

Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Filosofia
Mestrado em Filosofia

**A relação entre a teoria física e o desejo na
filosofia política de Hobbes**

Maria de Lourdes Silva

Goiânia
2009

Maria de Lourdes Silva

**A relação entre a teoria física e o desejo na
filosofia política de Hobbes**

Dissertação a ser apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gonzalo Armijos Palácios

Goiânia

2009

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG**

S586r Silva, Maria de Lourdes.
A relação entre a teoria física e o desejo na filosofia política de Hobbes [manuscrito] / Maria de Lourdes Silva. - 2009.
96 f.

Orientador: Prof. Dr. Gonzalo Armijos Palácios.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia, 2009.
Bibliografia.
Inclui lista Abreviaturas.

1. Física - Filosofia política. 2. Hobbes, Thomas, 1588-1679. 3. *Conatus*. 4. Paixões. 5. Liberdade. I. Título.
CDU:53.01:32

Maria de Lourdes Silva

**A relação entre a teoria física e o desejo na
filosofia política de Hobbes**

Dissertação defendida e aprovada em _____ de
_____ de _____, pela Banca Examinadora constituída pelos
professores.

Prof. Dr. Gonzalo Armijos Palácios
Orientador

Prof. Dr. Adriano Correia Silva

Prof. Dr. Jakob Hans Josef Schneider

Goiânia

2009

Ao meu noivo, Marcos, com quem partilhei esta trajetória e que nos momentos de desânimo teve palavras de incentivo, nos momentos de cansaço, redobrou a sua paciência e nos momentos de saudades procurou estar por perto com imensa dedicação.

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Gonzalo Armijos Palácios, pela paciência, pelas sugestões e pela leitura criteriosa deste texto desde a sua fase inicial; pelo estímulo constante ao crescimento e ao desenvolvimento intelectual; por lançar-me na apaixonante atividade da docência e confiar no meu trabalho e, principalmente, por reforçar em minha formação o compromisso e a responsabilidade filosófica com a sociedade.

Agradeço ao Prof. Dr. Adriano Correia e a Profa. Dra. Helena Esser dos Reis, pela leitura atenta do texto e pelas valiosas sugestões no exame de qualificação.

Ao Prof. Ms. Wagner de Mello Elias, da UFU, que me despertou o gosto pela filosofia política, cultivado especificamente a partir das obras de Thomas Hobbes.

Mesmo não podendo fruir de sua companhia diária, também não posso deixar de me lembrar dos amigos e colegas que sempre me apoiaram: Cristiane Barbosa, Dona Lú, Keila, Kátia, Patrícia Tavares, Ediana, Edson Euzébio, Daniel Ramos, Senhor Brás, Dona Idalina, Dinha e Mauriene.

Aos meus pais, Baltazar e Dionísia, por acreditarem nos meus sonhos e apoiarem as minhas decisões.

Aos meus irmãos, Luiz, Lucas e Cida, e aos meus sobrinhos, Rafael, João Paulo, Matheus e Isadora, por entenderem a minha ausência.

À CAPES, que financiou esta pesquisa.

“O homem, de fato, não é somente *corpo natural*, mas também parte da comunidade, ou seja, por assim dizer, do *corpo político*. Por essa razão, se devia considerá-lo como homem e como cidadão: isto é, os últimos princípios da física deviam se conectar com os princípios da política, os mais difíceis com os mais fáceis”.

Thomas Hobbes, *De Homine*.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é mostrar a relação entre a teoria física e a teoria política no pensamento de Thomas Hobbes. A aproximação entre essas teorias é possível porque Hobbes não distinguiu o modo como os corpos físicos e os homens se movem: todo corpo se move em decorrência da ação de outro corpo. Ao sofrer a ação, o corpo reage e aparecem no seu interior princípios de movimentos ou *conatus*, mas que podem se manifestar por um movimento externo, determinando, inclusive, a sua direção. E o *conatus* proveniente da reação no homem aparece sob a forma de sentimento: desejo ou aversão. Os *conatus* — desejo e aversão — desencadeiam todas as outras paixões: o medo, a coragem, a esperança, o desespero, etc. Entretanto, são os *conatus* — desejos e medos — que cumprem a função de determinar as escolhas e o comportamento dos homens. Dada a força dessas paixões, o Estado tem de exercer o tremendo poder que Hobbes atribui ao soberano. Esta dissertação tenta tornar claras essas relações.

Palavras-chave: Física, *conatus*, paixões, liberdade, política.

ABSTRACT

This dissertation tries to show the relationship between the physical and the political theories of Thomas Hobbes. This is possible because Hobbes made no distinction between the way in which physical bodies and humans move: every body moves as a result of the action of another body. When a body is affected by another, movements or *conatus* appear within itself that can manifest externally, determining its trajectory. In man, those *conatus* appear in the form of sentiments: desire or aversion. The *conatus* – desire or aversion – unchain other passions such as fear, courage, hope, despair etc. However, it is those *conatus* that play the role of determining choices and human behavior. Given the force of those passions, the State has to exert the tremendous power that Hobbes allows to the sovereign. This dissertation will try to make those relationships clear.

Key-words: Physics, *conatus*, passions, freedom, politics.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS

- 1- *D. Cor.* = *De Corpore*
- 2- *D. Civ.* = *De Cive*
- 3- *D. Hom.* = *De Homine*
- 4- *E. D.* = *Elementos do Direito Natural e Político*
- 5- *Lev.* = *Leviatã*
- 6- *N. H.* = *Natureza Humana*

Neste texto utilizarei as referências dos textos de Hobbes principiando com a indicação do título abreviado, seguindo-se a parte, o capítulo, o ano de publicação e a página da edição utilizada. Essa sequência será alterada apenas nas obras *Natureza Humana* e *De Homine*, dado que elas não são divididas em partes.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	12
1 A FÍSICA E OS CORPOS NATURAIS E HUMANOS	15
1.1 O MOVIMENTO E O CONCEITO DE <i>CONATUS</i> NA FÍSICA DE HOBBS	16
1.2 Os <i>CONATUS</i> — DESEJOS E AVERSÕES: A FÍSICA DO COMPORTAMENTO HUMANO	24
1.3 A TRANSMISSÃO DOS <i>CONATUS</i> E O ELO ENTRE A FÍSICA E A PSICOLOGIA HUMANA	29
2 O DESEJO E A AÇÃO HUMANA NO ESTADO DE NATUREZA COMO FUNDAMENTO DO ESTADO	38
2.1 O MOVIMENTO DOS HOMENS NA SUA CONDIÇÃO NATURAL: CRÍTICA À TRADIÇÃO E AOS FUNDAMENTOS DA POLÍTICA	39
2.2 Os <i>CONATUS</i> — DESEJOS E MEDOS — E A IGUALDADE NATURAL ...	50
3 O ESTADO: FONTE DE COERÇÃO E DE LIBERDADE	63
3.1 Os <i>CONATUS</i> — DESEJOS E MEDOS — E A LIBERDADE NATURAL ...	64
3.2 O ESTADO, O CONTROLE DOS <i>CONATUS</i> — DESEJOS E MEDOS — E A OBEDIÊNCIA CIVIL	75
CONCLUSÃO	86
BIBLIOGRAFIA	92

Introdução

O que me motivou a escrever este texto foi o desconforto diante da posição que muitos leitores de Hobbes mantêm de que a Filosofia Natural — a Física — é insuficiente para explicar o modo como Hobbes concebe a natureza e o comportamento dos homens, separando radicalmente a Física da teoria política. A meu ver, essa posição é equivocada. Por um lado, porque há que se atentar às diversas referências à Física que Hobbes faz ao investigar a natureza do homem, seja no *Leviatã*, seja na *Natureza Humana*. Por outro lado, porque as concepções políticas de Hobbes não são desvinculadas da concepção de ciência de sua época.

Com o objetivo de evidenciar essa correlação, procuro mostrar, neste trabalho, que a teoria sobre o homem, conforme proposta por Hobbes, guarda uma estreita relação com a sua teoria física. Tentarei mostrar que o ponto que unifica essas teorias é o conceito de *conatus*, que qualifica o movimento interno dos corpos e que é identificado, no corpo humano, pelo desejo e pela aversão. Veremos como os *conatus* físicos e os *conatus* humanos — o desejo e a aversão — representam a primeira reação do corpo em resposta às ações dos corpos externos, uma vez que são inícios ou princípios de movimento no interior do corpo, mas que podem se manifestar por um movimento externo. Os *conatus* humanos — o desejo e a aversão —, enquanto movimentos internos do corpo, desencadeiam todas as outras paixões, a saber: o medo, a coragem, a esperança, o desespero etc. Como os *conatus* representam a primeira reação seja do corpo físico seja do corpo humano, isso parece indicar

que do mesmo modo que os objetos são afetados pela ação de outros corpos, os homens são afetados pela convivência com outros homens, e são levados a criar um poder comum, o Estado, para que possam conviver em paz e com segurança.

Para examinar essa hipótese, procuro fazer, no primeiro capítulo, uma aproximação conceitual entre a teoria física e a concepção de homem, mostrando que, para Hobbes, todos os corpos físicos, incluídos os seres humanos, se movem em decorrência da ação mecânica de outros corpos – ou, no caso dos homens, de uma ação que se semelha à ação mecânica, já que a ação nos homens não precisa ser mecânica. Assim, ao sofrerem uma ação, aparece no interior dos corpos o início de um ou vários movimentos – *conatus* – que podem se manifestar externamente.

Após mostrar que o conceito de *conatus* unifica a teoria física e a teoria sobre o homem, examino, no segundo capítulo, as consequências políticas que essa concepção mecânica extrai das relações entre os homens. Para tanto, é fundamental explicitar a diferença entre as concepções de natureza humana em Hobbes e em Aristóteles. Será examinado, portanto, o modo como Hobbes contesta a tese defendida por Aristóteles sobre o caráter natural da sociedade. Para Hobbes, a natureza não traça planos ou não determina o que os homens devam fazer para se manter em paz, ou seja, ela não os associa.

Disso decorre o problema a ser examinado no terceiro capítulo, ou seja: por que os homens se associam? Nesse capítulo, a partir da concepção de natureza humana elaborada no capítulo anterior, pretendo mostrar a relação que Hobbes constrói entre a concepção de movimento – examinada nos capítulos anteriores – e as características do Estado, o qual,

mesmo sendo coercitivo, ainda assim mantém os homens livres para se mover no interior de sua estrutura. Veremos que a liberdade dos homens, que agora ocorre no interior do Estado, não gera a discórdia e a guerra, como concebidas na condição natural, mas tem a capacidade de promover a convivência pacífica.

1 A Física e os corpos naturais e humanos

Neste capítulo procuro mostrar que na filosofia hobbesiana há uma relação entre o conceito físico de *conatus* e o desejo. Examinaremos a hipótese de que essa relação ocorre pela equivalência que pode ser estabelecida entre a função do *conatus* na teoria física e a função do desejo na teoria sobre o homem. Pois, de um modo geral, o *conatus* e o desejo são, ao mesmo tempo, a menor parte do movimento e também o início ou o princípio de todos os movimentos internos presentes nos corpos, antes que se manifestem externamente. Essa identificação conceitual entre o *conatus* e o desejo nos indica que Hobbes não procurou fazer distinção entre o modo como os corpos humanos e os corpos físicos se movem: todo corpo se move em decorrência da ação de outros corpos. E ao entrar em movimento, o corpo persiste nesse estado e na mesma direção até que outro corpo o impeça de mover-se ou o direcione para outro lugar.

Entretanto, considerando que os corpos físicos e os corpos humanos possuem especificidades diferentes, existe um *conatus* específico para cada corpo natural que neste texto denomino, respectivamente, de *conatus* físico e *conatus* humano. E embora cada *conatus* atue em corpos diferentes, há uma precedência entre eles, uma vez que a causa do *conatus* humano é a ação mecânica do *conatus* físico. Quando um homem sofre uma ação de um corpo externo por meio da sensibilidade, gera-se na sua mente um *conatus* que lhe aparece sob a forma de imagens e de um sentimento — desejo ou aversão — que o incitam a se aproximar ou a fugir de um corpo externo. Assim, o *conatus* humano — o desejo ou aversão — é um movimento

interno ao homem provocado pela ação dos corpos externos, mas que pode se manifestar externamente por meio de uma ação voluntária. E uma ação, para ser voluntária, depende sempre de uma experiência anterior, da qual o homem faz uma avaliação sobre aquilo que o objeto externo lhe representou no momento da percepção. Se, a partir dessa avaliação, o homem perceber que o objeto externo poderá lhe beneficiar, então tende a se aproximar dele, mas se parecer que poderá lhe prejudicar, dele tende a se afastar. Desse modo, embora o homem não possa deixar de sentir desejos e aversões — *conatus* — em relação aos objetos que lhe afetam, ele pode escolher o modo como estes *conatus* poderão se manifestar externamente por meio de suas ações. E é nessa escolha que consiste a liberdade e a responsabilidade dos homens em relação a suas ações.

Assim, considerando esses pressupostos, me parece que o conceito de *conatus*, além de ser o fundamento para qualquer movimento visível, é o que unifica a teoria física e a psicologia humana propostas por Hobbes. Pois o *conatus* tem o propósito de explicar tanto o porquê de todas as mudanças que ocorrem nos corpos físicos, bem como os pensamentos, os sentimentos e os comportamentos dos homens.

1.1 O movimento e o conceito de *conatus* na física de Hobbes

A teoria física proposta por Hobbes tem como preocupação central entender a causa do movimento dos corpos naturais. E ao investigar a causa do movimento dos corpos, Hobbes parte do princípio de que todos os corpos são compostos por matéria e que podem estar no estado de movimento ou de

repouso. Entretanto, o estado dos corpos pode se alterar, na medida em que um corpo em movimento colide com outro corpo. E da colisão entre os corpos em movimento pode resultar não só a modificação do estado dos corpos, mas também a alteração da sua direção. Partindo da hipótese de que os corpos em movimento determinam tanto a modificação do estado quanto a alteração da direção dos corpos, Hobbes defende a idéia de que existam também pequenos movimentos presentes e atuantes internamente nos corpos, antes mesmo que essas alterações se manifestem externamente. Estes movimentos presentes no interior dos corpos são os *conatus*, os quais impulsionam e mantêm os corpos em movimento e em determinada direção. Segundo Hobbes,

[...] o *conatus* é o movimento que ocorre num tempo e num espaço menor do que aquele dado, isto é, menor do que aquele determinado ou marcado seja pela posição, seja pelo número, isto é, o movimento que ocorre pontual e instantaneamente (D.Cor, 3, XV, 1999, p. 155, grifos do autor, trad. nossa)².

Mas qual seria a causa desse *conatus*, isto é, do movimento interno aos corpos?

Para compreender a causa do movimento dos corpos, no pensamento de Hobbes, é preciso que se examine, antes, seu conceito de causalidade. A necessidade desse exame, a meu ver, não só se justifica porque os conceitos de causalidade e de movimento não se encontram separados na teoria física de

²Na edição latina encontra-se: “[...] *conatum esse motum per spatium et tempus minus quam quod datur, id est, determinatur sive expositione vel numero assignatur, id est, per punctum et in instanti*” (D.Cor, 3, XV, 1999, p. 155).

Hobbes, mas principalmente, porque a causa do movimento que rege os corpos físicos parece ser a mesma que rege os corpos humanos e, conseqüentemente, os pensamentos, os desejos e as ações dos homens.

Partindo do pressuposto hobbesiano de que o corpo em movimento é a causa das mudanças, devemos forçosamente considerar que nele estão contidas todas as causas necessárias para que se produza determinado efeito. Mas uma dificuldade se coloca: Hobbes defende a idéia de que nada pode ser a causa de si mesmo. Isso significa que os elementos que podem constituir um efeito ou uma ação estão em algo que não pertence exclusivamente ao corpo individual. Mas se os corpos em movimento geram mudanças, então a causa de qualquer efeito deve, necessariamente, resultar “[...] da construção de uma estrutura complexa [...]”³ (Pécharman, 1990, p. 49, trad. nossa), na qual, por contato físico entre os corpos, combinam-se os acidentes ou qualidades de um corpo (agente) com os de outro corpo (paciente). Desse arranjo entre os acidentes, originam-se princípios de movimentos — *conatus* — no interior dos corpos pacientes, que podem se manifestar externamente por um efeito visível. Assim, a combinação entre os acidentes dos corpos, por ser suficiente para produzir qualquer efeito⁴, levou Hobbes a rejeitar as causas formal e final aristotélicas⁵.

³No original encontra-se: “[...] de la construction d’ une structure complexe [...]” (Pécharman, 1990, p. 49).

⁴À guisa de informação, no *De Corpore*, Hobbes denomina de causa inteira — *causa integra* — a união dos acidentes do corpo agente com os do corpo paciente necessários para produzir determinado efeito (*D. Cor.*, 1, IX, 1999, p. 96).

⁵Aristóteles, na *Metafísica*, defende a **ideia** de que todas as coisas têm como princípio quatro causas, a saber: a causa material, a causa formal, a causa eficiente e a causa final. Assim, tudo o que existe na natureza possui uma matéria que poderá adquirir ou receber uma forma específica por uma causa

Na ausência da causa formal e da final, os corpos não podem se mover por uma finalidade ou em uma direção pré-determinada. Agora, os corpos movem-se por contato físico entre eles e não por uma finalidade externa. Assim, o movimento dos corpos é explicado tão-somente pela causa eficiente e pela causa material. O movimento é a mudança contínua dos corpos de um lugar para outro e os corpos se movem porque foram impulsionados por outros corpos. Mecanicamente, o movimento de um corpo é causado pela ação de outro corpo e, uma vez em movimento, ele se move continuamente, a não ser que outro corpo o impeça. Assim, afirma Hobbes:

nenhum homem duvida da verdade da seguinte afirmação: quando uma coisa está em repouso, permanecerá sempre em repouso, a não ser que algo o coloque em movimento. Mas esta outra afirmação não é tão facilmente aceita [...] [que] quando alguma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a não ser que algo o pare (*Lev*, 1, II, 2003, p.17).

O movimento e o repouso são estados diferentes e não condições naturais que determinam o lugar para o qual os corpos devem se direcionar⁶, sendo possível a qualquer corpo mover-se ou permanecer em repouso, dependendo somente que seja ou não impulsionado por outros corpos. Nesse sentido, o

eficiente, que a transforma em algo que tem uma finalidade. E é a causa final que justifica todo o movimento para a constituição das coisas.

