

Inveja em Hobbes: *Leviatã* como rei dos soberbos

Delamar Volpato Dutra

djvdutra@yahoo.com.br

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)/ CNPq

Resumo: O texto defende que afetos tais como orgulho, vaidade, inveja, busca de honra e glória, são estruturantes para a argumentação hobbesiana. Sustenta-se que sem tais afetos o estado de natureza não seria um estado de guerra, mas um estado de paz e concórdia, como defendido por Locke. Ademais, sem a consideração de tais afetos, o design do *Leviatã* seria fundamentalmente diferente, visto que as leis naturais que devem configurá-lo, só são comprehensíveis em seu conteúdo se se pressupuser a autoconservação de seres orgulhosos, vaidosos, invejosos e que buscam honra e glória. Sem tal consideração, o Estado não só se mostraria ineficaz enquanto dispositivo de segurança para os humanos, como seria instável. Portanto, pressupor e conter tais traços afetivos é fundamental para a viabilidade e a estabilidade do *Leviatã*. Por fim, o texto desenha uma hipótese a respeito dos fundamentos a partir dos quais o ser humano apresenta tais traços afetivos, bem como a respeito do modo de conhecê-los.

Palavras-chave: Hobbes, inveja, afetos, leis naturais, Estado.

Envy in Hobbes: *Leviathan* as the King of the Proud

Abstract: The text argues that affections such as pride, vanity, envy, pursuit of honor and glory, are structuring for Hobbesian argumentation. It is argued that without such affections the state of nature would not be a state of war, but a state of peace and concord, as, indeed, advocated by Locke. Moreover, without the consideration of such affections, the design of the Leviathan would be fundamentally different, since the natural laws that help to configure it are only comprehensible in their content if it is assumed the self-preservation of proud, vain, envious beings who seek honor and glory. Without such consideration, the state would not only prove ineffective as a security device for humans but would also be unstable. Therefore, presupposing and containing such affective traits is fundamental to the viability and stability of Leviathan. Finally, the text draws a hypothesis about the foundations from which the human being is supposed to have such affective traits, as well how to know them.

Keywords: Hobbes, envy, affections, natural laws, State.

Introdução

A literatura sobre Hobbes, ao menos desde a obra de Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, indica dois possíveis métodos que teriam sido seguidos pelo autor do *Leviatã*. O primeiro deles sustenta que Hobbes emprestou o método da Física de Galilei, o que tornaria a sua argumentação fortemente mecanicista. De acordo com este viés, haveria como que uma física da política, na feliz expressão de Frateschi.

O segundo método seria aquele sustentado pela interpretação do próprio Strauss, o qual seria baseado na tradição humanista da filosofia, no sentido de uma metafísica moral da natureza humana, incluindo considerações da própria tradição bíblica. Para esta perspectiva, não haveria uma mecânica das paixões, mas uma consideração moral do ser humano e da política.

O presente estudo aponta para uma terceira possibilidade, desenhada a partir do livro de Pettit, *Made with Words*. Essa possibilidade metodológica¹ aponta para uma gênese da natureza humana, tendo por base a linguagem, entendida como uma tecnologia inventada pelo próprio ser humano, a qual abre novas possibilidade de configuração da humanidade.

Strauss e a tese da antropologia moral de Hobbes

Strauss (1952, p. 28) destacou duas interpretações de Hobbes, uma a partir da psicologia mecanicista e outra a partir da tradição moral. Esta última põe em evidência aquilo que Hobbes diz se chamar, comumente, de orgulho, conforme se lê no *Leviatā* VIII.18, que inclui a inveja, a glória, a honra, a vaidade. Tal dissonância interpretativa tem forte impacto para a controvérsia sobre as premissas necessárias para o entendimento do estado de natureza como sendo um estado de guerra. Com efeito, para Spragens, o mecanismo decorrente da inércia do movimento, com base no cap. VI do *Leviatā*, seria suficiente para estabelecer, via a busca da segurança (cap. XI), o estado de natureza como um estado de guerra. Spragens (1973, p. 183) explica que a busca pelo poder teria três fontes em Hobbes: a inércia como *conatus sese conservandi*, que responderia pela autopreservação, incluindo a antecipação; a inércia como *delight in proceeding* – o contentamento na busca da felicidade do cap. XI; a glória e a vaidade. Ele mesmo afirma que “a questão não é tão simples assim”, pois o paradigma da inércia explicaria as duas primeiras fontes da busca de poder, mas não a terceira. Ora, é justamente esta terceira fonte que parece ter papel de destaque nas premissas necessárias para que o estado de natureza possa ser compreendido como um estado de guerra.

Frateschi (2008, p. 79) se ajunta a Spragens e chega ao elemento central do estado de guerra, a antecipação, pela tese da vida como movimento, sem necessidade da tese moral. Para ela, seria suficiente a natureza humana compreendida pela tese do movimento, em conjunção com o estado de natureza. (FRATESCHI, 2008, p. 71–72, notas 62, 63). Ela recusa, portanto, uma base moral para a filosofia de Hobbes. (FRATESCHI, 2008, p. 58–9). No mesmo sentido, para Heck (2004), a falta do Estado, em Hobbes, “exclui a segurança de um homem perante outro homem no estado natural.” (p. 51). Esta falta de segurança gera desconfiança frente aos demais, de tal forma que “é melhor atacá-los antes de algum deles fazê-lo.” (HECK, 2004, p. 52). Para ele, o simples fato de se estar no estado de natureza gera a necessidade do ataque, não por perversidade ou maldade, mas devido à determinação da autoconservação de iguais², em conjunção com a ausência de Estado. Heck (2004) chega a afirmar que “mesmo se os seres humanos se tornassem santos, persistiria entre eles a situação de guerra.” (p. 52).

Contra Heck e Frateschi, o texto de Hobbes sugere que para tornar o estado de natureza um estado de guerra, não basta a só premissa do direito a todas as coisas, que não é nada mais do que a tese mesma do estado de natureza, ao menos na acepção hobbesiana; para tal, é ainda necessário o elemento da “vã estima de si mesmos”. (HOBBS, 2002, I, 12, p. 33). Ora, Strauss finca raízes justamente nessa direção. Ele argumenta no sentido de que a supressão da tese moral da inveja, da vaidade, da glória, da honra, do orgulho, deixaria inexplicáveis pelo menos dois aspectos do pensamento de Hobbes: (a) alguns, por vaidade [pleasure in contemplating their own power], levarem seus atos mais longe do que a sua segurança exige, conforme se lê no cap. XIII.4 do *Leviatā* e (b) que haja atos de causar dano aos outros por honra [to extort a greater value from his contemmers], o que ocorreria, alega Hobbes, na ausência de um poder comum [cap. XIII.7].

¹ Trata-se de uma hipótese apta a produzir compreensão e coerência (FREUD, 2011, p. 66) ou até mesmo algo parecido com uma reconstrução (REPA, 2018), no sentido de Habermas.

² “E ela [a guerra] é perpétua por sua própria natureza, porque, dada a igualdade dos que se batem, a ela não pode se pôr termo através de uma vitória” (HOBBS, 2002, I, 13, p. 34).

A vanglória concerne a uma pretensa superioridade sobre os demais, porém, por se tratar de algo que não é propriamente real, já que ela “consiste na invenção ou suposição de capacidades que se sabe não se possuir” (HOBBES, 1998, cap. VI), há a necessidade de confirmação, o que ocorre via certos sinais ou marcas, como sucesso econômico, ou seja, lisonja “lisonja, elogio ou acordo de outros homens” (KRAYNAK, 1982, p. 843), os quais, de todo modo, não são evidência bastante, de tal forma que, atesta o comentador, é como se a vanglória vivesse de aparências e, então, precisasse de reconhecimento: “porque um humano vaidoso [vain] vive de fingimentos, tem uma necessidade compulsiva de reconhecimento – da honra e da estima dos outros – para confirmar a própria opinião incerta do seu valor.” (KRAYNAK, 1982, p. 843). Hobbes destaca, no cap. XIII do *Leviatā*, que, no estado de natureza, o esforço de arrancar [extort] dos outros uma maior atribuição de valor para si, vai ao ponto de lhes causar dano [damage]. A explicação de por quê isso ocorre encontra-se no cap. VIII.

Sem tais aspectos, apostrofa Strauss (1952), não haveria o estado de guerra, pois, só assim “cada um desejaria ultrapassar os outros e, por conseguinte, ofendê-los-iam.” (p. 12). Para ele, é o não reconhecimento do sujeito vaidoso, ou seja, o desprezo por tal sujeito, que transformará a ira em fúria e em busca de vingança. Na sequência, por causa do medo do dano que a vingança pode ocasionar, ele tenderá a ter que moderar a sua raiva, o que conduzirá à transformação do desejo de triunfo na vingança, em ódio. O ponto, para ele, residiria em que aquele que odeia não buscaria mais o triunfo, mas a morte do outro. Eis, então, o estado de guerra! (STRAUSS, 1952, p. 20–21).

