Momento de Reconciliação.<sup>25</sup>

No **Momento Renascentista**, Hobbes, a partir dos primórdios de sua educação no *Magadalen College*, de Oxford, imbuu-se da Lógica e da Física tradicionais, bem como de uma compreensão retórica da *scientia civilis*.

Em 1636, quando empreendeu viagem à França e Itália, Hobbes tomou conhecimento da nova ciência e da grande mudança efetuada fora da

---

<sup>24</sup> SKINNER. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. p.18. Ver também: OSTRENSKY. *Hobbes e o círculo do poder*. p. 64

<sup>25</sup> Também Raymond Polin, analisando as mudanças ocorridas na vida intelectual de Hobbes, disse que o filósofo "passou primeiro por um período de formação literária, que termina em 1629. Depois, com a leitura de *Elementos*, de Euclides (330-277 a.C.), ele elabora uma filosofia mecanicista que aplica aos fenômenos espirituais e naturais. Este período (da filosofia mecanicista) se encerra em 1655 com a publicação do *De Corpore*, que oferece uma exposição mais sistemática do pensamento hobbesiano, em que o positivismo e o fenomenismo se tornam progressivamente mais evidentes e mais estritos": Cf. POLIN. *Politique et philosophie chez Hobbes*. p. 10



Inglaterra como resultado das correntes inovadoras do Renascimento, interessando-se pela Lógica, Filosofia e Matemática. Em Florença, na Itália, visitou Galileu Galilei (1564-1642) e estudou os *Elementos* de Euclides,<sup>26</sup> mas não chegou a ser matemático, apesar de ter o propósito de ampliar a toda filosofia o método matemático baseado na quantidade e no movimento, contrapondo a razão aos sentidos. Hobbes ficou fascinado com Galileu, que segundo Alexandre Koyré,<sup>27</sup> era impulsionado pela grande idéia arquimediana da física matemática, da redução do real ao geométrico. Assim, ele pôde geometrizo o universo, isto é, identificar o espaço físico com o da geometria euclidiana. Esse contato marcou para sempre a vida de Hobbes e assinalou o fim do Momento Renascentista do filósofo.

No **Momento Mecanicista**, a partir de 1637, Hobbes começou a estruturar dentro de si uma nova concepção da filosofia, tendo como base tudo o que apreendera dos novos conhecimentos adquiridos.

As novas idéias advindas da revolução científica deixaram em Hobbes uma grande aversão à filosofia de Aristóteles e à Escolástica. O *Leviathan* está cheio de páginas em que o autor critica, com o forte desdém da retórica, toda aquela que ele chama de “vã filosofia”.<sup>28</sup> Hobbes já está convencido de que a verdadeira filosofia é a ciência dos “corpos”, mais

---

<sup>26</sup> Sabe-se também que Thomas Hobbes ficou fascinado pela geometria euclidiana ao ver um dos elementos de Euclides – *El.47 libri I* – pela primeira vez e se impressionar não com sua verdade óbvia, mas com sua aparente impossibilidade. “... Ele leu a proposição. *Santo Deus*, exclamou, *isso é impossível!* Assim, leu a demonstração, que o remeteu de volta a uma certa proposição; proposição esta que ele leu. Esta o remeteu a mais outra, e leu-a também. *Et sic deinceps*, donde, no final das contas, foi demonstrativamente convencido daquela verdade. Isso o fez apaixonar-se pela geometria”: Cf. SKINNER, *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. p. 339

<sup>27</sup> KOYRÉ. *Estudos de História do Pensamento Científico*. p. 53

<sup>28</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968.cap. 46, p. 682-703. Nesta parte, Hobbes refuta a metafísica aristotélica e constrói sua própria *philosophia prima*.

precisamente, ciência das *causas* dos corpos,<sup>29</sup> e esse pensamento norteará sua grande produção filosófica.

No **Momento de Reconciliação**, terceiro e último do desenvolvimento intelectual de Hobbes, ele veio a endossar justamente a abordagem que antes havia repudiado. Sua atitude final perante a cultura do humanismo, presente no *Leviathan*, reflete um desejo de reapropriar de grande parte do que ele havia descartado anteriormente. Havendo a princípio abandonado a retórica em favor da ciência, Hobbes acabou procurando fundamentar sua ciência civil numa combinação das duas. Skinner chama esse desenvolvimento intelectual de Hobbes de “envolvimento mutável”.<sup>30</sup> Nesse terceiro momento Hobbes não fala do humano ou do político como um humanista do renascimento, mas o faz como um humanista moderno, que apresenta o homem não como um simples espectador ou imitador da natureza, mas como alguém que a modifica e procura torná-la melhor para si.

Em 1637, Hobbes já tinha em mente as grandes divisões temáticas que deveriam articular-se na estrutura do seu sistema filosófico – uma Física (*De Corpore*), uma Antropologia (*De Homine*) e uma Política ou Moral (*De Cive*). A publicação dessas obras não seguiu uma ordem sistemática: o *De Cive* foi publicado em 1642; o *De Corpore*, em 1655; e o *De Homine*, em

---

<sup>29</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 46; HOBBS. p 91-174. Cf. VAZ. *Escritos de filosofia IV*. p. 299

<sup>30</sup> SKINNER. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. p. 26 -27

1657. Essa ordem cronológica das publicações não alterou o planejamento lógico do filósofo.<sup>31</sup>

A obra mais famosa e conhecida de Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*,<sup>32</sup> foi publicada em 1651. Lima Vaz e Yves-Charles Zarka estão entre os vários autores que a consideram como a síntese e a expressão definitiva do pensamento hobbesiano sobre a teoria do conhecimento e sobre sua aplicação à Política e à Moral.<sup>33</sup>

Quentin Skinner afirma que o *Leviathan* é o mais retórico dos trabalhos de Hobbes,<sup>34</sup> porque o autor se dirige a um público diferente daquele das obras anteriores. No *Leviathan*, de acordo com a Carta Dedicatória, a teoria é oferecida *ao mundo inteiro* e o “autor retorna ao pressuposto caracteristicamente humanista de que, para que as verdades da razão despertem uma confiança generalizada, os métodos da ciência precisam ser complementados e autorizados pela *vis* ou força motriz da eloquência ... Isso não quer dizer que o *Leviathan* deve ser descrito como um livro de retórica, em contraste com uma obra de ciência. Embora ele reflita uma notável mudança de idéia por parte de Hobbes sobre as relações

<sup>31</sup> Essa interpretação é considerada “tradicional” e será seguida no presente estudo, embora haja autores que defendam outras interpretações para a composição do pensamento hobbesiano: ver GREENLEAF. *Hobbes*. p. 49-74. Sobre a estruturação da filosofia de Hobbes, ver também CHATELET. *A filosofia do novo mundo*. p. 118-121 e VAZ. *Escritos de filosofia IV*. p. 297

<sup>32</sup> Em 1668, o original inglês do *Leviathan* foi revisto e traduzido para o latim pelo próprio Hobbes, e contém numerosas e por vezes significativas variantes. O texto inglês encontra-se na edição HOBBS. *Leviathan*. 1997

<sup>33</sup> VAZ. *Escritos de filosofia IV*. p. 297; BAERTSCHI. *Gradus philosophicus*. p. 213

<sup>34</sup> SKINNER. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. p. 570. Conforme a bibliografia apresentada na obra, vê-se que muitos autores partilham a mesma opinião com Skinner.

adequadas entre a *ratio* e a *oratio*, as aspirações científicas dos *Elementos* e do *De Cive* continuam, ainda mais assim, firmemente instauradas”.<sup>35</sup>

Maria Isabel Limongi comenta que “a filosofia de Hobbes teve uma recepção no mínimo polêmica entre seus contemporâneos e foi lida por muitos autores do século XVIII como uma espécie de inimiga comum, representante de uma antropologia que levava ao ceticismo moral e de uma teoria da soberania que justificava um poder político arbitrário”.<sup>36</sup>

Norberto Bobbio, fazendo um breve apanhado da historiografia hobbesiana, afirma que “por quase dois séculos, Hobbes foi considerado um escritor ‘maldito’ e, como filósofo, um pensador menor da escola empirista inglesa: nada mais, nada menos, do que um discípulo do grande Bacon”.<sup>37</sup>

Lima Vaz, que dá a Hobbes o título de *Galileu da nova razão ética*<sup>38</sup>, também afirma que na Inglaterra a reação anti-Hobbes já era ativa durante a vida do filósofo e isso relegou sua obra a um lugar relativamente secundário na tradição filosófica moderna. Apenas na segunda metade do século XIX e, sobretudo, no século XX, quando sua importância foi plenamente reconhecida, Hobbes torna-se um dos filósofos mais presentes na pesquisa filosófica contemporânea.<sup>39</sup>

O mundo em que vive Hobbes é palco de grandes transformações. A atuação de Galileu Galilei, defendendo as teses copernicanas e advogando

<sup>35</sup> SKINNER. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. p. 445-446

<sup>36</sup> LIMONGI. *A relação entre a razão e as paixões na antropologia hobbesiana*. p.147

<sup>37</sup> BOBBIO. *Thomas Hobbes*. p. 185

<sup>38</sup> VAZ. *Ética e Razão Moderna*. p. 71

<sup>39</sup> VAZ. *Escritos de filosofia IV*. p. 295. Em nota, Lima Vaz apresenta valiosa bibliografia sobre a reação anti-Hobbes e sobre a importância do filósofo na atualidade.

um novo método para a ciência, muda a imagem do mundo e, conseqüentemente, muda também a imagem do homem. Progressivamente, muda-se também a imagem de ciência. Aristóteles, Platão, Hipócrates, Galeno e Ptolomeu deixam o cenário para outros pensadores e cientistas.

A ascensão do método experimental estimulou a formação de grupos que reuniam filósofos e estudiosos de várias ciências. Foram fundadas a *Academia do Cimento*, em 1657 (Toscana, Itália), a *Royal Society*, em 1660 (Londres) e a *Académie Royale des Sciences*, em 1666 (Paris).

Além do método experimental, uma descoberta revolucionária no campo da biologia influenciou sobremaneira o *status* do pensamento filosófico: a descoberta da circulação do sangue e o mecanicismo biológico. Quando o médico inglês William Harvey (1578-1657) publicou o seu livro *Exercitatio Anatomica de motu cordis et sanguinis* (1628), expondo a teoria da circulação do sangue, causou mais um forte golpe – e um golpe decisivo – na tradição galênica e fixou um ponto cardeal da fisiologia experimental. Durante cerca de vinte e cinco anos (até publicar sua revolucionária tese), Harvey coordenou as descobertas já feitas, deu-lhes interpretação lógica e complementou com hipóteses o que não fora ainda verificado. Foi o primeiro a estabelecer a concepção do sangue como um fluxo contínuo que regressa ao ponto de partida. O *Leviathan* irá incorporar essa descoberta revolucionária.

Tanto para Harvey como para Hobbes, o corpo humano perde sua mística e é visto como uma máquina: o coração como uma bomba, as veias e artérias como tubos, o sangue como um líquido em movimento sob

pressão e as válvulas das veias a cumprir a mesma função das válvulas mecânicas.<sup>40</sup> A teoria de Harvey, portanto, representa uma contribuição de primeira ordem para a *filosofia mecanicista* hobbesiana. Veja-se, por exemplo, a Introdução do *Leviathan*, em que o corpo é tratado como um mecanismo, conforme acima descrito.

## 2.1 O corpo como o *primum ontologicum* hobbesiano

No presente capítulo entender-se-á por corpo (*body*) tudo aquilo que é dado pela natureza e não apenas corpo no sentido de corpo humano, ou seja, a estrutura fundamental do ser humano.

Thomas Hobbes, partidário da Física mecanicista de Galileu, aplica os parâmetros dessa ciência na construção de sua Antropologia, que será, conseqüentemente, uma Antropologia materialista que influenciará sua Política, sua Ética, enfim, toda sua reflexão filosófica. O corpo, seu *primum ontologicum*, perpassará toda a filosofia hobbesiana, sendo imprescindível para a compreensão de sua Física (*De Corpore*: reflexão sobre a natureza), de sua Antropologia (*De Homine*: reflexão sobre o homem) e de sua Política (*De Cive e Leviathan*: reflexão sobre a sociedade).

Em seu materialismo, Hobbes define o homem como uma grande máquina, e tudo o que existe no universo são corpos em movimento, inteiramente descritos por leis mecânicas: “Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte

---

<sup>40</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. Introduction, p. 81



principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial?”<sup>41</sup>

Uma vez que o homem é uma máquina, à semelhança de um relógio, é possível compreender e explicar todos os seus movimentos. Nada nessa máquina acontece por acaso: é o que explica Hobbes a partir do capítulo 6 do *Leviathan*. Nessas páginas percebe-se que o autor fala sobre um assunto que lhe é bastante conhecido, fala como um engenheiro que descreve os vários movimentos de um relógio por ele construído.

Para Hobbes, a vida é um movimento, um processo. Tudo aquilo que possui dimensões e se move é corpo (*Body*).<sup>42</sup> O corpo é matéria,<sup>43</sup> e o que não é corpo não é parte do universo, não é nada.<sup>44</sup>

Pode-se afirmar que o *corpo* ocupa, na filosofia de Hobbes, o mesmo lugar que a *substância* ocupa na filosofia de Aristóteles. Enquanto este construiu com o seu *primum ontologicum* uma filosofia do *ser*, aquele construiu, com o seu correlato princípio, uma filosofia do *corpo*, um corporeísmo, que se pode identificar como a sua Ontologia.<sup>45</sup> Essa Ontologia, segundo o próprio Hobbes, foi construída com o objetivo de que “os homens possam deixar de ser enganados por aqueles que com a doutrina das *essências separadas*, construídas sobre a vã filosofia (*vain*

---

<sup>41</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. Introduction , p. 81

<sup>42</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 34, p. 430

<sup>43</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 4, p. 107

<sup>44</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 46, p. 689

<sup>45</sup> Sobre o corporeísmo de Hobbes como base de sua filosofia, ver: VAZ. *Escritos de filosofia IV*. p. 298

*philosophy*) de Aristóteles, os quiserem impedir de obedecer às leis de seu país com nomes vazios, tal como os homens assustam os pássaros do trigo com um gibão vazio, um chapéu e um cajado”.<sup>46</sup>

Como se pode ver, a Ontologia hobbesiana (e toda a reflexão dela derivada, como a Antropologia) tem, sobretudo, um objetivo político: impedir que os homens sejam enganados e, com isso, deixem de obedecer às leis de seu país. Hobbes faz uma referência aos pastores presbiterianos e aos teólogos, sobretudo aqueles de formação aristotélico-tomista, que, segundo ele, levavam o povo a uma desobediência civil, prejudicial ao Estado constituído. Com sua crítica, Hobbes quer atingir o Republicanismo Clássico, apoiado em Aristóteles, e o Protestantismo dos presbiterianos (ou puritanos), que pregavam uma concepção religiosa baseada no direito e no dever de cada indivíduo ouvir uma “inspiração” individual que lhe capacitasse a dogmatizar em assuntos de fé. Isso, segundo o filósofo, conspirava para fomentar o espírito de desobediência.<sup>47</sup> Hobbes persegue a unidade.

Em diversas passagens do *Leviathan* há uma referência anônima à doutrina de Aristóteles, mas, no capítulo 46, Hobbes tem como objetivo enfrentar sistematicamente os ensinamentos da Ontologia<sup>48</sup> (e da Política) de seu principal interlocutor e oferece uma resposta diametralmente oposta.

<sup>46</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 46, p. 691

<sup>47</sup> MANENT. *História intelectual do liberalismo*. p. 39-40

<sup>48</sup> Hobbes dispara uma pesada crítica à filosofia de Aristóteles. Escreve: “Sua filosofia moral não passa de uma descrição de suas próprias paixões ... Sua lógica, que deveria ser método de raciocínios, nada mais é do que armadilha de palavras e invenções de como confundir aqueles que intentarem propô-las ... O mais absurdo em filosofia natural é a metafísica de Aristóteles, nem mais repugnante ao governo do que a maior parte daquilo que disse na Política, nem mais ignorante do que uma grande parte de sua Ética”. Hobbes afirma que as Universidades não ensinavam filosofia, mas aristotelia (Cf. HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 46, p. 686, 688)



Conforme o pensamento de Hobbes, a metafísica aristotélica, que tem por objeto “o ser enquanto ser”, deveria ser substituída por uma *philosophia prima* na qual o conceito de *ser* é substituído pelo conceito de *corpo*.<sup>49</sup>

Profundo conhecedor do pensamento de Aristóteles, Hobbes desenvolve uma forte crítica à Metafísica daquele filósofo. À primeira vista pode-se pensar que em sua Ontologia existe apenas uma substituição de palavras – **CORPO** em lugar de **SUBSTÂNCIA** ou **SER** – mas a mudança vai muito mais além. Embora Hobbes use também a palavra substância para se referir a corpo, ele lhe dá sentido diferente daquele atribuído por Aristóteles. A argumentação formalizada por Hobbes pretende destruir o discurso sobre o *ser* e definir os princípios para um novo discurso sobre o *corpo*.

A crítica hobbesiana à Ontologia do *ser*, de Aristóteles, é sobretudo uma crítica que parte do campo lógico-lingüístico. O filósofo inglês acredita que a passagem de uma ciência ilusória do *ser* para uma filosofia primeira do *corpo* encontra sua condição nesse campo lógico-lingüístico. Ele escreve: “... a luz dos espíritos humanos são as palavras perspícuas, mas primeiro limpas, por meio de exatas definições, e purgadas de toda ambigüidade. A *razão* é o *passo*, o aumento da *ciência*, o *caminho* e o benefício da humanidade o *fim*. Pelo contrário, as *metáforas* e as palavras ambíguas e destituídas de sentido são como *ignes fatui*, e raciocinar com elas é o

---

<sup>49</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 46. No *De Corpore*, na parte intitulada *Philosophia Prima*, Hobbes expõe as bases de sua metafísica materialista (ver HOBBS. *De Corpore*, pt. 2)

mesmo que perambular entre inúmeros absurdos, e o seu fim é a disputa, a sedição ou a desobediência”.<sup>50</sup>

Hobbes procura desfazer aquilo que considera as “metáforas” absurdas de Aristóteles através de um sistemático nominalismo presente em todo o *Leviathan*. Em especial, no capítulo 46, ele expõe grande parte de sua *philosophia prima* que consiste em limitar convenientemente as significações daquelas apelações ou nomes que são universais. Essas limitações servem para evitar ambigüidade e equívocos no raciocínio e são comumente chamadas definições, tais como as definições de corpo, tempo, espaço, matéria, forma, essência, sujeito, substância, acidente, potência, ato, finito, infinito, quantidade, qualidade, movimento, ação, paixão, etc.<sup>51</sup> A explicação desses termos é geralmente chamada Metafísica e, segundo Hobbes, longe da possibilidade de ser compreendida, essa Metafísica é contrária à razão natural, pois nada diz.