⁶Na *Física* IV, 4, 210b-30 à 213a-10, Aristóteles mantém a tese de que cada corpo procura o seu lugar natural. Especificamente em 211a 40-47, ele afirma que: “[...] todo lugar possui um acima e um abaixo e, por natureza, cada um dos corpos permanece ou se move para o seu próprio lugar [...]” (*Física* IV, 4, 211a 40-47, tradução nossa). Na edição espanhola, encontra-se: “[...] todo lugar posee un arriba y un abajo, y por naturaleza cada uno de los cuerpos permanece o es llevado a su lugar propio [...]” (*Física* IV, 4, 211a 40-47).

movimento e o repouso são indiferentes aos corpos, pelo que não se lhes deve atribuir nenhum apetite para repousar ou conservar a sua natureza, como afirmava a tradição aristotélica (*Lev*, 1, II, 2003, p.17). Pois, o que caracteriza o estado e a direção dos corpos é o seu movimento inicial, que persiste até o infinito, a não ser que outro corpo em movimento o impeça ou o direcione para outro lugar.

Mas que determina e que mantém os corpos em movimento na ausência de obstáculos? Ora, para demonstrar que um corpo em movimento se mantém continuamente nesse estado na ausência de obstáculos, Hobbes constrói a teoria sobre o *conatus*⁷. O corpo, ao passar de um estado de repouso aparente para o de movimento com certa velocidade, passa de uma velocidade zero a velocidades positivas. A menor parte do movimento dada no tempo e no espaço, da qual se originam todos os movimentos externos, é denominada de *conatus*. Esses pequenos movimentos — *conatus* —, presentes nos corpos, embora reais, não nos são perceptíveis. Entretanto, são eles que vão determinar todo o movimento, inclusive a direção que o corpo deve seguir.

⁷À guisa de informação, o termo *conatus* aparece pela primeira vez no livro *De Mundo* do físico Thomas White, no qual ele fala da gravidade como sendo um *conatus*. Mas White não desenvolveu a teoria sobre o *conatus*, porém parece ter motivado Hobbes a desenvolvê-la (Barnouw, 1992, p. 109). Hobbes menciona o termo *conatus* pela primeira vez em 1640, nos *Elementos do Direito Natural e Política*, ao reportar-se à discussão sobre a teoria das paixões, e esse termo faz parte da definição de desejo e aversão: “[...] esse esforço ou início de movimento interno do movimento animal e quando o objeto agrada, é chamado apetite [ou desejo], e quando o objeto desagradar, se chama aversão” (*E. D*, 1, VII, [s/d], p. 50, grifos nossos). Entretanto, a definição de *conatus* como princípio ou início de movimento, numa perspectiva da teoria física, é elaborado por Hobbes somente em 1643 na *Crítica ao De Mundo de Th. White*. Mas a teoria do *conatus* vai ser plenamente desenvolvida por Hobbes somente em 1655 no *De Corpore*. Ver Barnouw (1992, p. 103-124) e Limongi (2000, p. 117-149).

Nesse sentido, não há, para Hobbes, nenhuma causa que levaria os corpos a se moverem a não ser a causa de seu próprio movimento. Eles se movem porque sofreram a ação de um corpo em movimento. A idéia de que existem nos corpos movimentos imperceptíveis permitiu a Hobbes supor hipoteticamente que, na ausência de obstáculos, os corpos continuariam a se mover na mesma direção dada inicialmente. Assim, por considerar que os corpos possuem movimentos infinitamente pequenos, Hobbes justifica o fato de que eles permanecem em movimento, sem que haja a necessidade de alterarem sua direção ou de virem a ocupar algum lugar determinado.

Entendemos agora por que o *conatus* é o conceito mais importante na teoria do movimento proposta por Hobbes no *De Corpore*. Com esse conceito, Hobbes, por um lado, rompe com a tradição que desde Aristóteles defendia que todas as coisas se moviam por uma finalidade ou uma direção pré-determinada (*Física* II, 3, 194b-30), por outro lado, propõe uma nova forma de pensar a teoria física.

Como observou Souza (2008, p. 120), a palavra latina *conatus* possui uma acepção ampla nas obras de Hobbes, podendo às vezes aparecer como esforço, impulso, inclinação ou ainda tendência. Mas, de um modo geral, todas essas acepções significam a menor parte da matéria que se movimenta no tempo e no espaço e também o princípio de todos os outros movimentos visíveis presentes nos corpos.

Ora, um movimento que se caracteriza como infinitamente pequeno e invisível, como é o caso do *conatus*, pode nos parecer inconcebível e até contraditório, pois parece não haver movimento naquelas coisas que não vemos e muito

menos naquelas que, por causa da sua pequenez, parecem furtar-se à nossa percepção. Entretanto, esses movimentos seguramente devem existir para que possamos ver e perceber esse movimento nas coisas visíveis e maiores. Daí o fato de Hobbes afirmar, no *Leviatã*, que “[...] jamais um espaço será tão pequeno que aquilo que seja movido num espaço maior, do qual o espaço pequeno faz parte, não deva primeiro ser movido neste último” (*Lev*, 1, VI, 2003, p. 47).

O *conatus* corresponde aos primeiros movimentos dos corpos, os quais se caracterizam por serem invisíveis e imperceptíveis. Em uma analogia com as grandezas matemáticas, Hobbes compara o *conatus* a um ponto que é indivisível (*D.Cor*, 3, XV, 1999, p. 155). E por ser indivisível, ele não pode ser comparado a nenhuma duração no tempo e no espaço dos quais ele faz parte, mas pode ser comparado a outros *conatus*. Nesse sentido, podemos dizer que “[...] os *conatus* de dois movimentos são iguais ou desiguais segundo a proporção das velocidades desses movimentos”⁸ (Zarka, 1999, p. 205).

Ao comparar o *conatus* a um ponto geométrico é possível calcular a velocidade entre dois *conatus*. Além disso, me parece que Hobbes quis mostrar, ao compará-lo com um ponto geométrico, que o *conatus* tem uma realidade que só pode ser concebida no âmbito da razão. Pois nenhum homem pode ter a imagem de algo infinitamente pequeno (*Lev*, 1, III, 2003, p. 28), entretanto, o *conatus*, por ser infinitamente pequeno, é um movimento imperceptível, insensível. Assim, é por estas características que o *conatus*, embora seja o princípio ou a

⁸No original encontra-se: “[...] les *conatus* de deux mouvements sont égaux ou inégaux, selon la proportion des vitesses de ces mouvements” (Zarka, 1999, p. 205).

determinação do movimento, não é ele mesmo um movimento no sentido de podermos medi-lo no tempo.

O fato de o *conatus* não ser propriamente o movimento perceptível, mas o princípio e a determinação de um movimento imperceptível – e nisso radica sua importância para o que aqui nos interessa –, possibilitou a Hobbes transpô-lo da física para sua teoria do homem. A hipótese de que o conceito de *conatus* é utilizado por Hobbes para pensar a natureza do homem se deve às passagens do *Leviatã* – capítulo VI –, da *Natureza Humana* – capítulo VII – e do *De Corpore* – capítulo XXV –, que indicam a existência de inúmeros movimentos mentais, sensações e imaginações, os quais são a causa de todos os desejos e aversões dos homens. Diante disso, a questão que se coloca é a de saber se a causa desses movimentos mentais teria alguma relação com a causa dos *conatus* presentes nos corpos físicos. Seria o *conatus* o conceito que permitiria fazer a passagem da física à teoria sobre o homem proposta por Hobbes? Para investigar essa questão mantemos neste trabalho a seguinte hipótese: o desejo e a aversão são para a concepção de homem, em Hobbes, o que o *conatus* é para a sua teoria física, ou seja, o desejo e aversão são as determinações do movimento enquanto que a ação é o próprio movimento. Neste caso, se essa hipótese for válida para a nossa investigação, poderemos concluir que o *conatus* está para o movimento, na física, assim como o desejo e a aversão estão para a ação humana na teoria sobre o homem.

1.2 Os *conatus* – desejos e aversões: a física do comportamento humano

Podemos ver que Hobbes estende o conceito de *conatus* empregado na física à filosofia moral e política, admitindo que todo corpo natural move-se sempre pelas mesmas razões. Hobbes concebe o homem como um corpo que sente e que é dotado de razão. E, como em todo corpo natural, há no interior do corpo humano movimentos pontuais e imperceptíveis. Os movimentos, especificamente nos corpos animados entre os quais se encontram os homens, podem se desenvolver em duas direções contrárias: uma na direção do desejo e a outra em sentido oposto, ou seja, no sentido da aversão. Essas direções do *conatus* – desejo e aversão – vão determinar o comportamento humano: suas escolhas e suas ações. Com esse aspecto passional do *conatus* humano, Hobbes parece nos indicar que nele estão contidos todos os aspectos sensíveis, afetivos e motrizes da natureza humana. Ora, se no *conatus* estão contidos todos estes aspectos, não nos levaria isso a pensar que ele é o elo entre sua concepção do mundo físico e a sua concepção de homem? Se a resposta for afirmativa, qual seria a causa do *conatus* humano?

Apesar de não apresentar uma distinção pontual entre os aspectos físicos e humanos do *conatus*, Hobbes nos indica que existem dois tipos de *conatus*: o físico, que se refere aos corpos físicos (*D. Cor*, 3, XV, 1999, p. 155) e o humano, que se refere ao nosso corpo⁹ (*D. Cor*, 4, XXV, 1999, p. 268). No entanto, há uma precedência entre os tipos de *conatus*, pois o

⁹Em relação à distinção entre os *conatus* dos corpos físicos e dos corpos humanos, ver também Souza (2008, p.123).

conatus físico é a base para a explicação do *conatus* humano¹⁰. Assim, o homem sofre a ação dos corpos físicos por meio da sensibilidade e são gerados em sua mente movimentos que lhe aparecem sob a forma de imagens. Mas como estas imagens são formadas? Ora, tanto na *Natureza Humana* quanto no *Leviatã*, Hobbes procura seguir o mesmo princípio de causalidade empregado na teoria física para explicar como as imagens aparecem na mente: toda mudança ocorre por uma relação mecânica entre os corpos e nada pode ser movido por si mesmo. Assim, Hobbes entende que as imagens mentais são em nós movimentos que ocorrem pela pressão dos corpos externos sobre as partes sensíveis do corpo.

As imagens mentais são, então, explicadas mecanicamente a partir dos movimentos que se propagam dos corpos físicos aos “terminais nervosos” dos olhos, ouvidos, tato, paladar e olfato, e prosseguem dos nervos ao cérebro e deste ao coração¹¹. Essa primeira ação mecânica, imperceptível, que progride para o interior do corpo, é respondida por um movimento contrário que marca a mente com uma imagem e aí permanece mesmo na ausência do objeto externo. A imagem percebida não é inerente ao objeto, mas um efeito atual do *conatus* naquele que sente. E por ser um efeito atual, o mesmo homem pode, em momentos diferentes, percebê-lo de diversos

¹⁰Em *La Decision Métaphisique de Hobbes*, Zarka afirma que a distinção entre o *conatus* físico e o humano se deve ao fato de que podemos calcular os efeitos quantitativos do *conatus* físico e expressá-lo matematicamente, enquanto que o *conatus* atuante nos corpos humanos, por ser complexo e qualitativo, é impossível de ser calculado (Zarka, 1999, p. 219).

¹¹As imagens mentais e as paixões são reações de partes internas do corpo. Especificamente na *Natureza Humana*, Hobbes (*N.H.*, VII, [1983], p. 93) afirma que as sensações são formadas a partir de uma reação da mente enquanto que as paixões são reações do coração. Entretanto, no *Leviatã*, Hobbes (*Lev.*, I, II e VI, 2003, p. 16 e 49) vai defender que tanto as sensações quanto as paixões se formam no coração.

modos. Entretanto, este *conatus* mental não aparece isolado sob forma de aparência, mas unido a um sentimento de prazer ou de dor. Esses sentimentos são o princípio que diferencia o comportamento, as ações e os desejos dos homens, tanto que, em relação ao mesmo objeto, alguns homens desejam mover-se voluntariamente, uns aproximando-se dele, outros dele se afastando.

Para Hobbes, o movimento que constitui os desejos coincide com os da percepção, o que lhe permite uma rápida explicação “fisiológica das paixões” (Limongi, 2000, p. 424). No que se refere à fisiologia do desejo, Hobbes afirma:

Esse movimento que se chama [desejo] e, em sua manifestação, *deleite* e *prazer*, parece constituir uma corroboração do movimento vital e de uma ajuda prestada a este. Portanto, as coisas que provocam deleite eram, como toda propriedade, chamadas *jacunda* (*a juvando*) porque ajudavam e fortaleciam; e eram chamados *molestos*, *ofensivos* as que impediam e perturbavam o movimento vital (*Lev*, 1, VI, 2003, p. 50, grifos do autor).

O movimento vital representa a circulação do sangue nas veias e artérias (*D.Cor*, 4, XXV, 1999, p. 278)¹² e não tem origem na

¹²No *De Corpore*, Hobbes atribui ao inglês Harvey a descoberta do mecanismo da circulação sanguínea, uma vez que foi este estudioso o primeiro a observar a circulação do sangue nas veias e artérias. No que se refere a essa descoberta, Hobbes afirma que: “o movimento vital é o movimento do sangue que circula perpetuamente nas veias e nas artérias (como é mostrado com muitos e certíssimos signos por nosso Harvey, o primeiro que observou isso)” (trad. nossa). Na tradução latina encontra-se: “*Motus autem vitalis sanguinis motus est per venas arteriasque (ut a primo ejus rei observatore nostrate Harvaeo multis certissimisque signis ostensum est) perpetuo circumeuntis [...]*” (*D.Cor*, 4, XXV, 1999, p. 278). Comentando esta descoberta, François Jacob, em *A lógica da vida*, nos reporta às seguintes afirmações de Harvey, extraindo a conclusão que se segue: “as fibras amarram o coração como os cordames de um navio, as válvulas tricúspides velam na entrada dos ventrículos ‘como

imaginação. Este movimento caracteriza o organismo humano e se inicia “[...] com a geração e continua sem interrupção durante toda a vida” (*Lev*, 1, VI, 2003, p. 46). Ora, o fato de que o movimento vital tenha uma autonomia em relação ao movimento gerado pelos objetos externos na imaginação não significa que este último, sob a forma de prazer, não possa ser uma via para suprir as necessidades vitais. Isso pode ser explicado porque o conteúdo do desejo é inerente à vitalidade, uma vez que ninguém em condições psicológicas normais desejaria algo que julgasse trazer algum prejuízo para si. Assim, mesmo que o movimento vital não tenha origem no movimento da imaginação, ambos não podem estar dissociados, pois não há como distinguir a tendência do homem de se preservar e o desejo de se aproximar ou de se afastar deste ou daquele objeto tal qual se apresenta à imaginação.

A experiência dos objetos externos gera *conatus* — desejo ou aversão — que individualiza os homens e explica a natureza de sua psicologia¹³. A partir do desejo e da aversão se

guardiões diante das portas’; os ventrículos ‘expulsam um sangue já em movimento, como um jogador pode, saltando e batendo na bola, enviá-la com mais força e mais longe que se a atirasse simplesmente’. Diz-se frequentemente que, fazendo analogia do coração com uma bomba e da circulação com um sistema hidráulico, Harvey contribui para a instalação do [mecanicismo] no mundo vivo. Mas, ao dizer isto, inverte-se a ordem dos fatores. Na realidade é porque o coração funciona como uma bomba que se torna acessível ao estudo” (Jacob, 1983, p. 41).

¹³Apesar de Hobbes não tratar especificamente da teoria física, nem no *Leviatã* nem na *Natureza Humana*, a sua análise sobre a psicologia corresponde à primeira parte da física (Malherbe, 2000, p. 86). Segundo Malherbe, a psicologia consiste em conhecer as imagens mentais, os sentimentos e as ações dos homens que procedem da ação dos corpos externos sobre os corpos humanos. O campo da psicologia hobbesiana, portanto, restringe a experiência do homem aos corpos físicos. Entretanto, não se trata de examinar as qualidades essenciais presentes nos corpos que sentimos, mas de estudar as imagens que estes corpos produzem na mente do homem quando são por ele percebidos. A análise das imagens mentais não reduz a psicologia ao subjetivismo. Ao contrário, confirma a sua tese de que toda realidade, tanto dos corpos físicos quanto da mente humana, consiste de

desencadeiam todas as paixões, tanto aquelas ligadas ao campo de representação individual — prazer e dor, amor e ódio — quanto as que se formam a partir das relações entre os homens. O desejo e a aversão, na concepção de Hobbes, são sentimentos atuais que representam uma perspectiva em relação àquilo que poderá causar prazer ou dor e fazem parte da percepção de um único objeto (*N.H.*, 1, VII, [1983] p. 94). Assim, quando tememos algo significa que o fazemos pela percepção que “[...] identifica desejos, vontades e paixões, sugerindo a ação como um resultado de um pensamento que exprime um valor sempre atual em direção ao objeto percebido” (Souza, 2008, p. 128).

Neste sentido, a ação de aproximar-se ou de afastar-se de algo que nos parece temível está interligada à percepção, à imaginação e a um pensamento atual em relação aos objetos externos. Isso implica que podemos julgar que determinado objeto em certo momento pode nos prejudicar e, por isso, desejamos nos afastar dele. Entretanto, em relação ao mesmo objeto podemos, em outro momento, julgar que ele poderá nos trazer algum benefício e, conseqüentemente, dele desejamos nos aproximar. Além de julgar e desejar as coisas pelos seus possíveis benefícios atuais, contamos também com um fluxo permanente de movimentos nos corpos, o que torna os desejos ainda mais variados e complexos.

E por estarem submetidos a um fluxo permanente de movimentos advindos dos corpos externos, não há nada nos

matéria e movimento. A mente humana possui uma realidade material, embora o vulgo considere como matéria apenas “os corpos visíveis ou palpáveis, isto é, que possuem algum grau de opacidade” (*Lev.*, 4, XLVI, 2003, p. 559). A psicologia hobbesiana tem a função de explicar as imagens mentais, as paixões e as ações dos homens pelo mesmo princípio mecânico empregado na física.

homens que seja definitivo. Mas alguém poderia objetar que, embora o homem esteja submetido à ação constante dos corpos externos dos quais se originam os *conatus* – desejo ou aversão –, essas paixões seriam um dado definitivo e *a priori* da natureza humana. É certo que os *conatus* – desejo e aversão – acompanham o homem durante toda a sua vida, entretanto, não há sequer um único objeto definitivo e *a priori* que os homens desejam ou pelos quais sentem aversão. Tudo vai depender do modo como os objetos externos atuam no corpo humano. Por isso, Hobbes vai afirmar que “[...] é impossível que as mesmas coisas [...] provoquem sempre os mesmos desejos e aversões, e muito menos é possível que todos consintam no desejo de um só e mesmo objeto” (*Lev*, 1, VI, 2003, p.48). Por mais diversos que sejam os sentimentos que os corpos externos provoquem nos homens, todos denominam ser um “bem”, por um lado, aquilo que julgam poder contribuir para obter o que desejam, isto é, aquilo que possa beneficiá-los, e denominam ser um “mal”, por outro, o que julgam poder prejudicá-los. Assim, o bem e o mal são relativos, pois dependem da expectativa particular de cada homem em relação ao objeto que pode ou não contribuir para a realização do respectivo desejo.