Para a argumentação de Strauss, a igualdade desempenha papel central no texto de Hobbes. De acordo com o cap. XIII do *Leviatā*, fossem os homens desiguais, não haveria estado de guerra, já que, sem a igualdade, não haveria a esperança de atingir as finalidades que alguém pode se propor, incluindo o ataque aos demais. No entanto, da só premissa da igualdade não se seguiria a conclusão do estado de guerra. Para tal desiderato, será necessário adicionar outros aspectos da natureza humana, os quais poderiam ser caracterizados como maus. Não que os seres humanos sejam maus por natureza, como se lê no prefácio ao *De Cive*, mas eles, ainda assim, seriam maus: maus, mas não maus por natureza. (HOBBES, 1998, p. 14). Segundo Strauss (1952, p. 13–4), por causa do contexto religioso, Hobbes não pôde admitir a tese do mal e acabou por escondê-la em seu sistema, mas tal tese seria o verdadeiro fundamento do mesmo.

Quiçá, se possa chegar ao mesmo desiderato de forma condicional e não de forma ontológica, como se verá, no seguinte sentido: dada a linguagem e o que lhe é peculiar, especialmente a possibilidade de comparação – para Kant, algo próprio da razão – esta condição levará os humanos à inveja, abrindo o campo da vaidade, do orgulho, da honra, da vanglória, que levarão a atos que tornarão o estado de natureza entre os humanos um estado de guerra. O modo como Hobbes (2002, p. 14–5) contornou o problema foi dizer que a maldade de todos deveria ser suposta como um pressuposto pragmático ou de prudência, decorrente da dificuldade de distinguir os poucos maus daqueles muitos que seriam bons. Porque “aqueles que buscam glória não são detectáveis com antecedência” (SLOMP, 2000, p. 136), é racional fazer uma prevenção contra todos, pois, desse modo, não se corre o risco de haver alguma surpresa.

As alegrias da mente conduziriam a um sonho inebriante com a própria vaidade, a qual não precisa ser preponderante entre os humanos, haja vista estes não serem o tipo de criaturas que, de forma generalizada, praticariam atos de inveja como “demônios dispostos a destruir, independentemente dos custos para si próprios.”³ Para a argumentação, basta que uns poucos sejam invejosos. A bem da verdade, no cap. XXVII do *Leviatā*, Hobbes afirma serem poucas as naturezas generosas [excepting some generous natures].

Será a igualdade que funcionará, também, como motor da resolução do problema que ela mesma causa: o temor do perigo da morte violenta. Nesse sentido, é a própria igualdade que resiste ao estado de guerra, que ela mesma possibilita, mas não propriamente a igualdade da morte, mas o medo da morte, aliás, a maior das dores. Assim, a igualdade como uma condição possibilitadora do estado de guerra funciona *eo ipso*, como sua limitadora, no sentido da sua resolução. O medo da morte violenta, o corpo ferido, acabaria por despertar o vivente do sonho inebriante da vaidade. (STRAUSS, 1952, p. 19).

³ HART, 1994, p. 212. Kant (1992) considera a inveja um vício diabólico (p. 32–3); [RGV, AA 06: 26–7].

Amplia-se, portanto, o argumento de Strauss concernente à igualdade social do cap. XIV e XV. Nestes capítulos, a lei natural é entendida como um meio para a autoconservação. Contudo, uma lei natural cuja finalidade fosse somente a autoconservação seria fundamentalmente diferente de uma lei natural cuja finalidade é a autoconservação de seres invejosos, vaidosos, orgulhosos, que buscam honra e vangloria. Defende-se a tese segundo a qual o elemento da inveja, da vaidade, do orgulho, da honra, da vangloria, é o que fornece a melhor explicação da lei natural, tal qual concebida nos cap. XIV e XV, bem como a melhor explicação da tese de que o *Leviatā* é o rei dos orgulhosos, “the king of proud”, do final do cap. XXVIII.

Hobbes pode ser considerado como um exemplar bem-acabado de um sistema que leva em conta ou tem que levar em conta a inveja. Esta é um ingrediente que, por um lado, deve, como visto, ser ajuntado à igualdade natural, para que o estado de natureza seja conduzido ao estado de guerra. Por outro lado, a lei natural é o resultado de um cálculo que não considera somente o fim da autoconservação, mas o fim da autoconservação de um ser frágil/vulnerável invejoso. Melhor dito, a argumentação opera em dois passos.

No primeiro passo, como visto acima, deve-se ajuntar a inveja à igualdade natural para que haja a gênesis, a viabilidade do *Leviatā*, como um dispositivo de segurança; ora, sem o estado de guerra não haveria necessidade do *Leviatā*. Desse modo, em um primeiro passo, a igualdade natural é o fundamento. Para Hobbes, a igualdade tem um de seus fundamentos na natureza, de acordo com o cap. XIII. Para uma posição naturalizada como a de Hobbes, este argumento, se por um lado é muito forte, por outro lado, tem alcance limitado. A força do argumento se mede pela função que ele desempenha no estado de natureza: ao mesmo tempo em que ele é indispensável para a configuração do estado de natureza como um estado de guerra, pela esperança de se conseguir, contra os demais, o que se deseja, ele é o passo necessário para a saída do mesmo, pelo medo da morte violenta. Não obstante, como visto, essa estrutura argumentativa só funciona se lhe for ajuntada a inveja, justamente porque são os invejosos e vaidosos que conduzem seus atos para além do que a autoconservação exige.

No segundo passo, há que se considerar a questão diferente da estabilidade do *Leviatā*. Nesse sentido, fala-se de uma igualdade socialmente determinada, como aquela definida pela lei natural, a qual deve contar, como um ingrediente central, a consideração da inveja, da vaidade, do orgulho, da honra, da vangloria, de tal modo que se os mesmos não forem evitados, não haverá estabilidade. A estabilidade segue-se de leis que precisam considerar a sua aplicabilidade a seres com tais características. Se o dispositivo da lei civil, enformado pela lei natural, não for capaz de conter a inveja, o orgulho, a honra, a vangloria, dentro de certos limites, não conseguirá ser um sistema estável. A estabilidade pressupõe um sistema de igualdade que evite, principalmente, a inveja, já que esta é a principal fonte dos crimes [cap. XXVII].

Como dito, o primeiro passo argumentativo viabiliza o *Leviatā*. Já, o segundo tece o desenho de sua estabilidade. Destarte, não custa relembrar que, para Hobbes, já no primeiro capítulo da parte que trata *Do Estado*, o cap. XVII, é a inveja que distingue humanos e demais animais. Na interpretação de Pettit, é justamente a linguagem que permite a futuridade e a comparação⁴, por isso, as paixões conducentes à paz seriam as corporais e as conducentes à guerra, as paixões da mente.⁵

Nesse diapasão, para Hobbes, os dois axiomas próprios da natureza humana seriam, primeiro, o apetite natural caracterizado pela vaidade e pela busca por precedência (STRAUSS, 1952, p. 11), segundo, o axioma da razão natural, que se mostraria a partir da paixão do medo da morte. (STRAUSS, 1952, p. 15, 17). A filosofia de Hobbes resultaria da dialética entre esses dois axiomas. (STRAUSS, 1952, p. 18; SLOMP, 2000,

⁴ “But man, whose joy consisteth in comparing himself with other men, can relish nothing but what is eminent.” (HOBBES, 1998, chap. XVII.8]. “Speech expands the passions available to human beings because it releases people from the animal regime of sensual, organically manifested desire. First, it enables human beings to anticipate the future and focus their desires on what may come to be as well as what is present there before them. Second, it enables them to compare themselves with others, and become concerned with whether they are more or less powerful and more or less honored than others. I will look at these effects in turn.” (PETTIT, 2008, p. 91).

⁵ PETTIT, 2008, p. 90–1. “No capítulo XIII do *Leviatā*, Hobbes menciona três impulsos fundamentais do agir humano: competição, desconfiança e desejo de glória [...], atribuindo a esse último um papel preeminent, já que representa a base para a guerra das opiniões que ameaça constantemente a paz também após o estabelecimento do Estado.” (PINZANI, 2017, p. 110).

p. 144). O primeiro conduziria ao mundo do sonho e da imaginação cravada na vaidade, mundo do qual o medo da morte violenta despertaria. (STRAUSS, 1952, p. 19–20). Esses axiomas têm sua base textual na dedicatória de *Do cidadão*.

Inveja: irracional?

No cap. VI.48 do *Leviatā* é definida a inveja. Esta é uma tristeza [grief] causada pelo sucesso de um competidor em riqueza, honra ou outros bens, “ligada ao esforço para suplantar [supplant] ou pôr obstáculos [hinder] ao competidor.”

É importante destacar que a base hedonista do pensamento de Hobbes tem peculiaridades em relação ao corpo e à mente. Com efeito, no cap. VI.12 do *Leviatā*, ele distingue os prazeres do corpo, em relação àqueles da mente, com termos próprios diferenciados: o prazer da mente chama-se *joy*, ao passo que a dor da mente chama-se *grief*, daí a dor da inveja ser *grief*. Nos termos do cap. VI.39, glória e vangloria [lisonja] são *joys*. A inveja compõe um conjunto de paixões da mente ou paixões sociais, como a vaidade, a glória, a honra, que têm conexão com o orgulho. A importância de tratar desses afetos é que eles parecem ter um elemento de irracionalidade, incluindo o ódio, que advém de não ser bem-sucedido nos atos movidos por inveja para diminuir a posição do outro.