Para o filósofo de Malmesbury não há nada universal no mundo além de nomes, pois as coisas nomeadas são, cada uma delas, individuais e singulares.<sup>52</sup> Um nome universal pode ser atribuído a muitas coisas devido a sua semelhança em alguma qualidade, ou outro acidente, e, enquanto o nome próprio traz ao espírito alguma coisa apenas, os universais recordam qualquer dessas muitas coisas. E dos nomes universais, uns são de maior e outros de menor extensão, os mais amplos compreendendo os menos

---

<sup>50</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 5, p. 116-117

<sup>51</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 46, p. 688

<sup>52</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 4, p. 102

amplos, e alguns de igual extensão compreendendo-se uns aos outros reciprocamente. Como por exemplo, o nome *corpo* tem maior significação que o nome *homem*, e a compreende, e os nomes *homem* e *racional* são de igual extensão, compreendendo-se um ao outro mutuamente.<sup>53</sup>

A verdade, para Hobbes, consiste na adequada ordenação de nomes nas afirmações feitas pelos homens. As palavras destinam-se a registrar e a tornar manifestos para os outros os pensamentos e as concepções do espírito do homem. Algumas palavras são os nomes das coisas concebidas, como os nomes de todas as espécies de corpos que atuam sobre os sentidos e deixam uma impressão na imaginação; outras palavras são os nomes das próprias imaginações, isto é, daquelas idéias ou imagens mentais que temos de todas as coisas que vemos ou recordamos; outras palavras, ainda, são só nomes de nomes, ou de diferentes tipos de discurso; outras, finalmente, servem para mostrar a conseqüência ou incompatibilidade de um nome em relação a outro. Para Hobbes, *entidade*, *essência*, *essencial*, *essencialidade* “não são nomes de coisas, mas sinais, pelos quais tornamos conhecido que concebemos a conseqüência de um nome ou atributo em relação a outro; pois quando dizemos *um homem é um corpo vivo*, não queremos dizer que o *homem* seja uma coisa, o *corpo vivo* outra, e o *é sendo* uma terceira, mas que o *homem* e o *corpo vivo* são a mesma coisa, porque a conseqüência, *se ele for um homem é um corpo vivo* é uma conseqüência verdadeira, significada por aquela palavra *é*. Portanto, *ser um corpo*, *caminhar*, *falar*, *viver*, *ver*, e outros infinitos semelhantes, é

---

<sup>53</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 4, p. 103

também *corporeidade, marcha, fala, vida, vista*, e outros que significam exatamente o mesmo são os nomes de *nada*, como já mostrei amplamente em outro lugar”.<sup>54</sup>

Para o nominalista Hobbes é necessário fazer essas “exatas definições” para que não sejam cometidos equívocos durante a reflexão. Em sua doutrina sobre o corpo são apresentados vários significados dessa palavra, embora todos se conservem no mesmo campo semântico. Em resumo, pode-se dizer que corpo é tudo que ocupa lugar no espaço, é tudo o que se pode somar e subtrair, é a substância real e é tudo o que produz efeito. Hobbes define também um corpo como aquele que não depende de pensamento para sua existência, e aquilo que coincide com algum espaço.

Ao contrário de Aristóteles, Hobbes não faz distinção entre a *forma* e a *matéria*; o que ele faz é distinguir entre corpo e acidentes. A similaridade da distinção entre substância e acidentes de Aristóteles e de Hobbes é puramente verbal. Um acidente para o aristotelismo é um objetivo, uma parte não-relacional da substância. Uma substância vermelha não simplesmente aparece vermelha quando é percebida, ela é vermelha em si. Para Hobbes, os acidentes não estão nos corpos como afirma o aristotelismo: “Quando se diz que um acidente está num corpo, isto não é para ser entendido como se alguma coisa estivesse contida naquele corpo; como se, por exemplo, vermelhidão estivesse no sangue do mesmo modo como o sangue está em um tecido ensangüentado.”<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 46, p. 691

<sup>55</sup> HOBBS. *De Corpore*. v. 1, 2, 8, 3, p.104

De acordo com Hobbes, é difícil dizer o que é um acidente. Primeiro ele diz que acidentes não são partes do corpo, mas são relativos à percepção do sujeito. Um acidente é um modo de concepção de um objeto. Isso faz de um acidente uma realidade psicológica. Mas quando ele diz que um acidente tem o poder que o corpo tem para causar uma sensação no animal, é o mesmo que dizer que acidente é concebido como um corpo.<sup>56</sup> A palavra “acidente” etimologicamente faz referência a “caimento” ou movimento; assim as diferenças em acidentes são diferenças no “como” o corpo se movimenta. Isso poderia parecer que acidente é um equívoco; pode significar outra estrutura de corpo que causa uma certa percepção.<sup>57</sup>

Para deixar mais claro o que Hobbes entende sobre corpo são apresentadas, a seguir, três definições desse seu *primum ontologicum*:

### **2.1.1 Corpo é tudo que ocupa lugar e espaço**

Hobbes escreve no *Leviathan*: “A palavra *corpo*, em sua acepção mais geral, significa o que preenche ou ocupa determinado espaço ou um lugar imaginado, que não dependa da imaginação, mas seja uma parte real do que chamamos o *universo*. Dado que o universo é o agregado de todos os corpos, não há nenhuma de suas partes reais que não seja também

---

<sup>56</sup> HOBBS. *De Corpore*. v. 1, 2, 8, 2, p. 103

<sup>57</sup> MARTINICH. *A Hobbes Dictionary*. p.53

corpo, nem há coisa alguma que seja propriamente um corpo e não seja também parte desse agregado de todos os corpos que é o universo”.<sup>58</sup>

Dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço ao mesmo tempo, porque um corpo não pode ser separado de sua grandeza e a grandeza o acompanha em todo lugar. Também, o mesmo corpo não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo, porque quando um corpo está dividido o lugar onde ele está também está dividido. Isto é, o corpo e o lugar estão juntos. Cada corpo tem um e apenas um lugar.<sup>59</sup>

Nessa definição geral pode ser incluído o homem hobbesiano, que é um corpo em constante movimento, um autômato que se distinguirá dos demais semoventes por possuir linguagem e razão, como adiante se verá.

### 2.1.2 Corpo é a substância real

Corpo é todo o sensível e experimental, o composto e o divisível, o que se pode somar e subtrair. Os corpos, na verdade, são a única substância real, e o movimento é a única explicação dos fenômenos naturais. Os corpos e os movimentos bastam para explicar todos os fenômenos e todas as coisas. O espírito nada mais é que um resultado das manifestações dos movimentos do corpo. Para Hobbes, todas as substâncias são materiais, isto é, são corpos. A expressão substância

<sup>58</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 34, p. 428

<sup>59</sup> HOBBS. *De Corpore*. v. I, 1,8,8, p. 10. Hobbes, talvez, teria segurado esta posição independentemente de sua rejeição da *transsubstanciação*. Mas sua visão a respeito de *corpos* e *lugares* lhe proporcionou uma base teórica de rejeição.

imaterial é *contradictio in adiecto*, uma contradição de termos.<sup>60</sup> Como alternativa para dizer que o corpo coincide com espaço, ele às vezes diz que é aquilo que preenche ou ocupa determinados espaços ou um lugar determinado. “Por outro lado, e dado que os corpos estão sujeitos à mudança, quer dizer, à variedade da aparência para os sentidos das criaturas vivas, ao mesmo se chama também *substância*, quer dizer, *sujeito*, a diversos acidentes. Às vezes a ser movido, outras a ficar parado; ou a parecer a nossos sentidos às vezes quente, outras vezes frio, às vezes de uma cor, cheiro, gosto ou som, e outras vezes de outro diferente. E atribuímos esta variedade do parecer (produzida pela diversidade das operações dos corpos sobre os órgãos de nossos sentidos) às alterações dos corpos que operam, e chamamos-lhes *acidentes* desses corpos. Segundo essa acepção da palavra, *substância* e *corpo* significam a mesma coisa. Portanto, *substância incorpórea* são palavras que, quando reunidas, se destroem uma à outra, tal como se alguém falasse de um *corpo incorpóreo*”.<sup>61</sup>

### 2.1.3 Corpo é tudo o que produz efeito

Hobbes inicia o *Leviathan* (Capítulo 1, sobre a *Sensação*) afirmando que o corpo é a causa da sensação exterior.<sup>62</sup> “A sensação é o movimento

<sup>60</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 34, p. 439

<sup>61</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 34, p. 428

<sup>62</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 1, p. 85



provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos, etc.”<sup>63</sup>

A alma, para Hobbes, também é corpo. Se a alma produz algum efeito no corpo (vida e movimento) só pode ser corpo. Quando não se conhecem estas causas, vulgarmente diz-se que são causadas pelo espírito incorpóreo. “Mas na linguagem popular nem todo o universo é chamado corpo, só o sendo aquelas de suas partes que podem ser discernidas pelo sentido do tato, como resistentes à pressão, ou pelo sentido da vista, como impedindo uma visão distante”.<sup>64</sup> Hobbes afirma que aquilo que o homem não consegue ver ou tocar é classificado pelos “homens sem instrução” como sendo seres espirituais ou incorpóreos. E acrescenta: “na linguagem comum *ar* e *substâncias aéreas* não costumam ser tomados como corpos, mas chamam-se-lhes *vento* ou *hálito* (na medida em que se sentem seus efeitos) ou espíritos (porque os mesmos em latim são chamados *spiritus*). Como quando se chamam *espíritos animais* e *vitais* àquela substância aérea que, no corpo de toda criatura viva, lhe dá vida e movimento”.<sup>65</sup> Para Hobbes, por mais tênue que seja um ser, por mais ínfima que seja sua estrutura física, ele será considerado corpo, caso contrário ele não será nada (ou apenas um nome) e não produzirá efeito nenhum.

Hobbes também faz referência “àqueles ídolos do cérebro que nos apresentam corpos quando eles não existem, como num espelho, num

---

<sup>63</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 118

<sup>64</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 34, p. 428

<sup>65</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 34, p. 428



sonho, ou para um cérebro acordado, mas destemperado”.<sup>66</sup> eles também não representam nada, segundo o filósofo. Para ele os nomes sem significado atribuídos aos corpos expressam tão somente a ignorância de suas causas por parte do homem: “E os homens que se ocupam dessas coisas diferentes da busca de suas causas não sabem por si mesmos o que lhes chamar, podendo portanto facilmente ser persuadidos, por aqueles cujo conhecimento tanto reverenciam, alguns a chamar-lhe *corpos*, pensando que são feitos de ar tornado compacto por um poder sobrenatural, dado que a vista os julga corpóreos, e outros a chamar-lhes *espíritos*, porque o sentido do tato nada discerne no lugar onde aparecem que seja capaz de resistir à pressão dos dedos. De modo que a significação própria de *espírito* na linguagem comum tanto pode ser um corpo sutil, fluido e invisível, quando um fantasma, ou outro ídolo ou fantasia da imaginação”.<sup>67</sup> Mas, para Hobbes, se o espírito produz algum efeito no corpo do homem, também deverá ser considerado corpo, pois só assim pode produzir algum movimento ou ação sobre algo.

Quanto aos anjos, são corpos sutis que Deus pode formar pelo mesmo poder com que faz todas as coisas, e que pode usar como ministros e mensageiros (quer dizer, anjos) para declarar sua vontade e executar a mesma quando lhe aprouver, de maneira extraordinária e sobrenatural. Mas depois de ele assim os formar eles são substâncias, dotadas de dimensões, ocupando espaço e podendo ser movidas de um lugar para outro, conforme

---

<sup>66</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 34, p. 428

<sup>67</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 34, p. 429

é peculiar aos corpos. Portanto, não são fantasmas incorpóreos, fantasmas que não estão em lugar algum, em nenhures; quer dizer, que parecendo ser algo, não são nada. Mas se se entender corpóreo da maneira mais vulgar, como substâncias perceptíveis por nossos sentidos externos, nesse caso a substância incorpórea não é uma coisa imaginária, e sim real, a saber uma substância tênue e invisível, mas que tem as mesmas dimensões dos corpos mais sólidos.<sup>68</sup>

Para Hobbes, Deus também é corpóreo, pois dizer, como os escolásticos, que ele é “substância incorpórea”, além de ser uma contradição semântica é o mesmo que negar o próprio Deus. Para o filósofo, quando os teólogos dizem que Deus é incorpóreo, apenas o fazem para distingui-lo dos demais corpos “grosseiros”.

Quando a Escritura diz que “o Espírito de Deus pairava sobre as águas” (Gn 1, 2), Hobbes entende que “Espírito de Deus” refere-se ao próprio Deus ao qual se atribui um movimento (“pairava”) e, conseqüentemente, atribui-se-lhe também um lugar, o que só é inteligível quanto aos corpos, não quanto às substâncias incorpóreas.<sup>69</sup>

A partir do que foi exposto, como compreender o homem (corpo vivo em movimento) e a sociedade (corpo artificial) dentro do pensamento hobbesiano? Uma resposta a essa interrogação deverá ser esboçada nas páginas seguintes.

---

<sup>68</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 34, p. 434. Segundo Hobbes, a Escritura nada fala sobre a criação dos anjos (cf. p. 435); são atribuídos a eles movimento e linguagem (cf. p. 437); e no Novo Testamento não há qualquer passagem que possa provar que os anjos sejam coisas permanentes e, além disso, incorpóreos (cf. p. 439).

<sup>69</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 34, p. 430

Essas são, em traços gerais, as diferentes definições que Hobbes dá de corpo. Uma abordagem mais profunda sobre o tema deveria levar em conta a extensa obra *De Corpore*, tarefa que não foi pensada para o presente trabalho. O que interessa no momento é saber que a Ontologia hobbesiana servirá de base para se pensar o homem como corpo ou matéria. Enquanto corpo individual o homem poderá ser estudado, analisado interna e externamente, tendo como instrumento uma ciência construída nos moldes da geometria; quando o homem, através da união com outros homens, formar um corpo artificial (a sociedade), poderá ser também ser compreensível se para sua análise forem usados os mesmos cânones da ciência geométrica.

No tópico seguinte será apresentada uma consideração sobre a Teoria do Conhecimento de Hobbes, presente no *Leviathan*. Ela se fez preceder dessa reflexão sobre o corpo porque a Ontologia hobbesiana já está subentendida em sua Teoria do Conhecimento.

## **2.2 Uma nova teoria do conhecimento**

Na introdução do *Leviathan* Hobbes afirma ter feito uma leitura atenta de si mesmo, e a apresenta de um modo claro e ordenado aos outros homens para que nela se mirem e possam ver e conhecer a si mesmos. Essa leitura pessoal – *Nosce te ipsum* – é recomendada a todos os homens, principalmente àqueles que querem governar uma nação inteira. Estes, mais do que aqueles, devem procurar ler em si mesmos não apenas um ou outro

indivíduo, mas todo o gênero humano. Essa leitura hobbesiana, concebida em termos filosóficos, é "o conhecimento adquirido por um reto pensar, [que parte] dos efeitos ou fenômenos mediante os conceitos de suas causas ou de sua produção e, reciprocamente, das produções possíveis conhecendo os efeitos".<sup>70</sup>

Hobbes começa a primeira parte de sua obra mais famosa construindo uma nova teoria do conhecimento, que tem uma fundamentação mecanicista, amparando-se, por conseguinte, nos conceitos de corpo e de movimento.<sup>71</sup> Essa teoria do conhecimento colocada no início do *Leviathan* parece ter como objetivo preparar o leitor para a aceitação de todo o conteúdo acentuadamente político de sua obra. Através do rigor lógico das premissas mecanicistas colocadas sobretudo nos seis primeiros capítulos, Hobbes conduz o leitor às conclusões que fará ao longo do texto. Escrevendo com o espírito da geometria, com a certeza de estar fazendo ciência e não apenas dando uma opinião pessoal, ao colocar as premissas o filósofo já tem em mente uma conclusão prevista para o seu texto. Hobbes não poderia agir de modo diferente, pois afirma que a diversidade das opiniões sobre a moral devia-se ao fato de os filósofos não terem empregado na análise da natureza, das ações e das paixões humanas a mesma clareza que os matemáticos usavam para compreender a natureza e a quantidade das figuras geométricas. E escreve: "Os que estudam a

---

<sup>70</sup> TONNIES. *Vida y doctrina de Tomás Hobbes*. p. 146

<sup>71</sup> Não se pode deduzir o homem a partir das leis do movimento, mas é possível estudar as leis do movimento e fazer suas aplicações aos corpos em geral, às diferentes classes desse corpo natural, e fazer sua aplicação ao corpo artificial, isto é, à sociedade.

filosofia natural não chegarão a lugar nenhum a menos que partam da geometria, e os que escrevem sobre esse tema e não sabem geometria estão fazendo seus leitores perder tempo”.<sup>72</sup>

### 2.2.1 Teoria da percepção humana

É importante o estudo da teoria da percepção sensível ligado à reflexão sobre a teoria dos corpos e movimentos, tratada no tópico anterior, pois a percepção humana tem como fonte de conhecimento o mundo externo, ou seja, a existência real dos corpos e do movimento.

Para Hobbes, toda concepção existente no espírito do homem foi causada por um objeto material, que atuou nos olhos, nos ouvidos, e em outras partes do corpo humano, produzindo diversas formas e aparências. A causa de toda sensação é um corpo exterior, um objeto que pressiona o órgão próprio de cada sentido, podendo acontecer de forma imediata ou mediata: quando atinge os sentidos do gosto e do tato, diz-se que foi de forma imediata; quando atinge a visão, audição e olfato, diz-se que foi de forma mediata.