1.3 A transmissão dos *conatus* e o elo entre a física e a psicologia humana

Os desejos e as aversões são *conatus* ou movimentos internos ao corpo, dos quais se originam todas as ações voluntárias¹⁴, ou seja, conscientes. Pois todas ações

¹⁴É importante esclarecer que o termo *conatus*, entendido como início ou princípio de movimento, do qual se originam todos os movimentos externos

voluntárias “[...] dependem sempre de um pensamento anterior de onde, como e o quê” (*Lev*, 1, VI , 2003, p. 47) presente na imaginação. Assim, o *conatus* das ações voluntárias é um movimento da imaginação, cuja origem se deve aos movimentos da percepção. Ele é, portanto, “[...] ao mesmo tempo um modo de conceber o objeto da ação e um movimento corporal, não havendo distância entre este movimento e o que é imaginado” (Limongi, 2000, p. 423) de acordo com uma experiência anterior. Neste sentido, o *conatus* humano é, a um só tempo, a junção dos movimentos internos do corpo e um modo atual e particular de pensar o valor dos objetos externos. Em outras palavras, o *conatus* é o elo entre a física e a psicologia humana, porque o *conatus* aparece no interior do corpo humano sob a forma de desejo **ou de aversão**, mas pode se manifestar externamente em uma ação visível e voluntária, como falar, andar, lutar, ... (*Lev*, 1, VI, 2003, p. 47).

ou, no caso dos homens, também as ações voluntárias, é utilizado também pelo filósofo Leibniz (1646-1716). Seguindo o pensamento de Hobbes, Leibniz defende que o *conatus* é um movimento presente nos corpos que vai dar origem a todas as ações voluntárias. Nos *Novos Ensaios sobre o entendimento humano*, Leibniz afirma que “[...] a volição constitui o esforço ou a tendência (*conatus*) para aquilo que consideramos bom e contra o que se acredita mau, de modo que esta tendência resulta imediatamente da apercepção que temos. O corolário desta definição é o célebre axioma: do querer e o do poder associados [segue-se] a ação, visto que de qualquer tendência [se] segue a ação, se ela não for impedida. Assim, não somente as ações internas voluntárias de nosso espírito [seguem-se] deste *conatus*, mas também as externas, isto é, os movimentos voluntários de nosso corpo (Leibniz, 1980, p. 124, grifos do autor). Embora Hobbes e Leibniz concordem que o *conatus* é a origem da vontade, da qual se seguem todas as ações dos homens, eles diferem quanto à origem desse *conatus*. Devemos lembrar que Hobbes identifica o *conatus* como um princípio ou início de movimento dado no tempo e no espaço presente nos corpos físicos, naturais ou humanos, do qual se originam todos os movimentos externos. Entretanto, a causa do *conatus* não está no corpo em que ele se manifesta, mas na ação mecânica que se dá entre ele e os corpos externos. Para Leibniz, diferentemente, o *conatus* faz parte da constituição do corpo no qual se manifestam todas as ações voluntárias.

Para Hobbes, os homens são responsáveis por suas ações na medida em que eles são livres para escolhê-las. E esta escolha consiste numa avaliação do objeto que se tem a intenção de perseguir, segundo a experiência anterior. Entretanto, esta avaliação pode ser falível, pois do mesmo objeto é possível que o homem tenha experiências contrárias e, por conseguinte, pode aparecer na mente uma alternância na direção do *conatus*: ora um movimento em direção ao objeto do desejo, ora em direção oposta ao objeto da aversão. Quanto a esta avaliação, que se denomina deliberação, afirma Hobbes que:

[podem surgir] alternadamente na [mente]¹⁵ humana apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas consequências boas ou más de praticar ou abster-se de praticar a coisa proposta, de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticar, e às vezes o desespero ou o medo de a empreender, toda a soma de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada [...] (*Lev*, 1, VI, 2003, p. 54-55).

Assim, mesmo que os efeitos da ação voluntária não sejam os esperados, não se pode responsabilizar ninguém a não ser aquele que a escolheu.

É certo que Hobbes reconhece que os homens também podem agir de modo irrefletido, mas somente quando

¹⁵Na edição brasileira do *Leviatã*, o tradutor optou pela palavra “espírito humano” (*Lev*, 1, VI, 2003, p. 54), entretanto, na edição trilingue — inglesa, italiana e latina — encontra-se respectivamente, “*mind of man*”; “*mente umana*” e “*in animo humano*” (*Lev*, 1, VI, 2004, p. 98-99). Optamos, neste texto, por traduzir *animus* por mente, com o intuito de evitar a conotação metafísica, presente na palavra espírito, que poderia conduzir à oposição corpo/espírito, o que certamente está distante da reflexão de Hobbes.

ainda não têm experiência para comparar e decidir. Neste sentido, o que diferencia as ações voluntárias das involuntárias são as imagens — desejos e aversões — que se têm dos objetos, para que alguém possa avaliar se de uma determinada ação pode ou não resultar algum benefício que espera para si (*NH*, XII, [1983], p. 144). Mas, em geral, Hobbes dá maior importância às ações voluntárias, ou seja, conscientes. Retrospectivamente, pensando nos pressupostos da obra hobbesiana, considero que isso se reflete na formulação jurídica da política, pois é preciso supor que os homens tenham consciência das motivações que os levaram a decidir sobre a constituição racional do Estado, o qual assegura que as ações humanas sejam imputáveis no interior de sua jurisdição. E foi o desejo e o medo — aversão ligada à crença de um futuro nada promissor — que motivaram os homens a criar uma realidade diferente daquela concebida pelos imponderáveis conflitos que podem se manifestar no estado de natureza. Nesse sentido, para Hobbes, o desejo e a aversão são os impulsos que motivam as ações humanas, enquanto que a razão é um instrumento para sua realização.

E como a vida é um “fluxo” de movimentos que se constituem por outros movimentos, os homens podem vir a senti-los sob a forma de desejos. E os desejos podem ser inatos, ligados às necessidades biológicas, ou ser adquiridos da experiência com os objetos externos. Os desejos humanos seguem uma lógica. Primordialmente, os desejos se encontram ligados à preservação da vida, mas a partir do momento em que estes são supridos, fatores fisiológicos e empíricos criam novos desejos que podem variar tanto na quantidade quanto na intensidade. No tocante aos desejos adquiridos, eles aumentam na medida em que se adquire experiência em relação aos objetos

exteriores, o que explica o porquê das crianças terem poucos desejos em relação aos objetos externos (*D.Hom*, XI, 1974, p.154).

Ora, tanto os desejos naturais quanto os adquiridos são movimentos atuais presentes no corpo e que persistem durante toda a vida. Pois desejamos uma infinidade de coisas diferentes e, na medida em que determinado desejo é satisfeito, a sua satisfação torna-se um meio para satisfazer outros desejos, e assim sucessivamente. Por esta razão, não há para Hobbes um fim último, ou seja, uma causa final, na qual devemos chegar se quisermos ser felizes. A felicidade refere-se à satisfação contínua dos desejos. E enquanto um homem viver, terá desejos e será feliz aquele que puder constantemente realizá-los. Neste sentido, a vida, para Hobbes, é um constante desejar, e a felicidade é

uma contínua marcha do desejo, de um objeto a outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. A causa disto é que a finalidade do desejo do homem não consiste em gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos do seu desejo futuro (*Lev*, 1, XI, 2003, p. 85)

Assim, o desejo ou *conatus* é um princípio de movimento interno e atual que advém de um “fluxo” ininterrupto de movimentos mentais, os quais foram provocados pelos movimentos dos corpos externos. Entretanto, o desejo, que inicialmente estava ligado às necessidades físicas, ultrapassa esse ciclo e gera novos desejos — como a busca da felicidade, de conforto, de viver bem —, modificando conseqüentemente o comportamento dos homens. Pois, para que estes fins sejam

alcançados, é necessário que se desejem também os meios correspondentes, a saber, o acúmulo de potência¹⁶ (*Lev*, 1, XI, 2003, p. 85). E se os homens desejam acumular potência, é porque ela “[...] é um meio de impedir que se interponham obstáculos à realização dos nossos desejos futuros” (Frateschi, 2003, p. 77). E por desejarem acumular potência, os homens se tornam competitivos, o que implica em novos desejos que redundam na guerra, bem como no desejo de controlá-la.

É inerente ao homem a procura constante por novos objetivos e caminhos que possam contribuir com a satisfação dos seus desejos. O desejo de ser feliz é a característica que marca a natureza humana. E nessa busca pela felicidade, o desejo representa também a principal fonte de conflitos, isto é, de guerra. Entretanto, os homens sabem que não podem deixar de ter os sentimentos que a desencadeiam. E por essa razão os homens decidem recorrer à razão e criar um artifício externo — o Estado —, pois este, ao elaborar regras e leis, pode alterar o contexto externo em que se formam os desejos que produzem a guerra.

Mas os homens, porque se utilizam da razão, podem direcionar os seus desejos contra a guerra, que pode redundar na morte, visando obter a paz, na esperança de alcançar estabilidade. Entretanto, o desejo, que acompanha o

¹⁶A palavra “poder” na língua portuguesa corresponde a dois termos latinos: *potentia* e *potestas*. Nas suas obras políticas, Hobbes utiliza estes termos em sentidos diferentes. O termo *potentia* — potência — é utilizado por Hobbes quando ele quer expressar que, no presente, determinada coisa tem a capacidade para produzir algum efeito futuro. Já o termo *potestas* corresponde ao poder político, isto é, ao poder que legitimamente os homens concederam ao soberano. Essa distinção encontra-se bem explicitada em Foisneau (1992, p. 83-102) e Zarka (1999, p. 294-295). Utilizaremos, neste texto, o termo “potência”, quando ele corresponder à capacidade atual de o homem produzir um efeito futuro, e o termo “poder” quando ele corresponder ao poder legítimo do soberano.

homem desde o seu período embrionário — *in embryo* — (*D. Cor*, 4, XXV, 1999, p. 279) e determina o seu comportamento, permanece durante toda a vida. E quando o homem deixar de senti-lo é porque ele já “abandonou a corrida”, ou seja, porque já morreu¹⁷. Mas o objetivo dos homens não é apenas sobreviver, mas “viver bem”, isto é, garantir prazer, conforto e felicidade. Disso resulta que o “Estado [...], além de dar uma resposta à preservação imediata da vida, deve responder também aos anseios de prazer e de conforto daqueles que legitimamente o formaram” (Souza, 2008, p. 131).

Em relação ao *conatus*, podemos afirmar que ele representa o principal conceito da teoria física, mas igualmente conserva sua importância na fisiologia e na filosofia moral e política. O *conatus* é um movimento atual e imperceptível presente nos corpos humanos, “[...] cuja presença é necessário supor para explicar por que, uma vez retirados certos obstáculos, eles se movem em uma determinada direção” (Limongi, 2000, p. 419). E a direção do *conatus* humano é dada pelos desejos e aversões, os quais determinam o comportamento humano, as suas escolhas e as suas decisões, tanto na condição natural quanto na dimensão política. Enquanto desejo, o *conatus* impõe aos homens uma constante agitação, que cessa somente com a morte. Mas enquanto viverem, os homens, por estarem impelidos por desejos, terão sempre que escolher com vistas a se beneficiar, ou seja, terão sempre de agir de modo a se satisfazer. E as escolhas que fizerem poderão resultar tanto num espaço de convivência pacífico como num campo de guerra.

¹⁷Na *Natureza Humana*, Hobbes compara a vida com uma corrida, na qual ele enumera a variação de paixões que advém do desejo. O ponto inicial dessa corrida é marcado pelo desejo, e o fim ou abandono é a morte (*NH*, X, [1983], p. 118-119).

Na filosofia de Hobbes, o *conatus* é o elo entre a física e a psicologia, pois ele nos permite compreender a constituição dos desejos e dos comportamentos humanos, bem como as motivações que contribuíram para que os homens se decidissem a constituir uma instância política. Os desejos são *conatus* ou movimentos imperceptíveis provocados por outros movimentos, os quais não podem ser controlados pelos homens. É certo que, para Hobbes, os homens são livres para escolher agir ou não de acordo com os seus desejos, no entanto, eles não são livres para deixar de senti-los. Pois, como ele afirma, “[...] a própria vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo [...] tal como não pode deixar de haver sensações” (*Lev*, 1, VI, 2003, p. 57). Desse modo, Hobbes procurou estender o conceito físico de *conatus* à sua concepção de homem, mostrando que ele é o ponto inicial de todo movimento, seja dos corpos físicos, seja dos corpos humanos, mas distinguiu os homens dos demais corpos físicos na medida em que lhes atribuiu a capacidade de escolher o modo como os seus desejos poderiam ser expressos externamente por meio de suas ações.

Assim, da mesma forma que Hobbes se recusou a aceitar a idéia aristotélica de que haveria uma causa final que justificasse todo o movimento presente nos corpos físicos, ele também se recusou a aceitar a idéia de que haveria uma finalidade em direção à qual os homens deveriam mover seus desejos. Sem uma causa final que pudesse direcionar as ações dos homens, estes passariam a agir livremente de acordo com seus desejos. Entretanto, os homens não estão livres da responsabilidade acerca daquilo que suas ações podem desencadear tanto no sentido da guerra quanto no da paz. Se os homens livremente escolhem aquilo que julgam estar em maior

conformidade com a realização de seus desejos, parece uma hipótese plausível afirmar que viver numa sociedade política também é uma escolha humana que tem por objetivo dar continuidade à realização dos desejos dos homens. Diante dessa hipótese, é-nos forçoso perguntar se, no âmbito da política, Hobbes também se recusaria a aceitar a tese aristotélica de que a sociedade política é causa final, para a qual tendem naturalmente todos os homens. Se, para Hobbes, a política não se fundamenta numa causa final, haveria uma causa eficiente que a fundamentasse? Neste caso, o *conatus* forneceria a explicação do porquê da necessidade das instituições políticas?

2 O desejo e a ação humana no estado de natureza como fundamento do Estado

Iniciaremos este capítulo com uma breve crítica de Hobbes ao modelo político aristotélico. Esse modelo descreve um sistema “finalista”, no qual cada corpo se move em uma direção pré-determinada. A partir desta posição, Aristóteles defende a política como uma realidade produzida por uma tendência natural dos homens. Contrariamente a esta teoria, como vimos no capítulo anterior, Hobbes vai defender que os corpos se movem em função das leis mecânicas. O movimento tem como consequência apenas uma mudança de lugar dos corpos. E o estado dos corpos somente muda em decorrência da ação de outros corpos. Em consequência desta nova concepção mecânica, a política passa a ser pensada como uma realidade constituída por uma escolha humana. Os homens não tendem naturalmente à política, mas, instintivamente, são movidos a agir na direção daquilo que consideram bom para si. Assim como concebemos qualquer modelo físico, também as ações praticadas pelos homens podem ser concebidas como os seus movimentos, isto é, como respostas às ações dos corpos externos. E todos os nossos desejos, paixões e preferências são explicados em virtude desse modelo de movimento. A nossa estrutura mental e nosso comportamento são pensados em termos de ação e reação aos corpos externos. Do mesmo modo, segue-se que a igualdade natural entre os homens, a guerra, os direitos e as leis naturais que nos indicam a necessidade do Estado podem ser inferidos dos movimentos dos corpos humanos.

2.1 O movimento dos homens na sua condição natural: crítica à tradição e aos fundamentos da política

Nos seus livros políticos, Hobbes criticou duramente a concepção política de Aristóteles acerca da naturalidade e da finalidade da política. Para Hobbes, a política não deve ser pensada a partir de circunstâncias naturais ou históricas, mas deduzida, racionalmente, a partir da natureza humana. Hobbes defende a idéia de que os homens agem ou se movem para se beneficiar: aproximando-se do que lhes parece ser bom e afastando-se do que pode lhes ser prejudicial. Por causa desta especificidade da natureza humana, Hobbes discorda de Aristóteles assim como de toda a tradição, porque esses atribuem à política uma realidade natural produzida por uma tendência espontânea dos homens. Mas se, conforme pressupõe Hobbes, os homens procuram individualmente o que julgam ser bom para si, então a sociedade civil não pode ser natural, mas deve ser resultado de uma escolha que assegurou aos homens determinados benefícios. Assim, Hobbes, ao mesmo tempo em que critica a tese aristotélica da sociabilidade natural, constrói novos fundamentos, a partir da natureza humana, para se pensar a política.

Mas deve-se de início aqui perguntar: em que medida é importante o debate entre Hobbes e Aristóteles acerca da constituição da sociedade? Que alcance filosófico teríamos retomando um debate sobre a natureza do homem e da sociedade? Para mim, este debate é importante porque nos revela como determinada concepção política não é desvinculada da concepção da ciência da época.

Da mesma forma que na teoria física Aristóteles defende a **ideia** de que os corpos tendem naturalmente a mover-se para o seu lugar natural, na *Política* ele vai defender que os homens também tendem a esse lugar natural, que aqui é identificado com as comunidades¹⁸. E dentre todas as comunidades, a cidade é a mais perfeita, pois nela os homens poderão ter uma vida plenamente qualificada no exercício da política. Em outras palavras: é na participação e nas decisões da cidade que o homem completa a sua natureza.

Ora, a natureza compreende, em Aristóteles, não só aquilo que as coisas são, ou seja, o ato, mas também aquilo que elas poderão ser ao atualizar a sua potência. E o homem, por ser finito e imperfeito, carente de várias coisas, tende naturalmente às comunidades, pois nelas é que poderá suprir as suas carências, tornando-se completo. E cada espécie de comunidade tem uma finalidade, ou seja, visa algum bem, sendo que nenhuma delas pode suprir a ausência da outra. Se cada comunidade tem uma finalidade ou visa um bem, a cidade por ser “a comunidade mais elevada [...] e que engloba todas as outras visará o maior dos bens” (*Política*, I, 1, 1252a 5).