Limongi (2002, p. 23–4), por exemplo, descarta essa interpretação, e justifica a racionalidade da busca da glória com o argumento de que seria uma forma de poder, já que a reputação implicaria poder de influência.

Em contraponto, a tese da irracionalidade da inveja encontra uma de suas formulações mais importantes em Rawls (1999) “O pressuposto especial que faço é que um indivíduo racional não sofre de inveja. Ele não está disposto a aceitar uma perda para si próprio somente para que os outros também tenham menos” (§25, p. 124). Nozick (1974, p. 239) acompanha essa formulação. No âmbito econômico, o ancestral da tese da irracionalidade da inveja é creditada por Geuss (2018, p. 250) a Marx. Isso ocorreria porque o tipo de identificação a que ela conduziria levaria à igualdade econômica simples, o que seria equivocado, frente à diversidade de necessidades dos seres humanos.⁶

O invejoso seria alguém que entre o sistema A que lhe pagaria 100, assim como pagaria 100 para o seu companheiro, e o sistema B que lhe pagaria 110, mas pagaria 120 para o seu companheiro, preferiria o sistema A, ou seja, aceitaria piorar a sua própria situação para também piorar a do outro. A definição de Hobbes se contenta, aparentemente, com a ação invejosa não ter um benefício positivo. Dito claramente, suplantar (no sentido de tomar o lugar do outro) ou levantar obstáculos ao outro não significa melhorar a sua própria posição, a não ser indiretamente. O exemplo de Hobbes é aquele de Caim. Ao que tudo indica, ele não ganhou coisa alguma com a morte de Abel.

Deve-se acrescentar que o sentido primário da inveja, em Hobbes, é aquele da comparação, mas não é o sentimento de alguém que, na comparação, se encontra em uma posição inferior em relação a um outro em posição superior. Previsivelmente, isso também. Porém, para Hobbes, a inveja tem a ver com a competição. Este seria o seu sentido primário. A inveja seria, então, despertada, primariamente, pela competição. Tal fator é importante para Hobbes porque isso a torna, certamente, mais perversa, pois ela pode ser sentida também por aquele que esteja em uma posição superior, desde que haja alguém competindo para se igualá-lo ou superá-lo. Nesse sentido, uma classe social que não tenha perdido coisa alguma em um processo político por mais igualdade, pode invejar uma classe não tão bem posicionada pelos avanços que conseguiu, ainda que a posição ocupada pela mesma ainda seja inferior à que ele pertence.

Talvez, não por nada, a definição da inveja seja precedida da definição de crueldade, nos termos do cap. VI do *Leviatā*: “Pois considero inconcebível que alguém possa tirar prazer dos grandes prejuízos alheios, sem que tenha um interesse pessoal no caso.” Segundo o comentador, “crueldade é qualquer ação que inflja sofrimento que não melhora as chances da própria sobrevivência.” (MARTINICH, 1998, p. 153). Nesse

⁶ Vale aqui o registro de Hayek (2011): “While most of the strictly egalitarian demands are based on nothing better than envy, we must recognize that much that on the surface appears as a demand for greater equality is in fact a demand for a juster distribution of the good things of this world and springs therefore from much more creditable motives.” (p. 156).

sentido, a inveja, no contraponto com a crueldade, parece ter uma positividade que a crueldade não teria. Algo disso também se poderia perceber no conceito de inveja escusável de Rawls (1999, p. 467-8).

Locke como contraponto

O apelo ao exemplo bíblico de Caim poderia servir, também, para explicar por que a lei natural, diferentemente do que sustenta Locke, não tem vigência no estado de natureza. Sabidamente, a lei natural ordena a autoconservação. Se a autoconservação fosse um traço antropológico sempre predominante no conjunto das paixões, a lei natural deveria vigorar no estado de natureza, mas ela, de acordo com Hobbes, lá não vigora.

Segundo Strauss (1952), a inveja seria a busca do prazer irracional: “Ora, o desejo irracional de poder, o apetite natural do homem, tem a sua base no prazer que o homem sente na consideração do seu próprio poder, ou seja, na vaidade.” (p. 11). Irracional em que sentido? No sentido, como declinado acima, justamente de pôr em risco a autoconservação, em razão da alegria de um mundo de sonho inebriante: “o sonho da felicidade do triunfo, de um bem resplandecente, imponente, aparente”. (STRAUSS, 1952, p. 19). De fato, segundo Smith (2002), o desejo pela opinião positiva do outro é tão forte que bane mesmo “o mais forte de todos os medos naturais” (p. 135), o medo da morte, o que seria irracional, para a comentadora. (HILL, 2012, p. 9). Holmes (1995, p. 86) se ajunta a Strauss na consideração de que a vaidade seria irracional.

Strauss explora as consequências da disjunção entre paixões do corpo e paixões da mente. Neste último caso, o apetite natural seria aquele da vaidade irracional, que chega ao ponto de desafiar a morte ou, ao menos, de tão embestado pela vaidade, chega ao ponto de não se dar conta “da sua dependência de um insignificante bem primário, a preservação da vida e da integridade física.” (STRAUSS, 1952, p. 19). A vaidade faz permanecer em um mundo de sonhos inebriante da imaginação. Strauss destaca, como dito, a irracionalidade dessas paixões da mente, que se enredam nas alegrias [joys] da vangloria.

O texto de Hobbes pode corroborar essa interpretação. Deveras, ele observa no cap. VIII.16 que a loucura [madness] é uma paixão mais forte ou veemente, em comparação com a média dos outros. No VIII.18, a paixão envolvida na loucura é, ou um grande desalento [dejection] da mente ou uma grande vangloria, esta também chamada de orgulho [pride] e de presunção/autoestima [self-conceit]. O cap. VIII.19 oferece algo importante: o orgulho [pride/superbia] sujeita os seres humanos à cólera/ira [anger], sendo que a cólera/ira excessiva leva à loucura da raiva [rage] e da fúria. Dentre as causas que levam à raiva, à fúria, estão:

- o excesso de desejo de vingança + a habitualidade;
- o amor excessivo + o ciúme;
- a opinião excessiva de si + a inveja;
- a opinião veemente da verdade de qualquer coisa + a contrariedade dos outros.

Vê-se bem, portanto, o papel importante da inveja.

Ora, a teoria da loucura apresentada por Hobbes nestes parágrafos do cap. VIII do *Leviatã* conjura para a explicação de por que, diferentemente de Locke, o estado de natureza é um estado de guerra. O estado de guerra só pode ser causado por um comportamento que oblitera as leis naturais da autoconservação. As paixões exacerbadas caracterizadas como loucura acabam por ser iracionais, no sentido de que prejudicam o correto juízo e a correta ação sobre a autopreservação. Segundo Hobbes (2002, 1, 4, p. 29), a ação de ataque motivada pela vã glória acaba por se conjugar com uma falsa avaliação da própria força. Ainda que isso aconteça somente para algumas pessoas, isso já seria o bastante para transformar o estado de natureza em um estado de guerra, no sentido da antecipação: “alguns [...] comprazendo-se em contemplar seu próprio poder nos atos de conquista, levam estes atos mais longe do que sua segurança exige” [cap. XIII].

Segundo Strauss (1952, p. 14), Hobbes, na evolução de suas obras, teria progressivamente substituído essa visão do homem vaidoso e mau, pela concepção de um ser mais racional e inocente que competiria por poder ou por sobrevivência. Portanto, estaria em questão uma teoria mais mecanicista e científica do

ser humano e uma concepção mais vitalista, esta atestada pelo método do autoconhecimento. (STRAUSS, 1952, p. 9). Abaixo, será evidenciada uma terceira possibilidade, com base na interpretação de Pettit.

O ponto é que, pela estrita leitura da autoconservação, de acordo com Locke, não haveria um direito a tudo, mas só ao necessário para a sobrevivência. Ora, Locke, consoante não conceber os humanos como invejosos, conduz a autoconservação no sentido de atos de defesa, não de antecipação. Isso é determinante para que o estado de natureza não seja concebido como um estado de guerra. Sabidamente, para Locke (1983), o estado de natureza não é um estado de guerra: “A falta de juiz comum com autoridade coloca todos os homens em um estado de natureza; a força sem o direito sobre a pessoa de um homem provoca um estado de guerra não só quando há como quando não há juiz comum.” (III, 19). Em acréscimo, para ele, o estado de natureza não ocorreria só na ausência de governo, mas também quando houvesse um governo ilegítimo. (SIMMONS, 1989, p. 450–1). Assim, em Locke (1983), a autoconservação implica o direito de defesa. Isso pode ser deduzido da assertiva de que “põe-se [...] a execução da lei de natureza nas mãos de todos os homens, mediante a qual qualquer um tem o direito de castigar os transgressores dessa lei em tal grau que lhe impeça a violação.” (II, 7). Trata-se, como ele bem explica, de revidar em proporção à transgressão, com a finalidade de prevenir, restringir e reparar. (LOCKE, 1983, II, 8, 11).