A explicação não poderia deixar de ser mecanicista: a pressão do objeto externo, “pela mediação dos nervos e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração, para se

---

<sup>72</sup> HOBBS. *De Corpore*. v. 1, 1, 6, 6, p. 73. Na primeira parte do *Leviathan*, Hobbes demonstra a certeza de estar fazendo ciência (Cf. HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 7,9)

transmitir; cujo esforço para fora, parece ser de algum modo exterior. E é esta aparência, ou ilusão, que os homens chamam de sensação”.<sup>73</sup> Hobbes dá exemplos dessa “ilusão” referindo-se aos cinco sentidos: quando se trata da **visão**, a sensação manifesta-se em forma de luz ou cor; quando se refere à **audição**, toma a forma de som; em se tratando do **olfato**, cheiro; **paladar**, sabor; por último, quando se trata do **tato**, as sensações ou ilusões assumem ou podem assumir diferentes formas: frio, calor, dureza, macieza, etc. “Todas essas qualidades chamadas sensíveis estão no objeto que as causa, mas muitos são os movimentos da matéria que pressionam nossos órgãos de maneira diversa”.<sup>74</sup>

O conhecimento parece assumir para Hobbes um caráter subjetivo, pois ele afirma que “se as cores e sons estivessem nos corpos, ou objetos que os causam, não podiam ser separados deles”, e conclui dizendo que “a sensação nada mais é do que a ilusão originária causada (como já disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados”.<sup>75</sup>

### 2.2.2 As representações do objeto

Quando um objeto, por algum motivo, já não se encontra fisicamente diante do homem, a impressão que ele causava nos órgãos internos do

---

<sup>73</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 1, p. 85-86

<sup>74</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 1, p. 86

<sup>75</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 1, p. 86



homem tende a diminuir gradativamente à medida que o tempo passa. Hobbes afirma que a sensação, que é um movimento, tende a continuar, mesmo que o objeto que a causava esteja ausente, pois um corpo que está em movimento, move-se eternamente, a menos que algo o impeça.

Hobbes recorre ao princípio da conservação do movimento e à lei da inércia para explicar a causa da imaginação: para ele, quando o desaparecimento do objeto cessa o movimento interno da sensação, esse movimento tende a continuar nas partes internas do homem, mas se conserva como uma imagem menos nítida, como um *fantasma* do objeto: é a **imaginação**. Essa *imagem-em-ação* dentro do homem é aquilo que os gregos chamam de *fantasia*, que significa aparência.<sup>76</sup>

A partir dessa fantasia ou aparência, Hobbes explica como se originam no homem a memória, a experiência e os sonhos. A **memória** não é outra coisa senão a sensação evanescente, antiga e passada; muita memória, ou a memória de muitas coisas, chama-se **experiência**; as imaginações daquelas pessoas que se encontram adormecidas são denominadas **sonhos**;<sup>77</sup> a imaginação que surge no homem (ou em qualquer outra criatura dotada de imaginar) pelas palavras, ou quaisquer outros sinais voluntários, é o que se pode chamar de **entendimento**.<sup>78</sup> Os

<sup>76</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 2, p. 88

<sup>77</sup> Hobbes escreve que muitas religiões são resultados da ignorância das verdadeiras causas das coisas, pois “desta ignorância quanto à distinção entre os sonhos, e outras ilusões fortes, e à visão e a sensação, surgiu, no passado, a maior parte da religião dos gentios, os quais adoravam sátiros, faunos, ninfas, e outros seres semelhantes, e nos nossos dias a opinião que gente grosseira tem das fadas, fantasmas e gnomos, e do poder das feiticeiras” (HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 2, p. 92) Hobbes afirma que muitos homens têm dificuldades para distinguir o sonho da realidade. Para ele, o homem sensato só deve acreditar naquilo que a razão lhe apontar como crível.

<sup>78</sup> Segundo Hobbes, imaginação e, portanto, memória, experiência, sonhos e entendimento, não são privilégio humano: cf. HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 2, p. 93-94

sonhos, diz Hobbes, são também movimentos e são causados pela perturbação de algumas das partes internas do corpo. Ele afirma que perturbações diversas causam sonhos diversos, e dá exemplo: alguém deitado com frio pode ter sonhos de terror, bem como podem surgir em sua imaginação imagens de alguns objetos temerosos; do mesmo modo como a cólera provoca calor em algumas partes do homem quando ele está acordado, assim também, quando está dormindo, o excesso de calor de algumas partes provoca a cólera, e faz surgir no cérebro a imaginação de um inimigo.

O entendimento, segundo o filósofo, é comum aos homens e a outros animais, mas o homem possui uma espécie de entendimento que o distingue dos outros animais: trata-se daquele entendimento que lhe ocorre porque é um animal dotado de linguagem. E é através da linguagem que o homem é capaz de ultrapassar a vontade (comum a outros animais) e ter concepções e pensamentos, o que só é possível “pela seqüência e contextura dos nomes das coisas em afirmações, negações, e outras formas de discurso”.<sup>79</sup> A memória humana alcança uma universalidade porque seu portador é dotado de linguagem, “invenção proveitosa para perpetuar o tempo passado”.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 2, p. 94

<sup>80</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 4, p. 100



### 2.2.3 O pensamento humano

O pensamento humano, segundo Hobbes, não é uma obra do acaso, mas segue uma cadeia lógica. Para melhor descrever os pensamentos, Hobbes recorda ao leitor que as ilusões são movimentos dentro do homem, são vestígios daqueles movimentos causados pela sensação; e aqueles movimentos que imediatamente se sucedem uns aos outros na sensação continuam juntos depois de terminada a sensação.<sup>81</sup> Esses vestígios de pensamento (movimentos internos) são entendidos de um modo tão corporal que Hobbes compara a seqüência deles ao filete de água que escorre sobre uma mesa lisa, acompanhando o percurso que o homem traça para ele com o dedo, levando a água para onde deseja. Hobbes chama de **discurso mental** a essa cadeia de pensamentos, que é de dois tipos.

No primeiro tipo os pensamentos são livres, praticamente sem desígnio, inconstantes, não apresentando harmonia, como o som de um instrumento desafinado, ou, mesmo afinado mas tocado por alguém que não saiba tocar. Mesmo nessa disforme disposição de espírito, o homem pode muitas vezes perceber o curso de um pensamento em relação a outro. Os psicanalistas dos dias de hoje poderiam ser apontados como exemplos dessa tentativa de coesão dos pensamentos, pois ajudam a seus pacientes encontrarem a lógica do discurso aparentemente ilógico deles.

O segundo tipo já é mais regulado, pois a impressão feita por aquelas coisas que o homem deseja ou receia é bastante forte e permanente, ou

---

<sup>81</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 3, p. 94

quando cessa por alguns momentos, é de rápido retorno. Esse pensamento é tão forte que, segundo Hobbes, chega a impedir ou interromper o sono do homem, tamanho é o movimento causado no seu espírito, principalmente quando pretende alcançar determinado objetivo. Escreve Hobbes: “Do desejo surge o pensamento de algum meio que vimos produzir algo semelhante àquilo que almejamos; e do pensamento disso, o pensamento dos meios para aquele meio; e assim sucessivamente ...”.<sup>82</sup>

Seguindo a argumentação de Hobbes, pode-se dizer que quando surge na mente do homem em estado de natureza o desejo de paz, ou melhor, o desejo de livrar-se da morte violenta, esse desejo norteará todas as suas ações e pensamentos até que ele consiga o meio para atingir o fim querido. “*Respice finem*, o que significa que em todas as nossas ações devemos olhar muitas vezes para aquilo que queremos ter, pois deste modo concentraremos todos os nossos pensamentos na forma de o atingir”.<sup>83</sup>

Esse segundo tipo de pensamentos (regulados) pode ser de duas espécies: uma é quando, a partir de um efeito, o homem procura sua causa; a outra é quando o homem imagina um objetivo e procura os meios para torná-lo efetivo. Segundo Hobbes, esse segundo tipo, ao contrário do primeiro, só é encontrável no ser humano. Trata-se da capacidade da procura, da capacidade de invenção, chamada em latim *sagacitas* e *solertia*. Com base na argumentação de Hobbes, pode-se acrescentar que só o homem é capaz de criar um ambiente diferente daquele em que se encontra;

---

<sup>82</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 3, p. 95

<sup>83</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 3, p. 95

só ele é capaz de imaginar e criar um artefato que possa lhe dar aquilo que a natureza não lhe deu. O homem situa-se acima dos outros animais porque, além da sensação e dos pensamentos, e da cadeia de pensamentos que têm em comum, conta com a ajuda do discurso e do método, que são ferramentas úteis para o seu desenvolvimento a tal ponto de ser diferenciado ontologicamente dos demais autômatos.

Pode-se dizer que Hobbes concebe o homem como um corpo movido pelas paixões, mas um corpo que possui um elemento diferenciador, que é a linguagem. E será a linguagem uma construção da razão que dará ao homem a possibilidade de criar instrumentos que lhe permitam desenvolver-se de um modo cada vez mais pleno, como se verá no próximo capítulo.

### 3. CAPÍTULO DOIS

#### O HOMEM COMO CORPO QUE DESEJA E QUE FALA

Na Introdução do *Leviathan*, Hobbes apresenta o homem sob dois aspectos básicos: como matéria ou corpo, e como artista. Essas características, apresentadas em matizes diversos, irão percorrer todas as páginas dessa obra do pensador inglês.

Como matéria ou corpo, o homem não difere dos demais seres ou objetos que fazem parte do universo. É o que se tentou explicitar no capítulo anterior. O homem é muito mais do que um corpo, é um corpo que deseja e expressa seu desejo através da fala, da linguagem elaborada, que faz do homem um ser criador, um verdadeiro artista. Como artista, caberá a ele o grande papel de imitar a natureza em sua função criadora, aproximando-se de uma função demiúrgica. E é como artista-demiurgo que o homem empreenderá, a partir do desejo, a maior de todas as suas obras: a construção de sua própria humanidade (tema do próximo capítulo). Essa construção, de acordo com o pensamento hobbesiano, não cessará nunca, pois o desejo humano não conhece fim.<sup>84</sup>

No presente capítulo, o homem será apresentado como um ser de desejo (*homo volens*) e de palavra (*homo loquens*), que em seu processo de hominização, movido pelo desejo de paz, se servirá da palavra para criar a

---

<sup>84</sup> "A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo": cf. HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 11, p. 160

estrutura que lhe garanta a realização de sua humanidade plena. A linguagem, que a princípio é a formalização do desejo, será abordada em seu aspecto de instrumento político, isto é, enquanto realizadora do pacto social.

### 3. 1 Um corpo movido pelas paixões

É possível estudar o homem hobbesiano como um corpo movido pelas paixões enquanto estas são consideradas movimentos internos do corpo, uma vez que Hobbes vê toda a realidade a partir do movimento dos corpos.<sup>85</sup>

Em um primeiro momento, o filósofo entende o movimento como mudança de espaço: “o movimento é o constante abandono de um lugar para se tomar outro”.<sup>86</sup> Mas pode-se entender a mudança como um movimento local do corpo: “A mudança não pode ser outra coisa que o movimento das partes do corpo que sofre com a transferência local”.<sup>87</sup> As aparências de mudanças que tocam os sentidos do homem são efeitos produzidos por meio do movimento.

No *Leviathan*, Hobbes distingue nos corpos animados duas classes de movimentos: o movimento vital e o movimento voluntário. O movimento do sangue circulando pelas veias e artérias faz parte da primeira classe, ao

---

<sup>85</sup> “Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna...”: Cf. HOBBS. *Leviathan*, 1968. Introduction, p. 81

<sup>86</sup> HOBBS. *De Corpore*. v. 1, 2, 8, 10, p. 109

<sup>87</sup> HOBBS. *De Corpore*. v. 1, 2, 9, 9, p. 126

lado de outros movimentos como “o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção, etc”.<sup>88</sup> O movimento vital começa com a geração do corpo, continuando sem interrupção durante toda a sua vida.

A segunda classe, a dos movimentos voluntários, abrange “*andar, falar, mover* qualquer dos membros, da maneira como foi imaginada pela mente”.<sup>89</sup> A origem desses movimentos está na sensação, que é o movimento provocado nas partes internas do homem pela ação das coisas externas, ou seja, por aquilo que foi visto, tocado, etc. No momento em que a sensação deixa de ser produzida pelo seu agente causador, restam apenas alguns resíduos mais fracos, que Hobbes chama de imaginação, responsável pela origem interna de todos os movimentos voluntários.

Hobbes afirma que *andar, falar* e outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de *como, onde, e o que*, evidenciando assim que a imaginação é a responsável pela origem dos movimentos voluntários.

O filósofo diz que o movimento nos atos voluntários existe, mesmo não sendo percebido pelos homens sem instrução, que não concebem que haja movimento quando a coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida é insensível por causa de sua pequenez. Hobbes dá a esses pequenos movimentos o nome de esforço (*endeavour*).

O desejo é o nome geral do esforço: quando esse esforço é dirigido a algo que o causa é chamado de *apetite*; quando vai no sentido de evitar

---

<sup>88</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 118

<sup>89</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 118

alguma coisa chama-se *aversão*. Na verdade, apetite e aversão são as formas fundamentais do esforço, sendo ambos considerados movimentos: apetite designa aproximação, e aversão, afastamento. Alguns apetites e aversões são inatos no homem, tais como o apetite pela comida, o apetite da excreção, etc, que podem também ser chamados aversões, em relação a algo que se sente dentro do corpo. Outros apetites procedem da experiência.

Fiel à sua teoria do movimento, o autor do *Leviathan* afirma que a constituição do corpo do homem encontra-se em constante modificação e, por isso, “é impossível que as mesmas coisas provoquem nele sempre os mesmos apetites e aversões, e muito menos é possível que todos os homens coincidam no desejo de um só e mesmo objeto”.<sup>90</sup>

Hobbes escreve: “Do que os homens desejam se diz também que o *amam*, e que *odeiam* aquelas coisas pelas quais sentem aversão. De modo que o desejo e o amor são a mesma coisa, salvo que por desejo sempre se quer significar a ausência do objeto, e quando se fala em amor geralmente se quer indicar a presença do mesmo objeto”.<sup>91</sup>

As diferentes paixões do homem são as diferentes formas de apetite e aversão, com a exceção do puro prazer e da dor, que são “um certo fruto do bem e do mal”<sup>92</sup>. Do mesmo modo que o apetite e a aversão são movimentos, também o são as diferentes paixões. Os objetos externos

<sup>90</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 120

<sup>91</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 119

<sup>92</sup> HOBBS. *De Corpore*, v. 1, 4, 25, 13, p. 408-410



afetam os órgãos sensoriais e assim aparecem “o movimento e a agitação do cérebro que chamamos concepção”.<sup>93</sup> Segundo Hobbes, esse movimento do cérebro continua até o coração, “onde recebe o nome de paixão”.<sup>94</sup>

Hobbes fala sobre um certo número de paixões simples, como o apetite, o desejo, o amor, a aversão, o ódio, a alegria, a tristeza,<sup>95</sup> que tomam diferentes formas ou pelo menos recebem diferentes nomes conforme as diferentes considerações que lhes são feitas. Assim sendo, se se considerar a opinião que os homens têm quanto ao resultado de seus desejos, podem-se destacar entre as paixões a esperança e o desespero. Em primeiro lugar, Hobbes apresenta o apetite relacionado com a opinião de que se vai obter o objeto desejado, enquanto na segunda consideração o apetite é visto com a opinião contrária. Em segundo lugar, pode-se levar em conta o objeto desejado ou odiado e aí destaca-se, por exemplo, entre a cobiça, que é o desejo de riqueza, e a ambição, que é o desejo de posição e influência. Em terceiro lugar, Hobbes faz a consideração de um número de paixões que, se tomadas em conjunto, podem levar o homem a utilizar um nome especial. Assim, “o amor por uma só pessoa, junto ao desejo de ser amado também individualmente, chama-se a paixão do amor. O mesmo, junto com o receio de que o amor não seja recíproco, chama-se ciúme”.<sup>96</sup> Em último lugar, pode-se chamar uma paixão com o nome do próprio movimento, como, por exemplo, pode-se chamar de “desalento súbito” à

---

<sup>93</sup> HOBBS. *Elementos do direito natural e político*. cap. 8, § 1, p. 53

<sup>94</sup> HOBBS. *Elementos do direito natural e político*. cap. 8, § 1, p.53

<sup>95</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 122

<sup>96</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 123



paixão que provoca o pranto ou choro, que é provocado por aqueles acidentes que bruscamente vêm tirar uma esperança veemente, ou por um fracasso do próprio poder.<sup>97</sup> Segundo Hobbes, qualquer que seja o número de paixões que o homem possa experimentar, tratar-se-á sempre de movimentos.<sup>98</sup>

Parece que Hobbes não poderia deixar de afirmar que os seres humanos realizam alguns atos deliberadamente, e define a intenção desses atos como paixões. O filósofo escreve que na mente de um homem o desejo de adquirir algum objeto alterna com a aversão, e que o pensamento das conseqüências favoráveis derivadas de sua aquisição alterna com o pensamento das más conseqüências, isto é, com as conseqüências não desejadas. “Todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação”,<sup>99</sup> que é um movimento em busca de uma alternativa. Hobbes extrai a conclusão de que também os animais deliberam, uma vez que neles, à semelhança dos homens, se dá o conjunto dos apetites, aversões, esperanças e medos.

Hobbes afirma que os animais também deliberam, pois também têm vontade, que se diferencia do desejo porque nela se apresenta uma dualidade de motivos que a especificam: desejo e aversão. Disso se deduz que a liberdade para querer ou não querer não é maior no homem do que

---

<sup>97</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 125

<sup>98</sup> HOBBS. *Elementos do direito natural e político*. cap. 7, § 1, p. 49

<sup>99</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 127

nas bestas. “Portanto, a liberdade livre da necessidade não pode ser atribuída nem ao homem nem às bestas; mas se se entender por liberdade não o desejar, mas o fazer o que se deseja, então certamente, essa liberdade pode ser atribuída a ambos”.<sup>100</sup>

A vontade humana segue as *opiniões* e aproxima-se ou afasta-se do objetivo final à medida que este for um bem ou um mal, levando em consideração os benefícios ou os danos futuros. Mas a diferença fundamental entre o homem e as bestas é o grau de desenvolvimento adquirido pelo conhecimento proveniente do uso da linguagem, já afirmava Hobbes nos *Elementos do Direito Natural e Político*.<sup>101</sup> Ultrapassando as bestas selvagens em conhecimento, pelo uso da linguagem os homens também as ultrapassam em erros, uma vez que o verdadeiro e o falso não são possíveis entre os irracionais. O homem é único animal que tem o privilégio do absurdo (*priviledge of absurdity*) porque faz uso da linguagem.<sup>102</sup>

Quando Hobbes trata das “virtudes intelectuais” (capítulo 8, do *Leviathan*), ele distingue entre a capacidade mental natural e a adquirida, ou seja, a engenhosidade ou talento. Segundo o filósofo, alguns homens são ágeis, naturalmente inteligentes, enquanto outros são estúpidos. A principal causa para essas diferenças está “na diferença das paixões humanas”.<sup>103</sup> Hobbes dá como exemplo os homens que têm como objetivo satisfazer os

<sup>100</sup> HOBBS. *De Corpore*, v. I, 4, 25, 13, p. 409

<sup>101</sup> HOBBS. *Elementos do direito natural e político*. cap. 5, § 15, p.40; ver também: HOBBS. *Leviathan*, 1968 cap. 4, p.109

<sup>102</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 5, p. 113

<sup>103</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 8, p. 139

prazeres sensuais, que vão se deleitar mais com as “imaginações” que conduzem àquele fim que com os meios de adquirir conhecimento, e por isso sofrem a estupidez da mente que “procede do apetite dos prazeres carnis ou sensuais. A meu parecer pode afirmar-se que tal paixão tem sua origem em uma dificuldade de movimento do espírito em relação ao coração”.<sup>104</sup> Parece que Hobbes quer dizer que as diferenças na natural capacidade mental têm sua causa nas diferenças dos movimentos. Quanto às diferenças na engenhosidade adquirida, ou razão, outros fatores são levados em consideração, como, por exemplo, a educação.