Nos dois primeiros livros da *Política*, Aristóteles examina a constituição teórica da cidade, partindo dos elementos que a constituem. Aristóteles descreve um movimento teleológico que se inicia com a união do homem e da mulher, passando pela família, pela aldeia até chegar à cidade, de tal maneira que cada uma destas formas de comunidade tem por

¹⁸Conforme observou Wolff, Aristóteles não define o termo comunidade com precisão em nenhum lugar, porém é possível, a partir da *Política* e da *Ética a Nicômaco*, afirmar que a “[...] comunidade é um agrupamento de homens unidos por uma finalidade comum e, portanto, ligados por uma relação afetiva chamada ‘amizade’ e segundo relações de justiça” (Wolff, 1999, p. 40).

objetivo suprir certas carências que a natureza impôs aos homens. Mas, ao mesmo tempo em que a natureza fez o homem com certas carências, também lhe ofereceu certas formas de supri-las, que ocorrem por meio de comunidades. O elemento mais simples constituinte da cidade é a comunidade dos sexos, na qual o homem e a mulher se unem para a perpetuação da espécie. Desse modo, podem se tornar eternos por meio da procriação. A união do homem e da mulher não depende de uma escolha, mas de um impulso natural. Assim, a primeira comunidade, a família, é formada para satisfazer as carências de seus membros, tornando-os completos. Da união de diversas famílias forma-se a aldeia, cujo objetivo é também suprir necessidades que estão além da vida familiar. E, por fim, da união das aldeias origina-se a última forma de comunidade — a cidade —, a qual tem por objetivo oferecer aos “cidadãos” uma vida plenamente qualificada no exercício da política.

Assim, por um lado, a constituição da cidade obedece a um movimento teleológico que se inicia com a reprodução, ou seja, com a superação das carências individuais no campo biológico, por outro lado, ela exige um desenvolvimento “histórico” das formas de sociedade, de modo que a cidade é o último estágio e, por isto, engloba todas as outras formas de sociedade, possibilitando aos cidadãos desenvolverem as suas potências no exercício da atividade política. Além disso, a cidade, para Aristóteles, possui uma peculiaridade ausente em todas as outras formas de sociedade, a saber, a autarquia. A cidade é autárquica na medida em que subsidia aquelas necessidades que as outras comunidades não podem suprir aos seus membros: “assegurar a *vida boa*”, ou seja, a felicidade. E a felicidade é “[...] uma certa atividade da

alma conforme a excelência perfeita [...]” (*Ética a Nicômacos*, I, 1, 1102 a) a qual só pode ser obtida na ação e na participação nos assuntos referentes à cidade.

Após ter mostrado que a cidade, por um lado, é a última forma de comunidade e, por isso, engloba todas as outras, e por outro, que ela tem como finalidade completar a natureza dos homens, Aristóteles conclui:

É por isto que toda a cidade existe por natureza, se as comunidades primeiras assim o foram. A cidade é o fim destas, e a natureza de uma coisa é o seu fim, já que, sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontra completo, é a isso que chamamos a sua natureza, seja de um homem, de um cavalo ou de uma casa. Além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a auto-suficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens (*Política* I, 2, 1252b 30 à 1253a 1).

Examinemos esse argumento de Aristóteles. A cidade é natural por duas razões: em primeiro lugar, porque ela se desenvolve a partir de comunidades que são também naturais e, em segundo lugar, porque o seu fim é completar a natureza do homem. Conforme observou Wolff, a palavra fim, empregada como um argumento em favor da naturalidade da cidade, tem dois sentidos. Primeiramente, a tese da naturalidade da cidade se sustenta porque toda “[...] mudança [...] tende para o seu próprio acabamento e se acaba assim que o ser que muda tiver *efetivamente* atingido aquilo que ele era sempre, em potência” (Wolff, 1999, p. 72, grifos do autor). Assim, o primeiro sentido da palavra fim, empregada como um argumento em favor da naturalidade da cidade, aponta para a autarquia, porque nessa

forma de organização social se consuma o que já estava inscrito em sua gênese. Mas Aristóteles também emprega a palavra fim em um segundo sentido, quando afirma que o melhor bem está na completude de alguma coisa, ou seja, na sua causa final. Nesse sentido afirma Wolff:

a natureza de um ser coincide com o seu bem. O melhor para um ser é ser ele mesmo, todo ser tende, pois, naturalmente — o que não quer dizer que ele o ‘queira’ ou que o ‘escolha’ — para seu próprio bem, ‘tornando-se’ aquilo que ele é (Wolff, 1999, p. 73).

A cidade é natural porque é o fim para o qual o homem tende naturalmente, e esse fim é seu próprio bem, seja o do homem que aí reside, seja o da própria cidade, que vincula os homens entre si e os completa. Pois, dentre todas as comunidades, é na cidade que o homem poderá exercer o seu próprio bem — a atividade política —, e exercê-lo não depende de uma escolha acidental, mas decorre de sua própria natureza. Por essa razão, torna-se evidente que “[...] a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social [...]”¹⁹ (*Política*, I, 2, 1253 a 2-3).

Hobbes, no entanto, não pode compartilhar nem da concepção do movimento teleológico, nem do modelo de sociedade defendido por Aristóteles. O movimento teleológico que outrora organizava tanto o universo quanto as ações dos homens é substituído pelo movimento mecânico²⁰. O movimento destina-

¹⁹Especificamente nesta citação da *Política*, utilizo a tradução de Mário da Gama Kury, por considerar que ela tem um sentido mais próximo do original.

²⁰À guisa de informação, o termo “movimento teleológico” é aqui utilizado com a finalidade de mostrar que para Aristóteles cada coisa se move em direção a um determinado fim que é identificado com o lugar natural dos corpos. E,

se somente à mudança de lugar dos corpos. E o estado dos corpos só muda em decorrência da ação de outro corpo.

Se, doravante, o movimento dos corpos naturais só pode ser explicado por leis mecânicas, então a natureza do homem também passa a ser pensada de acordo com esta nova concepção. Assim como o movimento não é mais teleológico, mas mecânico – isto é, uma relação de causa e efeito –, também os homens não se movem tendo como finalidade a sociedade política, mas buscam benefícios individuais. Se os homens, segundo Hobbes, constituíram a sociedade civil não foi porque naturalmente ela poderia completar a sua natureza, mas em virtude de ela lhes assegurar a paz e a concórdia para continuarem buscando benefícios individuais.

Contrariamente a Aristóteles, Hobbes, no *De Cive*, expõe sua visão antropológica e afirma que os homens não nasceram aptos a viver em sociedade, porque se deixados na sua condição natural tenderiam à discórdia e à guerra. Para compreender por que Hobbes nega a sociabilidade natural dos homens, devemos nos lembrar que, para ele, os homens são naturalmente movidos por desejos particulares. Ou seja, se os homens percebem que a execução de determinada ação pode lhes trazer algum prejuízo, imediatamente recuam e fazem novas escolhas ou traçam novos projetos, que julgam lhes poderem trazer maiores benefícios. Por esta razão, Hobbes vai afirmar que viver em sociedade exige antes de tudo disciplina, a qual só pode ser adquirida mediante o medo provocado pela imposição do poder soberano.

portanto, o fim ou o lugar natural justifica o movimento tanto dos corpos físicos como dos homens. Já o “movimento mecânico” pressupõe que os corpos se movam em decorrência do contato físico de um corpo em movimento sobre outro.

Ademais, se a sociedade política fosse natural, todos os homens, por possuírem uma natureza humana, reconheceriam a sociedade civil antes mesmo de nela ingressarem. No entanto, a ignoram tanto as crianças como os loucos e também aqueles que ainda não sofreram com as mazelas que a ausência da sociedade civil traz. E porque a ignoram, não lhe atribuem nenhuma importância (*D.Civ*, 1, I, 1998, p. 358, nota 4). Desse modo, a experiência nos mostra que a aptidão para viver em comunidade não é uma característica da natureza dos homens. Pois, se fosse, além deles nascerem aptos para nela viver, não teriam necessidade de um poder comum que, pela “força da espada”, os impedisse de agir de modo a não prejudicar os demais.

Hobbes, entretanto, mesmo negando a tendência natural dos homens para viverem em sociedade, não nega a necessidade deles se reunirem para suprirem suas carências. Pois as crianças necessitam de cuidados dos adultos para que possam viver e os mais velhos para viver bem (*D.Civ*, 1, I, 1998, p. 358, nota 4). Mas do fato de os homens desejarem se reunir para suprirem suas carências não se pode extrair a tese de que os homens são políticos por natureza e, muito menos, a de que a cidade seja natural. Trata-se, portanto, de distinguir a disposição natural dos homens em se relacionarem uns com os outros, o que me parece ser o caso tanto no estado natural como em certas relações dos homens que constituem as cidades. A questão para a qual Hobbes chama a atenção está na base da política: aquilo que leva os homens a se reunirem para suprir as carências que os acompanham desde o seu nascimento é diferente daquilo que os leva à constituição das sociedades civis.

Neste sentido, adverte Hobbes, o erro de Aristóteles reside exatamente em ter tomado como fundamento

político a espontaneidade dos homens em se reunir para suprir carências e em ter, a partir disso, arquitetado toda a sua teoria política. Pois Aristóteles pressupõe que, para preservar a paz e o governo da humanidade, bastaria “[...] que os homens concordassem em firmar certas convenções e condições em comum, que eles próprios chamariam, então, leis” ²¹ (*D.Civ*, 1, I, 1998, p. 26). Mas “as sociedades civis não são meras reuniões, porém obrigações [...]” (*D.Civ*, 1, I, 1998, p. 358, nota 4), que são constituídas pelos homens e efetivadas por meio de um contrato jurídico.

Por um lado, Hobbes nega a tendência natural dos homens para viver em sociedade, por outro lado, sustenta a capacidade dos homens de se tornarem aptos para viver socialmente por meio da razão, da disciplina e da constante vigia do Estado. Se ele pensa desse modo é porque pressupõe que viver em comunidade civil é uma característica que os homens podem adquirir, na medida em que ela é artificial.

Para Hobbes, o acesso à vida em sociedade civil coincide com a instituição jurídica do Estado soberano. Sem este

²¹No *De Cive*, Hobbes faz duras críticas a Aristóteles no que se refere às leis, afirmando que ele confunde os pactos com as leis. Pois o pacto é uma promessa e, por isso, nos obriga, enquanto que a lei é uma ordem e nos mantém obrigados. Assim, “confunde lei com pacto quem imagina que as leis nada mais sejam do que certos *omologémata*, ou formas de vida determinadas pelo consentimento comum dos homens. Entre esses está Aristóteles, que assim define a lei: [...] é um discurso, cujos termos são definidos pelo consentimento comum da cidade, que declara tudo o que devemos fazer”. Em consequência disso, “Aristóteles, assim, entendeu por cidade uma multidão de homens que declaram, por consentimento comum [...], as formas pelas quais irão viver. Mas isso nada mais é do que uma série de contratos recíprocos que a ninguém obrigam — e, por conseguinte, não constituem leis — enquanto não se constituir um poder supremo e dotado de força, que possa agir contra aqueles que, [se] não fosse ele, provavelmente não respeitariam as leis. As leis, portanto, de acordo com essa definição de Aristóteles, não passam de contratos nus e fracos, que somente a longo prazo, quando houver alguém com direito a exercer o poder supremo, poderão, a seu critério, tornar-se ou não leis” (*D. Civ.* 2, XIV, 1988, p. 216-217, grifos do autor).

poder comum, os homens poderiam até viverem juntos, mas não haveria entre eles nem paz e nem segurança. Porque é este poder comum que obriga os homens a cumprirem os acordos estabelecidos e que lhes permite confiarem reciprocamente uns nos outros. Sem esta garantia, dificilmente alguém cumpriria os acordos, pois aquele que primeiro cumprisse não teria garantia de que o outro assim o faria, pois “[...] os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza e outras paixões dos homens [...]” (*Lev*, 1, XIV, 2003, p. 119). Desse modo, o vínculo entre os homens só pode ser artificial.

Hobbes, portanto, recusa a idéia de que os fundamentos da política sejam estabelecidos a *priori* pela natureza, conforme proposto por Aristóteles. Mas também recusa a história e a geografia. Porque, para ele, os fatos históricos, por mais que possam nos persuadir sobre a necessidade de uma ou de outra forma de governo, não podem ser o fundamento da política, pois eles são decorrentes da experiência ou da autoridade e não podem ser deduzidos por meio da reta razão (*D.Cor*, 1, I, 2005, p.18). Quanto à geografia, Hobbes é ainda mais incisivo, seja porque as deduções racionais que fundamentam o Estado não dependem dos lugares e dos costumes, seja porque a natureza do homem — matéria que constitui o Estado — não muda no espaço. As paixões e os comportamentos dos homens são idênticos em todos os lugares e, portanto, não é necessário procurar nesta ou naquela sociedade um arquétipo que pudesse fundamentar o Estado, basta ler a si mesmo para saber o que se passa com todos os homens em todos os lugares:

[...] graças à semelhança de pensamentos e de paixões de um homem para com o pensamento e paixões de outro, quem olhar para dentro de si mesmo e considerar o que faz quando *pensa, opina, raciocina, tem esperança e medo, etc.*, e por quais motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais os pensamentos e as paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas (*Lev*, Introdução, 2003, p. 12-13, grifos do autor).

Desse modo, para conhecer a natureza do homem, segundo Hobbes, não se faz necessário nem percorrer os mais diferentes lugares, nem conversar com os mais variados tipos de pessoas e nem ler os diversos acontecimentos que são narrados pelos historiadores, é necessário, apenas, ler a si mesmo, pois as paixões humanas permanecem as mesmas tanto no tempo quanto no espaço.

Mas se a política não pode ser fundamentada nem na natureza, nem na história, nem na geografia, em que ela se fundamenta? Para Hobbes, a política, por ser construída racionalmente pelo homem, pode ser demonstrada *a priori* desde os seus fundamentos (*D. Hom*, X, 1974, 147). Isto lhe permite pensar o fundamento da política como um espaço em que as relações humanas sejam estabelecidas com base nas paixões e na capacidade cognitiva, uma vez que somente elas são naturais aos homens. É este espaço natural, inferido pela razão, que Hobbes chamou de estado de natureza.

Conquanto o estado de natureza possa nos sugerir alguma relação com o espaço geográfico ou com a história, ele é um pressuposto, ou melhor, uma ficção racional que fundamenta o Estado. Deste modo, todas as referências de lugar (como “os selvagens da América”) e de costumes são

utilizadas para ilustrar o pressuposto teórico (Zarka, 1999, p. 249).

O estado de natureza é um conceito forjado pela razão e é empregado por Hobbes com o sentido operacional de pensar a origem da humanidade e de fundamentar e legitimar o Estado soberano. Mas em que sentido o conceito de natureza é empregado na noção de estado de natureza por Hobbes? Uma explicação que julgo ser adequada a este quadro é a que Zarka emprega em *La décision Métaphysique de Hobbes*:

[...] o conceito de *natureza* não designa a ordem natural das coisas tais como existem em si independentemente do homem, mas qualifica um *estado*, isto é, uma condição onde os homens realizam um certo gênero de ações que estabelecem um tipo específico de relações entre eles²² (Zarka, 1999, p. 249, grifos do autor, trad. nossa).

O estado de natureza, portanto, é um raciocínio hipotético que visa, ao mesmo tempo, refutar a tradição tanto no que se refere à naturalidade política dos homens quanto no que se refere à fundação baseada na natureza e na história, demonstrando, assim, quais ações e tipos de relações que os homens poderiam estabelecer na ausência do Estado e de leis civis.

²²No original encontra-se: [...] le concept de *nature* ne désigne pas l'ordre naturel des choses telles qu'elles existent en soi indépendamment de l'homme, mais qualifie un *état*, c'est-à-dire une condition où les hommes exercent un certain genre d'actions qui établissent un type spécifique de relations entre eux (Zarka, 1999, p. 249).

2.2 Os *conatus* – desejos e medos – e a igualdade natural

Nos livros políticos *De Cive* e *Leviatã*, a preocupação central de Hobbes é entender, de um ponto de vista mecanicista, como os homens estabelecem relações entre si num espaço comum e explicar racionalmente a formação das sociedades políticas. Para Hobbes, como foi dito anteriormente, os homens não são políticos por natureza. Entretanto, isso não significa que não possamos, hipoteticamente, pensar como os homens se comportariam na vida em comum, sem o comando do Estado e das leis civis.

Hobbes concebe o homem sob o mesmo modelo de qualquer corpo físico. Embora o homem seja um corpo que sente e que é dotado de razão, possui internamente *conatus* – desejos e aversões – que o acompanham durante toda a vida. E a causa desses *conatus* deve-se à atuação dos *conatus* dos corpos externos. A nossa estrutura mental, as nossas preferências, as nossas paixões são, para Hobbes, determinadas pelo movimento dos corpos externos – físicos – que nos afetam. São, portanto, os movimentos dos corpos externos que determinam as paixões e estas são as causas do comportamento dos homens. Conseqüentemente, todas as suas ações são respostas aos corpos externos que os afetam.

Considerando a diversidade de movimentos a partir dos desejos e das aversões, da capacidade racional e da condição natural em que se encontram, Hobbes é levado a defender a teoria de que os homens são naturalmente iguais. Se, para Hobbes, essa igualdade natural pode ser afirmada, é porque os homens estão relativamente nas mesmas condições, não havendo entre eles diferenças de direitos ou notáveis

desequilíbrios que possam beneficiar em demasia uns em detrimento dos outros. Essa igualdade, por um lado, leva os homens ao medo de serem surpreendidos por um possível ataque; por outro lado, os torna intensamente competitivos. Isso ocorre porque cada homem julga ser capaz de obter o que deseja tanto quanto qualquer outro. Por esta razão, a igualdade natural é uma condição de permanente conflito e de oposições entre os homens, o que conduz à necessidade da constituição de uma instituição comum, cujo poder possa impedir os homens de entrar em conflito.

A **ideia** de que os homens são iguais, numa condição natural, é importante. Primeiro, porque diverge da idéia que imperava desde Aristóteles de que os homens são desiguais por natureza. Segundo, porque essa igualdade inevitavelmente conduzirá os homens a oposições e conflitos e, por conseguinte, a instituir uma instância política.

Antes, porém, de mostrarmos a necessidade de se constituir um Estado em face da guerra que a igualdade instaura, julgo necessário mostrar que Hobbes, ao defender a igualdade natural entre os homens, dirige sua crítica contra toda a tradição que se inicia com Aristóteles.

Aristóteles considerava os homens como desiguais por natureza. E no livro I da *Política*, Aristóteles defende, por exemplo, a escravidão e a justifica com base na natureza (*Política*, I, 5, 1254 b 25-30). Segundo aquela famosa passagem, a natureza revestiu a estrutura corporal dos homens para que exercessem determinada função. Aos cidadãos a natureza deu uma alma sábia para prever e, por isso, cabe a eles exercer o mando; aos escravos a natureza deu-lhes força física para executar tarefas e, portanto, resta a eles cumprir ordens

daqueles que foram privilegiados pela natureza, ou seja, daqueles que nasceram para mandar²³.