Já, para Hobbes, no cap. XIII do *Leviatã*, a autoconservação implica a antecipação, ou seja, atos de prevenção e não só de reação. Aliás, a antecipação é considerada por ele como sendo o mais razoável [reasonable] para a preservação, já que é uma prevenção à ameaça, buscando eliminá-la. Essa diferença estrutural na configuração da autopreservação, seja como obrigação ou como direito, poderia explicar porque os dois pensadores diferem na caracterização do estado de natureza. Não obstante, essa elucidação ainda não é suficientemente explicativa da razão pela qual tal configuração foi pensada de forma tão diferente por ambos os pensadores. É nesse ponto que se deve avançar, como já sugerido, para a teoria das paixões e, talvez, para a tese de Strauss a respeito do conjugado de inveja, glória, vaidade.

Poder-se-ia conceder uma consideração mecanicista de natureza humana, com base na autoconservação, para a maioria, porém, para que o estado de natureza possa ser considerado um estado de guerra, será preciso que pelo menos uma minoria seja pensada nos termos da antropologia moral do orgulho, da inveja, etc., pois sem essa minoria o estado de natureza seria apenas defensivo, como pensado por Locke, e não antecipatório, como em Hobbes. Mas é justamente a antecipação que leva à guerra. Precisamente por isso, deve-se acrescentar, é que o Estado, para Locke, não contará com a mesma necessidade que ele tem em Hobbes.

Um ser que matasse ou usasse da violência em razão da estrita sobrevivência careceria de potencialidade lesiva a desafiar a criação de uma instância absoluta de poder e de autoridade. O capítulo XIII não desfaz a assertiva de que o fim das ações dos humanos seja “principalmente sua própria conservação”, porém, na mesma linha acrescenta “e às vezes apenas seu deleite”. Do mesmo modo, é tão só o desiderato da autoconservação em um tal cenário específico que justificará a antecipação contra aqueles que “comprazendo-se em contemplar seu próprio poder nos atos de conquista, levam estes atos mais longe do que sua segurança exige”. Neste último particular, vale anotar o comentário de Strauss (1952): “Now irrational striving after power, man’s natural appetite, has its basis in the pleasure which man takes in the consideration of his own power, i.e. in vanity. The origin of man’s natural appetite is, therefore, not perception but vanity” (p. 11), de tal forma que “Only the State is capable of keeping pride down in the long run, indeed it has no other *raison d’être* except that man’s natural appetite is pride, ambition, and vanity.” (p. 13). Caim matou Abel, para Hobbes, porque não havia Estado para conter a sua inveja de Abel. (THORNTON, 2005, p. 93).

Strauss se atém à igualdade natural do cap. XIII. Em estado de natureza, essa igualdade ontológica, específica dos humanos, em conjunção com a determinação também ontológica que compõe qualquer corpo, a inércia [a vida não é mais do um movimento], no caso humano, a autopreservação, acabará por dar nascimento à lei natural, cuja finalidade será exatamente a autopreservação, como, aliás, ocorre em Locke. Para isso, Hobbes precisa acrescentar mais um elemento a essas premissas, o que é feito no cap. XIII,

exatamente com a inveja, introduzida por um método socrático⁷ [“Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo”], em conjunção com a tradição bíblica⁸ e, para alguns, de acordo com a tradição grega. Com efeito, Slomp (2000) afirma que dois livros clássicos muito influenciaram Hobbes, a *Retórica* de Aristóteles e a *História* de Tucídides. (p. 51).

Ao que parece, no contexto da igualdade natural, basta que alguns ajam por inveja para causar o estado de guerra. É sintomático que, em 1668, na edição latina do *Leviatā*, Hobbes tenha substituído o exemplo de estado natureza da edição inglesa, aquele dos povos selvagens da América, pelo homicídio de Caim, o qual, segundo ele, teria ocorrido por inveja, não por sobrevivência. (THORNTON, 2005, p. 98). Para Hobbes, Caim matou seu irmão por inveja: “Abelem invidia interfecit Cain.” (HOBBS, 2010, cap. XIII). Portanto, Caim não matou Abel por razões de sobrevivência. Talvez, ele tenha achado que o homicídio de Caim exemplificasse melhor a sua assertiva, ainda no cap. XIII, de que aqueles que buscam glória usam da violência “por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome”, bem como aquela do cap. XXVII atentando que a vangloria, “um insensato [foolish] sobrestimar do próprio valor”, seria o que mais frequentemente se torna causa do crime. Seja como for, a igualdade natural, em conjunção com a inveja, gera o estado de guerra, e torna viável o *Leviatā* entendido como um dispositivo de proteção específico: *protego ergo obligo*.

Dito claramente, a autopreservação sem a inveja leva a uma antecipação comportada, aquela da prevenção que normalmente decorre da punição, mas não leva à antecipação do ataque preventivo. Pode-se bem perceber que para Locke a antecipação não é necessária para autoconservação, só a defesa. Atos de antecipação se explicam por determinações que exorbitam da autoconservação simples. O que a autoconservação autoriza é a defesa. Aliás, é justamente isso que torna a defesa legítima em muitos ordenamentos penais, como o brasileiro. Não há como justificar o ataque preventivo, sob o pálio da autoconservação simples. Uma justificativa nesses termos não seria um bom cálculo da razão em função da autoconservação simples, por isso mesmo Hobbes teve que pressupor atos que vão além do que a autoconservação exige, ou seja, a glória como uma alegria [joy] na imaginação do próprio poder, que conduz ao ataque dos demais, não por sobrevivência, mas pela pura alegria inebriante da mente. Kant (1992, p. 27; RGV, AA 06: 27) também relaciona a busca pela segurança, via medida de prevenção [als Vorbauungs] ou antecipação, ao ciúme e à rivalidade [Eifersucht und Nebenbuhlerei]. Ora, sem tais atos, ainda que praticados por poucos, não se caracterizaria o estado de natureza como sendo um estado de guerra, mas um estado de paz e concórdia. É bem isso que pontua Slomp (2000):

Os que não procuram a glória estão cientes da existência dos que a procuram e também do seu desejo de desapossar os outros. Por isso, é racional (R) da sua parte desconfiar de todos (o fato de o seu vizinho nunca ter atacado você até agora não significa que não o fará no futuro) e se antecipar atacando primeiro. O resultado é uma guerra de todos contra todos. (p. 146).

Sabe-se que a guerra, para Hobbes, não é propriamente real, mas uma disposição conhecida para tal: “a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal”, como apregoado no cap. XIII.8.

Por certo, as premissas exigidas pelo argumento de Hobbes são diversas. Leibniz menciona como premissas a igualdade, o direito a todas as coisas, a escassez, além do medo e do autointeresse. A necessidade da premissa da inveja é destacada por Strauss, assim como pelos *game theorists*, os quais, em coro com Strauss, defendem a inclusão da premissa do desejo de glória, pelo menos para alguns indivíduos. (SLOMP, 2000, p. 145).

⁷ “the reader of Hobbes’s political geometry is both the observer of and the main ingredient of the theorem.” (SLOMP, 2000, p. 144).

⁸ “In my view, however, the similarity between biblical pride and Hobbesian glory is largely superficial.” (SLOMP, 2000, p. 47).

Paixões da mente e paixões do corpo: elementos da antropologia de Hobbes

Essa perspectiva antropológica se põe no percurso de uma tradição bastante longeva na tradição da filosofia ocidental. Com efeito, na filosofia grega, a noção de *thymós* [θῦμός], passando pela teoria da vaidade/orgulho de Agostinho (HONNETH, 2021, p. 13–4), responderia por aspectos assemelhados a essa análise e pode ser considerada como uma noção ancestral dessa formulação da natureza humana, consonte sustentam Fukuyama (2018, p. 23–4), Pettit (2008, p. 99), Santo Tomás (2012, q. 46, a. 8, p. 528–9) e também para Hill (2012, p. 2) e mesmo para Smith, o pai da economia moderna.

O *thymós* responde por um senso de pertença, solidariedade, daqueles que, para usar de uma figura de *A República*, como cachorros, latem para estranhos e são mansos para os conhecidos. (PLATÃO, 1996, 375d). É vertido como honra aos que trazem bens para o grupo e, como coragem, pode agir para o benefício dos outros. (BRENNAN, 2012, p. 115). O *thymos*, como autorrespeito, luta contra a injustiça, assere o valor do próprio eu e luta a favor da cidade. Para Aristóteles, na *Política* 7.7, associa-se à faculdade da *philia* (LUDWIG, 2007, p. 223). Renaut observa tratar-se de um desejo de reconhecimento, que é uma energia, algo que se vê na coragem do soldado, um auxiliar da razão e da virtude (RENAUT, 2014, p. 190–193). Ele seria um afeto irracional, mas por ter como objeto valores como justiça, honra e vergonha, pode funcionar para enfrentar [un relai] outras emoções, como o prazer e a dor, exemplarmente nos atos de coragem (RENAUT, 2014, p. 323). Contudo, seria, também, ao menos parcialmente, objetável por ser um tipo de remuneração, no limite, um salário, ou seja, dinheiro (RENAUT, 2014, p. 187).