Hobbes afirma que “as paixões que provocam de maneira mais decisiva as diferenças de talento são, principalmente, o maior ou menor desejo de poder, de riqueza, de saber e de honra, que podem ser reduzidas à primeira, que é o desejo de poder. Porque a riqueza, o saber e a honra não são mais do que diferentes formas de poder”.<sup>105</sup> O desejo de poder é fator determinante para o desenvolvimento das faculdades mentais do homem.

A filosofia hobbesiana apresenta uma multiplicidade de seres humanos individuais, conduzidos, cada um, por suas paixões, que são, em si mesmas, diferentes formas de movimento. Em última análise, são os apetites e as aversões individuais que determinam ao homem decidir o que é bem e o que é mal.

---

<sup>104</sup> HOBBS. *Elementos do direito natural e político*. cap. 10, § 3, p. 72

<sup>105</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 8, p. 139

Para Hobbes, o prazer e a dor constituem os princípios básicos da vida prática: são o bem e o mal. “Seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto de seu ódio ou aversão chama *mau*, e ao de seu desprezo chama *vil* e *indigno*, pois as palavras ‘bom’, ‘mau’ e ‘desprezível’ são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, concordando que sua sentença seja aceita como regra”.<sup>106</sup>

Como se pôde ver até aqui, enquanto ser de vontade e desejo, o homem iguala-se aos outros animais. Mas como se verá a seguir, a linguagem será o grande diferencial entre eles.

### 3.2 A linguagem como identificação do humano

Além de ser um corpo movido pelas paixões e desejo (*homo volens*), o homem que surge das páginas do *Leviathan* é também um homem que fala (*homo loquens*). A palavra, ou mais precisamente, o poder que a faz nascer, é o que distingue ontologicamente o homem do lobo.<sup>107</sup> De fato, se a

---

<sup>106</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 120

<sup>107</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 4, p. 109

análise do homem se detém na sensação e na imaginação (capítulos 1 e 2, do *Leviathan*), nada permite traçar uma linha de diferenciação nítida entre a vida animal e a vida humana. Como animal o homem experimenta sensações que resultam da ação de objetos exteriores sobre os órgãos do sentido. A partir dessas sensações formam-se imagens que persistem quando o objeto exterior se afasta ou desaparece. Essas imagens se entrelaçam segundo a ordem em que se apresentam nas sensações. O que faz a especificidade do homem e emancipa sua constituição mental da do animal é um poder totalmente *sui generis*: uma capacidade de arbitrariedade de onde nasce a loquacidade. E Hobbes afirma: "... A mais nobre e útil de todas as invenções foi a da linguagem, que consiste em *nomes* ou *apelações* e em suas conexões,... sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos".<sup>108</sup>

No capítulo 4 do *Leviathan* aparece a fundamental importância da linguagem, entendida como elemento peculiar ao homem e como instrumento para expressar seus sentimentos e paixões. Ressaltando um forte cunho pragmático para a linguagem, Hobbes também manifesta sua concepção empirista e utilitarista dessa característica individualizadora do humano.<sup>109</sup> Para ele, a linguagem tem uma função utilitária, acima de tudo, servindo para registrar as descobertas das causas (ou seja, registro da ciência), mostrar conhecimento, fornecer aconselhamento e ensino

---

<sup>108</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 4, p. 100

<sup>109</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 4, p. 109

recíprocos, dar a conhecer aos semelhantes a vontade pessoal e, por fim, servir como instrumento lúdico, ou seja, para agradar, deliciar e servir de ornamento e prazer.

Não estaria implícita na terceira função da linguagem – “darmos a conhecer aos outros nossas vontades e objetivos, a fim de podermos obter sua ajuda” – um primeiro aceno para a construção do Estado? Também a quarta função – “agradar e nos deliciarmos ... jogando com as palavras, por prazer e ornamento, de maneira inocente”<sup>110</sup> – não estaria revelando a harmonia e o bem-estar possíveis apenas sob a vigência de um poder comum? A linguagem, para Hobbes, parece funcionar como instrumento principal no processo de autoconstrução do homem que deseja sair do estado de natureza.

### 3.2.1 A linguagem como processo de hominização

A Antropologia hobbesiana presente no *Leviathan* parece contemplar tão somente o homem em seu estado pré-estatal<sup>111</sup> e, nessa fase, Hobbes oferece abertura para que se compreenda o homem como um ser em construção, ou seja, em constante processo de hominização.

Thomas Hobbes transforma o *homo loquens* em um co-Criador, ao lado do Deus bíblico apresentado, no livro do Gênesis, que fala e as coisas se fazem – “*Deus disse ... e assim foi feito*” (Gn 1,6). Pela palavra o homem

---

<sup>110</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 4, p.101-102

<sup>111</sup> A Antropologia do *homo civilis* poderá ser encontrada no *De Cive* (HOBBS *De Cive, elementos filosóficos a respeito do cidadão*)



é capaz de comunicar aos demais homens o seu desejo de construir a paz, de criar um ambiente mais propício para a vida se desenvolver. A palavra do homem – *flatus vocis* – é criadora à semelhança do *sopro* do Espírito criador da Sagrada Escritura. O *homo loquens* hobbesiano torna-se um *homo faber*, e poderá construir, pela arbitrariedade da palavra, um homem artificial, de maior estatura e força do que o homem natural, capaz de proporcionar ao seu criador um desenvolvimento de sua própria humanidade. Nenhum outro animal se equipara ao homem na arte de criar e recriar a realidade ao seu redor.

A princípio Hobbes afirma que Deus é o primeiro autor da linguagem; em seguida, afirma que essa autoria divina é precária, sendo o homem também autor da linguagem, capaz de dar nomes a objetos, sensações, etc. Escreve ele: “Nada encontrei nas Escrituras que pudesse afirmar, direta ou indiretamente, que a Adão foram ensinados os nomes de todas as figuras, números, medidas, cores, sons, ilusões, relações”.<sup>112</sup> O homem torna-se um construtor criativo a partir de algo que lhe é dado pela natureza. Isso pode parecer pouco, mas é nessa recriação a partir de algo que está o ponto diferenciador do homem em relação a outros seres.

Pode-se dizer que, entre todos os animais da terra, apenas o homem é autor e artesão de si mesmo: ele nasce homem, cheio de limitações e, por sua engenhosidade e talento, é capaz de fazer-se plenamente humano, isto é, é capaz de superar as limitações que a natureza lhe impôs. Pelo uso arbitrário e progressivo da palavra, o homem da natureza se faz humano na

<sup>112</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 4, p. 100-101

sociedade por ele mesmo construída. Em resumo, pode-se afirmar que o humano nasce da palavra.<sup>113</sup> A natureza cria o homem como um ser potencialmente capaz de fazer vir à tona aquilo que há de contribuir com seu progresso.

Como se vê, uma das características do homem hobbesiano é ele não ser encontrável na natureza totalmente pronto, como, por exemplo, os lobos. Esses carregam em si, desde o nascimento, tudo de que precisam para seu desenvolvimento pleno, e as gerações atuais nada acrescentam ao que receberam das gerações anteriores. O homem, por sua vez, não é simplesmente um corpo, uma simples obra da natureza, mas é uma autoconstrução constante na natureza. Cada geração de homens modifica de algum modo o que recebeu dos antepassados. Aquilo que uma geração recebe é aumentado e melhorado com o estudo e a indústria, é registrado como conhecimento adquirido e é deixado como patrimônio para as gerações vindouras.<sup>114</sup> A transmissão e o registro das atividades de uma geração só são possíveis porque existe a linguagem.

Como não poderia deixar de ser, sempre que se refere à linguagem Hobbes deixa entrever que a linguagem supõe mais de uma pessoa. Quando o homem dá nome aos objetos ele o faz por causa de outros homens, pois se fosse apenas para si mesmo não seria necessário; o "outro" está evidente quando Hobbes afirma que o homem "faz conhecer sua vontade", "procura agradar o semelhante" e "joga com palavras por prazer e

---

<sup>113</sup> POLIN. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. p. 7

<sup>114</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 3, p. 98-99



ornamento”.<sup>115</sup> Pode-se concluir que a linguagem supõe sempre o homem e um semelhante, uma díade, pelo menos. Não existe a linguagem de uma só pessoa. Assim, esse ser de desejo e esse ser de palavra só se constrói num inter-relacionamento.

A linguagem, por ser patrimônio comum de homens em constante inter-relacionamento, pode muitas vezes não manifestar a realidade. A palavra poderá se desvirtuar conforme variar o desejo dos homens. Pode acontecer que algo firmado num determinado momento entre dois homens possa ser negado por um deles instantes depois. Seria isso uma fragilidade da linguagem? A resposta será buscada nas páginas seguintes.

### 3.2.2 A aparente fraqueza da linguagem

De acordo com o pensamento hobbesiano expresso no *Leviathan* (capítulo 4), a linguagem pode ser definida como a representação dos dois modos do pensamento humano (o encadeamento de imagens e a conexão de nomes). Hobbes afirma que o uso geral da linguagem consiste em passar do *discurso mental* (encadeamento de imagens) para o *discurso verbal* (conexões de nomes), ou seja, passar da cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras ou nomes. O primeiro discurso (mental) segue a ordem em que os diversos corpos impressionam os sentidos do homem, isto é, segue a ordem dos fatos; o discurso verbal vai mais além ao trocar as imagens dos corpos (fenômenos ou fantasmas) por nomes ou definições. O

---

<sup>115</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 4, p.102

raciocínio do homem obedecerá às representações verbais dos fatos, ou seja, às suas definições.

A linguagem é a representação dos desejos do homem, ou seja, a representação de suas paixões. Dada uma paixão, o pensamento põe-se à procura dos objetos que a configurem – discurso mental; ou então, dada a definição de uma paixão, o pensamento conclui a respeito das condições formais de sua satisfação: discurso verbal.

De acordo com o pensamento de Hobbes, pode-se dizer que o discurso verbal é aquele que, fiel à realidade, constrói-se acima dela. Há um vínculo entre a definição e a coisa definida, mas o discurso verbal se estrutura só no nível da palavra, que é fruto da razão. Sendo assim algo tão frágil, afastado dos fatos, o discurso verbal corre o risco de incorrer em abusos, perdendo-se no terreno pantanoso do não-significado. Hobbes aponta quatro abusos possíveis: “Primeiro, quando os homens registram erradamente seus pensamentos pela inconstância da significação de suas palavras, com as quais registram por suas concepções aquilo que nunca conceberam, e deste modo se enganam. Em segundo lugar, quando usam palavras de maneira metafórica, ou seja, com um sentido diferente daquele que lhes foi atribuído, e deste modo enganam os outros. Em terceiro lugar, quando por palavras declaram ser sua vontade aquilo que não é. Em quarto lugar, quando as usam para se ofenderem uns aos outros, pois dado que a natureza armou os seres vivos, uns com dentes, outros com chifres, e outros com mãos para atacarem o inimigo, nada mais é do que um abuso da linguagem ofendê-lo com a língua, a menos que se trate de alguém que

somos obrigados a governar, mas então não é ofender, e sim corrigir e punir”.<sup>116</sup>

Diante da possibilidade de abusos da linguagem no inter-relacionamento humano, onde encontrar uma certeza para se livrar da suspeita de dissimulação? Nada garante que as palavras que o outro profere sejam mais que palavras e correspondam aos fatos ou aos seus desejos. Com essa dúvida o homem ainda está no reino da desconfiança, do medo, da guerra. O que é necessário para dar garantia às palavras? Onde reside a força da linguagem para garantir a paz?

### 3.2.3 A força da linguagem.

Ao buscar garantia e coerência para seu discurso, o homem, movido pela razão, recorrerá a um árbitro, ao Estado. No capítulo 5 do *Leviathan*, que trata “Da razão e da ciência”, Hobbes escreveu: “Quando há uma controvérsia a propósito de um cálculo as partes têm de, por acordo mútuo, recorrer a uma razão certa, à razão de algum árbitro, ou juiz, a cuja sentença se submetem, a menos que sua controvérsia se desfaça e permaneça indecisa por falta de uma razão certa constituída pela natureza, o mesmo acontece em todos os debates, sejam de que natureza forem”.<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 4, p. 102

<sup>117</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 5, p. 111

Leiser Madanes escreve que o recurso à arbitragem vale pela sua eficácia: de comum acordo evita-se a violência, mas não ensina; traz a paz, não a verdade. "... Como não há uma reta razão natural, tampouco há um árbitro natural; o árbitro o é por convenção. Sua decisão é pública e se impõe com relação às decisões privadas das partes".<sup>118</sup>

A paz buscada na resolução do impasse do discurso será preceito geral da razão, que afirma "que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tem esperança de consegui-la...".<sup>119</sup> Procurar a paz é a primeira lei da natureza e o fundamento de todas as outras. Uma das condições da paz, diz a segunda lei da natureza, é a renúncia ao direito natural de cada homem sobre todas as coisas, "porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra".<sup>120</sup> Essa guerra só cessará através de um contrato, um pacto, no qual os contratantes transferem para um homem ou para uma assembléia esses seus direitos universais.

Sob o olhar vigilante de um poder comum os homens poderão confiar na palavra uns dos outros, pois terão a quem recorrer em caso de dúvida. O poder comum (Estado), instituído através de um grande pacto, garantirá através de sua estruturação jurídica, os futuros pactos realizados entre os homens, conferindo a veracidade das palavras dadas.

---

<sup>118</sup> MADANES. *Hobbes e o poder arbitrário*. p. 101

<sup>119</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 14, p. 190

<sup>120</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 14, p. 190

Dentro do Estado o homem se tornará “pessoa”, que segundo Hobbes “é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem...”.<sup>121</sup> Quando as palavras ou ações são consideradas da própria pessoa, trata-se de uma pessoa natural; quando são consideradas como representação das palavras ou ações de outras pessoas, trata-se de pessoa fictícia ou artificial. No primeiro e no segundo caso a pessoa é considerada *ator*, a contrapartida visível e pública daquele que é considerado *autor* das ações representadas pela pessoa. O autor não precisa estar realmente por trás da representação que dele se faz, assim como o personagem a quem se atribui as ações de um ator teatral é apenas o autor suposto das ações representadas. É nesta atribuição suposta, contudo, que reside o efeito da representação; e é na representação, e não no representado, que a pessoa encontra sua unidade; é da representação que se cobra coerência, pois ela está e se cria no ator, e não no autor, pouco importando, para este efeito, que a representação seja pública ou privada. Em resumo: “é da representação que o poder comum vai cobrar coerência. Tanto faz se aquele que fez o pacto mude de idéia, se o que desejava não mais deseja; o que se cobra é que ele cumpra com sua palavra, ou, com a representação verbal que fez de seus desejos. É esta a garantia de que o homem racional carecia para tornar efetiva a representação que fez de si mesmo ...”.<sup>122</sup> E Hobbes

---

<sup>121</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 16, p. 217. “A análise hobbesiana, no cap. XVI do *Leviathan*... não encontra paralelo em nenhum de seus trabalhos anteriores... Hobbes interessa-se especialmente pelas ‘pessoas artificiais’ das quais se pode dizer que têm suas palavras e atos *pertinentes* àqueles a quem representam” : cf. SKINNER. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, p. 449

<sup>122</sup> LIMONGI. *A relação entre a razão e as paixões na antropologia de Hobbes*. p. 154-155

escreve: “*Que os homens cumpram os pactos que celebrarem*. Sem esta lei os pactos seriam vãos, e não passariam de palavras vazias; como o direito de todos os homens a todas as coisas continuaria em vigor, permaneceríamos na condição de guerra”.<sup>123</sup> Quem pode cobrar o cumprimento da palavra dada?

O soberano-autor que é chamado para resolver o impasse da linguagem dos homens-atores é uma criatura gerada pelo poder da linguagem destes mesmos homens outrora também autores, que cederam seus papéis a um só autor. Para que existisse a espada garantidora da lei e da verdade<sup>124</sup> foi preciso existir a palavra que lhe deu realidade. Portanto, aquele autor-soberano que empunha a espada foi constituído por homens soberanos que lhe transmitiram seu poder absoluto.

Essa tarefa humana de construir um poder que garanta a ordem e a paz é uma exigência da própria natureza do homem, conforme acima foi dito (primeira lei da natureza). A natureza do homem lhe impõe uma tarefa das mais nobres: construir sua própria humanidade, tendo como espelho “a si mesmo”,<sup>125</sup> sem nenhuma luz sobrenatural criadora,<sup>126</sup> sem buscar nenhuma verdade fora de si.<sup>127</sup>

---

<sup>123</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 15, p. 201-202

<sup>124</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 5, p. 111

<sup>125</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. Introduction, p. 82

<sup>126</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 5, p. 116

<sup>127</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 7, p. 133



### 3.3 A linguagem como instrumento político

Como já foi dito no presente texto, a linguagem possibilita aos homens a formalização de um pacto, o que não é possível entre os seres destituídos do poder da linguagem. E esse pacto é o ponto de partida para a saída do estado de natureza (estado de “guerra de todos contra todos”, tema do próximo capítulo) e o ingresso no Estado Civil. Pode-se dizer, portanto, que o homem hobbesiano, por ser *homo loquens*, é *homo politicus*.

Hobbes afirma que a linguagem humana tem origem divina, mas não consiste em algo pronto que o homem recebe de Deus. Os homens, em seu inter-relacionamento, encarregam-se de desenvolver a linguagem de acordo com as necessidades do momento. A mais premente de todas as necessidades humanas – a de fugir da morte – faz o homem utilizar a linguagem com a finalidade de construir o pacto instituidor do Estado. A linguagem demonstra sua força política ao ser capaz de reunir homens medrosos que não querem morrer. Nessa união de homens pode-se ver, embora não mencionada por Hobbes, uma paixão latente – a esperança – que é a norteadora do pacto civil.