Hobbes discorda e faz severas críticas a Aristóteles e a toda a tradição que defendia a desigualdade natural entre os homens. Não esqueçamos a célebre passagem em que Hobbes examina essa posição do Estagirita. Vejamos:

Aristóteles [...] afirma que por natureza alguns homens são dignos de mandar, referindo-se aos mais sábios (entre os quais se incluía a si próprio, devido à sua filosofia), e os outros têm mais capacidade para servir (referindo-se com isto aos que tinham corpos fortes, mas não eram filósofos como ele); como se senhor e servo não tivessem sido criados pelo consentimento dos homens, mas pela diferença de inteligência, o que não só é contrário à razão, mas também é contrário à experiência. Pois poucos há tão insensatos que não prefeririam governar-se a si mesmos a ser governados por outros; tampouco quando os que julgam a si mesmos sábios contendem pela força com aqueles que desconfiam de sua sabedoria saem vitoriosos sempre, frequentemente ou algumas vezes²⁴ (*Lev*, 1, XV, 2003, p. 132).

Assim, para Aristóteles, a distinção entre escravo e senhor é obra da natureza, e tem por objetivo complementar a natureza dos homens: alguns homens devem mandar e outros obedecer e,

²³A posição de Aristóteles sobre a escravidão natural é intrigante, pois, como bem notou Palácios, ele “reproduz, conscientemente, uma visão comum, porém contestada na sua época, segundo a qual a escravidão é natural. Há uma tendência [...] a apoiar o conhecimento do social num fundamento absoluto, neste caso natural. Nesses trechos há uma sutil pertinência entre mandar e ser senhor. Àquele que pertence ontologicamente a virtude de mandar pertence o direito político de ser livre. O problema é que, mesmo sendo óbvio que quem tem o dom e a capacidade de mandar que mande, não é óbvio que quem tem o dom de mandar possua o direito político de escravizar!” (Palácios, 2000, p. 51).

²⁴Hobbes faz referência a essa mesma passagem também no *De Cive* (*D.Civ*, 1, III, 1998, p.62) e nos *Elementos do direito natural e político* (*E.D*, 2, IV, [sd], p. 122).

agindo assim, a desigualdade entre os homens é vantajosa para ambos na medida em que completa suas recíprocas perfeições. Entretanto, para Hobbes, os homens são iguais por natureza. E a desigualdade que hoje conhecemos entre os homens foi introduzida com a sociedade civil. Isto é, a desigualdade social é uma convenção. E os homens, devido às paixões e aos desejos de potência que lhes são naturais, dificilmente confiariam totalmente no outro a ponto de deixarem ser governados sem que houvesse a garantia de algum benefício duradouro.

A natureza não fez qualquer distinção entre os homens, ao contrário, os colocou frente às mesmas condições, seja no sentido de capacitá-los para conseguirem o que desejam, seja no sentido de expô-los ao perigo que disso decorre. Desse modo, a natureza fez uma sábia equação e deu força física e inteligência de maneira equilibrada a todos os homens. No entanto, os homens desconhecem esta equilibrada igualdade. Do ponto de vista do estado de natureza, os homens são iguais, embora julguem ser desiguais e pensem que podem obter vantagens sobre os outros. Entretanto, Hobbes não nega a existência de homens conscientes de que estão, por natureza, em condições iguais (*D.Civ*, 1, I, 1998, p. 29). O que ele nega é que se estes homens não se tornarem ambiciosos, a fim de aumentar a sua potência em relação aos outros, tornar-se-ão presa fácil dos desejos desregrados de alguns que buscam a honra a qualquer custo.

A **ideia** da igualdade natural entre os homens é importante também na argumentação hobbesiana, porque é dela que vai surgir a necessidade de se instaurar um Estado, cujo poder possa impedir que os homens entrem em conflito. Hobbes sustenta a teoria de que a guerra é o horizonte de todos os

homens que vivem numa condição de igualdade natural, ao mesmo tempo em que indica a necessidade da construção de um Estado capaz de equilibrar as relações entre os homens. As ações e reações dos homens descrevem um percurso que inevitavelmente conduz à guerra e à certeza de uma morte violenta, enquanto que o Estado, o mais engenhoso dos artificios humanos, pressupõe tanto a paz como a certeza da vida e do viver bem, ou seja, do viver confortavelmente.

Ao defender a teoria sobre a igualdade natural e mostrar que ela não traz benefícios aos homens numa condição natural, Hobbes propõe a instauração de um artifício capaz de restringir aquelas ações que, quando executadas pelos homens, podem conduzi-los à guerra. Desse modo, a igualdade natural não tem um sentido positivo, porque conduz os homens à condição de guerra. Mas, se os homens são livres para escolher suas ações, eles também o são para escolher permanecer na guerra ou optar pela paz. Entre garantir a igualdade natural, que nos conduz à guerra e a uma morte certa, e assegurar a paz, que nos preserva a vida, a renúncia da igualdade exige do homem um sacrifício que pode ser compensado por um bem maior. Esta renúncia tem um sentido positivo, porque conduz o homem à certeza de que continuará em movimento, isto é, vivendo.

Originalmente impera entre os homens o constante desejo de se beneficiar, mas inevitavelmente esse desejo se desdobra em disputas, desconfianças, glória e em temores generalizados. Dessa condição natural, estabelece-se então a contradição entre aquilo que todos os homens julgam lhes ser benéfico, por um lado, e a incerteza de que cada um possa conseguir ou gozar seguramente desses benefícios, por

outro lado. Diante desta situação de medo generalizado, nada mais racional do que os homens se reconhecerem como iguais. Entretanto, eles se reconhecem como iguais não por uma mera especulação, mas pela experiência a que a guerra pode conduzi-los.

E a causa que explica o comportamento belicoso dos homens decorre, segundo Hobbes, da igualdade natural. Pois os homens, por serem iguais, concebem em si uma potência que os situa no mesmo plano que todos os outros. E diante da esperança de obter o objeto que desejam, o qual não pode ser desfrutado em comum, os homens disputam e se tornam inimigos (*Lev*, 1, XIII, 2003, p.107). Neste sentido, a inimizade surge em decorrência da disputa por determinado objeto. Isso é fundamental, porque demonstra que a inimizade entre os homens não é gratuita. São as causas externas aos homens que os conduzem a se comportarem desta maneira.

Ora, se a disputa não puder ser evitada, é razoável desconfiarmos de todos os outros homens. Assim, esta paixão — a desconfiança — é explicada a partir da disputa (Limongi, 2002b, p. 21). E diante da possível disputa é razoável que antecipemos as nossas ações, a fim de garantir a satisfação daquilo que desejamos. A circunstância que indica uma possível disputa, portanto, justifica tanto a desconfiança bem como as ações e o ataque planejado antecipadamente.

Entretanto, como observou Limongi (2002b, p. 22), Hobbes não afirma que os homens sejam sempre competitivos e desconfiados, o que ele afirma é que numa condição de igualdade é razoável agirmos desta maneira. Por serem razoáveis, os homens, em condições de igualdade, competem e desconfiam uns dos outros. Por isso Hobbes

defende a tese de que a guerra permanece sempre no horizonte das relações entre os homens, enquanto ainda não houver entre eles um poder comum. Porque “[...] a GUERRA não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (*Lev*, 1, XIII, 2003, p. 109, grifos do autor). A disposição para a guerra, de que fala Hobbes, nada mais é do que a hipótese de que quando imperar a igualdade entre os homens e o desejo sobre o mesmo objeto, os homens vão agir de modo a obter o que desejam.

Como vimos, a causa da igualdade natural explica por que os homens competem e desconfiam uns dos outros, entretanto não explica por que desejam a glória e nem por que esse desejo lhes conduz a se comportarem de forma belicosa.

A disputa pela honra e dignidade — glória — é um tema que aparece em todas as obras políticas de Hobbes, mas de modo disperso. No entanto, buscaremos elementos que nos indiquem por que os homens, impelidos por esta paixão, comportam-se de modo belicoso.

Nos seus livros políticos, Hobbes sustenta que os homens são movidos pela busca constante de benefícios particulares. Mas essa busca não é irracional e imediata, porque os homens não procuram beneficiar-se apenas no presente, mas são capazes de projetar benefícios que permitem mantê-los em movimento a fim de garantirem a satisfação de seus desejos futuros. A expectativa que eles têm de gozar benefícios no futuro está relacionada com a concepção que têm da sua própria potência para obtê-los: pois [...] quem tem a expectativa de um prazer futuro, deve, além disso, conceber em si mesmo alguma [potência] pela qual esse prazer possa ser atingido” (*N.H*, VIII

[1983], p. 102). Uma vez que, na ausência de um poder comum, todos os homens procuram se beneficiar de tudo o que desejam, e posto que nada lhes pode garantir estes esperados benefícios, cada um então procura aumentar a sua potência, ou seja, almeja alcançar novos meios para realizar aquilo que deseja. Isso está claramente explícito no pensamento de Hobbes:

Assinalo assim, [...] como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e um irrequieto desejo de [potência] e mais [potência], que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espera 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 a [potência] e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda (*Lev*, 1, XI, 2003, p. 85).

Especificamente no *Leviatã*, Hobbes atribui às potências instrumentais²⁵ a função de garantir aos homens os meios que lhes permitam acumular mais potências para que possam ter uma vida próspera, ou seja, viver bem. Devemos assinalar aqui que Hobbes, ao atribuir aos homens o desejo de garantir uma vida próspera, os retira da mera condição animal, ou seja, do desejo de sobreviver. Além da “vida biológica”, os homens desejam garantir o máximo de bem-estar, de prazer, de

²⁵ No *Leviatã* (*Lev*. I, X, 2003, p. 75-76), Hobbes atribui aos homens dois tipos distintos de potências que poderão contribuir para a realização dos benefícios individuais, a saber: as potências naturais e as instrumentais. As potências naturais, embora sejam próprias dos homens, não são inatas, mas adquiridas pela experiência, como é o caso da prudência, ou pelo engenho humano, como é o caso da eloquência. As potências naturais cumprem a função de contribuir especificamente para a manutenção da vida humana, ou seja, para que continuem vivendo. Mas contrariamente às potências naturais, as instrumentais são adquiridas graças ao esforço e à astúcia individual ou por algum dom divino, e não só contribuem para que os homens continuem vivendo, mas para que vivam satisfatoriamente, porque permitem aos homens acumular outras potências.

alegria, de riqueza, de ciências, de sabedoria, de honra etc. Por esta razão, os homens não se satisfariam somente com a “vida biológica”, porque a sua condição implica em obter uma série de elementos, na ausência dos quais não poderiam viver bem (Monzani, 1995, p. 81). Com este pressuposto, além do Estado ter como desafio a garantia da sobrevivência, deve também assegurar aos homens algumas coisas que podem tornar a vida mais confortável.

O desejo de viver bem é um dos fatores distintivos dos homens em relação aos animais. E, para Hobbes, é natural que os homens procurem acumular potências, principalmente a riqueza, porque ela parece ser uma das formas de garantir a estabilidade e também de obter reconhecimento²⁶, ou seja, o que aqui se designa por honra. E a riqueza, por representar esse duplo caráter de potência, ou seja, de estabilidade e reconhecimento, representa também uma dupla fonte de conflitos²⁷. Pois, por não existir um poder que reconheça o que

²⁶É fundamental entender que os homens, mesmo convivendo no estado natural, desejam ser reconhecidos. Se Hobbes se vale desse pressuposto, é porque não identifica o estado natural com um estágio em que os homens vivem isoladamente como, por exemplo, os leopardos ou ursos. O estado natural concebido por Hobbes é uma hipótese que lhe permite pensar como os homens, impelidos pelos seus *conatus* — desejos, aversões, medos e esperanças —, se comportariam na vida em comum, sem a intervenção reguladora do Estado. E convicto de que, na ausência do comando do Estado, os homens movidos por suas paixões tenderiam ao gládio, Hobbes identificou o estado natural como sendo um estado de guerra. E para ilustrar essa hipótese, faz a seguinte afirmação: “poderá porventura pensar-se que nunca existiu [...] uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim, porque os povos selvagens de muitos lugares da *América*, com a exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem nenhuma espécie de governo e vivem nos nossos dias daquela maneira brutal [a] que antes [me] referi” (*Lev*, 1, XIII, 2003, p. 110).

²⁷E pensando na tendência natural dos homens em acumular riquezas e nos conflitos que dela podem surgir, Hobbes lança um desafio ao Estado, o qual,

pertence a cada homem numa condição natural, a riqueza, ao invés de garantir alguma estabilidade aos homens, gera competições e conflitos.

A riqueza, como vimos, representa para os homens uma dupla potência: de estabilidade e de reconhecimento social. Entretanto, parece-me que o desejo de reconhecimento é a finalidade última que justifica que os homens acumulem riquezas, porque eles gostam de ser elogiados e honrados. E aquele que for rico será honrado e reputado como potente, pois dele não se espera somente proteção, mas também dano. E a honra nada mais é do que o valor atual que um homem atribui a outro, ao reconhecê-lo como potente, isto é, como capaz de produzir algum efeito sobre si.

Se os homens são iguais e desejam ser honrados, então é razoável que cada um busque aumentar a sua potência, seja por meio da riqueza, seja por qualquer outro meio. Porque a potência é uma “fórmula” eficaz para produzir efeitos nos outros e alcançar o almejado valor da honra. Entretanto, a honra de um homem, para ser real, depende do julgamento de um terceiro que, por sua vez, busca ser honrado. Dessa busca pela honra, resulta inevitavelmente a competição entre os homens, pois cada um procura “[...] arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes [se necessário algum] dano [...]” (*Lev.* 1, XIII, 2003, p.108). Mas como saberão se a sua potência foi capaz de exercer uma ação sobre outro homem? Ora, os homens criam signos para representar todas as coisas por eles conhecidas, com o objetivo de melhor lembrá-las depois. Entre

se quiser manter a paz e a segurança entre os homens, não deve permitir que eles adquiram riqueza além do suficiente para viver bem.

os signos criados por eles, alguns gestos, ações, semblantes e palavras representam os efeitos das potências que um homem produz no outro²⁸.

Saberemos, portanto, qual o efeito que a nossa potência produz sobre o outro, quando este emite os signos que são, na verdade, a sua reação às nossas potências. Ora, não podemos nos esquecer que, para Hobbes, todas as nossas ações são respostas às ações que nos foram impressas na sensação²⁹. Por exemplo, se alguém emite um sinal que representa desonra em relação a outro, este, ao reconhecer o signo de desonra, vai reagir provocando prejuízo a quem o desprezou.

Fazendo uma analogia da potência de um homem com a queda dos corpos, Hobbes compara essa potência com a aceleração dos corpos pesados, afirmando que da mesma maneira que os corpos pesados atingem uma velocidade maior na medida em que se amplia a distância que percorrem, também a potência de um homem aumenta quanto mais ela se expande, ou seja, na medida em que se amplia o reconhecimento que esse homem recebe dos outros (*Lev*, 1, X, 2003, p. 76). Há, portanto, uma relação de proporção entre o acúmulo de potência e o seu reconhecimento. E o motivo que impulsiona os homens a acumular potências se deve ao medo de que os outros possam a qualquer momento tornar-se um impedimento na continuidade de seus movimentos. Por isso, cada um se esforça para se tornar reconhecido por um número cada vez maior de homens, pois

²⁸De acordo com Hobbes, “os sinais pelos quais conhecemos [a nossa própria potência] são as ações que procedem [dessa potência]; e os sinais pelos quais outros homens o conhecem, são as ações, os gestos, os semblantes e a linguagem que, usualmente, tais poderes produzem” (*N.H.*, VIII, [1983], p. 102).

²⁹Segundo Hobbes não existe nada na mente “[...] do homem que primeiramente não tenha sido originado, total ou parcialmente, nos órgãos do sentido” (*Lev*, 1, I, 2003, p. 15).

este é o “segredo” para garantir a liberdade de se mover sem nenhum obstáculo.

Assim, a partir dos elementos que constituem o acúmulo de potência, podemos afirmar que a causa que explica a disputa pela honra ou glória é a complexa relação entre os homens, na qual uma infinidade de signos de potência representa o *status* social dos homens. A disputa pela glória nasce do desejo de acumular riquezas para se viver bem, mas se expande na disputa pela honra e privilégios³⁰.

Assim, por causa das paixões — a competição, a desconfiança e a glória — e a ausência de obstáculos externos que possam impedir que as forças se oponham, viver numa condição natural é viver em meio ao medo, principalmente, da morte. Pois, o que caracteriza o medo é a previsão de um futuro nada promissor. Daí o cuidado de Hobbes em afirmar que a fuga não é o “[...] único efeito do medo; [pois] quem sente medo também [pode] desconfiar, suspeitar, acautelar-se e até mesmo agir de modo a não mais temer” (*D.Civ*, 1, I, 1998, p. 359, nota 7). Neste sentido, a relação entre os homens numa condição natural, isto é, naquela que exprime a guerra, não é uma realidade de extrema violência, mas de medo, primeiro pela possibilidade de que a vida lhes seja arrancada de modo violento, e depois pela ameaça de que lhes sejam retirados ou confiscados aquelas coisas necessárias à vida confortável.

³⁰Limongi mantém a posição de que Hobbes, ao tratar da glória, está na verdade fazendo “[...] um diagnóstico do modo de sociabilidade e das relações políticas do seu tempo [...]” (2002b, p. 24). Penso que as análises que Hobbes faz sobre a glória podem de fato refletir a sociabilidade e a instabilidade política que vivenciou na Inglaterra. Entretanto, se pensarmos nas suas obras políticas, a reflexão sobre a instabilidade das relações políticas provenientes desta paixão não se restringe a um caso particular, mas a qualquer organização social que nela se baseia.

Para Hobbes, o medo não tem um sentido negativo, porque ele é a paixão que motiva os homens a agirem quando não mais há esperança de continuarem se beneficiando daquilo que desejam. Sem o medo recíproco e o desejo de paz, dificilmente os homens escolheriam viver sob o comando do Estado. Isso se apresenta explicitamente no *De Cive*, no seguinte argumento: “[...] a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros” (*D.Civ*, 1, I, 1998, p. 28). Assim, tanto o medo da morte quanto o desejo de continuarem se beneficiando daquilo que almejam assinalam aos homens a necessidade da paz, mas é a razão que faz o cálculo e fornece as regras para atingi-la, constituindo, para tanto, esse instrumento inevitável que é o Estado.

Entretanto, mesmo que o medo da morte e o desejo da paz mostrem aos homens a necessidade de constituir uma instância política e que a razão lhes ofereça regras para efetivar esse desejo, os homens ainda permanecem livres para decidir se esse é o melhor caminho para continuar se beneficiando. Assim, para Hobbes, a necessidade não retira a liberdade e a responsabilidade dos homens em relação às suas ações.