Para Agostinho, a vaidade foi o início do pecado: “initium omnis peccati superbia”, sendo esta uma marca distintiva de Satã (MACQUEEN, 1973, p. 240), estando na origem inclusive do pecado original (MACQUEEN, 1973, p. 160) e do primeiro homicídio, a morte de Abel por Caim (MACQUEEN, 1973, p. 266). Portanto, há também uma tradição bíblica que põe o mal ao lado da vaidade, da inveja, do orgulho, os quais responderiam pelo que Hobbes ao final entende por glória.

De todo modo, o *thymós* recebe uma de suas formulações mais importantes em Platão. Segundo *A república*:

Uma parte [da alma] era aquela pela qual o homem aprende, outra, pela qual se irrita; quanto à terceira, devido à variedade de formas que ostenta, não dispomos de um nome único e específico, mas designámo-la por aquilo que nela é mais eminente e mais forte: chamámos-lhe concupiscência, devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha; e chamámos-lhe amiga do dinheiro, porque é sobretudo com dinheiro que se satisfazem os desejos dessa espécie.⁹

A citação sugere que o problemático seria a violência ou a intensidade da parte apetitiva da alma. Tradicionalmente o *thymós*, traduzido por Shorey como “anger” e por Nunes e Pereira como “côlera”, era considerado um aliado da razão contra os desejos [epithumia], cosoante o declinado em *A república*: “Ora já em muitas outras ocasiões sentimos que, quando as paixões [epithumia] forçam o homem contra a sua razão, ele se censura a si mesmo, se irrita com aquilo que, dentro de si, o força, e que, como se houvesse dois contendores em luta, a côlera [thymós] se torna aliada da sua razão [logos]” (PLATÃO, 1996, 440^a-b). Nesse sentido, Nussbaum (2016) destaca, na antiguidade, o papel da ira no combate à injustiça, incluindo o sentimento de ressentimento.

Hobbes parece não ver problema em tais desejos, como *epithumia*, calcados no prazer corporal, e passa a ver muitos problemas naquilo que seria o âmbito do *thymós*. Fica claro que tal âmbito está a um passo da loucura, portanto, da irracionalidade. Segundo Renaut (2014, p. 184), o *Gorgias* caracteriza a *filotimia*, a busca de honra, de estima, como um hedonismo desenfreado [débridé]. Isso mostra um contraste com a perspectiva estoica (COOPER, 1999, p. 20–30). Como bem registra Kant no §36 da *Doutrina do Direito* “só sabemos apreciar a medida do nosso próprio bem-estar por comparação com o bem-estar dos outros e não pelo seu valor intrínseco.”

⁹ PLATÃO, 1996, 580d-e. Por isso mesmo, haveria três tipos de ser humano: “É por isso que dizemos que são também três as principais espécies de homens, o filósofo, o ambicioso [philothymós], o interesseiro.” [581c].

Se para os gregos a *epithumia* parecia ser o problema, para o hedonista Hobbes ela passou a compor o campo da solução. Afinal, a autopreservação está ligada aos prazeres do corpo. Ainda que os apetites corporais possam ser muito intensos e recaírem sobre os mesmos bens, o que pode gerar disputa, o *thymós* teria a ver com a própria disputa com os outros: “A contenda com os outros é, em si mesma, o objetivo [...] uma luta pela supremacia.” (WILSON, 1995, p. 67), sendo Trasímaco exemplar nesse sentido. Desse modo, o *thymós* seria, já para Platão¹⁰, responsável ao desejo de poder, de honra, ainda que fosse uma honra bem ordenada no desenho da república, cuja referência é o modo como se é percebido pelos outros.

Segundo Pettit, Hobbes deixou de pensar, na tradição de Aristóteles, que o problemático para o mundo político seria enfrentar os desejos fortes da *epithumia*. Ele teria se dado conta que o problemático residiria nas paixões referentes ao âmbito do *thymós* (PETTIT, 2008, p. 99s). Teria sido a linguagem, pontua o comentador, o que permitiu a futuridade e a comparação¹¹, o que acabou por dar nascimento a um conjunto de paixões de caráter social e fundamentalmente conflitivo. Por isso mesmo, nos termos do cap. XI.3 e do XI.4, as paixões para a paz seriam justamente as corporais e para a guerra as paixões da mente.¹² Nesse sentido, a paixão do medo, fundamental para todo o sistema de Hobbes, parece se alinhar a uma paixão do corpo, algo que Strauss (1952, p. 17–8) nomina um medo pré-racional em sua origem. Deveras, ainda que Hobbes diga, no cap. VI do *Leviatā*, que o medo é uma aversão ligada a uma opinião, essa opinião é de dano corporal [hurt]: “A opinião [aversion], ligada à crença [opinion] de dano [hurt] proveniente do objeto, chama-se medo.” Destarte, os capítulos XI e XIII deixam claro que se trata do medo da morte e dos ferimentos.

Assim, o busílis não reside em que a modernidade liberou a *epithumia* dos controles da virtude, mas que não conseguiu mais conter o *thymós* na função de um aliado da razão, seja porque a sociedade da honra bem ordenada se desfez, seja porque a ética das virtudes se encolheu. Que a doutrina da virtude tinha como um dos seus focos o controle do *thymós* é algo que pode ser visto até mesmo na concepção dos sete pecados capitais (AQUINO, 2012, q. 46, a. 4, rep, p. 454), já que pelo menos três desses pecados, ira, inveja e orgulho, eram combatidos por três virtudes, resiliência, caridade e humildade, respectivamente.

Vale o registro de que essa perspectiva antropológica não precisa ser entendida em um sentido metafisicamente carregado, como também não precisa ser visto no sentido de uma aplicação da física à política, de forma mecanicista. Não, há elementos que apontam para uma reconstrução de tais determinações no sentido de sua gênese, a partir de uma determinação decorrente da invenção da linguagem. Nesse viés, para Hobbes, a linguagem foi um tipo de tecnologia que levou o ser humano a se distinguir dos demais animais, como se lê no cap. III do *Leviatā*: “com a ajuda do discurso e do método, as mesmas faculdades possam ser desenvolvidas a tal ponto que distinguem os homens de todos os outros seres vivos.” Isso ocorreu porque um elemento característico, estrutural, da linguagem é que ela permite a comparação (PETTIT, 2008, p. 164), o que dá condições de criar um mundo novo de paixões, para além das paixões animais, paixões para as quais a comparação é fundamental, como a vaidade, o orgulho e a inveja. Ao final, como se verá, será também a inveja que explicará a essência do *Leviatā* como um dispositivo específico de proteção e de punição.

¹⁰ “E a parte irascível [thumoidés], não diremos que está sempre a tender, toda ela, para dominar [kratein], vencer, ter fama [eulokimein]?” (PLATÃO, 1996, 581^a).

¹¹ “But man, whose joy consisteth in comparing himself with other men, can relish nothing but what is eminent.” (HOBBS, 1998, XVII, 8). “Speech expands the passions available to human beings because it releases people from the animal regime of sensual, organically manifested desire. First, it enables human beings to anticipate the future and focus their desires on what may come to be as well as what is present there before them. Second, it enables them to compare themselves with others, and become concerned with whether they are more or less powerful and more or less honored than others. I will look at these effects in turn.” (PETTIT, 2008, p. 91).

¹² PETTIT, 2008, p. 90–1. “No capítulo XIII do *Leviatā*, Hobbes menciona três impulsos fundamentais do agir humano: competição, desconfiança e desejo de glória [...], atribuindo a esse último um papel preeminente, já que representa a base para a guerra das opiniões que ameaça constantemente a paz também após o estabelecimento do Estado.” (PINZANI, 2017, p. 110).

Será precisamente a inveja que Hobbes porá como primeiro traço distintivo dos humanos em relação aos demais animais, no cap. XVII: “Primeiro, que os homens estão constantemente envolvidos numa competição pela honra e pela dignidade, o que não ocorre no caso dessas criaturas. E é devido a isso que surgem entre os homens a inveja e o ódio, e finalmente a guerra, ao passo que entre aquelas criaturas tal não acontece;” o segundo traço distintivo será aquele da comparação: “Mas o homem só encontra felicidade na comparação com os outros homens, e só pode tirar prazer do que é eminentes.” Kant (1992, p. 32–3; [RGV, AA 06: 26–7]) também segue essa linha de pensamento em *A religião*.