O movimento interno, ou paixão, que gera no homem o desejo de livrar-se da guerra e atingir a felicidade e a paz, é o medo da morte violenta. Movido pelo medo e também pela esperança, o homem procura a paz, que só será conseguida pela união de todos os homens que têm o mesmo objetivo. Esse objetivo só pode ser dado a conhecer e ser compartilhado entre os homens pela linguagem que exerce, assim, sua fundamental

importância política. Em consonância com o ensinamento hobbesiano pode-se dizer que o Estado nasce da palavra humana.

Na Sagrada Escritura é apresentada a figura divina gerando o homem como um corpo vivo, pela palavra pronunciada pelo Deus-Criador: *Fiat!* Também pela palavra, o homem cria o Estado, considerado por Hobbes como um homem artificial, na esperança de estar construindo um instrumento capaz de lhe proporcionar uma vida melhor.

No próximo capítulo será analisado o processo de transição do estado de natureza para o Estado Civil, possibilitado pela linguagem.



## 4. CAPÍTULO TRÊS

### O HOMEM: ARTÍFICE DE SUA PRÓPRIA HUMANIDADE

O presente capítulo pretende apresentar o homem hobbesiano como artífice de sua própria humanidade. Trata-se de mostrar o homem no estado de natureza sendo capaz de construir o Estado Civil, que lhe dará possibilidade de conviver mais pacificamente com seus semelhantes. Esse Estado Civil será considerado um Estado sem transcendência, como um simples artefato humano e como a condição ideal para a revelação das potencialidades do homem a si mesmo e aos outros homens, revelação aqui considerada como “epifania”. Ao criar o Estado o homem está criando condições para arquitetar sua própria humanidade.

#### 4.1 O estado de natureza e a guerra de todos contra todos

O estado de natureza é concebido por Hobbes como um estado de guerra permanente de todos contra todos;<sup>128</sup> cada homem é juiz em causa própria, isto é, não há a quem se possa apelar. A vontade de cada um contraria a dos demais, e uma vontade assim entendida como desejo não consegue estabelecer relações com qualquer vontade alheia, a não ser

---

<sup>128</sup> Norberto Bobbio afirma que a expressão *guerra de todos contra todos* “não deve ser tomada ao pé da letra. Ou, pelo menos, se se pretende tomá-la ao pé da letra, ela deve ser considerada a apódose de um período hipotético que contenha na prótase a afirmação da existência de um estado de natureza universal. Mas o estado de natureza universal, ou seja, uma situação na qual todos os homens teriam estado no início (ou estarão no fim) da história em estado de natureza, é uma pura hipótese da razão. O que Hobbes quer dizer, falando de ‘guerra de todos contra todos’, é que sempre onde existirem as condições que caracterizam o estado de natureza, este é um estado de guerra de todos os que nele se encontram” (Cf. BOBBIO. *Thomas Hobbes*. p. 36)

enquanto choque de afetos e paixões à procura do poder de um sobre o outro. Pelo fato de cada homem ter no estado natural direito a tudo, sem poder desfrutar de nada em paz, a vida dos homens nesse estado, observa Hobbes, "é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta",<sup>129</sup> o inverso do que é oferecido pelo estado das leis civis. A contraposição mais patética, estabelecida entre a situação do homem fora da sociedade e o estado de homens sob um governo civil, encontra-se no *De Cive*, onde se lê: "Finalmente, fora dele assistimos ao domínio das paixões, da guerra, do medo, da miséria, da imundície, da solidão, da barbárie, da ignorância, da crueldade; nele, ao domínio da razão, da paz, da segurança das riquezas, da decência, da socialidade, do refinamento, das ciências e da benevolência".<sup>130</sup>

Deve-se notar que a alegação de Hobbes de que o estado de natureza é um estado de guerra não significa dizer que os homens, neste estado, estão em batalha, mas apenas que eles estão dispostos ao conflito em função da insegurança a que estão submetidos. Tendo em vista a inexistência de outras garantias de segurança que não a força e a astúcia, a disposição para a guerra resulta inevitável. E essa disposição é suficiente para que se considere o estado de natureza um estado de guerra, ainda que nenhuma gota de sangue seja derramada. Pode-se sustentar, portanto, que

---

<sup>129</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 13, p. 186

<sup>130</sup> HOBBS. *De Cive, elementos filosóficos a respeito do cidadão*. p. 178

“no estado de natureza, toda potência se atualiza. (...) a virtualidade da guerra, sendo o horizonte de risco, é, já, imediatamente sua realização”.<sup>131</sup>

É a insegurança universalmente compartilhada pelos indivíduos no estado de natureza que os coloca em disposição para a guerra. Qualquer homem pode reconhecer que as razões que o deixam inseguro são as mesmas que qualquer outro pode ter para não confiar nele. Bertrand Russell afirma que a disposição para a guerra da qual fala Hobbes não significa uma “intenção declarada de força, como pensava Locke (Segundo Tratado, § 4 a 6). Locke acreditava que era fruto de uma confusão conceitual a identificação entre estado de natureza e estado de guerra. Na verdade, além de parecer não entender bem a concepção hobbesiana de estado de natureza, é a distinção de Locke que parece resultar deficiente. De fato, ao afirmar que no estado de natureza os homens estão limitados pelo direito natural, isto é, mantêm relações de reciprocidade (igualdade) e não abusam de suas liberdades (Segundo Tratado, II, § 4), Locke parece descrever a vida de uma comunidade imaginária de anarquistas virtuosos”.<sup>132</sup> Ora, com isso fica difícil perceber quais as razões que os homens teriam para saírem do estado de natureza e fundarem o poder político.

Embora a situação de conflito se refira a indivíduos e não a Estados, o termo *guerra* parece indicar mais a ausência de paz do que a beligerância generalizada. O caráter belicoso do estado natural hobbesiano consiste no potencial agressivo que cada homem representa para o semelhante. Guerra

---

<sup>131</sup> SOARES. *A invenção do sujeito universal*. p. 215

<sup>132</sup> RUSSELL. *História da filosofia ocidental*. p. 156

é, para Hobbes, o espaço e o tempo em que os indivíduos atuam no estado natural, ou seja, não se trata da descrição de uma série de batalhas, mas da aferição das condições que levam inevitavelmente ao confronto. "Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover (...), assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal ...".<sup>133</sup> O estado climático propício a conflitos faz com que bastem ninharias, "como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião ..."<sup>134</sup> para deflagrar a luta aberta de uns com os outros. No estado natural de convívio, escreve Hobbes, "os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito."<sup>135</sup>

O estado natural hobbesiano está sediado no plano teórico-proposicional. Hobbes sustenta fatos com os quais pretende contrariar a clássica doutrina política de Aristóteles. Não se trata de atributos ou propriedades de um objeto natural, experienciado por Hobbes de maneira diferente da que o é por Aristóteles, mas de um discurso político que, por discordar daquela versão de homem, constitui ficção propositiva em relação à posição teórica do filósofo grego de que o homem é um ser político por natureza. A proposta hobbesiana é uma hipótese propositadamente contrafáctica, uma vez que as objeções não consistem na desqualificação da

---

<sup>133</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 13, p. 186

<sup>134</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 13, p. 185

<sup>135</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 13, p. 185

doutrina política clássica pelo fato de ser jusnaturalista. Hobbes discorda de Aristóteles como jusnaturalista, e não como antijusnaturalista.

Ao zerar, pela “condição natural da humanidade”, a desigualdade natural dos homens, de proveniência aristotélica, Hobbes desacredita simultaneamente a justificação da escravidão no direito natural tomista/escolástico, de acordo com o qual pertence ao vencedor de uma guerra justa o *dominium* sobre a vida dos derrotados.<sup>136</sup> Contextualizada historicamente, a denominação *status naturalis* deve ser entendida como um dos lados dicotômicos da ordem-desordem social e política no âmbito do convívio humano, visualizado pelos diversos matizes do contratualismo político. Ao estado de natureza cabe o papel de representar um estado de interações humanas mais ou menos apolítico, constituído por indivíduos não associados, livres e iguais uns em relação aos outros. Liberdade e igualdade, ambas maximizadas, são características marcantes do homem no estado natural hobbesiano.

Diversos pensadores construíram suas obras tendo como base a hipótese do estado de natureza. De acordo com as variantes de cada autor, o estado natural fornece os elementos que justificam a necessidade de uma forma de *contrato* como instrumento de transição do estado natural para o Estado Civil organizado, constituindo um modelo programático para, com base nele e a partir dele, fundamentar o convívio ordenado em sociedade.

---

<sup>136</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 20, p. 255



Diferentemente de outros contratualistas, Hobbes exclui a existência histórica de um período chamado natural,<sup>137</sup> mas não descarta que, em decorrência de guerras, sedições e conflitos generalizados, tal situação possa tornar-se realidade entre os homens. Hobbes expõe os conceitos básicos de seu jusnaturalismo retratando a maneira pela qual os homens, impulsionados por uma vontade entendida apenas como apetite, desejo ou paixão, se relacionam uns com os outros na ausência de um poder único e soberano, estabelecido voluntariamente pelas partes contratantes. No *state of nature*, os homens convivem sem autoridade política, razão por que disputam livremente todas as coisas sem qualquer limitação, à exceção da força física e da astúcia racional que cada um possui para subjugar, ferir ou eliminar o seu semelhante. O principal argumento do papel reservado por Hobbes ao estado de natureza é de ordem doutrinária. Ao contrapor o estado natural ao estado político, Hobbes propõe uma revisão concepcional de co-habitação humana, tendo em vista os ensinamentos oriundos de Aristóteles, segundo o qual o ser humano é por natureza um agente participativo, munido de um instinto comunitário, o que o levaria sem mais nem menos a conviver com seus semelhantes.

A concepção político-filosófica clássica afirma que o ser humano é naturalmente um animal político, sendo-lhe inato o convívio em sociedade, guiado que é por uma pulsão gregária. Para Aristóteles, o homem é um ser vivo que preza a convivência com seus semelhantes. Hobbes, ao contrário, sabe de homens movidos por uma vontade que não persegue outro fim

---

<sup>137</sup> MACPHERSON. *A teoria do individualismo possessivo*. p. 13-16

senão o da própria preservação. De acordo com essa doutrina, a socialidade humana difere da convivência dos animais, já que o comportamento dos últimos busca concorrer para um fim comum, enquanto a conduta humana tende à desagregação. O acordo entre as abelhas ou as formigas é natural, ao passo que um acordo entre seres humanos é artificial, ou seja, a reunião dos homens em sociedade ocorre *by accident*, e não por uma disposição inata à natureza humana.<sup>138</sup> Por conseguinte, há no estado de natureza hobbesiano uma guerra sistemática pelo poder de um homem sobre outro, pois cada indivíduo usufrui por natureza do direito indiscriminado a todas as coisas, legitimando a cobiça desenfreada de cada um frente ao outro. O resultado desse estado natural é o medo constante, por parte de cada homem, da morte violenta imposta pelos demais.

Hobbes exclui a segurança de um homem perante outro homem no estado natural. O indivíduo não sabe se o semelhante irá observar as leis naturais que prescrevem “não fazer aos outros o que não queremos que seja feito a nós”.<sup>139</sup> Os indivíduos vivem no estado natural ininterruptamente desconfiados uns dos outros e são praticamente incapazes de qualquer progresso humano, como a agricultura ou a indústria.

Com base no *status naturalis* da humanidade, Hobbes define a natureza humana com dois elementos fundamentais: cada homem deseja naturalmente, para desfrute pessoal, apossar-se de todas as coisas comuns;

---

<sup>138</sup> HECK. *O estado de natureza em Thomas Hobbes*. p. 265-276

<sup>139</sup> HOBBS. *De Cive, elementos filosóficos a respeito do cidadão*. cap. 3, 26, p. 78



e quer evitar a morte violenta como o maior mal da natureza.<sup>140</sup> O primeiro elemento do homem natural abarca o uso desregrado que todo indivíduo faz do seu derredor, buscando decidir a ferro e fogo a questão do *meu* e do *teu* a seu favor, ignorando qualquer ponderação ou prescrição normativa. Para Hobbes, a cobiça não conhece limites naturais, de modo que a pergunta acerca do que pertence a um ou a outro homem é decidida pelo poder que cada ser humano consegue exercer sobre os semelhantes. O segundo elemento evidencia a racionalidade da conduta dos indivíduos no estado de natureza hobbesiano. Os homens violam a palavra dada, quebram acordos ocasionais e se agriem reciprocamente sem limites não por serem ruins, mas simplesmente porque não conseguem descobrir como os outros irão agir e reagir em cada momento, razão pela qual é melhor atacá-los antes de algum deles fazê-lo.

O conflito generalizado não se deve a uma concepção perversa por parte de Hobbes sobre a natureza humana. Onde o *status naturae* tem colorações antropológicas, a guerra de todos contra todos é indicativo de um cenário coletivo de interações humanas, e não assinala uma essência selvagem, belicosa, agressiva ou má do homem. Mesmo se os humanos se tornassem santos, persistiria entre eles a situação de guerra, pois continuariam com um direito a tudo sem ter direito a nada. "Pois, embora qualquer homem possa dizer, de qualquer coisa, 'isto é meu', não poderá porém desfrutar dela, porque seu vizinho, tendo igual direito e igual poder,

---

<sup>140</sup> HOBBS. *De Cive, elementos filosóficos a respeito do cidadão* (Introdução). p. 25

irá pretender que é dele essa mesma coisa".<sup>141</sup> Ao dar tudo a todos, a natureza não estabelece a harmonia coletiva e tampouco promove uma ordem na qual cada um é bem servido com o que é coletivamente comum a todos, mas faz com que tudo o que é natural pertença totalmente a cada um em qualquer tempo e lugar. Na condição natural da humanidade inexistem, para Hobbes, a alternativa de um indivíduo ser bom ou mau. O que há é a possibilidade de ter ou não ter força e engenho suficientes para sobreviver, evitando morrer pela ação de outro homem. As relações dos homens no estado natural são articuladas por Hobbes de tal maneira que a melhor atitude do indivíduo só pode ser aquela que é a mais racional possível, a saber: desconfiar ininterruptamente do outro, usar contra ele, quer por secreta maquinação, quer aliando-se aos outros, a força que o paralise antes de ele ter a oportunidade de lançar-se ao ataque.

Dessa guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça não podem ter aí lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens na sociedade e não na solidão. Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o meu e o teu; só

---

<sup>141</sup> HOBBS. *De Cive, elementos filosóficos a respeito do cidadão*. cap. 1, 11, p. 38

pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo.<sup>142</sup>

Hobbes não concebe o ser racional ou não ser racional como atributo antropológico e social com base no qual se possa distinguir cada ser humano individual em face dos demais seres vivos, chamados de irracionais. A maior ou menor intensidade racional, ou melhor, racionalidade e irracionalidade são critérios relacionais, caracterizando a vida comum dos seres humanos entre si. Segundo Hobbes, está excluído que um indivíduo ou uma porção deles possa determinar, alterar ou redefinir para melhor o estatuto racional do estado de natureza, na esperança de vê-lo transformado à luz de novos padrões culturais. Em contrapartida, é possível e racionalmente necessário sair do estado de natureza e, fora dele, tornar-se plenamente humano. A tarefa não cabe a um herói individual ou a um punhado deles, mas constitui em Hobbes a empreitada de todos, a exemplo da invenção coletiva de um idioma. A construção humana será um fruto da razão e será uma conquista coletiva, fruto da linguagem.

Mas como integrante do estado natural, o indivíduo hobbesiano é um ser egoísta. Não há razões morais que o possam instar a mudar de conduta e levá-lo a renunciar ao direito da agressão, mesmo quando não esteja sendo agredido. Tal direito só caduca racionalmente, em Hobbes, depois que cessa o conjunto de relações que constituem o estado de natureza, concebido como intrínseco estado de guerra. Ao estado fora da sociedade civil equivale o direito ilimitado de todos em relação a todas as coisas, ou

---

<sup>142</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 13, p. 188

seja, a liberdade natural só reconhece no outro o objeto de seu próprio interesse, desejo e avidez. Para Hobbes, o fato de que os homens procurem garantir com mais poder aquilo que lhes é dado por natureza faz parte da liberdade *natural* de cada ser humano, sendo intrínseco à lógica do estado de natureza, e não deriva da eventual deturpação de um suposto estado de inocência paradisíaca, como quer a teologia bíblica.

Essa lógica é apresentada por Hobbes em duas variantes argumentativas, a primeira de feição existencial e a segunda com caráter valorativo. Ambas as versões são de ordem quantitativa, isto é, as regras naturais do poder obedecem a uma lógica de acumulação. Num estado de ficção, onde é natural que a liberdade de todos e de cada um não tenha limites de direitos, a estratégia da sobrevivência consiste em cada indivíduo aumentar o próprio poder. Hobbes escreve, "em primeiro lugar, destaco como tendência geral de todos os homens um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte". O filósofo descarta como causa dessa inclinação a expectativa de se ter mais prazer com um poder maior ou a incapacidade humana de satisfazer-se com um poder moderado, e explica: "A causa disto (...) é o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda".<sup>143</sup> Para Hobbes, no estado natural o poder segue uma lógica cuja linguagem não tem significados, destinada que está a multiplicar opções de prazer que não são desfrutáveis senão com mais poder. Essa lógica de acumulação frustrante, sustada tão-somente pela morte do indivíduo, tem a

---

<sup>143</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 11, p. 161

ver com a contrariedade entre o valor que cada homem se dá e o valor que lhe é dado pelos demais no estado fora da sociedade civil. Avaliado pela imaginação de cada um, o alto e o baixo valor que lhe é conferido pelos demais depende, segundo Hobbes, do “valor que cada homem se atribui a si próprio”,<sup>144</sup> ou seja, a auto-estima de cada indivíduo perfaz um critério absoluto para distinguir entre honra e desonra no estado de natureza. Como, porém, o indivíduo só pode ser honrado ou desonrado por seus semelhantes, na falta de um critério comum, assevera Hobbes, “a *valia* ou a estima de um homem, tal como o de todas as coisas, é seu preço, quer dizer, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder, portanto, não absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem.”<sup>145</sup>

Pode-se dizer que o homem presente no *Leviathan* é um ser de natureza, determinado por leis mecânicas, determinado por paixões inatas e prepotentes que configuram de modo irrevogável sua posição no mundo. A paixão mais característica do homem é, talvez, na Antropologia de Hobbes, a vaidade: mais a vaidade do que o interesse, ou seja, mais o prazer de ser estimado e honrado pelos outros do que o de tirar vantagens deles, sendo que a vaidade é o prazer da alma, enquanto o interesse é o prazer dos sentidos. Ambos, de qualquer modo, são aspectos do amor-próprio e, portanto, testemunhos da natureza egoísta do homem: a vaidade é o amor pelas próprias capacidades naturais, enquanto o interesse é o amor pelo próprio bem-estar material; mas essas duas paixões dominantes fazem do

---

<sup>144</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 10, p. 152

<sup>145</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 10, p. 152



homem um ser naturalmente não sociável, um ser que busca a companhia dos outros homens não por tendência natural e espontânea, mas para satisfazer o desejo de honras e de bens materiais. Somente uma paixão no homem é mais forte do que o amor-próprio: o medo de morrer. Vaidoso e egoísta, o homem é também covarde.<sup>146</sup> A auto-estima (que assume as várias colorações do orgulho, da ambição, da vanglória, da arrogância), bem como a busca do útil, em face da qual não existem valores absolutos, e sim apenas instrumentais, são vencidas pelo apego à vida. O amor a si mesmo encontra um limite no amor à vida, de modo que a vida torna-se verdadeiramente o sumo bem dessa ética da potência, que continuamente se inverte num atestado de impotência. Somente o medo da morte convence o homem a renunciar às honras e às vantagens do estado natural e aceitar o Estado Civil.