3 O Estado: fonte de coerção e de liberdade

Neste capítulo procuro mostrar que Hobbes pensa o Estado a partir de uma relação entre a física e as paixões. O ponto que unifica essas teorias é a liberdade, a qual é concebida como ausência de obstáculos externos. Essa definição de liberdade pode ser aplicada, sem distinção, tanto aos corpos físicos quanto aos homens. No que se refere aos corpos físicos, Hobbes diz que eles são livres quando podem se mover sem a interrupção de outro corpo; já no caso dos homens, afirma que são livres quando podem realizar qualquer ação que desejem, isto é, qualquer ação voluntária. E para Hobbes, se os homens realizaram as ações que tinham vontade de realizar, é porque poderiam não tê-las realizado. Mas se as realizaram é porque, obviamente, eram livres. E são os *conatus* — desejos e medos — causados pela ação dos corpos externos que motivam os homens a agir, aproximando-se daquilo que pode beneficiá-los e afastando-se daquilo que pode prejudicá-los. Entretanto, na condição natural, os homens são iguais e livres para agir do modo como julgarem melhor, o que resulta na criação de um ambiente de medo e de insegurança. E o medo recíproco, causado pela condição natural, motiva os homens a agir e unir-se livremente a outros homens, decidindo limitar a si próprios por meio de um artifício político. Trata-se da passagem de uma liberdade ampla, que gera o medo e a insegurança, para uma liberdade regrada juridicamente, que garante a paz e a segurança a todos.

Essa passagem ocorre pela ação do homem que, ao procurar sair do estado de natureza, controla a natureza e,

imitando-a,³¹ constrói, pelo expediente do contrato, um homem artificial, isto é, o Estado, o qual possui um poder maior do que todos os homens juntos. Com efeito, o Estado concentra um poder tão grande que exerce sobre os homens uma ação semelhante à ação física, provocando-lhes um movimento interno ou um *conatus* — o medo da punição ou o desejo por recompensas — que os motiva a agir em conformidade com as leis civis. Em outras palavras, pelo medo da punição ou pelo desejo de recompensa, os homens são orientados pelas leis civis a agir na direção da obediência civil e do estabelecimento da paz, que são os meios mais seguros para a preservação de cada indivíduo. Entretanto, ainda que os homens obedeçam às leis por medo da punição ou por desejo de recompensa, ao obedecê-las, eles ainda assim não deixam de ser livres, apenas passam a agir em conformidade com outro tipo de liberdade, construída sobre a base do consentimento de todos e diferente daquela liberdade natural que os conduz à guerra.

3.1 Os *conatus* — desejos e medos — e a liberdade natural

Hobbes pensa a liberdade humana a partir da relação entre a física, as paixões e a política. Se assim procede, é porque identifica a liberdade com o movimento ininterrupto dos homens, que procuram aproximar-se daquilo que desejam ou

³¹Na introdução do *Leviatã*, Hobbes compara a ação do homem ao constituir o Estado com a ação de Deus ao criar o homem. Pois da mesma forma que Deus criou o homem a sua semelhança, também o homem, por sua vez, imita a ação divina, e cria à sua semelhança um homem artificial, ou seja, o Estado. Assim, afirma Hobbes, “[...] como em tantas outras coisas, a NATUREZA (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial, [o Estado]” (*Lev. Introdução*, 2003, p. 11, grifos do autor).

afastar-se daquilo que temem, projetando entre si ações que podem resultar em diferentes espaços de convivência ou de conflito. São os *conatus* — desejos e medos — que motivam os homens a agir. O fato de os homens serem motivados a agir de acordo com os *conatus* — desejos e medos —, não quer dizer que eles deixem de ser livres para escolher o modo como podem se manifestar externamente esses *conatus*, por meio das ações voluntárias, efetivando-as do modo como acharem melhor. E a liberdade para agir de acordo com aquilo que cada um julga melhor para si, na condição natural, intensifica o medo que aí já se evidencia por causa das paixões provenientes da igualdade. Entretanto, por serem naturalmente livres, os homens podem escolher e criar um artifício externo — o Estado —, o qual, por sua vez, pode gerar uma outra forma de liberdade, mais adequada à vontade dos homens de preservar a vida e torná-la, se possível, confortável.

Como não há diferença substancial entre o modo como os corpos físicos e os homens se movem, Hobbes estende a liberdade de maneira idêntica e estritamente mecânica a todos os corpos que são compostos por matéria e que estão submetidos ao movimento. Assim, é livre qualquer corpo que possa se mover, isto é, que não encontre algum obstáculo externo para impedi-lo (*Lev*, 2, XXI, 2003, p.179). Em consequência dessa definição, o termo liberdade pode ser igualmente aplicado aos corpos físicos em geral:

Porque [acerca] de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo que não se possa mover senão dentro de [algum] espaço, [que é] determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem a liberdade de ir mais além. [Do mesmo

modo acerca de] todas as criaturas vivas, quando se encontram presas ou limitadas por paredes ou cadeias; e também [acerca das] águas, quando são contidas por diques ou canais, [pois de outro modo] se espalhariam por um espaço maior; costumamos dizer que não têm a liberdade de se mover da maneira [como se moveriam se não houvesse aqueles impedimentos externos]³² (*Lev. 2, XXI, 2003, p. 179*).

Essa passagem mostra claramente que a liberdade não representa uma qualidade inerente aos corpos, mas sim uma relação entre eles, podendo ser estendida, em geral, aos corpos físicos. A liberdade não é a presença de algo, mas a ausência de obstáculos externos que podem impedir o movimento contínuo dos corpos (Frateschi, 2003, p. 99). E os corpos se movem, porque foram mecanicamente impulsionados por outros corpos. A causa eficiente é, portanto, necessária para que os corpos se movam. E esses se movem livremente caso não sejam impedidos por algum obstáculo externo. Mas se fizer parte da estrutura dos corpos aquilo que os impede de se moverem, já não se pode dizer, segundo Hobbes, que lhes falte liberdade, mas uma potência atual e suficiente para se mover (*Lev. 2, XXI, 2003, p. 179*).

Ao tratar especificamente da liberdade humana, Hobbes parte da **ideia** de que é livre todo homem que tem a potência de fazer tudo aquilo que tem vontade, sem que nenhum obstáculo externo possa impedi-lo. (*Lev, 2, XXI, 2003, p. 179*). A vontade é o último instante do *conatus* — desejo ou medo — que antecede a ação dos homens. E todas as ações provenientes da

³²As passagens entre colchetes indicam algumas pequenas modificações que fizemos com vistas a auxiliar a leitura e deixar o texto mais próximo de seu sentido original.

vontade pressupõem que os homens esperam alcançar algum benefício para si. Dentre todos os benefícios, o homem se esforça para conservar a sua vida e torná-la, se possível, confortável. E para concretizar essa vontade, os homens escolhem livremente os meios que julgam ser os mais adequados. Nesse sentido, a liberdade está relacionada com a ação dos homens, mas não com a sua vontade (Frateschi, 2003, p. 107). A vontade não é a causa de si mesma. Ela é o último instante do *conatus* — desejo ou aversão — que antecede a ação, sendo determinada pela ação dos objetos que nos afetaram. Se a vontade é determinada pela ação dos objetos externos que nos afetaram, podemos dizer que ela não está relacionada com um conjunto de objetos em detrimento dos outros. A princípio, qualquer objeto pode ser objeto da vontade, essa relação dependerá do modo como ele nos afeta e das considerações que fizermos em relação aos benefícios que dele pudermos obter (Limongi, 2002a, p. 90). Desse modo, a vontade pode mudar na medida em que também mudam tanto os objetos que nos afetam quanto as considerações que fizermos sobre eles. Pois, em relação ao mesmo objeto, podemos sentir desejo e aversão e, por conseguinte, querer dele se aproximar ou dele se afastar.

A ação do homem de se aproximar ou de se afastar dos objetos que o afetam não é aleatória, mas depende de uma avaliação, isto é, da deliberação sobre aquilo que eles lhe representam de acordo com a experiência anterior. No decorrer dessa avaliação, o homem permanece livre para escolher se deve aproximar-se ou afastar-se dos objetos externos, porém ele não é livre para deixar de escolher, pois consciente ou não de sua liberdade, ele escolhe (Wollmann, 1993, 83). E quando escolhe o modo como pretende agir, o homem nada mais faz do que

considerar se é melhor para ele praticar determinada ação ou se abster de levá-la a termo. Pois, ao longo dessa avaliação, o homem, movido por suas esperanças e medos, imagina as consequências boas e más que sua ação poderia desencadear. E a última consideração dessa sequência de imaginações, que Hobbes denomina de vontade, determina a ação do homem (*Lev.* 1, VI, 2003, p.55). Assim, a decisão de agir de determinado modo pertence ao homem e a ação ou a omissão procede de sua vontade. E todos os movimentos voluntários têm sua origem na imaginação, que se reporta à sensação, que nada mais é do que o movimento provocado pela ação dos objetos externos. O homem, portanto, calcula suas ações, e sua escolha é determinada por suas esperanças e medos e pelas considerações sobre os possíveis benefícios ou prejuízos que dela espera.

Ao atribuir aos homens a liberdade de escolha, Hobbes está, ao mesmo tempo, conferindo-lhes a responsabilidade de suas ações. Seja qual for a paixão — desejo, medo, ódio etc. — que motivou os homens a agirem de determinado modo, durante o tempo em que antecedeu a ação puderam livremente escolher se deveriam praticá-la, por isso, devem responsabilizar-se por ela. Se os homens são livres e responsáveis por suas ações, podemos afirmar que o contrato que funda o Estado é consequência das próprias escolhas que fizeram. Disso decorre a validade jurídica desse contrato, dada pela suposição de que os homens livremente escolheram tomar parte nesse contrato, na medida em que esperavam receber alguns benefícios legais em troca da sua liberdade irrestrita.

Podemos afirmar que, ao fazer o contrato, os homens manifestaram seu entendimento, por meio de suas ações e palavras, de que era da sua vontade criar uma outra

forma de liberdade no interior do Estado e, conseqüentemente, manifestaram sua concordância em obedecer às leis que fossem impostas a eles. Assim, ao mesmo tempo em que os homens têm consciência de que devem seguir as leis para não serem punidos, têm também a liberdade para avaliar e escolher as conseqüências boas ou más que sua ação poderia desencadear e, portanto, devem ser responsáveis por elas.

Desse modo, as ações voluntárias são acompanhadas por uma necessidade determinada pelos *conatus* — desejos e medos —, ao mesmo tempo em que antecedem uma escolha livre do homem. Mas essa ampla liberdade concedida por Hobbes aos homens só pode ser encontrada numa condição natural, pois nela todos os homens são iguais e nenhum deles representa, em princípio, um obstáculo que possa impedir aos outros de agirem livremente para obterem o que desejam — a não ser que desejem as mesmas coisas. Mas alguém poderia dizer que, embora os homens no estado de natureza sejam iguais, eles procuram acumular potências — amigos, riquezas, fama etc. — e isso pode impedir os outros homens de agirem como queiram. Quanto a essa objeção, Hobbes responderia que embora uma potência maior possa impedir alguém de agir como queira, “[...] não pode obstar a [potência] que lhe resta, conforme o seu julgamento e razão lhe ditarem” (*Lev*, 1, XIV, 2003, p. 112). Pois não é uma potência maior que restringe a liberdade, mas a obrigação — ou seja, o compromisso de não mais agir da maneira como se deseja —, a qual se impõe somente após a instituição jurídica do Estado.

Assim, na condição natural, apesar de serem condicionados pelos movimentos internos — desejos, medos, desconfianças, glória, competição —, os homens não encontram

nenhum obstáculo externo de ordem jurídica para impedir que seus desejos sejam manifestados externamente, gerando, no limite extremo, a guerra. É certo que Hobbes afirma que a natureza nos impõe regras internas, porém, longe de elas se tornarem um obstáculo para nossa liberdade, elas, pelo próprio movimento das paixões, dão vazão à guerra. A primeira lei da natureza nos indica que devemos nos esforçar para alcançar a paz, mas se isso não for possível, permanecemos livres para usar de todas as vantagens que a guerra pode nos oferecer (*Lev.* 1, XIV, 2003, p. 113). Desse modo, a primeira parte da lei natural nos indica que é melhor procurarmos manter a paz; enquanto que a segunda parte reafirma a nossa liberdade ou o nosso direito³³ de usar de todos os meios disponíveis para que possamos nos manter em movimento, ou seja, no curso da vida. A primeira lei da natureza é a sùmula da liberdade ou do direito natural, a qual representa uma reação física do homem para proteger a sua vida e os membros do seu corpo. E isso está dito explicitamente por Hobbes:

Não é pois absurdo, nem repreensível, nem contraria os ditames da verdadeira razão, que alguém use de todo o seu esforço para preservar e defender o seu corpo e membros da morte e dos sofrimentos. Ora, aquilo que não contraria a reta razão é o que todos os homens reconhecem ser praticado com justiça e direito; pois, pela palavra direito, nada mais se significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar as suas faculdades naturais em conformidade com a reta razão. Por conseguinte, a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas

³³Hobbes não faz diferença entre a liberdade natural e o direito. No *Leviatã*, Hobbes define o direito como sendo a liberdade de fazer ou omitir tudo aquilo que os homens julgam ser melhor para eles (*Lev.* 1, XIV, 2003, p. 112).

forças, se empenhe em proteger a sua vida e os seus membros
(*D. Civ.* 1, I, 1998, p. 31).

O raciocínio de Hobbes, ao argumentar sobre a liberdade natural dos homens de se defender, é estritamente físico. A vida é considerada como um movimento, por causa da constante ação dos corpos externos sobre o corpo humano, e procurar manter-se nesse estado, isto é, se defendendo em face dos obstáculos que possam interrompê-la, é algo que resulta de um impulso tão natural quanto aquele que se manifesta em uma pedra que cai (*D. Civ.* 1, I, 1998, p. 31). E isso justifica o fato de os homens procurarem aproximar-se daquilo que julgam contribuir para se manter em movimento e se afastar do que temem, pois o objeto de seu temor lhes representa uma ameaça ou um obstáculo para continuar em movimento. Por isso, Hobbes afirma que ninguém pode deixar de “[...] resistir a quem vier matá-lo, ou feri-lo ou de qualquer outro modo machucar seu corpo” (*D. Civ.* 1, II, 1998, p. 48). Se isso ocorre, é porque os homens temem tudo aquilo que pode lhes causar dano, e, em função disso, reagem afastando-se daquilo que lhes representa algum perigo. Como a morte representa aos homens o maior de todos os males, restam a eles duas alternativas: salvar-se pela luta ou pela fuga (*D. Civ.* 1, II, 1998, p. 49). E as ações de fugir ou de lutar são não apenas livres, mas também necessárias³⁴ para os homens se protegerem, porque são compatíveis com o

³⁴Hobbes defende a **ideia** de que a liberdade é compatível com a necessidade e argumenta da seguinte maneira: todas “[...] as ações que os homens voluntariamente praticam [...] como derivam da vontade, derivam da liberdade e, contudo, porque todo ato da vontade dos homens, todo desejo e [toda] inclinação deriva de alguma causa numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está nas mãos de Deus, a primeira de todas as causas), eles derivam também da necessidade” (*Lev.* 2, XXI, 2003, p. 180 - grifos do autor).

conatus, ou seja, com o medo³⁵ da morte gerada pelas circunstâncias externas.

Nesse sentido, na condição natural, os homens são livres para se defender. E como não existe um poder comum que determine o que pertence a cada um em particular, todos os homens são livres para adquirir tudo aquilo julgam necessário para se manterem em movimento, ou seja, vivos. Isso significa que basta que o homem considere que algo possa lhe beneficiar para que ele já tenha direito sobre isso. E quem tem direito a determinada coisa, tem igualmente o direito aos meios³⁶ para alcançá-la (*D. Civ.*, 1, I, 1998, p. 31). Daí se segue que os homens naturalmente têm direito a tudo o que julgam ser bom

³⁵Para Hobbes as ações realizadas por medo são compatíveis com a liberdade. Pois “[...] quando alguém atira os seus bens ao mar por medo de fazer afundar o seu barco, [...] o faz por vontade própria, podendo recusar a fazer se quiser” (*Lev*, 2, XXI, 2003, p. 180). E a compatibilidade entre o medo e a liberdade é possível, porque, para Hobbes, as ações dos homens procedem da vontade, a qual é o resultado de uma avaliação, isto é, da deliberação sobre os possíveis benefícios que os homens poderiam obter, por exemplo, ao jogar os seus bens ao mar. Entretanto, é interessante notar que Aristóteles, na *Ética a Nicômacos*, III, 3, 1110a, utiliza esse mesmo exemplo para justificar o contrário: um homem que atira seus bens ao mar para se salvar não age voluntariamente, porque em situação normal assim não procederia. Ou seja, para Aristóteles, quem age assim, age por coação, e não livremente. Ora, o que parece diferenciar a posição dos dois pensadores é a questão da vontade. Para Hobbes, apesar dos homens agirem livremente de acordo com a sua vontade, a própria vontade não é o princípio que determina as ações, mas é o último instante do *conatus* interno — desejos ou medos —, determinando-se antes que ele se manifeste por meio de uma ação. Já para Aristóteles, a vontade é determinada pelo próprio homem, uma vez que “[...] quando a origem de ação está numa pessoa, está no seu poder praticá-la ou não, estas ações são, portanto, voluntárias”. (*Ética a Nicômacos*, III, 3, 1111a 15-17). No que se refere àquelas ações determinadas pelas circunstâncias externas, ou seja, aquelas ações que ninguém escolheria por si mesmo, Aristóteles as denomina de involuntárias, na medida em que os homens não são livres para escolhê-las, executando-as sempre sob alguma espécie de coação.

³⁶Segundo Hobbes, quem tem direito ao fim, tem igualmente o direito aos meios necessários para atingir esse fim. Essa passagem aparece claramente no *De Cive*: “Mas, como é vão alguém ter direito ao fim se lhe for negado o direito aos meios que sejam necessários, decorre que, tendo todo homem direito a se preservar, deve também ser-lhe reconhecido o direito de utilizar todos os meios, e praticar todas as ações, sem as quais ele não possa preservar-se” (*D. Civ.*, 1, I, 1998, p. 31).

para si. Se o direito se estende ao que é útil a cada homem, então todos podem apoderar-se e usar todas as coisas que julgam poder lhes fornecer algum bem, sem que com isso cometam qualquer tipo de injustiça. Pois na ausência de um poder comum não há lei, nem justiça e nem propriedade. Desse modo, ao lado da lei natural que indica aos homens a necessidade de procurar a paz, subsiste ainda o direito de defesa juntamente com a liberdade de poder obter todas as coisas que desejam (Souza, 2008, p. 151).