É de se cogitar, nesse sentido, a relação do título do livro, *Leviatã*, com a inveja, vis-à-vis da conhecida obra da inquisição do bispo alemão Peter Binsfeld [Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum recognitus (Tratado das confissões dos feiticeiros e das bruxas)] de 1589 que fez uma relação de cada um dos pecados capitais com um demônio. De acordo com Binsfeld os pecados capitais são relacionados aos seguintes demônios: Asmodeus – Luxúria; Belzebu – Gula; Mamon – Ganância; Belphegor – Preguiça; Azazel – Ira; Lúcifer – Orgulho; *Leviatã* – Inveja. Hobbes, provavelmente, conhecia a obra. Registra-se, nesse sentido, que Kant (1992, p. 32–3; [RGV, AA 06: 27]), como ver-se-á abaixo, epiteta a inveja de diabólica.

A glória será o resumo desse traço: “todo prazer mental ou é glória (que consiste em ter boa opinião de si mesmo), ou termina se referindo à glória no final.” (HOBBS, 2002, p. 28). A glória é o prazer da dominação, da superioridade (SLOMP, 2000, p. 42) e, quiçá, o maior prazer: “é o prazer mais intenso de todos.” (ABIZADEH, 2011, p. 305). A rigor, Hobbes (1998, p. 107, cap. II, §18) de fato afirmou que a morte é o maior dos males, mas ele negou no cap. XI haver um *summum bonum*, por isso, Strauss sustenta haver um *summum malum* “a morte, é o *summum malum*, mas não há *summum bonum*.” (STRAUSS, 1952, p. 16). Seja como for, é plausível pensar que a glória desperta um grande prazer. Hegel (2010, §124) registrará que o reconhecimento na honra e na glória produz satisfação [Befriedigung] subjetiva. Nesse sentido, pode-se conjecturar que, pelo menos para alguns, esse prazer poderá ser tal que suplanta o medo da morte, de tal forma que chegam a desafiá-la, como declinado acima no item sobre a irracionalidade da inveja.

Pettit pode ajudar a entender este ponto. Segundo ele, os prazeres corporais, uma vez satisfeitos, desaparecem, porque em relação a eles poderia haver satisfação completa. Contudo, em relação aos desejos posicionais assimétricos, não é possível tal resultado (PETTIT, 2008, p. 95), porque eles são um jogo de soma-zero; nas palavras do próprio Hobbes (2002), “glória é como a honra: se todos os homens a têm, nenhum a tem, pois consiste em comparação e precedência.” (I, 2, p. 28). Mais que isso, por não haver um limite para esse tipo de desejo, o prazer poderia ser sempre maior. Nesse mesmo diapasão, segundo Smith (2002, p. 62), honra e aprovação são as esperanças mais agradáveis e os desejos mais ardentes [most agreeable hope [...] the most ardent desire] da natureza humana. Ademais, tais desejos são simplesmente infinitos [altogether endless] (SMITH, 1977, p. 231). Neuhouser (2023) afirma que a valorização pelo dinheiro, que é algo social, “não admite nenhum ponto final natural na procura de confirmação do próprio valor.” (p. 23). Segundo o pai da economia moderna, a busca de riqueza, poder e preeminência, não são para suprir as necessidades da natureza, pois, “Os salários do mais humilde trabalhador podem supri-las [as necessidades]. Vemos que lhe proporcionam comida e roupa, o conforto de uma casa e de uma família.” (SMITH, 1996, p. 119). Tendo em vista (i) a distinção entre prazeres do corpo e da mente (HOBBS, 1928, cap. 7, *in fini*; 1998, cap. 6), (ii) que os prazeres da mente são posicionais, ou seja, comparativos, “o agradável, vale a pena mencionar, só existe em comparação com outros” (STRAUSS, 1952, p. 135), bem como (iii) a afirmativa do cap. XIII de que pelo menos alguns têm prazer em contemplar o seu poder, pode-se perquirir que, diferentemente dos prazeres corporais, que têm uma métrica na satisfação do corporal¹³, os prazeres da mente não têm essa métrica e são virtualmente ilimitados (ROUSSEAU, 2002, p. 8), já que não há um limite ditado pelo corpo, de tal forma que essa característica torna os prazeres da mente, se não os maiores prazeres, – e dentre eles o maior seria a glória, – pelo menos maiores do que os prazeres corporais. Esta é a razão pela qual os seres humanos são diferentes dos animais, visto tal traço torná-los

¹³ Por exemplo, só é possível comer uma certa quantidade de comida, pois, em dado ponto a forma será satisfeita. O estômago não é melhor ou pior em um palácio ou em uma choupana. (SMITH, 2002, p. 61).

animais perigosos, já que, ao menos alguns buscariam tal prazer a qualquer custo, mesmo pondo em risco a própria autoconservação, ao passo que os animais não humanos só seriam “rapacious unless hungry” (HOBBS, 1972, cap. x). Melhor dito, não precisa que todos os seres humanos sejam perigosos, contudo, alguns sendo desse jaez conduzem a que, prudencialmente, se tenha que considerar a todos indistintamente como perigosos, já que tal estratégia evita um erro no julgamento da periculosidade de outro ser humano, cujo resultado poderia ser fatal para a autoconservação. Tratar-se-ia de uma espécie de incerteza epistêmica, já detectada por La Rochefoucauld, conforme assinalado por Honneth (2021, p. 14). Não é necessária a antecipação quando se pressupõe que a ação seja determinada por autoconservação, basta, neste caso, a defesa. Porém, para seres que exorbitam da autoconservação em busca dos prazeres inebriantes da mente, as alegrias da vã glória, mesmo em detrimento de sua autoconservação, o melhor remédio será a antecipação, o ataque preventivo. Eis, então, o estado de guerra!

A rigor, em contraste com a tradição grega, essa formulação aponta para a importância das paixões corporais no sistema de Hobbes (1928):

Há dois tipos de prazer, dos quais um parece afetar o órgão corpóreo do sentido, e que eu chamo de *SENSUAL*; o maior deles é aquele, pelo qual somos convidados a dar continuidade à nossa espécie; e o próximo, pelo qual um homem é convidado a comer, para a preservação de sua pessoa individual. O outro tipo de prazer não é particular a nenhuma parte do corpo, e é chamado de prazer da mente, e é o que chamamos de *ALEGRIA*. Do mesmo modo, no que diz respeito às dores, algumas afetam o corpo, e por isso são chamadas dores do corpo, e outras não, e essas são chamadas *DOR* [GRIEF].” (7.9).

Para Strauss, seria justamente a paixão do medo da morte violenta que poria o ser humano no caminho da racionalidade, ou seja, da salvaguarda da autoconservação, por sobre o prazer inebriante da vaidade.

A temporalidade desses dois tipos de prazeres também é diferente: os primeiros se referem ao presente [some arise from the sense of an object present], já os outros se referem a expectativas futuras [others arise from the expectation] (HOBBS, 1998, vi.12). Ademais, como bem aponta Pettit (2008, p. 90), as paixões corporais não são comparativas. É justamente esse ponto que faz com que os seres irracionais vivam em paz, ao passo que os humanos não. Por quê? Da pena do próprio Hobbes: “Ao que eu respondo que, entre os outros seres vivos, não há questões de precedência na sua própria espécie, nem contendas sobre a honra ou o reconhecimento da sabedoria uns dos outros, como há entre os homens, de onde surgem a inveja e o ódio de uns para com os outros, e daí a sedição e a guerra.” (HOBBS, 1928, 19.5). No cap. XVII do *Leviatã*, Hobbes afirmou que além de os humanos serem criaturas invejosas, eles distinguem injúria e dano.¹⁴ Ao que tudo indica, injúria é algo simbólico, ligado à palavra, como nos crimes contra a honra; já dano seria algo físico, corporal. Dito claramente, um cão irá reagir em autodefesa quando seu corpo for atingido e atacará quando estiver com fome, eventualmente, defendendo seu território de caça. No entanto, por carecer de linguagem predicativa que opera por nomes, não disporá de recurso adequado para se sentir injuriado pela emissão de atos de fala. Precisamente isso, torna o mundo humano um inferno de males ou, na feliz expressão de Pinzani, a “guerra das opiniões”.

A solução de Hobbes

Se a argumentação acima for tomada como basilar da natureza humana, a solução que Hobbes ofertará será aquela do *Leviatã* como *King of the proud*, do final do cap. xxviii. Será este fator do orgulho que desempenhará função justificatória preponderante no elemento central da igualdade, como declinado na segunda lei natural. Ou seja, o valor posicional que a igualdade adquire para os humanos pode ser explicada por este traço característico do orgulho, da vaidade, da inveja, da honra, da glória. Uma teoria da justiça que não levasse em conta a inveja e considerasse o ser humano benevolente, seria fundamentalmente diferente, como Rawls mostra em sua análise do utilitarismo no §29 de *A Theory of Justice*, já que resultaria em a igualdade não ser um valor preponderante. Por isso mesmo, a lei natural ordena que o

¹⁴ Haveria que se acrescentar, ainda, as distinções entre *harm* e *offense*. Com efeito, a discussão atual a respeito deste par conceitual poderia ser considerada no espírito dos posicionamentos de Hobbes. (THOMSON, 1986; BELL, 2020).

invejoso tem que se contentar com a igualdade, como declinado na segunda lei natural. O mesmo se pode dizer em relação à oitava e à nona leis naturais. O invejoso não pode ofender indicando que considera os outros menos do que a si mesmo.