No estado natural hobbesiano, os padrões individuais com que cada homem quer adquirir um quinhão incomensurável de poder, a fim de se impor aos outros, são continuamente contraditos pelos critérios de mensuração daqueles que igualmente o procuram dominar – como ele aos demais. Como a glória, assim também a honra pouco vale. "Se todos os homens a têm, nenhum a tem, pois consiste em comparação e precedência".<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> Hobbes fala sobre os "homens de coragem feminina", aqueles que temem e fogem dos combates (cf. HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 21, p. 270) Renato Janine Ribeiro diz que Hobbes está fazendo "quase uma confissão. Não foi ele, de tantos, o primeiro a fugir? Leal súdito que se considerou sempre, nunca se sentiu obrigado a pegar em armas. Mas seria a pouca coragem um defeito? É para os homens que não querem morrer (como Hobbes, como a grande maioria de nós) é para que nós homens não queiramos morrer que se constrói o Estado hobbesiano" (Cf. RIBEIRO. *Ao leitor sem medo*. p. 14)

<sup>147</sup> HOBBS. *De Cive, elementos filosóficos a respeito do cidadão*. cap. 1, 2, p. 31-32

O cálculo de sobrevivência de seres livres por natureza permite acordos pontuais e alianças fluidas no *status naturalis*. A sua vinculação é, porém, instável e meramente ocasional. Segundo Hobbes, é um dever *cumprir* acordos firmados no estado de natureza a partir do momento em que a outra parte cumpre a sua obrigação. Sob este aspecto, a situação racional no estado de natureza equivale à racionalidade do estado político, ou seja, para um credor satisfeito não há motivos razoáveis para furtar-se à obrigação de devedor, assim como todos os devedores têm as melhores razões para honrar seus contratos em face de um poder que assegure à força o cumprimento da obrigação de cada contratante.<sup>148</sup> Quem numa situação de guerra, onde cada homem é inimigo de cada homem, "declara que considera razoável enganar aos que o ajudam não pode razoavelmente esperar outro meio de salvação senão os que dependem de seu próprio poder".<sup>149</sup> Dadas as circunstâncias de um contrato ser válido no estado de natureza, é injusto em relação ao parceiro rompê-lo, ao passo que o homicídio e o roubo jamais são injustos no estado natural. Como, para Hobbes, o direito de perseverar no ser não exclui o direito de matar o semelhante, atentar contra a vida alheia não fere o direito do próximo, uma vez que inexistente no *state of nature* um contrato que proíba matar quem quer que seja. Como nesse estado também não há uma aquisição de bens que seja vinculante para todos, o direito de possuir algo só ficaria excluído para quem renunciasse ao direito de posse a todas as coisas.

---

<sup>148</sup> HAMPTON. *Hobbes and the social contract tradition*. p. 65

<sup>149</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 15, p. 204



Maria Isabel P. Limongi pensa o homem natural hobbesiano tendo como referência a idéia freudiana da criança “polimorficamente perversa”,<sup>150</sup> isto é, aquele ser cujo comportamento responde a um conjunto de pulsões e paixões que carecem de unidade e que freqüentemente se opõem umas às outras, como no caso do medo que predispõe à paz, e da vaidade, que predispõe à guerra. A confirmação da afirmativa pode ser verificada nas palavras do próprio Hobbes: “...na natureza do homem encontramos três causas principais da discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória.<sup>151</sup>(...) A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, que seja diretamente dirigido às suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome”.<sup>152</sup>

Com base na afirmativa acima, pode-se dizer que a raiz do conflito entre os indivíduos está na natureza passional do ser humano. Como ser de desejo (*homo volens*), o homem cobiça bens que lhe prometem uma fruição prazerosa. Talvez Maquiavel tenha razão em chamar de “secreto desgosto”<sup>153</sup> a posse atual de bens tendo em vista a carência imposta pelo

---

<sup>150</sup> LIMONGI. *A relação entre a razão e as paixões na antropologia de Hobbes*. p. 148

<sup>151</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 13, p. 185

<sup>152</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 13, p. 185

<sup>153</sup> MAQUIAVEL. *Comentário sobre a primeira década de Tito Lívio I*, Livro I, cap. 37, p. 121

desejo de mais poder. Na condição natural não há qualquer restrição artificial da liberdade. Diante disso, uma vez que um bem alheio é desejado, cumpre realizar um movimento para a conquista desse bem. Assim, os homens se hostilizam, uns atacando, outros defendendo. E mesmo os que agora defendem já devem ter em mente um ataque futuro, pois só se pode conservar o poder com mais poder. *Se vis pacem, para bellum!* Assim acreditam ainda hoje os exércitos.

Para o autor do *Leviathan*, o “perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder” é uma “tendência geral de todos os homens. E a causa disso nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda”.<sup>154</sup>

É preciso notar também o importante papel desempenhado pelo desejo de glória na precipitação da discórdia. Renato Janine Ribeiro merece ser citado como um intérprete que está atento a esse aspecto do pensamento hobbesiano. Para Ribeiro, o estado de guerra é provocado principalmente em função do “jogo de imagens que temos uns dos outros”, quer dizer, da honra – à qual é dedicada quase a totalidade do capítulo 10.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 11, p. 161

<sup>155</sup> RIBEIRO. *Sobre a má fama em filosofia política: Hobbes*. p. 635

Enquanto os homens continuarem a ser homens e não anjos, a convivência entre eles será sempre marcada pelo conflito, o qual não é abolido pelo Estado, mas apenas por ele administrado.

No estado de natureza vigem preceitos da razão. Esses preceitos não são, porém, indício de que os homens estejam inclinados à convivência pacífica assim como lhes atestam que cada um deles tenha direito a todas as coisas. De acordo com Hobbes, o que move naturalmente os homens uns em direção aos outros é o impulso vital para sobreviver<sup>156</sup> e, conseqüentemente, desenvolver suas potencialidades humanas que não têm como se ampliarem no estado de natureza. O interesse do indivíduo tem, segundo Hobbes, prioridade absoluta. Todas as formas de sociabilização natural constituem, para o autor do *Leviathan*, derivações desse princípio fundamental, excluída a relação de prole e progenitura, quer dizer, não se pode falar de um vínculo entre filho e pai no estado de natureza hobbesiano.<sup>157</sup> O único dado que leva os homens a interagir naturalmente é, conforme Hobbes, o medo que cada um deles tem de ser eliminado pelo outro. Em oposição à concepção política clássica, a racionalidade hobbesiana que impera no estado natural pode tanto levar à aniquilação recíproca quanto à perpetuação do direito natural num estado político de transferência.

Enquanto a origem da *pólis* grega está baseada na existência de um *ser* político por natureza, a concepção hobbesiana de cidadania tem origem

---

<sup>156</sup> HOBBS. *De Cive, elementos filosóficos a respeito do cidadão*. cap. 1, 10, p. 36

<sup>157</sup> HOBBS. *De Cive, elementos filosóficos a respeito do cidadão*. cap. 1, 10, p. 36

na ausência natural de seres *políticos*. Onde, para Aristóteles, da natureza emergem animais desejosos por instinto para o convívio, em Hobbes é gerado um titular de direitos cujo desejo é vontade, e não o tradicional indivíduo portador de obrigações naturais, amarras ou liames coletivos. Para o filósofo de Malmesbury não há *civitas* à revelia da vontade, da imaginação e da ação humana. Em outras palavras: a *civitas* é um artefato da razão humana e, pode-se dizer, o homem que nela se desenvolve torna-se arquiteto contínuo de sua própria humanidade.

À primeira vista, o estado hobbesiano de natureza parece tornar ultrapassada a definição aristotélica de homem como um animal político. A suspeita deveria ser aprofundada, caso essas posições antropológicas fossem objeto do presente trabalho. Na verdade, pode-se dizer, os dois pensadores elaboram concepções eminentemente políticas do ser humano: o homem isolado é visto por Aristóteles como monstro ou deus, e Hobbes não chega a fazer idéia do que seja um homem solitário. Ambos os filósofos concebem os humanos como seres que interagem necessariamente uns com os outros. Tampouco a hipótese de considerar as descrições hobbesianas mais adequadas ao homem natural do que as fornecidas por Aristóteles pode ser comprovada, devido à falta do protótipo humano como termo comparativo para os dados empíricos apresentados por um e outro filósofo político. O arrazoado aparentemente antropológico de Hobbes<sup>158</sup> apresenta uma versão política excludente, isto é, fala do *De statu hominum extra societatem civilem*. Quando Hobbes vê na doutrina política aristotélica

---

<sup>158</sup> RIBEIRO. *Sobre a má fama em filosofia política: Hobbes*. p. 631-632

“um erro que procede de considerarmos a natureza humana muito superficialmente”,<sup>159</sup> sua observação tem valor meramente heurístico, uma vez que um e outro discorrem sobre os seres humanos como animais cujo comportamento é empiricamente tão social quanto associal. A afirmação de que formigas e abelhas são criaturas políticas não é menos verdadeira do que o fato sustentado por Hobbes de que fora da sociedade civil o homem é o lobo do homem, pois o que a colmeia ou o formigueiro é para os primeiros, a alcatéia constitui para o último ou, inversamente, para cada informação que corrobore a suposta natureza social dos animais há informes à disposição que confirmam a sua natureza apolítica.

O aforismo emblemático hobbesiano, de acordo com o qual o homem é um lobo do homem, pode tão pouco ser respaldado na experiência quanto o equivalente que declara ser o homem um deus para o homem. Em consideração à verdade, Hobbes sustenta na carta dedicatória do *De Cive* as duas versões, ao equiparar lobos não com assaltantes de qualquer tipo, mas com predadores da liberdade, vale dizer, com animais de rapina daquilo que faz animais serem humanos. Ambas as frases do enunciado *Homo homini Deus* e *Homo homini lupus* (“o homem é um Deus para o homem” e “o homem é um lobo para o homem”) são para Hobbes verdadeiras, se se usar a primeira comparando os cidadãos entre si e a segunda quando o homem compara cidades.<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> HOBBS. *De Cive, elementos filosóficos a respeito do cidadão*. cap. 1, 2, p. 29

<sup>160</sup> HOBBS. *De Cive, elementos filosóficos a respeito do cidadão* (Epístola dedicatória), p. 275



Os aforismos, *bellum omnium contra omnes* (“guerra de todos contra todos”) e *homo homini lupus*, indicam a situação dos homens no mundo. Hobbes concentra em cada homem o poder cujo engenho a tradição filosófica reserva ao Cosmos, a Deus ou à natureza, como grandezas supra-humanas que pretensamente albergam o ser humano, lhe dão abrigo e o acolhem no respectivo *logos*. Concebido livre e destituído de domínio alheio, o estado hobbesiano da *libertas* fora da sociedade civil não é anárquico, mas polarizado por indivíduos feitos para dominar uns sobre os outros, e não para conviver uns com os outros, razão por que “ninguém duvida que, removido todo medo, a natureza humana tende mais para a dominação do que para a sociedade”.<sup>161</sup> O universo do *status naturalis* hobbesiano parece estar ocupado por monarcas e não anarquistas, quer dizer, encontra-se habitado por homens que não visam ser donos deles mesmos, e sim senhores sobre todos os demais. A saída do *state of nature*, proposta por Hobbes, parece ter por referência um monarca político cuja naturalidade consiste na liberdade absoluta de domínio, e não um *pater familias* dono do mundo, que reordena economicamente todas as coisas da estaca zero e as converte em posse ou propriedade pelo trabalho.

Na medida em que Hobbes contesta a qualquer concepção natural de convívio humano uma primazia axiológica, abre-se-lhe o caminho para fundamentar a existência e justificar a excelência do *status civilis* pela remissão ao direito adquirido pelo homem por nascimento. Longe de ser natural, o Estado é produto da arte. “Porque pela arte é criado aquele grande

---

<sup>161</sup> HOBBS. *De Cive elementos filosóficos a respeito do cidadão* cap. 1, 2, p. 32

*Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado”.<sup>162</sup> Aquilo de que Aristóteles não necessita, ao amalgamar ontologicamente o *telos* de cada homem com a constituição da pólis, de modo que o historicamente posterior (a cidade) está assegurado pelo que lhe é anterior (o homem), torna-se em Hobbes o elemento-chave do Estado político – a liberdade natural do ser humano. Com isso o filósofo inglês desqualifica a concepção aristotélica segundo a qual há duas espécies de domínio entre os humanos, a saber: o domínio sobre homens livres e o domínio sobre homens não livres.

O caráter hipotético igualitário dos homens no estado de natureza permanece intrínseco à condição humana ao longo de toda a obra de Hobbes. O recurso a ilustrações geográficas distantes ou a exemplos biográficos próximos obedece a uma noção de contemporaneidade do que não é historicamente simultâneo. Os povos selvagens da América, bem como os homens envolvidos na guerra civil, não são diferentes de qualquer cidadão que, “quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado, quando vai dormir fecha suas portas e mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria (...)”.<sup>163</sup> A igualdade humana, enquanto hipótese intrínseca ao *status naturae*

---

<sup>162</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. Introduction, p. 81

<sup>163</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 13, p. 186-187



hobbesiano, faz da perpetuidade da guerra a condição natural do homem em todos os tempos e lugares.

O discurso hobbesiano do *homo naturae* é rarefeito de empiricidade. Ao retomar, no *Leviathan*, à miserável condição do homem natural, Hobbes despotencializa atributos de corpo e de espírito que, porventura, diferenciem entre si indivíduos, e estabelece a igualdade dos seres humanos como princípio básico da filosofia política moderna. Nenhuma diferença física entre um e outro homem é, segundo Hobbes, suficiente para que alguém possa exigir alguma vantagem que outro, tal como ele, não possa também reivindicar. “Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo”.<sup>164</sup> Uma igualdade ainda maior é postulada por Hobbes na esfera do espírito. O fato de cada homem imaginar-se, via de regra, superior a seu semelhante constitui a prova mais cabal de igualdade, “pois geralmente não há sinal mais claro de uma distribuição equânime de alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube”.<sup>165</sup> De acordo com Hobbes, a pergunta acerca do melhor homem só pode ser respondida no Estado. Ele afirma: “Muito embora tenha sido erroneamente considerada uma questão da natureza, e não apenas para os homens ignorantes, que pensam que o sangue de um homem é melhor do que o de outro por natureza, mas

---

<sup>164</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 13, p. 183

<sup>165</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 13, p. 183

também por aquele cuja opinião nos nossos dias e nos nossos países é mais autorizada que nenhum outro escrito humano”.<sup>166</sup>

A reconstrução declarativa da hipótese do estado natural é demonstrável pela fórmula constitutiva do Estado hobbesiano. Houvesse no mundo um homem sequer sem direitos, ou, não fossem todos os homens iguais por direito, não haveria Estado moderno sobre a face da terra, pois sua criação somente é possível, segundo Hobbes, “(...) de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *eu autorizo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*”.<sup>167</sup> O Estado concebido por Hobbes nos portais da modernidade, seja ele chamado de “*common-wealth*”, “*civitas*”, “*societas civilis*”, “*makros anthropos*”, “*homem artificial*”, “*grande Leviatã*”, “*Deus mortal*”, “*república*” ou simplesmente “*cidade*”, é sempre a possibilidade de uma autoconstrução coletiva do humano.

Ainda que da concepção política aristotélica seja extraída uma antropologia, ela não possui paralelo na ciência civil hobbesiana. As boas ações – não a mera coexistência – pelas quais a comunidade política existe em Aristóteles somente encontram um sucedâneo em Hobbes pela arte de imitar a natureza, criando o Estado como homem artificial, “no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo

---

<sup>166</sup> HOBBS. *Elementos do direito natural e político*. cap. 17, § 1, p. 121-122

<sup>167</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 17, p. 227

inteiro".<sup>168</sup> Se Deus fez e governa o mundo pela natureza, é pela arte que os homens imitam a natureza, criando um animal artificial, o corpo político do Estado, semelhante "àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem*, proferido por Deus na Criação".<sup>169</sup> Rompida uma vez a junção metafísica da *physis* entre homens e pólis, a *iustitia naturalis* hobbesiana fica confiada ao soberano poder do *Leviatã*, quer dizer, ela diz respeito à paz e à garantia das condições de poder aspirar à felicidade individual e à prática do bem a bel-prazer por parte dos cidadãos. O que une os homens no moderno corpo político não é o encantamento e, sim, o desencantamento do mundo, o medo da morte violenta, que faz o homem romper as barreiras do estado de natureza e ingressar no Estado Civil, deixando de ser lobo para o outro homem, sendo, portanto, *homo homini homo*, tornando-se um construtor de sua própria humanidade.

#### 4.2 O medo: tentativa de descrição

No capítulo 6 do *Leviathan*, em que discorreu sobre as paixões, fiel à doutrina mecanicista, Hobbes descreveu o medo (*fear*) como um movimento interno, provocado pela ação dos objetos externos ("aquilo que está realmente dentro de nós é apenas movimento").<sup>170</sup> Como movimento o medo não cessará nunca, a não ser com a morte, "pois não existe uma perpétua tranqüilidade de espírito enquanto aqui vivemos, porque a própria vida não

<sup>168</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. Introduction, p. 81

<sup>169</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. Introduction, p. 82

<sup>170</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 121

passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação".<sup>171</sup> O medo, portanto, acompanhará o homem do nascimento à morte.