Mas a plena liberdade de se defender e de obter o que desejam, unida à igualdade natural, resulta justamente naquilo que os homens mais temem: numa vida “[...] solitária, miserável, sórdida, bruta e curta” (*Lev.* 1, XIII, 2003, p.109). E por causa desse temor, os homens livremente decidem sair dessa condição unindo-se a outros homens. Essa união é possível porque todos os homens têm, em última instância, o desejo de conservar a vida e de mantê-la confortavelmente. Mas para que este desejo prioritário se concretize, não pode haver divergência quanto aos meios necessários para obtê-lo: “[...] é preciso que o meio se torne, para todos, o único meio” (Malherbe, 2002, p. 59). Se os homens têm de convergir nos meios para alcançar o que desejam, então devem necessariamente limitar a sua própria liberdade natural. Assim, por um ato de sua própria vontade — último instante do *conatus* que antecede a ação —, os homens renunciam e transferem reciprocamente a sua liberdade natural, permitindo à pessoa artificial, à qual foi transferida a liberdade natural, criar obstáculos externos a fim de impedir a livre movimentação de todos.

Desse modo podemos afirmar que a liberdade natural intensifica o medo entre os homens, mas em reação a esse medo, os homens, de comum acordo com todos os outros homens, escolhem limitar-se a si próprios por meio de um artifício político. Os homens sabem que os seus vínculos na condição natural são frágeis diante de suas paixões, mas também sabem que somente eles podem construir esse artifício político, por meio de um contrato, que os obrigue a agir em conformidade com aquilo que expressou juridicamente sua vontade, isto é, regular e limitar igualmente a liberdade de todos. Trata-se da passagem de uma liberdade ampla, mas que gera o medo e a incerteza de obter qualquer benefício, para uma liberdade regradada juridicamente, que garanta a paz e uma vida satisfeita. O contrato é o resultado de uma escolha livre dos homens, porque em condição natural ninguém estava obrigado a submeter-se a ele. Com efeito, ao expressar livremente a sua vontade por meio do contrato, os homens igualmente afirmam a sua escolha por uma liberdade sob regras jurídicas. Ora, desse contrato surgem as leis civis como impedimento externo à livre movimentação dos homens, que, se desrespeitadas, são geradoras da guerra. Como as leis civis são a expressão da vontade dos homens, elas representam outra forma de liberdade construída artificialmente e que lhes permite viver em paz, mesmo sendo movidos pelos *conatus* – desejos, medos, desconfianças e glórias – que desencadeiam a guerra.

3.2 O Estado, o controle dos *conatus* – desejos e medos – e a obediência civil

A preocupação política central de Hobbes é a de como constituir um espaço político, no qual os homens possam viver em paz e seguros, mesmo sendo impulsionados pelos movimentos internos ou *conatus* – desejos e medos – que podem conduzi-los à guerra. Para Hobbes, como foi dito anteriormente, os homens não tendem naturalmente à política como pensava Aristóteles, mas se movem para se beneficiar: aproximando-se daquilo que desejam e afastando-se daquilo que temem. E por causa dessa especificidade da natureza humana, o espaço político não pode ser natural, mas deve ser constituído pelos homens por uma escolha que os coloca em face de uma decisão inevitável: de um lado, o Estado que pode lhes garantir a paz e a segurança, de outro, a condição natural que lhes dá a certeza de uma morte violenta.

Essa nova direção que Hobbes procura dar à política condiz com sua teoria física, a qual propõe que tudo o que existe são corpos físicos e que podem estar em movimento ou em repouso, dependendo somente de que sejam ou não impulsionados por outros corpos. E as leis do movimento que regem os corpos físicos se estendem também aos homens, sendo estes movidos pelo desejo e pelo medo provocado pela ação dos corpos externos³⁷. De forma semelhante aos corpos físicos, não

³⁷Palácios afirma que assim “como os corpos físicos, os seres humanos só conhecem três estados, repouso, movimento positivo e movimento negativo. Repouso, quando estão satisfeitos; movimento positivo, quando desejam e buscam satisfazer os seus desejos; movimento negativo, quando fogem do que os ameaça” (Palácios, 2009, texto não publicado). Entretanto, devemos nos lembrar que, para Hobbes, o homem nunca está completamente em repouso, ou seja, satisfeito. Pois, na medida em que um desejo é satisfeito, ele torna-se

está prescrita na natureza humana nenhum lugar natural para o qual os homens devem se direcionar. Todas as ações dos homens são determinadas pelos seus movimentos iniciais, ou seja, por seus *conatus* — desejos ou aversões, medos ou esperanças —, mas essas ações podem ser impedidas ou direcionadas para outro lugar pela atuação mecânica de outros corpos em movimento.

Assim, os corpos externos, à medida que afetam os homens, provocam um movimento interno ou um *conatus* — desejos ou aversões, medos ou esperanças — determinando a sua estrutura mental, as suas paixões, as suas motivações e todas as suas preferências. Ora, as preferências dos homens estão relacionadas com a expectativa de que possam obter algum benefício para si. Essa expectativa os impulsiona a se aproximar daquilo que desejam e afastar-se daquilo que lhes pode prejudicar.

O problema é que na condição natural, os homens são iguais e livres, podendo agir do modo como julgarem necessário para se beneficiar. Em outras palavras: na condição natural não existe um poder de ordem jurídica que atue sobre os homens, fazendo com que eles desistam de realizar aquilo que desejam e que pode desencadear a guerra. E a guerra, por sua vez, é contrária a qualquer benefício a médio e longo prazo, pois põe em perigo não só a vida de cada homem, mas também todas aquelas coisas que podem progressivamente torná-la confortável. Diante dessa condição de instabilidade, cada homem pode agir e sofrer a ação de um outro, de tal modo que todos permanecem submetidos à desconfiança e ao medo de uma morte violenta.

um meio para satisfazer outro desejo. E é nessa constante realização dos desejos que o homem encontra a felicidade.

O medo recíproco tem um sentido positivo, para Hobbes, porque ele é a paixão que impulsiona os homens a pensar nos meios para superar essa condição de insegurança. Por certo que o medo recíproco gera nos homens o desejo de se preservarem. Mas é igualmente certo que “[...] o desejo de benefícios imediatos torna os homens maus deliberadores porque os condenam a ver uma cadeia muito limitada e curta de consequências [...]” (Frateschi, 2003, p. 162). Nesse sentido, observa Frateschi, embora o desejo de se preservar seja comum a todos os homens, é o medo que os motiva a fazer alianças, pois percebem que é mais seguro para cada um fazer alianças e procurar diminuir os seus adversários do que estarem entre si submetidos aos imponderáveis desejos de todos.

O reconhecimento dos benefícios que podem advir das alianças ainda não é suficiente para estabelecer nem a segurança nem a confiança entre os homens, pois o que os une é o consenso de que todos podem usufruir de um grande benefício, a paz, e evitar um grande mal, a guerra. Mas como todos os homens, após essa aliança, permanecem com o seu direito ou a sua liberdade para agir de acordo com a sua vontade sobre todas as coisas, o medo e a insegurança aí se conservam. Isso mostra a impossibilidade de se manter a paz sem que haja sujeição (*Lev. 2, XVII*, 2003, p. 145).

Ora, o fato de o medo e a insegurança se conservarem após essa união, motiva os homens a entrar num acordo, criando assim, por meio de um suposto³⁸ contrato³⁹, um

³⁸Ao afirmar que o Estado é o resultado de um contrato entre os homens, Hobbes não quer dizer que isso de fato tenha ocorrido em algum momento da história, mas que ele é uma suposição racional que “nos permite compreender as razões, os limites e a forma da obediência civil; [...] [e igualmente] nos

homem artificial ou o Estado. E essa criação exige que todos os homens transfiram e autorizem “[...] todos os atos e decisões [a um] homem ou assembléia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões [...]” (*Lev. 2*, XVIII, 2003, p.149). A autorização de todas as ações do soberano é a condição necessária para que o Estado atinja o fim pelo qual foi instituído: garantir a paz e a segurança de todos. Isso é possível, porque após a autorização, o Estado passa a ter um poder maior do que o de qualquer homem ou associação de homens dentro do Estado. E diante da desigualdade de poder, o Estado, ao atuar sobre os homens, pode direcionar os seus *conatus* — desejos, medos e outras paixões — que os conduzem à guerra no sentido da manutenção da paz e da obediência, pois estas são as formas mais seguras de preservar a vida e torná-la confortável.

A construção da paz requer que os homens em comum acordo e vontade autorizem e transfiram mutuamente a sua liberdade ao soberano, o qual passa a ter o direito de criar

permite compreender a obediência como um *dever* ou como uma *obrigação*” (Limongi, 2002b, p. 29 – grifos da autora).

³⁹ Conquanto haja o costume, entre os estudiosos, de atribuir aos modernos, e sobretudo a Hobbes, a formulação do contratualismo, — concepção que defende a origem do Estado e da justiça a partir de um pacto —, é interessante observar que Platão já a antecipa na *República*. Especificamente no livro II da *República*, Platão critica esse modo de conceber o Estado. Pela boca de Gláucon, Platão vai afirmar que Trasímaco e milhares de pessoas defendem a *ideia* de que o Estado é o resultado de um pacto entre os homens. A clareza com que Platão anuncia esta teoria, a meu ver, merece ser citada: “[...] quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um *acordo mútuo*, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas” (Platão, II, 358e – 359a – grifos nossos). E não estaria esta teoria presente na formulação teórica do Estado moderno principiada por Hobbes? Mas o fato de a teoria sobre o contratualismo ser antecipada por Platão não tira de Hobbes nenhum mérito. Ao contrário, mostra a sua perspicácia em percebê-la e aplicá-la a partir de uma realidade suposta — condição natural em oposição à condição civil. Além disso, toda a força de sua argumentação está no ato jurídico da fundação do Estado soberano que aparece especificamente no *Leviatã*. No que se refere à crítica de Platão ao contratualismo, ver também Palácios, 2003, p. A-48.

leis sobre tudo aquilo “[...] que deve ser feito e [...] ser evitado no curso da vida em comum” (*D. Civ. 2*, VI, 1998, p. 106); e adquire também o direito de punir quem lhe desobedecer. Pois, segundo Hobbes, as leis não têm o poder para impedir qualquer ação humana, “[...] se não houver uma espada nas mãos de um homem, ou homens encarregados de pôr as leis em execução” (*Lev. 2*, XXI, 2003, p. 182).

Com base nas leis, o soberano concede alguns direitos aos homens, como os de propriedade⁴⁰, e cria um conjunto de valores apropriados à convivência, como a justiça e a injustiça, o bem e o mal, o certo e o errado. Esses valores são formas de afirmar que os homens devem obedecer às leis, se quiserem viver em paz num espaço comum, uma vez que a justiça, para Hobbes, é o cumprimento dos pactos⁴¹ (*Lev. 1*, XV,

⁴⁰Hobbes aconselha o soberano a conceder propriedades aos homens apenas o suficiente para que possam viver bem, porque a riqueza é fonte de poder, o qual se amplia na medida em que se torna reconhecido por outros homens. E o crescimento do poder de um homem é diretamente proporcional à diminuição do poder do Estado, o qual deve ser absoluto se quiser manter a paz e a segurança entre todos. No *Leviatã*, Hobbes afirma que o excesso de riqueza dos homens em sociedade atua como uma forma de doença do Estado: “Existe às vezes na república uma doença, que se assemelha à pleurisia, e isso se dá quando o tesouro da república, saindo do curso normal, se concentra em demasiada abundância em um ou vários indivíduos particulares, por meio de monopólios ou de arrendamentos das rendas públicas, do mesmo modo que o sangue numa pleurisia, alcançando a membrana no tórax, causa aí uma inflamação, acompanhada de febre e de pontadas dolorosas” (*Lev. 2*, XXIX, 2003, p. 281).

⁴¹À guisa de informação, a ideia de que só pode haver justiça após a constituição do Estado e das leis civis já era defendida por Trasímaco, um dos interlocutores de Sócrates, na *República* de Platão. Ele afirma que a justiça é “[...] a conveniência do mais forte” (*República*, 338c). Com isso, Trasímaco quer dizer que “cada governo estabelece as leis de acordo com sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a monarquia, monárquicas; e os outros, da mesma maneira. Uma vez promulgada essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram injustiça” (*República*, 338e). Se cada governo estabelece leis diferentes e se ser justo é obedecê-las, então podemos dizer que a justiça e a injustiça não podem ser naturais, sendo, portanto, uma convenção. Sobre a discussão da questão da justiça na *República* de Platão, ver também Palácios (2000, p. 40-44).

2003, p. 127). Aliás, o cumprimento dos pactos que os homens realizam entre si é uma das condições para manter a paz entre eles. Entretanto, essa garantia só é adquirida com a instituição do Estado.

Para entender por que é indispensável a intervenção do Estado para garantir o cumprimento dos contratos que os homens realizam entre si, inclusive deste que o institui, devemos nos lembrar que o ponto central para compreender as motivações dos homens são os *conatus* — desejos e os medos. Ora, todas as ações dos homens são voluntárias, o que significa que delas sempre esperam receber algum benefício. Mas seja qual for o benefício que os contratantes esperam receber, somente poderão obtê-lo porque se comprometeram a cumprir o contrato. E o compromisso que cada um faz lhe retira a liberdade de agir de outro modo, uma vez que todas as obrigações são derivadas desse compromisso primordial dos homens que se encontram no Estado (*Lev. 2, XXI, 2003, p. 185*). Mas como todos os homens estão submetidos, por um lado, a um “fluxo” constante de movimentos vitais que os acompanham durante toda a vida, e, por outro lado, também estão submetidos aos movimentos advindos da ação dos corpos externos, nem sempre aquilo que antes desejavam e, por conseguinte, julgavam poder lhes beneficiar, pode agora lhes parecer tão benéfico. E por julgarem que o cumprimento do contrato pode não mais vir a beneficiá-los, são motivados a se recusarem a cumpri-lo, podendo causar prejuízos mútuos, o que pode novamente desencadear a guerra.

Ora, se a finalidade do Estado é garantir a paz e a segurança entre os homens, fazendo com que ajam num espaço comum sem, contudo, se prejudicar uns aos outros, então ele

deve atuar justamente na formação das paixões que motivam os homens a agir, a saber: o desejo, ou seja, a expectativa de receber benefícios, e o medo, isto é, a aversão ligada à configuração de um futuro nada promissor. Por essa razão, Hobbes aconselha o representante político a “[...] ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano” (*Lev. Intr.*, 2003, p. 13). Mas a atuação do Estado na formação das paixões não é para educar ou transformar esses sentimentos, mas para gerar, por meio das leis civis e do poder de punição, uma pressão quase física sobre os homens, que lhes provoca ora um sentimento de conforto pelo que podem vir a obter em virtude da estabilidade das regras, ora um medo das consequências que a infração dessas regras pode lhes causar⁴². Esses desejos e esses medos provocados pela atuação do Estado motivam os homens a não agir em conformidade com aquilo que julgavam poder lhes beneficiar, e que poderia desencadear a guerra, forçando-os a agir em conformidade com a expectativa dos prejuízos e benefícios que poderão obter obedecendo às leis prescritas pelo Estado. Pois, em condições psíquicas normais, ninguém poderia julgar que as consequências de sua desobediência lhe trariam algum benefício.

Embora o Estado atue sobre os homens impedindo-os de agir como queiram, não lhes retira a liberdade e a responsabilidade acerca de suas ações. Porque durante o tempo em que antecedeu a suas ações, os homens puderam

⁴²Tanto a condição natural como a condição civil “[...] são mundos de corpos em movimentos ou em repouso. E a única forma de se conceber um Estado bem constituído é descobrir como ele deve agir, mecanicamente, sobre os homens” (Palácios, 2009, texto não publicado).

avaliar, isto é, deliberar sobre as consequências benéficas e malélicas que elas poderiam lhes causar. E como é impossível alguém agir contra sua vontade, a qual é o resultado da deliberação, então podemos dizer que obedecer às leis é um ato livre. Aliás, como o próprio Hobbes afirma, “[...] todos os atos praticados pelos homens no interior de repúblicas, por *medo* da lei, são ações que os seus autores têm a *liberdade* de não praticar” (*Lev. 2, XXI, 2003, p. 180, grifos do autor*).

A liberdade para Hobbes, como vimos, tem um sentido físico: ausência de impedimentos externos que permite os homens se moverem de acordo com suas vontades. E a ameaça da punição, implícita na lei, induz os homens a deliberarem pelo que é lícito, conformando suas vontades no interior do que é legal, pois julgam que as consequências de sua obediência lhes trarão mais benefícios do que as consequências de sua desobediência. Por conseguinte, os homens continuam agindo livremente, aproximando-se daquilo que desejam e afastando-se daquilo que temem. Nesse sentido, as penas correlatas às leis levam os homens à obediência não pela dificuldade de romper esse vínculo, mas pelos prejuízos que a desobediência pode lhes trazer e pela expectativa dos ganhos seguros que a obediência pode lhes dar (*Lev. 2, XXI, 2003, p. 181*).

Essa concepção de liberdade civil pode ser comparada à liberdade com que as águas correm entre as margens de um rio. Pois os homens continuam livres, apesar das leis darem uma nova direção a sua tendência natural, assim como as margens do rio conduzem as águas sem lhes tirar a sua liberdade de progredir. Pois, segundo Hobbes, “[...] as leis não foram inventadas para suprimir as ações dos homens, e sim

para dirigi-las, assim como a natureza ordenou as margens não para deter, mas para guiar o curso das águas” (*D. Civ. 2*, XIII, 1998, p. 210). Assim, da mesma forma que os homens, apesar de serem dirigidos pelas leis civis, podem se movimentar dentro do Estado, as águas também, apesar de serem guiadas pelas margens do rio, descem livremente pelo seu leito.

Essa movimentação dos homens no interior do Estado é regularizada pelas leis civis que o soberano julga necessárias para obter a paz e a segurança de todos na sociedade. Entretanto, como afirma Hobbes, no *De Cive*,

[...] nunca os movimentos e as ações dos [homens] se vêem circunscritos, todos, por leis — nem poderia sê-lo, devido à sua diversidade —, forçosamente haverá um número de casos que não são ordenados, nem proibidos, mas nos quais cada um pode fazer ou deixar de fazer o que bem entender (*D. Civ. 2*, XIII, 1998, p. 210).