Não obstante, o mais importante, sob o ponto de vista substantivo, não parece ser a igualdade. Por causa desse traçado da natureza humana, o Estado terá que ter como característica central a igualdade entre os súditos, muito embora possa não se tratar do que realmente interessa do ponto de vista substantivo. Isso pode ser percebido pela análise que Hobbes faz da situação do escravo. O problemático com a escravidão não parece ser a questão da igualdade, mas a questão do direito, que é definido por Hobbes (1968) como liberdade: “Sua vida só se encontra em segurança, e sua servidão só se torna uma obrigação, depois de o vencedor lhe ter outorgado sua liberdade corpórea. Porque os escravos que trabalham nas prisões ou amarrados por cadeias não o fazem por dever, mas para evitar a crueldade de seus guardas.” (chap. xx). Ou seja, o problemático na escravidão, do ponto de vista substantivo, é a ausência da liberdade corporal.

Rousseau (1978) bem retrata análise semelhante quando afirma “o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes.” (p. 281). Há, por certo, uma crítica por parte de Rousseau em se colocar a própria felicidade na dependência da opinião dos outros, o que seria indicativo de um possível elemento estoico na concepção rousseauiana de felicidade.¹⁵ Lapidamente, “o amor-próprio sequestra o indivíduo de si mesmo” (FIGUEIREDO, 2021, p. 193). No mesmo sentido, Kant considera a ambição uma fraqueza, um tipo de escravidão (Anth, AA 07: 272), quiçá, em razão de uma consideração exagerada da importância da opinião dos outros, tendo em vista o seu entendimento da liberdade de falar como a mais inofensiva das liberdades (WA, AA 08: 36–37).

Não se pode obliterar, outrossim, que autores como Rawls e Dworkin também apontam algo nessa direção, quando afirmam que a inveja escusável precisa ser evitada, sob pena de instabilidade (RAWLS, 1999, p. 467–8), bem como que a distribuição justa tem que passar pelo teste da inveja: “Nenhuma divisão de recursos será uma divisão igualitária se, uma vez concluída a divisão, qualquer imigrante preferir o conjunto de recursos de outra pessoa ao seu próprio conjunto de recursos.” (DWORKIN, 2000, p. 67). Seres de outra tecitura, talvez, tivessem uma preocupação maior com as liberdades, com a sua felicidade, como parece ter defendido Rousseau, ou com as necessidades, como defendido por Marx (2012, p. 33; GEUSS, 2018) e por Frankfurt (2015, p. 10–12). Para este último, aliás, a igualdade nem é um valor em si mesmo.¹⁶ Talvez, o foco na própria satisfação ou no que é necessário fosse mais importante:

“Creio que a tendência generalizada para exagerar a importância moral do igualitarismo deve-se, pelo menos em parte, à confusão criada entre tratar as pessoas de forma igual e tratá-las com respeito. A igualdade é meramente uma questão de cada um ter o mesmo que os outros. O respeito é mais pessoal. No sentido que é aqui mais pertinente, tratar uma pessoa com respeito significa lidar com ela exclusivamente de acordo com as particularidades da sua personalidade ou circunstâncias que são de fato relevantes para o assunto em causa. [...] o que implica imparcialidade e recusa da arbitrariedade.” (FRANKFURT, 2016, p. 67)

Seja como for, o *Leviatã* não irá alterar a natureza orgulhosa, invejosa e vaidosa dos súditos. Apenas irá alterar as circunstâncias que entrarão no cálculo da ação e que terão que ser suficientes para manter a imensa maioria dos súditos nos limites do que determina a segunda lei natural: “[...] contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo” (HOBBES, 1979, p. 79). Como bem resumiu Frateschi (2008), “a atenção de Hobbes está voltada para a alteração do contexto de inscrição das paixões justamente porque não se pode alterar a natureza humana” (p. 71, nota

¹⁵ COOPER, 1999, p. 20–30. Neuhaus (2008, p. 187) pondera haver diferenças entre Rousseau e os estoicos, já que estes recomendariam extirpar a paixão do amour-propre e Rousseau cultivá-lo.

¹⁶ Nozick (1974, p. 240) também registra a dificuldade de argumentar a favor de a igualdade ser um valor em si. Ele registra, ainda, a conexão, feita por alguns, com a inveja, bem como o caráter estranho desta última emoção.

62; no mesmo sentido p. 71, nota 62). Por isso mesmo, a regressão ao estado de natureza é sempre uma possibilidade latente, pois a vaidade pode no máximo ser contida, mas não eliminada:

Como indica Rousseau, Hobbes não vê nenhuma diferença essencial entre o homem natural e o homem na sociedade civil; a mudança é apenas na situação ou configuração de unidades inalteradas. A vaidade representa uma ameaça constante de regressão ao estado de guerra sem oferecer minimamente uma perspectiva de melhoria humana. (GALSTON, 1975, p. 235)

Desse modo, os dispositivos de estabilização operam em dois flancos. O primeiro, já desenhado ao longo da parte *Do homem*, se dirige à maioria obediente. Estes são dispostos à obediência por fatores como a proteção da sua vida, já que o *Leviatã* elimina o estado de guerra, e a lei igualitária, que consegue evitar a inveja. É a lei natural que ordena a igualdade da lei civil, como óbice à inveja. Como já mencionado, a segunda lei natural estatui contentar-se, “em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.” A justificação da nona lei natural chega a afirmar que mesmo se a natureza tivesse feito os seres humanos desiguais, como eles se consideram iguais, “só em termos igualitários aceitam entrar em condições de paz”. Reza a nona lei: “Que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza.” Os sinais de ódio ou de desprezo levam à luta, “a ponto de a maior parte dos homens preferirem arriscar a vida a ficar sem vingança”. Hobbes explica no contexto da sétima lei natural que a vingança que não visa à correção do ofensor, ou a servir de exemplo para os outros, é sem finalidade e, portanto, é vangloria, o que é contrário à razão. Como a vingança causa dano sem razão, ela tende a provocar a guerra, o que é contrário à lei natural. Por isso, estatui a oitava lei “Que ninguém por atos, palavras, atitude ou gesto declare ódio ou desprezo pelo outro.” Aliás, esta é uma lei que ganha certa atualidade nas discussões atuais sobre liberdade de expressão e falas odiosas (BEJAN, 2022).

Ora, se houver a proteção da vida, em conjunção com leis igualitárias que evitam a inveja, somado a processos educativos, a grande maioria obedecerá às determinações do *Leviatã*, movidos pela segurança e pela administração do orgulho, via leis igualitárias.

Não obstante, a estabilidade precisa tratar, ainda, daqueles para os quais essa estrutura não funciona, exemplarmente, os criminosos. Estes também têm que cumprir de algum modo o que estatui a segunda lei, sob pena de os obedientes se oferecerem como presa. No cap. XXVII, Hobbes ensina que a paixão que mais frequentemente é causa de crime é a vangloria, visto que ela se sujeita à ira. Sob a ira, há “mais tendência [...] a interpretar como desprezo a normal liberdade de conversação. E poucos são os crimes que não podem ser resultado da ira.” Para evitar isso precisa, o mais das vezes, “uma constante severidade em seu castigo”, bem como um medo específico, “o medo de sofrimento corporal”, medo físico. Nesse contexto da igualdade social, Hobbes afirma serem poucas as naturezas generosas. Desse modo, haveria como que uma deliberação pela qual “cada um deve, meditando sobre a lei, corrigir a irregularidade de suas paixões.” Pois bem, a definição mesma da pena, bem ao início do cap. XXVIII, deve ser tal que “a vontade dos homens fique mais disposta à obediência”. É o próprio Hobbes quem bem explica: “todo dano infligido sem intenção ou possibilidade de predispor o delinquente, ou outros homens, através do exemplo, à obediência às leis, não é pena, mas ato de hostilidade, porque sem tal finalidade nenhum dano merece receber esse nome.”

Aparadas todas as arestas, o último parágrafo do cap. XXVIII do *Leviatã* pode, então, expor com clareza solar o empreendimento de Hobbes:

Expus até aqui a natureza do homem (cujo orgulho e outras paixões o obrigaram a submeter-se ao governo), juntamente com o grande poder de seu governante, ao qual comparei com o *Leviatã*, tirando essa comparação dos dois últimos versículos do capítulo 41 de Jó, onde Deus, após ter estabelecido o grande poder do *Leviatã*, lhe chamou Rei dos Soberbos [proud]. Não há nada na Terra, disse ele, que se lhe possa comparar. Ele é feito de maneira a nunca ter medo. Ele vê todas as coisas abaixo dele, e é o Rei de todos os Filhos da Soberba [pride].

Por certo, Hobbes não foi o primeiro e nem o último a tratar da inveja, mas o modo como o fez suscitou uma problemática que não passou despercebida depois dele: Rousseau irá reforçar a dependência do

contexto social; Kant irá destacar o aspecto positivo da conexão da inveja com a igualdade; Freud (2011, p. 63–64) remeterá a noção de justiça a um resultado dos sentimentos da inveja e do ciúme.