O filósofo dá como sinônimo do medo "uma opinião, ligada à crença de dano proveniente do objeto",<sup>172</sup> isto é, de que algo será causado ao homem por aquilo que ele não deseja, podendo-se entender logicamente que se trata de algo causado de fora. O medo será sempre medo de algo que o homem não conhece suficientemente ou não pode controlar completamente.

Para Hobbes, a religião e a superstição são descritas como um tipo de medo: "medo dos poderes invisíveis, inventados pelo espírito ou imaginados a partir de relatos publicamente permitidos; quando esses relatos não são permitidos, chamam-se superstição".<sup>173</sup>

Hobbes fala de medo pessoal e comunitário: "O *medo* sem se saber por que ou de que chama-se *terror pânico*, nome que lhe vem das fábulas que faziam de *Pan* seu autor. Na verdade, existe sempre em quem primeiro sente esse medo uma certa compreensão da causa, embora os restantes fujam devido ao exemplo, cada um supondo que seu companheiro sabe por quê. Portanto, esta paixão só ocorre numa turba ou multidão de pessoas".<sup>174</sup>

<sup>171</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 129-130

<sup>172</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 123

<sup>173</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 124. No capítulo 11 Hobbes afirma: "A falta de ciência, isto é, a ignorância das causas, predispõe, ou melhor, obriga os homens a confiar na opinião e autoridade alheia (...) A ignorância das causas predispõe os homens para a credulidade, chegando muitas vezes a acreditar em coisas impossíveis ... A simples ignorância sem ser acompanhada de malícia é capaz de levar os homens tanto a acreditar em mentiras como a dizê-las; e por vezes também a inventá-las. (Cf. HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 11, p. 164-166)

<sup>174</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 124

É no capítulo 11 do *Leviathan* que Hobbes fala pela primeira vez do medo como pré-disposição para se criar o Estado, quando afirma que o “desejo de conforto e de deleite sensual predispõe os homens para a obediência ao poder comum (...) O medo da morte e dos ferimentos produz a mesma tendência (...) O medo da opressão predispõe os homens para antecipar-se, procurando ajuda na associação, pois não há outra maneira de assegurar a vida e a liberdade”.<sup>175</sup> Hobbes, mais adiante, quase se repete ao dizer: “As paixões que fazem o homem tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho”.<sup>176</sup> Leo Strauss entende que a base da moralidade se encontra, na filosofia de Hobbes, no medo da morte violenta. É a força com que essa paixão se impõe que levará o homem à procura da paz, a despeito de seus apetites naturais apontarem o contrário.<sup>177</sup> Poderia ser dito que o medo é para Hobbes um elemento humanizador e socializador do homem, pois é a paixão que o predispõe a viver sob o jugo de governo externo.

Quando se analisa a filosofia hobbesiana, é válido afirmar que o principal medo do homem é o medo da morte. Esse sentimento, olhado em sua individualidade, poderia, à primeira vista, ser considerado um elemento negativo, não se esperando dele nada de positivo. No entanto, tal consideração seria parcial e não revelaria a completa verdade sobre o

---

<sup>175</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 11, p. 161-163

<sup>176</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 13, p. 188

<sup>177</sup> STRAUSS. *The political philosophy of Hobbes*. p. 18



humano que Hobbes descreve em sua obra. Considerando a afirmativa de Hobbes, de que tudo se origina a partir do movimento (*Leviathan*, Introdução), o medo encontra seu contraponto em uma outra paixão – a esperança, sua irmã gêmea. Impulsionado pelo medo da morte e, simultaneamente, por sua irmã gêmea, a esperança, o homem move-se em seu estado de natureza para criar um *homo artifex* capaz de livrá-lo do aniquilamento. Medo e esperança, portanto, geram o movimento que forma o homem, que se tornará cidadão através do pacto social.

Como já foi dito, o medo é um movimento interno no homem, causado pela ação de objetos exteriores. Para que não se resuma em uma palavra vazia, o medo tende a se materializar em uma lei e esta, por sua vez, se transformará em corpo através do braço armado do Estado, em cuja espada se vê a materialização ou efetivação da lei.

O Estado parece apresentar-se em Hobbes como instrumento da humanização do homem, isto é, como uma manifestação da obra autocriadora do próprio homem, que lhe permitirá corrigir o que faltou na obra da natureza. O medo da morte e a esperança de vida, que levam os homens a se unirem para se livrarem da morte, são os elementos que socializam os homens, que os tornam verdadeiramente humanos. Essa plenitude de vida só será possível sob a garantia do grande Leviatã, que poderia ser considerado como a condição da epifania do homem para si mesmo, como se verá adiante.

Sabe-se que o sistema político hobbesiano foi construído sobre dois grandes alicerces, excludentes entre si: o estado de natureza, hipótese que

afirma que os homens vivem sem leis positivas que os obriguem a um respeito mútuo; e o Estado Civil, fundado por um contrato, no qual existe um poder comum que obriga todos os homens a respeitar as leis que conduzem a uma convivência pacífica.

A passagem de um estado a outro, segundo Hobbes, não acontece pela influência de uma força externa ao homem, uma força divina, nem se dá pela conquista de um super-homem, mas tem como ponto de partida uma paixão humana de tamanha relevância que pode fazer com que o homem recém-saído do estado de natureza se torne plenamente humano.<sup>178</sup> Trata-se do medo, única paixão capaz de fazer o homem unir-se a outro homem para que deixe de ser *homo homini lupus* e se torne *homo homini homo*.

Em seu importante estudo sobre Thomas Hobbes, Renato Janine Ribeiro afirma que o medo (*fear* ou *metus*) é uma das mais importantes paixões do homem, mas não pode ser estudado sem o seu contraponto: a esperança. "Sem esta, como entenderíamos o elevado conceito de Hobbes acerca de sua obra ('a filosofia política não é mais antiga que meu livro *De Cive*'), a sua constante promessa de paz, vida e progresso aos homens, a concepção talvez 'messiânica' que tem do seu filosofar?"<sup>179</sup> Tendo o filósofo se declarado irmão gêmeo do medo,<sup>180</sup> este medo se teria incorporado de tal

<sup>178</sup> No capítulo 17 do *Leviathan*, Hobbes fala que "o poder soberano pode ser adquirido de duas maneiras. Uma delas é a força natural, como quando um homem obriga seus filhos a submeterem-se, e a submeterem seus próprios filhos, a sua autoridade, na medida em que é capaz de destruí-los em caso de recusa... A outra é quando os homens concordam entre si em submeterem-se a um homem, ou a uma assembléia de homens, voluntariamente, com a esperança de serem protegidos por ele contra todos os outros" (Cf. HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 17, p. 228)

<sup>179</sup> RIBEIRO. *Ao leitor sem medo*. p. 16,17,19

<sup>180</sup> "... *metum tantum concepit tunc mea mater, / Ut pareret geminos, meque metumque simul*", in: Thomae Hobbesii Malmesburiensis Vita auctore seipso, 1679, p. 2, aqui citado por RIBEIRO. *Ao leitor sem medo*. p. 11



forma à sua existência, que o seu pensamento seria fortemente marcado por esta paixão humana. Mas poderia o medo, sozinho, ser o elemento propulsor de uma vida longa e amplamente produtiva, como foi a de Hobbes?

### 4.3 O Estado Civil como epifania do homem

Hobbes afirma no início do capítulo 14 do *Leviathan* que o homem tem o dever de procurar a paz. Essa é uma formulação da primeira e fundamental lei da natureza, preceituada pela razão, que pode, à primeira vista, apresentar-se como elemento unificador das diversas paixões do homem – apetite/aversão, amor/ódio, prazer/dor. Qual seria, na verdade, o tipo de trabalho realizado pela razão para unir paixões humanas tão opostas?

Antes de prosseguir, é importante neste momento ler duas citações de Hobbes: “É pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza. Embora com sua possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões, e em parte em sua razão”.<sup>181</sup> “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 consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama

---

<sup>181</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 13, p. 188

leis de natureza, das quais falarei mais particularmente nos dois capítulos seguintes”.<sup>182</sup>

A princípio pode-se pensar que a razão tem por tarefa unificar um feixe de paixões que, por natureza, são arredias à síntese racional. O presente tópico pretende apresentar pistas para que se corrija um equívoco que impede uma compreensão adequada da relação entre as paixões e a razão em Hobbes. Esse equívoco consiste na interpretação de que Hobbes defenderia uma oposição forte entre as paixões e a razão, oposição cuja força seria análoga à oposição entre estado de natureza e Estado Civil; a razão (repressiva) ocuparia na Antropologia hobbesiana um papel semelhante àquele que se atribui ao soberano (detentor da espada), no plano político. Poder-se-ia alegar que no estado de natureza reinam as paixões, ao passo que no Estado Civil reina a razão.

O próprio Hobbes parece oferecer uma leitura negativa da razão. No *De Cive* pode-se ler: “fora da Cidade campeia a força das paixões, a guerra, o medo, a pobreza, a vergonha, a solidão, a barbárie, a ignorância, a brutalidade; na Cidade reina o poder da razão, a paz, a segurança, a riqueza, a beleza, a convivência, a compostura, a ciência, a amizade”.<sup>183</sup> Essa passagem poderia ser considerada como a confirmação de que, para Hobbes, há um paralelismo dicotômico entre os pares conceituais paixão / razão e estado de natureza / Estado Civil. Aparentemente isso se apresenta de forma pacífica. Hobbes afirma que o estado de natureza como estado de

---

<sup>182</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 130, p. 188

<sup>183</sup> HOBBS. *De Cive, elementos filosóficos a respeito do cidadão*. cap. 10, 1, p. 139

guerra de todos os homens contra todos os homens infere-se "a partir das paixões".<sup>184</sup> Seriam as paixões a causa do estado intolerável que é o estado de natureza. O homem deixando-se governar por elas viveria na solidão, na pobreza, na sordidez e no embrutecimento. A busca da paz, magno dever, resultaria de uma imposição da razão dirigida contra as paixões. Mas se as coisas fossem assim, como se poderia entender a saída do estado de natureza? Ao que parece, só tem sentido realizar o movimento de ingresso no Estado Civil se antes, isto é, no estado de natureza, a razão já comandar. Se a razão só tem poderes no Estado Civil, então permanece inexplicável como se alcança esse estado, considerando-se a anterioridade (não histórica, mas lógica) do estado de natureza.

Ora, as últimas linhas do capítulo 13 do *Leviathan*, citadas acima, deixam clara a ênfase dada por Hobbes à solidariedade entre paixões e razão quanto à possibilidade do homem escapar da condição miserável que o estado de natureza representa.

Se se entender por paixões a capacidade de designar finalidades, isto é, o poder de realizar "movimentos voluntários" (*Leviathan*, 6), tem-se de admitir que não seria rigoroso considerar que a busca da paz, que a razão impõe como magno dever, se dirija contra as paixões. Parece, pois, necessário rejeitar a alegação que "do estado de guerra é possível sair somente por meio da vontade racional de construir a sociedade civil".<sup>185</sup> Essa alegação é improcedente porque, como se percebe no final do capítulo

---

<sup>184</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 13, p. 186

<sup>185</sup> FERNANDES SANTILLÁN. *Hobbes y Rousseau*. p. 26

13, tanto a razão quanto as paixões desempenham papel decisivo na saída do estado de natureza. Ademais, a noção de “vontade racional” aí empregada é geradora de confusão. Com efeito, para Hobbes, vontade é um “ato (e não a faculdade) de querer” que representa o “último apetite da deliberação”.<sup>186</sup> Com essa definição busca-se evitar justamente o erro de conceber a vontade como um “apetite racional” o que não permitiria entender como voluntários os atos contra a razão.

Por certo, em Hobbes, a conquista da paz depende da razão. Mas a razão não deve ser entendida como um fator originário; antes cabe reconhecê-la como capacidade de calcular os meios adequados para se atingir aquilo que as paixões indicam como fim desejável. Quando a razão sugere as “adequadas normas de paz”, isto é, as leis de natureza, tais como “procurar a paz e segui-la”, “renunciar o direito a todas as coisas” e “cumprir os pactos celebrados”, ela não está tendo de vencer as paixões, pois estas não são obstáculos à paz. Na verdade, a razão está a serviço das paixões, tentando estabelecer um arranjo voltado para a sociabilidade a partir da autoconservação, finalidade suprema dos homens. Ao buscar a autoconservação, como ser de desejo o homem busca mais do que isso: busca construir uma vida mais confortável para poder desenvolver sua arte criadora em todas as suas dimensões. É claro que certas paixões voltam-se contra a estabilidade da vida social, mas não será a razão solitária capaz de fazer frente a isso. Sem os incentivos passionais a razão não move coisa alguma.

---

<sup>186</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 6, p. 127-128

Pode-se dizer que Hobbes, como todo seu século, ama a paz e a ordem e crê que estas são obras da razão; a desrazão, as paixões, ao invés, são as causas da insegurança, do medo e do caos. Mas não é possível deixar de ver que as paixões, embora não toda e qualquer paixão, são fatores necessários das ações em geral. Hobbes chega a considerar o medo recíproco entre os homens como o responsável pela existência da sociedade.<sup>187</sup> Para o filósofo, a paixão do medo é determinante para a saída do homem do estado de natureza. Poder-se-ia dizer que é a partir da paixão fundamental do medo, através da qual a finalidade suprema da autoconservação se manifesta negativamente, que a razão tem a sua emergência. Daí não serem sem propósito as seguintes palavras de Luiz Eduardo Soares: "... a razão é, em si mesma, modalidade muito peculiar de paixão autoconservadora, para a qual, aliás, o pensamento sobre si (a reflexão) é um equivalente do medo, entendido como extensão reflexiva da paixão pela vida".<sup>188</sup>

Em suma, uma dicotomia simples entre paixões e razão não permite entender a transição fundamental, que a teoria política de Hobbes deve esclarecer, do estado de natureza para o Estado Civil. Embora o estado de natureza seja, por excelência, um ambiente passional, ele pode também ser considerado, simultaneamente, o império da razão e do cálculo.

O homem que sai do estado de natureza e ingressa no Estado Civil não pode ser entendido como o indivíduo passional que se converteu em

---

<sup>187</sup> HOBBS. *De Cive, elementos filosóficos a respeito do cidadão*. cap. 1, 2, p. 52

<sup>188</sup> SOARES. *A invenção do sujeito universal*. p. 221



racional. O indivíduo, tanto no estado de natureza como no Estado Civil, é o mesmo, pois a natureza humana é invariante. Ele é um ser desejante e calculador, um ser de paixão e de razão. Ora, um tal ser reconhece que somente a busca da paz pode garantir a possibilidade de uma vida satisfeita que lhe garanta desenvolver-se plenamente. Lendo a si mesmo, ele lê o próprio gênero humano (cf. Introdução do *Leviathan*) e percebe que, para seres iguais como os homens, o estado de guerra não pode terminar pela vitória de um indivíduo isolado sobre o outro. Apenas sob a autoridade política o homem pode colocar-se ao abrigo da intensa instabilidade do viver que caracteriza o estado de natureza. Por certo, o preço a ser pago não é pequeno: paga-se a segurança com a liberdade. Mas qual poderia ser o valor de uma liberdade sem qualquer segurança? E o problema não está no poder do Estado, mas na natureza humana. Não há como discordar de Hobbes quando ele afirma: “Se os homens soubessem governar-se a si mesmos, cada qual com os próprios meios de poder, isto é, soubessem viver segundo as leis da natureza, não seria em absoluto necessária a Cidade nem a força coercitiva comum para governá-los.”<sup>189</sup>

Hobbes apresenta o Estado como o ordenador do caos, o pacificador constante da “luta de todos contra todos”. Mantenedor da paz, o Estado permitirá ao homem construir-se e poder mostrar-se a si mesmo como artista, ou seja, realiza a epifania do homem ao próprio homem.

Epifania, no sentido bíblico, é a manifestação messiânica de Jesus de Nazaré aos Magos do Oriente, através de uma estrela, o que pode ser

---

<sup>189</sup> HOBBS. *De Cive, elementos filosóficos a respeito do cidadão*. cap. 6, 13, p. 287-288

interpretado como uma universalização da salvação trazida pelo Menino, que se tornará pastor do povo de Israel, e através dele, pastor de todos os povos. Embora nascido na pequenina Belém de Judá, o Nazareno deve, por natureza, manifestar-se plenamente aos povos do mundo inteiro, simbolizados no texto bíblico pelos “reis” que se prostram e rendem homenagem ao recém-nascido rei dos judeus.<sup>190</sup>

Etimologicamente, a epifania pode ser entendida como uma manifestação luminosa que vem do alto, entendida pelos protagonistas do Evangelho como algo divino que se manifestava.

Hobbes não fala do Estado usando essa metáfora bíblica. O Estado, para ele, embora concebido como artefato puramente humano, destituído de qualquer divindade, tem sobre o seu arquiteto uma considerável proeminência, pois apesar de ser um produto humano supera seu produtor em poder e em permanência no tempo, o que pode ser considerado como uma espécie de transcendência.<sup>191</sup> Não é, contudo, uma transcendência que tem no céu sua origem ou destino, mas encontra tão somente no próprio homem sua razão de ser.

Como o Deus Bíblico, que se manifesta na Natureza usando seus recursos para se comunicar com os crentes e dar-lhes vida e salvação, o homem hobbesiano ao criar o Estado realiza a possibilidade livrar-se da morte e de mostrar a si mesmo a sua natureza por inteiro. Somente no ambiente de paz criado pelo pacto e mantido pela espada do grande Leviatã

---

<sup>190</sup> Cf. BIBLIA de Jerusalém, N.T. *Mateus*, cap. 2, 1-12

<sup>191</sup> Transcendente tem, aqui, o sentido de algo que ultrapassa o mundo físico.