Embora os homens, em relação àquelas coisas que não são proibidas, conservem sua liberdade natural de agir conforme julguem que seja melhor para si, mesmo assim requerem em algum grau o consentimento do Estado, na pessoa do soberano. E esse consentimento é representado pelo “silêncio das leis” (*Lev. 2*, XXI, 2003, p. 187). Mas as “leis se silenciam” apenas enquanto o soberano julgar que esse silêncio não traria nenhuma ameaça à paz e à segurança. Isso significa dizer que, de maneira livre e do modo como considerar conveniente, o soberano pode exercer sobre os homens uma ação que se assemelha à ação mecânica⁴³, ora obrigando-os a se submeter a

⁴³A expressão “ação mecânica” é aqui, de modo lato, utilizada em sentido análogo ao físico. Pois, de forma semelhante aos corpos físicos que se movem

determinadas regras, quando julgar isso necessário, ora deixando-os se mover livremente como faziam na condição natural, na medida em que suas ações não se mostrem prejudiciais aos outros homens.

Afirmar que o soberano concede aos homens a liberdade de agir como queiram em relação àquelas ações que não proibiu, significa igualmente dizer que os homens têm em relação a essas ações o seu direito reconhecido. E, nesse sentido, podemos dizer que parte da liberdade natural se estende à sociedade, quando os homens agem de acordo com algum direito que não lhes foi retirado pelo soberano.

Ao lado desses direitos tácitos, há também aqueles que foram concedidos explicitamente. Em relação a esses, Hobbes afirma que “faz parte, portanto, da liberdade inofensiva e necessária dos súditos que cada um desfrute, sem medo, dos direitos que lhes são concedidos pelas leis” (*D. Civ*, 2, XIII, 1998, p. 212). Ora, ao conceder algum direito aos homens⁴⁴, o soberano, por meio das leis, passa a ser um obstáculo contra todo aquele que eventualmente possa desejar impedir alguém de agir livremente em conformidade com o direito que lhe foi concedido. Em outras palavras, ao conceder algum direito aos homens, o soberano passa também a protegê-los, para que eles possam agir livremente sem serem

apenas por contado, o homem, por ser um corpo sensível, sofre a ação de outros corpos pelo tato, pela audição, pela visão, pelo olfato e pelo paladar. E as leis civis exercem sobre os homens a mesma ação que qualquer corpo físico, provocando-lhe o medo da punição ou o desejo de recompensas. Por isso é possível se estabelecer essa relação entre os efeitos da ação mecânica e os efeitos da ação do Estado sobre os homens.

⁴⁴No *Leviatã*, Hobbes afirma que a liberdade concedida pelo soberano aos homens consiste em “[...] comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher sua residência, a sua alimentação, a sua profissão, e instruir os seus filhos conforme achar melhor [...]” (*Lev*. 2, XXI, 2003, p. 182).

incomodados por nenhum outro homem (*Lev. 2, XVIII, 2003, p. 153*). Mas isso não significa que o soberano não possa vir a impedir os homens de agir como queiram, retirando-lhes a liberdade concedida.

Ao exercer sua ação sobre os homens, provocando-lhes o medo do castigo e o desejo de recompensas, isto é, conformando suas vontades pelo que o direito proíbe ou concede, o Estado garante a paz e a segurança a todos os homens, permitindo-lhes não só que vivam, mas também que desenvolvam todas as atividades necessárias para tornar a vida confortável, fim pelo qual o Estado foi constituído.

Conclusão

Comprometido com a ciência de sua época, Hobbes procurou fundamentar a política sobre a base de sua teoria física, sustentando a idéia de que não está prescrito na natureza nenhum lugar para o qual os corpos físicos devam se direcionar, assim como não está nela prescrito nenhum nível de organização para o qual os seres humanos devam se dirigir, como defendia a tradição desde Aristóteles. Tanto os corpos físicos quanto os homens se movem em decorrência da ação de outros corpos. E o homem, por ser um corpo sensível e dotado de razão, é movido pelos *conatus* – desejos e aversões, medos e esperanças.

Ora, mesmo que os *conatus* – desejos e medos – motivem os homens a agir aproximando-se daquilo que pode beneficiá-los e afastando-se daquilo que pode prejudicá-los, eles permanecem livres para avaliar, isto é, para deliberar sobre as consequências que suas ações podem desencadear. E por serem livres, os homens são responsáveis tanto pela guerra quanto pela paz. É certo que na condição natural os homens são iguais e livres, ou seja, não encontram obstáculos externos suficientes para impedi-los de praticar qualquer ação, o que pode conduzi-los à guerra. Mas é igualmente certo que, por serem livres, os homens podem avaliar, calcular e entrar em acordos, conscientes de que somente eles podem decidir criar um espaço político. Esse espaço seria um domínio no qual os homens podem direcionar suas ações em vista da manutenção da paz e da obtenção de segurança.

Otimista em relação à capacidade dos homens de criar um espaço político que seja adequado à convivência, e realista quanto à impossibilidade de mudar a natureza dos homens, Hobbes concebe o Estado como um poder absoluto. O objetivo desse artifício político seria manter a paz e a segurança, ainda que os homens continuassem sendo movidos por suas paixões mais belicosas, ou seja, pelos desejos, medos, desconfianças e glórias que sempre podem contrapô-los e conduzi-los à guerra. A conciliação entre essas paixões, as que desencadeiam a guerra e as que conduzem à paz e à segurança, pode ser alcançada, no entanto, desde que o Estado, por meio das leis civis, possa exercer um poder quase absoluto, ou seja, uma pressão quase física sobre os homens, provocando-lhes o medo da punição ou o desejo por recompensas. Pois o medo da punição e o desejo por recompensas induzem os homens a abdicar daquelas ações que poderiam desencadear a guerra e, conseqüentemente, levam os homens a direcionar as suas ações no sentido da obediência e do estabelecimento da paz, uma vez que esta é a forma mais eficaz não só para viver, mas para viver bem.

Ainda que obedeçam às leis por medo da punição ou por desejos de recompensas, os homens continuam livres no interior do Estado. Primeiro, porque os homens podem se recusar a obedecer às leis e, segundo, porque, independentemente de suas decisões, eles sempre vão agir em conformidade com sua própria vontade. E todas as ações voluntárias pressupõem que os homens tenham podido realizá-las sem nenhum entrave externo. Nesse sentido, obedecendo ou não às leis impostas pelo Estado, os homens continuam livres, apenas passam a agir em conformidade com outra forma de

liberdade construída por eles com base na razão e no consentimento de todos. Essa **ideia** de liberdade, proposta por Hobbes, por um lado, condiz com a concepção física de que um corpo ao entrar em movimento persiste neste estado a não ser que outro corpo o impeça de mover-se ou o direcione para outro lugar. Por outro lado, antecipa a concepção iluminista de liberdade que é a de agir de acordo com a razão.

Apesar de terem rompido com a liberdade natural e construído uma outra forma de liberdade adequada à convivência civil, os homens não podem romper com a sua natureza. Em qualquer tempo e espaço, os homens sempre serão movidos pelos *conatus* — desejos e aversões, esperanças e medos —, o que justifica não só a sua inquietude, mas também a sua disposição para o conflito. Criar um espaço político não elimina os movimentos, desejos e outras paixões que os conduzem ao conflito. Porém, os conflitos resultantes dos desejos e das paixões podem ser minimizados o suficiente para que os homens possam viver num espaço comum, graças à espada imposta pela mão do soberano.

A necessidade da vigilância constante do Estado nas relações entre os homens mostra que o diálogo e o consenso são fracos diante dos *conatus* — desejos e paixões humanas. Mas isso não significa que o homem não seja sincero ao afirmar que é de sua vontade, por exemplo, realizar aquilo que expressou em determinado contrato. O problema é que o homem está submetido ao fluxo constante de movimentos, desejos, aversões, medos e esperanças e, por conseguinte, nem sempre aquilo que expressou ser sua vontade ao realizar algum contrato continua sendo a sua vontade atual, o que pode levá-lo a não cumpri-lo e assim prejudicar os outros. Por isso o Estado assume a função

de fazer que sejam cumpridos os contratos que os homens realizam entre si, mesmo que essa não seja mais a vontade atual de algum dos contratantes. Em outras palavras, o Estado assegura formalmente a cada um dos contratantes os benefícios que esperavam receber ao efetivar o contrato entre si.

Como a natureza humana não se altera com a passagem da condição natural para a condição civil, os homens continuam sendo movidos pelos seus desejos e medos. Desse modo, projetam suas ações para obter benefícios não só no presente, mas também para garantir a satisfação dos seus desejos futuros. E a perspectiva de virem a se beneficiar no futuro leva os homens ao desejo de acumular potências, com a expectativa de poderem assegurar uma vida próspera. O Estado concebido por Hobbes atende a esta expectativa, na medida em que o soberano concede aos homens direitos que ele julga não trazer nenhuma ameaça à estabilidade da paz e da segurança de todos. Pois sem a paz e a segurança não se pode esperar nada além da certeza de uma morte violenta.

Ao assinalar e garantir o que pertence a cada um em particular, o Estado permite aos homens acumular potências o suficiente para que tenham uma vida próspera. E o reconhecimento da propriedade por parte do Estado marca a diferença das consequências do desejo de acumular potências em relação à condição natural. Pois, na condição natural, por serem iguais, cada um tem a mesma capacidade de satisfazer esse desejo assim como qualquer outro homem, o que resulta numa acirrada disputa que os leva à desconfiança e ao desejo de glória, ou seja, a uma guerra recíproca. Entretanto, ao conceder o direito de propriedade ao homem, o Estado passa a protegê-lo, por meio das leis, contra todos aqueles que, porventura, vierem

a retirar o que por direito lhe pertence. Em consequência disso, mesmo que o desejo de acumular potências e as paixões que dele provêm sejam próprios do homem em qualquer tempo e espaço, não ameaçam, na condição civil, a estabilidade da paz e da segurança de todos. Porque o medo da punição do Estado faz com que os homens desistam de, por exemplo, se apropriarem do que pertence ao outro, pois os benefícios que isso poderia lhe trazer são relativamente inferiores em relação aos prejuízos que poderiam sofrer em consequência da punição do Estado.

Nesse sentido, ao defender a **ideia** de que os homens são movidos pelos *conatus* — desejos e medos —, e ao mostrar que os homens naturalmente compõem uma teia de relações de potência, que só sob a ação do Estado absoluto pode dar sustentação à paz e à segurança, Hobbes contesta a tese aristotélica sobre a tendência natural dos homens à política. Ele põe em questão a cidade como lugar natural para o qual os homens tendem a se mover e, da mesma forma, também põe em questão a finalidade da cidade que, para Aristóteles, seria a de completar a natureza dos homens, possibilitando que eles tenham uma vida plenamente qualificada no exercício da política e atinjam assim a felicidade. Para Hobbes, inversamente, a natureza humana não é impregnada por nenhuma finalidade *a priori* que leve os homens à política, pois o que marca natureza dos indivíduos é a tendência de agir para se beneficiar. Por essa razão, se os homens decidiram entrar em consenso e criar um espaço político, foi porque julgaram que, graças à espada imposta pela mão do soberano, poderiam vir a obter benefícios mais duradouros como a paz e a segurança, que lhes permitiriam não só viver, mas viver bem, isto é, confortavelmente.

Ademais, o fato de os homens se moverem em direção daquilo que pode beneficiá-los e se afastarem daquilo que pode prejudicá-los mostra que não existe um fim último do qual os homens devam se aproximar para ser felizes, como pensava Aristóteles. A felicidade humana consiste na constante satisfação de seus desejos, e na medida em que um desejo é satisfeito, ele torna-se um meio para a satisfação de outros, prolongando-se essa cadeia ininterruptamente. Portanto, na medida em que, no sentido que temos exposto, não faz distinção entre as leis que regem os corpos físicos e aquelas que regem os corpos humanos, Hobbes, por um lado, constrói um homem movido mecanicamente por seus *conatus* — desejos e medos —, que o conduzem naturalmente ao conflito; mas, por outro lado, na medida em que esses *conatus* fazem os homens temerem a guerra e desejarem a paz, eles transformam-se numa força que conduz os homens a criar um artifício político, capaz de instaurar a paz e a liberdade ao submeter todos os homens às leis que fundam a sociedade civil.

Bibliografia

(a) Obras de Thomas Hobbes

- HOBBS, Thomas. “Il corpo - L' uomo”. In: *Elementi di Filosofia*. 1ª ed. Trad. Antino Negri. Torino: UTET, 1972.
- _____. *De Homine: Traité de l' homme*. 6ª ed. Traduction et commentaire par Paul-Marie Maurin. Paris: Albert Blanchard, 1974.
- _____. *Natureza Humana*. Tradução, introdução e notas de João Aluísio Lopes. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, [1983].
- _____. *Elementos do Direito Natural e Político*. Tradução de Fernando Couto. Porto: RÉS-Editora, s/d. (Coleção Resjurídica).
- _____. *Do cidadão*. 2ª ed. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *De corpore: elementorum philosophiae sectio prima*. 1ª ed. Edição crítica, tradução, notas, apêndices e índice de Karl Schuhmann e colaboração de Martine Pécharman. Paris: Vrin, 1999.
- _____. *De Corpore* (Parte I – Computação ou Lógica). Tradução e notas de José Oscar de Almeida Marques, a partir de Concerning Body, *The English Works of Thomas Hobbes de Malmesbury*. Londres: John Bohn, 1939. Editado por William Molesworth. Campinas: FCH/Unicamp, 2005. (Clássicos da Filosofia. Cadernos de Tradução 12).
- _____. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. 1ª ed. Organizado por Richard Tuck. Trad.

João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Leviatano*. 2ª ed. Org. Por Raffaella Santi. Edição trilingue. Milano: Bompiani, 2004.

(b) Outras obras

ARISTÓTELES. *Física*. Introdução, tradução e notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

_____. *Política*. 3ª ed. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1997.

_____. *Política*. 1ª ed. Tradução António Campelo Amaral e Carlos Gomes; Introdução de Mendo Castro Henriques; Prefácio e revisão de R. M Rosado Fernandes. Ed. bilingue. Lisboa: Vega, 1998.

_____. *Ética a Nicômacos*. 4ª ed. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 2001.

_____. *Metafísica*. Ensaios introdutórios. Texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.

BARBOSA FILHO, Balthasar. “Condições da autoridade e autorização em Hobbes”. In: *Filosofia Política*. Porto Alegre, n.6, p. 63-74, 1989.

BARNOUW, Jeffrey. “Le vocabulaire du conatus”. In: ZARKA, Y. C. (org). *Hobbes et son vocabulaire: études de lexicographie philosophique*. 1ª ed. Paris: Vrin, 1992. p. 103-124.

BERNARDES, Júlio. *Hobbes § a liberdade*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

- BERNHARDT, Jean. "Nominalisme et Mécanisme dans la pensée de Hobbes I". In: *Archives de Philosophie*. Paris: Beauchesne, 1985. t. 48, p. 235-249.
- _____. "Nominalisme et Mécanisme dans la pensée de Hobbes II". In: *Archives de Philosophie*. Paris: Beauchesne, 1988. t. 51, p. 529-545.
- _____. "L'apport de l'aristotélisme à la pensée de Hobbes". In: BERTMAN, M. e MALHERBE, M. *Thomas Hobbes de la Métaphysique à la Politique* (Orgs). Paris: Vrin, 1988. p. 9-15.
- ÉVORA, Fátima Regina R. "Natureza e Movimento: um estudo da física e da cosmologia aristotélicas". In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas: Unicamp, Série 3, v. 15, n. 1, jan.-jun. p.127-170, 2005.
- FOISNEAU, Luc. "Le vocabulaire du pouvoir: potentia / potestas, power". In: ZARKA, Y. C. (org). *Hobbes et son vocabulaire: études de lexicographie philosophique*. 1^a ed. Paris: Vrin, 1992. p.83-102.
- FRATESCHI, Yara Adario, *A física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2003.
- JACOB, François. *A lógica da vida*. 1^a ed. Trad. Ângela Loureiro de Souza. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- LEIBNIZ, Gottfried W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1980.
- LIMONGI, M. I. "Hobbes e o *conatus*: da física à teoria das paixões". In: *Discurso*, São Paulo, v.31, p. 417-439, 2000.
- _____. "A vontade como princípio do direito em Hobbes". In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v.12. n.1-2, p. 89-104, 2002a.

- _____. *Hobbes*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2002b.
- LLUYD, Geoffrey E.R. “L’ idée de nature dans la politique d’ Aristote. In: AUBENQUE, Pierre e TORDESILLAS, Alonso (eds.) *Aristote politique : Etudes sur la Poltique d’ Aristote*. Paris : PUF, 1993. p. 135-159.
- MALHERBE, Michel. *Hobbes: l’ oeuvre de la raison*. 2ª ed. Paris: Vrin, 2000.
- _____. “Liberdade e Necessidade na Filosofia de Hobbes”. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Trad. Fátima R. R. Évora e Maria Isabel Limongi. Campinas, Série 3, v.12. n.1-2, p. 45-64, 2002.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. 1ª ed. Campinas: Unicamp, 1995.
- PALÁCIOS, Gonçalo Armijos. “A Republica de Platão, impondo a pauta da discussão política”. In: *Philosophos*. Goiânia: UFG, v.5. n.1. p. 39-59, 2000.
- _____. A crítica de Platão aos contratualistas. *Opção*, Goiânia, 30 de nov. a 6 de dez. 2003. Idéias. p. A-48.
- PÉCHARMAN, Martine. “Philosophie première et théorie de l’ action selon Hobbes”. In: ZARKA. Y. C., BERNHARDT. J. (orgs). *Thomas Hobbes: Philosophie première théorie de la science et politique*. 1ªed. Paris: PUF, 1990. p. 47-66.
- PLATÃO. *A República*. 8ª ed. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- POLIN, Raymond. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. 1ª ed. Paris: Presses, 1953.
- ROBINET, André. “Hobbes: structure et nature du conatus”. In: ZARKA. Y. C., BERNHARDT. J. (orgs). *Thomas Hobbes:*

- Philosophie première, théorie de la science et politique*. 1ªed. Paris: PUF, 1990. p. 139-151.
- SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*. Tradução de Raul Filker. São Paulo: UNESP, 1999.
- SOUZA, Maria Eliane R. *Thomas Hobbes: do movimento físico à fundação do Estado*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PUC, 2008.
- TUCK, Richard. *Hobbes*. Tradução de Adail U. Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001.
- VALVERDE, João Batista. “A soberania da reta-razão”. In: *Philosophos*. Goiânia: UFG, v. 7. n.1. p. 25-38, 2002.
- WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Tradução de T. C. F Stummer e L. A. Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- WOLLMANN, Sérgio. *O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- ZARCA, Yves Charles. *La décision métaphisique de Hobbes: conditions de la politique*. 2ª ed. Paris: Vrin, 1999.
- _____. “Hobbes e a invenção da vontade política pública”. In: *Discurso*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo, v.32, p. 71-84, 2001.