é que o homem poderá ver desenvolvidas em máxima plenitude suas variadas aptidões humanas. Somente sob a proteção do Estado o homem poderá cultivar a linguagem, registrar seus feitos e pesquisas, a ponto de desenvolver com a linguagem uma arte literária e filosófica; livre das preocupações da guerra diuturna poderá desenvolver, pelo próprio trabalho, suas moradias, suas ferramentas, seu transporte, sua educação. É apenas sob o manto do Estado que o homem poderá viver, sem ser molestado, o ócio criador que o possibilita, inclusive, para a reflexão filosófica: "O ócio é o pai da filosofia, e o Estado, o pai da paz e do ócio", diz Hobbes.<sup>192</sup>

---

<sup>192</sup> HOBBS. *Leviathan*, 1968. cap. 46, p. 683

## 5. CONCLUSÃO

A presente dissertação quis apresentar uma descrição do humano no *Leviathan*, numa tentativa de retratar o homem hobbesiano como arquiteto de sua própria humanidade, objetivo da filosofia moderna. Essa descrição teve como propósito ressaltar que, para Thomas Hobbes, a Antropologia é realmente o núcleo da estrutura de sua reflexão política, levando o autor a projetar sua obra tendo o homem como centro: O CORPO, O HOMEM, E O CIDADÃO (Cf. Capítulo dois, nº 2.1, p. 29). O *Leviathan*, síntese e expressão definitiva do pensamento hobbesiano, como foi dito, inicia-se com uma reflexão de dezesseis capítulos sobre o homem (*Of Man*). E essa abordagem antropológica da filosofia política de Hobbes serviu de motivo para o presente trabalho.

O primeiro capítulo deteve-se em uma compreensão materialista do homem, partindo do *corpo* (*body*), considerado o *primum ontologicum* da filosofia hobbesiana. Pôde-se observar como Thomas Hobbes, imbuído do “espírito de geometria” e de um forte nominalismo filosófico, pretendeu substituir a **FILOSOFIA DO SER**, de Aristóteles, por uma **FILOSOFIA DO CORPO**, elaborada com forte objetivo político. Ao tentar a substituição da “vã filosofia”, de Aristóteles, por uma verdadeira *philosophia prima*, Hobbes faz um alerta: que os homens estão sendo enganados com “nomes vazios”, à semelhança dos pássaros que são enganados com um gibão vazio, um chapéu e um cajado. Com sua reflexão, Hobbes queria atingir também os

pastores e teólogos presbiterianos (ou puritanos), que pregavam um direito individual do fiel dogmatizar em assuntos de fé, provocando assim um espírito de desobediência civil, que era desastroso para o poder constituído. O objetivo de Hobbes era preservar a unidade civil e a paz. "Sua descrição do estado de natureza permitiu aniquilar, de um só golpe, todas as pretensões do Republicanismo Clássico ou da natureza, assim como as da religião cristã: as do primeiro ao mostrar que a natureza não era boa, ou que a vida 'segundo a natureza' era a recapitulação de todos os males; e as da segunda ao mostrar que esses males não tinham origem no pecado, mas na necessidade, e que, portanto, não reclamavam a cura pela graça, mas pela arte (política)".<sup>193</sup>

Ainda no capítulo primeiro foi apresentada uma Teoria do Conhecimento extraída dos primeiros capítulos do *Leviathan*, construída por Hobbes para dar sustento teórico à sua reflexão política. Ao instruir o leitor no conhecimento dos diversos corpos, Hobbes o convida a fazer uma leitura (filosófica) de seu próprio corpo, "Conhece-te a ti mesmo", para que aprenda a conhecer não apenas a si mesmo, mas o gênero humano.

No segundo capítulo o homem foi apresentado como um ser de desejo (*homo volens*) e um ser de palavra (*homo loquens*). Como ser de desejo o homem não difere dos outros animais. O elemento diferenciador está na linguagem, construída pelo homem em co-autoria com Deus. Thomas Hobbes transforma o seu *homo loquens* em um co-Criador, à semelhança do Deus bíblico do livro do Gênesis, que fala e as coisas se

---

<sup>193</sup> MANENT. *História intelectual do liberalismo*. p. 39

fazem – “*Deus disse ... e assim foi feito*” (Gn 1,6). Pela palavra o homem é capaz de comunicar aos demais homens o seu desejo de construir a paz, de criar um ambiente mais propício para a vida se desenvolver. A palavra do homem é criadora à semelhança do sopro do Espírito criador da Sagrada Escritura. O *homo loquens* hobbesiano torna-se um *homo faber*, e poderá construir, pela arbitrariedade da palavra, um homem artificial, de maior estatura e força do que o homem natural, capaz de proporcionar ao seu criador um desenvolvimento de sua própria humanidade. Nenhum outro animal se equipara ao homem na arte de criar e recriar a realidade ao seu redor.

No terceiro capítulo foi apresentada uma descrição do estado de natureza, procurando ressaltar sobretudo como o homem, no afã de ver-se livre da morte, inaugura o Estado Civil, através de um pacto. Procurou-se destacar a importância do medo e da esperança como as paixões que agem no processo de hominização do homem recém-saído do estado de natureza. É por homens medrosos que se constrói o Estado hobbesiano, e é construído “para homens que não querem morrer (como Hobbes, como a grande maioria de nós)”, como escreveu Renato Janine Ribeiro.<sup>194</sup>

Ao criar o Estado o homem está arquitetando sua própria humanidade, criando condições de manifestar a si mesmo e aos demais não como simples animal, mas como ser humano pleno e criativo.

O Estado hobbesiano, fiel ao pensamento moderno, é destituído de toda característica divina, é totalmente obra humana, e foi apresentado

---

<sup>194</sup> RIBEIRO. *Ao leitor sem medo*. p. 14

neste trabalho como o propiciador da epifania do homem, pois foi criado para dar ao seu criador os benefícios que a natureza não lhe deu.

Pode-se dizer que, para Hobbes, o poder absoluto não tem origem em Deus, mas no homem; sua força não está centrada na vontade divina, mas no medo humano. O homem hobbesiano é, na verdade, o arquiteto de si mesmo e de sua própria história. Esta obra autocriadora não cessará nunca, pois enquanto houver vida haverá sensação e movimento.

Ao fazer a descrição do humano no *Leviathan*, esta dissertação procurou apontar com detalhes a coerência da filosofia hobbesiana, isto é, a coerência entre sua antropologia e a sua filosofia política.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I ESPECÍFICA - TEXTOS DE THOMAS HOBBS

- 1 HOBBS, Thomas. *Behemot, ou, O longo parlamento*. Tradução de Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. 263 p.
- 2 \_\_\_\_\_. *Behemothy, or, The long parliament, 1668*. In: MOLESWORTH, W. *The collected english works of Thomas Hobbes*. London: Routledge/Thoemmes Press, 1997. v 6
- 3 \_\_\_\_\_. *De cive, elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Tradução de Ingeborg Soler. Petrópolis: Vozes, 1993. 302 p. (Clássicos do pensamento político)
- 4 \_\_\_\_\_. *De corpore*. In: MOLESWORTH, W. *The collected english works of Thomas Hobbes*. London: Routledge/ Thoemmes, 1997. v. 4
- 5 \_\_\_\_\_. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2001. 190 p.
- 6 \_\_\_\_\_. *A dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England, 1666*. In: MOLESWORTH, W. *The collected english works of Thomas Hobbes*. London: Routledge Thoemmes, 1997. v.6
- 7 \_\_\_\_\_. *Elementos do direito natural e político*. Tradução de Fernando Couto. Porto: RÉS, 1996. 240 p. (Resjuridica)
- 8 \_\_\_\_\_. *Human nature and de corpore politico*. In: MOLESWORTH, W. *The collected english works of Thomas Hobbes*. London: Routledge/Thoemmes, 1997. v.1
- 9 \_\_\_\_\_. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. 419 p. (Os pensadores)
- 10 \_\_\_\_\_. *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin, 1968. 729 p.
- 11 \_\_\_\_\_. *Leviathan, 1651*. In: MOLESWORTH, W. *The collected english works of Thomas Hobbes*. London: Routledge/Thoemmes, 1997. v.3



## II SECUNDÁRIA - TEXTOS SOBRE THOMAS HOBBS

- 1 BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991. 202 p.
- 2 FLATHMAN, Richard E. *Thomas Hobbes: skepticism, individuality and chatened politics*. London: Sage, 1993. 183 p. (Modernity and political thought, 2)
- 3 GARMENDIA DE CAMUSSO, Guilhermina. *Thomas Hobbes y los origines del Estado burgues*. Buenos Aires: Siglo Vientiuno, 1973. 279 p.
- 4 GREENLEAF, W.H. Hobbes: o problema da interpretação. In: QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA, Maria Tereza Sodek R. de (Org.) *O pensamento político clássico (Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau)*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1980 (Biblioteca básica de ciência, 2)
- 5 HECK, José Nicolau. O estado de natureza em Thomas Hobbes. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 9, n. 2, p. 260 -281, 1999.
- 6 LANDRY, B. *Hobbes*. Paris: F. Alcan, 1930. (Les grands philosophes)
- 7 LEBRUN, Gérard. *O que é poder?* São Paulo: Brasiliense, 1991. 122 p. (Primeiros passos, 24)
- 8 LESSAY, Franck. *Souverainete et legimite chez Hobbes*. Paris: PUF, 1988. 291 p.
- 9 LIMONGI, Maria Isabel P. A relação entre a razão e as paixões na antropologia de Hobbes. *Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 24, p. 147-158, 1994.
- 10 MADANES, Leiser. Hobbes e o poder arbitrário. *Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 28, p. 89-126, 1997.
- 11 MARTINICH, A. P. *A Hobbes dictionary*. Cambridge: Blackwell, 1995. (The Blackwell philosopher dictionaries)
- 12 MONTEIRO, João Paulo. Ideologia e economia em Hobbes. In: *FILOSOFIA política 2*. Porto Alegre: L&PM, 1990.

- 13 OSTRENSKY, Eunice. Hobbes e o círculo do poder. *Cadernos de ética e filosofia política (USP)*, São Paulo, n. 1, p. 55-65, 1999.
- 14 POLIN, Raymond. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. 2e. ed. Paris: J. Vrin, 1977. 239 p.
- 15 \_\_\_\_\_. *Hobbes Dieu et les hommes*. Paris: PUF, 1981. 239 p.
- 16 RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984. 263 p.
- 17 \_\_\_\_\_. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco, C. (Org.). *Os clássicos da política 1*. 13. ed. São Paulo: Ática, 2000.
- 18 \_\_\_\_\_. *A marca do Leviatã*. São Paulo: Ática, 1978. 77 p. (Ensaaios, 42)
- 19 \_\_\_\_\_. Sobre a má fama em filosofia política: Hobbes. In: DE BONI, Luís Alberto (Org.). *Finitude e transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo Stein*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- 20 RIEDEL, Manfred. *Metafísica e metapolítica: studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*. Bologna: Il Mulino, 1990.
- 21 ROSENFELD, Denis L. A relação de Hegel a Hobbes. In: FILOSOFIA política. Porto Alegre: L&PM, 1996, p.115-142 (Nova série, 3)
- 22 SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: UNESP, 1997. 639 p.
- 23 SOARES, Luiz Eduardo. *A invenção do sujeito universal: Hobbes e a política como experiência dramática de sentido*. Campinas: Unicamp, 1995.
- 24 SORELL, Tom. *Hobbes*. London: Routledge, 1986. 163 p.
- 25 STRAUSS, Leo. *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963. 172 p.
- 26 TÖNNIES, F. *Vida y doctrina de Tomás Hobbes*. Madrid: Revista de Occidente, 1932. 387 p.
- 27 TORT, Patrick. *Physique de l'Etat: examen du corps politique de Hobbes*. Paris: J.Vrin, 1978.

- 28 TUCK, Richard. Thomas Hobbes: o Estado cético. In: O PENSAMENTO político de Platão a OTAN. Tradução de Talita Macedo Rodrigues. Rio de Janeiro: Imago, 1989. 232 p.
- 29 WOLLMANN, Sérgio. *O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. 100 p.
- 30 ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique e moderne*. Paris: PUF, 1995. 308 p.
- 31 ZARKA, Yves Charles (Dir.). *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science politique*. Paris: Presses Universitaire de France, 1990. 418 p.

### III TEXTOS GERAIS

- 1 BAERTSCHI, Bernard et al. *Gradus philosophicus: a construção da filosofia ocidental*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Mandarin, 1996. 540 p.
- 2 BÍBLIA de Jerusalém. Tradução em língua portuguesa diretamente dos originais. Nova ed. rev. São Paulo: Paulinas, 1992. 2.366 p.
- 3 BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990. 173 p.
- 4 BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Società e Stato nella filosofia politica moderna: modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*. Milano: Il Saggiatore, 1979. 201 p.
- 5 BRONOWSKI, J.; MAZLISH, Bruce. *A tradição intelectual do ocidente*. Tradução de Joaquim João Braga Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, 1960. 542 p.
- 6 BURTT, Edwin Arthur. *As bases metafísicas da ciência moderna*. Tradução de José Viegas e Orlando Araújo Henriques. Brasília: UnB, 1991. 267 p.
- 7 CHATELET, François. *A filosofia do novo mundo: séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. (História da filosofia, 3)
- 8 COPLESTON, Frederick. De Hobbes a Hume. In: \_\_\_\_\_. *História de la filosofia*. Tradução de Ana Doniénech. 5. ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1983. v.5

- 9 COTTINGHAN, John. *Dicionário de Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995. 171 p. (Dicionários de filósofos)
- 10 DESCARTES. Tradução de J. Guinsberg e Bento Prado Júnior. 5.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores)
- 11 FERNANDEZ SANTILLAN, José F. *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Econômica, c1988. 178p.
- 12 FITZGERALD, Ross (Org.). *Pensadores políticos comparados*. Tradução de Antônio Patriota. Brasília: UnB, 1983. 321p.
- 13 FRAILE, Guillermo. Del humanismo a la ilustración (siglos XV-XVIII). In: HISTORIA de la filosofía. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978. v.3
- 14 HAMPTON, Jean. *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 299 p.
- 15 HEISENBERG, W. *La Nature dans la physique contemporaine*. [Paris]: Gallimard, 1962. 192 p.
- 16 JAPIASSU, Hilton. *As paixões da ciência: estudos de história das ciências*. São Paulo: Letras e Letras, 1991. 336 p.
- 17 KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Tradução de Márcio Ramalho. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991. 338 p. (Campo teórico)
- 18 KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000. 257 p.
- 19 LOSEE, John. *Introdução histórica à filosofia da ciência*. Tradução de Borisas Cimbleiris. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979. 229 p.
- 20 LUKES, Steven. *El individualismo*. Tradução de José Luis Alvarez. Barcelona: Península, 1975. 196 p.
- 21 MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke*. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 318 p.

- 22 MANENT, Pierre. *História intelectual do liberalismo: dez lições*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1990. 178 p. (Tempo e saber)
- 23 MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Livio I*. Tradução de Sérgio Bath. 3. ed. Brasília: Unb, 1994.
- 24 PAIM, Antônio. *Liberalismo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995. 238 p.
- 25 REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. Do humanismo a Kant. In.: \_\_\_\_\_. *História da filosofia*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v.2 (Coleção filosofia)
- 26 RENAUT, Alain. *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris: Gallimard, 1989. 299 p.
- 27 ROSENFELD, Denis L. *Filosofia política & natureza humana: uma introdução à filosofia política*. Porto Alegre: L&PM, 1990.
- 28 RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental: livro 3*. Tradução de Breno Silveira. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1967.
- 29 SKINNER, Quentin. *The foundations of modern political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 2 v.
- 30 TAYLOR, Charles. *La malaise de la modernité*. Paris: Cerf, 1994.
- 31 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica – I*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1991. 2 v.
- 32 \_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999. 483 p. (Coleção filosófica)
- 33 \_\_\_\_\_. Ética e razão moderna. *Síntese: nova fase*. Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 71, 1995.



## 7. APÊNDICE

### DO LIVRO DE JÓ<sup>195</sup> – DESCRIÇÃO DO LEVIATHAN

#### Capítulo 40, versículos 20-28:

20: Porventura poderás tirar com anzol o Leviathan, ligar sua língua numa corda?

21: Porventura porás uma argola nos seus narizes, ou furarás sua queixada com um anel?

22: Multiplicará os rogos diante, ou te dirá palavras ternas?

23: Porventura fará ele concerto contigo, e recebê-lo-ás por escravo para sempre?

24: Porventura brincarás com ele como um pássaro ou o atarás para as tuas servas?

25: Parti-lo-ão em pedaços os teus amigos, dividi-lo-ão aos negociantes?

26: Porventura encherás redes com sua pele, e nassa de peixes com sua cabeça?

27: Põe tua mão sobre ele, lembra-te da guerra e não continues mais a falar.

28: Eis que (*quem quiser capturá-lo*) se enganará nas suas esperanças, e será precipitado à vista de todos.

---

<sup>195</sup> Cf. BIBLIA de Jerusalém, A.T., *Livro de Jó*



**Capítulo 41, versículos 1-25:**

1: Não o despertarei como cruel; porque quem pode resistir ao meu semblante?

2: Quem deu a mim alguma coisa antes, para que eu tenha de retribuir-lhe? Tudo o que há debaixo do céu, é meu.

3: (Se alguém me quiser resistir) não o pouparei, sem embargo das suas palavras eficazes e dispostas para rogar.

4: Quem descobrirá a superfície do seu vestido? Quem entrará no meio da sua boca?

5: Quem abrirá as portas do seu rosto? Em volta dos seus dentes está o terror.

6: O seu corpo é como escudos de bronze fundido, apinhado de escamas que se apertam.

7: Uma está unida à outra, de sorte que nem o vento passa por entre elas.

8: Uma adere à outra, e, juntas entre si, de maneira nenhuma se separarão.

9: O seu espírito é resplendor de fogo, seus olhos, como as pálpebras da aurora,

10: Da sua boca saem umas lâmpadas, como tochas de fogo aceso.

11: Dos seus narizes sai fumo, como de panela que ferve às chamas.

12: O seu hálito faz incendiar os carvões, e da sua boca sai uma chama.

13: No seu pescoço está a força, e diante dele vai a fome.

14: Os membros do seu corpo estão unidos entre si; cairão raios sobre ele, e não o farão mover para outro lugar.

15: O seu coração é duro como pedra, e apertado como a bigorna do ferreiro.

16: Quando se elevar temem os anjos, e espantados se purificam.

17: Se alguém o assalta, não valem contra ele, nem espada, nem lança, nem couraça;

18: Pois o ferro é para ele como palha, e o bronze como pau podre.

19: Não o fará fugir o frecheiro, as pedras da funda se tornarão para ele em palhas.

20: Reputará o martelo como uma aresta, e rir-se-á do brandir da lança.

21: Os raios do sol estarão debaixo dele, e andarão por cima do ouro como por cima do lodo.

22: Fará ferver o fundo do mar como uma panela, e o torna como um vaso de perfume em ebulição.

23: Deixa atrás de si um rastro rutilante, e faz aparecer o abismo como um velho.

24: Não há poder sobre a terra que se lhe compare, pois foi feito para não ter medo de nada.

25: Vê tudo o que é elevado, é o rei de todos os filhos da soberba.