É bem verdade que se pode defender outros fundamentos para a igualdade, para além daquele da inveja, contudo, alega Nozick (1974, p. 240), é muito difícil encontrá-los. Nesse sentido, ele sugere que as considerações que subjazem à própria posição original de Rawls seriam baseadas na inveja (NOZICK, 1974, p. 215). Sabidamente, a argumentação de Rawls sobre a inveja a conecta com a autoestima.¹⁷ Diferentemente do apregoado por Nozick, as bases da posição original podem de fato não ser aquelas da inveja, ainda assim, esta não pode se seguir do arranjo institucional posto em cena pelos princípios escolhidos na posição original. Com efeito, para Rawls, há um tipo de inveja escusável que precisa ser evitada, sob pena de instabilidade. Dito claramente, ainda que a inveja não seja o fundamento da justiça, ela precisa ser evitada. Por fim, encontra-se em Dworkin, como já declinado, o teste da inveja. Para ele, a justiça referente à economia tem que passar pelo teste da inveja.

Em suma, se os seres humanos são tais que matam por ninharias [trifles], então, do ponto de vista da estabilidade, não é suficiente um sistema que seja democrático ou forneça segurança econômica. Em epítome, há uma dimensão da humanidade que torna ineliminável o *Leviatā* punitivo. Eis uma das lições mais fundamentais de Hobbes! Em sendo desse modo, dada a solução hobbesiana com base em um contrato com forte viés jurídico, fica vedado o acesso ao coração dos seres humanos, como Hobbes não cansa de repetir: “o poder da lei, a qual é apenas a regra das ações” (HOBBES, 1979, chap. XLVI); “nenhuma lei humana destina-se a obrigar a consciência de um homem, mas somente as ações” (HOBBES, 1928, chap. 25, §3); “punir aqueles que ferem voluntariamente, e ninguém mais, molda e faz a vontade dos homens como se os homens a tivessem de fato.”¹⁸ No limite, os que não se conformarem com as liberdades iguais estabelecidas pelo *Leviatā*, serão encarcerados ou mortos.

Por isso, a afirmação de Pettit (2008) de que Hobbes “ignora o fato de que muitas vezes nos contentamos com o status de iguais” (p. 31), só é verdadeira se for pressuposto o *Leviatā* que coíbe a alternativa de superioridade sobre os demais. Se é verdade que boa parte dos seres vaidosos, invejosos, orgulhosos, tenderão a se contentar justamente com aquilo que Pettit descreve, é também verdade que isso só é caso sob o pressuposto do *Leviatā*, entendido como o rei dos orgulhosos. Dito claramente, suprimido da equação o *Leviatā*, como dispositivo de segurança pensado para seres humanos orgulhosos, voltará, pelo menos para alguns, a busca de superioridade sobre os demais, o que já será suficiente para se retornar ao estado de natureza, não aquele pensado por Locke, de paz e concórdia, mas aquele pensado por Hobbes, o inferno de males da guerra.

Conclusão

Uma teoria que oblitera a inveja tende a aceitar muito mais desigualdades e a pressupor um ser humano mais altruísta, justamente o que Rawls critica no utilitarismo. (D'ARMS, 2017). Para os seres autointeressados de Rawls, o altruísmo sustentado pelo utilitarismo seria uma exigência demasiada, a macular a boa-fé contratual objetiva, de tal forma a comprometer a estabilidade de uma sociedade assim ordenada, por desafiar o bem maior da autoestima (VOLPATO DUTRA, 2018). Do mesmo modo, para os seres invejosos de Hobbes, as exigências de uma teoria da justiça construída na ignorância deste traço antropológico, implicariam um déficit de estabilidade, haja vista que as desigualdades permitidas, sem consideração da inveja, acabariam por despertar ações que levariam todos a ficar em pior situação. Ademais, e não de forma menos importante, justamente por partir da ignorância da inveja na posição original, o Estado, para Rawls, pode ocupar um lugar bastante periférico na estrutura da teoria da justiça, aliás, algo bem no espírito do liberalismo, justamente comprometido com a tese de uma certa bondade da natureza humana (SCHMITT, 1992, p. 87), como se pôde vislumbrar em Locke.

¹⁷ Nozick sugere que a autoestima poderia ser baseada na diferença. (NOZICK, 1974, p. 243).

¹⁸ “inasmuch as to punish those that do voluntary hurt, and none else, frames and makes men's wills such as men would have them” (HOBBES & BRAMHALL, 1999, p. 25).

Sabidamente, a solução de Hobbes é outra. Ele pressupõe seres vaidosos, orgulhosos e invejosos, cuja única alternativa de convivência é pelo poder e pela autoridade do *Leviatā* que deve implementar condições maximamente igualitárias. Por consequência, uma teoria que leva em conta a inveja de forma mais estrutural tende a dar mais peso ao Estado e ao direito como instâncias de poder e de autoridade, o que é, exemplarmente, o caso de Hobbes. Por fim, uma teoria que leva em conta a inveja, como a de Hobbes, tende a ser mais igualitária. Nesse viés, poder-se-ia pensar em um programa de distribuição de renda básica, para ricos e para pobres, segundo a igualdade simples, ou seja, um mesmo valor para todos. Um tal programa não seria equitativo, mas seria igualitário, e passaria pelo teste da inveja. No mesmo sentido, um programa de educação pública ou de saúde pública, aberto a todos, ricos e pobres, também passaria pelo teste da inveja, já que os ricos não poderiam alegar que a distribuição não estaria sendo feita também para eles. Talvez, programas desse tipo, baseados na igualdade simples, poderiam ser mais estáveis do que programas baseados na equidade, já que, esta última, além de ser indeterminada e, portanto, de difícil operacionalização, teria mais dificuldades em passar pelo teste da inveja, sendo esta, se Hobbes tiver razão, um traço ineliminável da natureza humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABIZADEH, Arash. 2012. Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory. *American Political Science Review*. V. 105, N. 2, 298–315, 2011.
- AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. [V. 3: I SEÇÃO da II PARTE- QUESTÕES 1–48]. 3. ed., São Paulo: Loyola.
- AQUINO, Tomás. 2012. *Suma teológica*. [V. 4: I SEÇÃO da II PARTE- QUESTÕES 49–114]. 3. ed., São Paulo: Loyola.
- BEJAN, Teresa M. 2022. Hobbes against Hate Speech. *British Journal for the History of Philosophy*.
- BELL, Melina Constantine. 2020. John Stuart Mill's Harm Principle and Free Speech: Expanding the Notion of Harm. *Utilitas*. P. 1–18.
- COOPER, Laurence D. 1999. *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- D'ARMS, Justin. Envy. 2017. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/envy/>>
- DWORKIN, Ronald. 2000. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- FIGUEIREDO, Vinícius de. 2021. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário.
- FRANKFURT, Henry G. 2015. *On Inequality*. Princeton: Princeton University Press.
- FRANKFURT, Henry G. 2016. Sobre a desigualdade. [Sara Lutas: On Inequality]. Lisboa: Gradiva.
- FRATESCHI, Yara. 2008. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da UNICAMP.

FREUD, Sigmund. 2011. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos [1920–1923]*. [Obras completas V. 15. Trad. P. C. de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras.

FUKUYAMA, Francis. 2018. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

GALSTON, William A. 1975. *Kant and the Problem of History*. Chicago: University of Chicago Press.

GEUSS, Raymond. 2018. Identification and the Politics of Envy. In KAPOSSY, Béla, et al. *Markets, Morals, Politics: Jealousy of Trade and the History of Political Thought*. Cambridge: Harvard University Press, p. 244–264.

HART, H. L. A. 1994 [1961]. *O conceito de direito* (com um pós-escrito). [A. Ribeiro Mendes: The Concept of Law]. 2. ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

HAYEK, F. A. 2011 [1960]. *Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.

HECK, José N. 2004. *Thomas Hobbes: passado e futuro*. Goiânia: EdUFG.

HEGEL, G. W. F. 2010 [1821]. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 2. ed., [Trad. Paulo Meneses et. al.: Grundlinien der Philosophie des Rechts]. São Paulo, Recife, São Leopoldo: Loyola, Ed. UNICAP, Ed. UNISINOS.

HILL, Lisa. Adam Smith on *Thumos* and Irrational Economic ‘Man’. *The European Journal of the History of Economic Thought*. V. 19, N. 1.

HOBBES & BRAMHALL. 1999. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBES, Thomas. 1983 [1642]. *De Cive*. Oxford: Clarendon.

HOBBES, Thomas. 2002 [1642]. *Do cidadão*. [R. J. Ribeiro: *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*]. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes.

HOBBES, Thomas. 1998 [1651]. *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Oxford: Oxford University Press.

HOBBES, Thomas. 1979 [1651]. *Leviatā ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. [Trad. J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva: *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*]. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural.

HOBBES, Thomas. 1972 [1658, 1642]. *Man and Citizen: De Homine and De Cive*. [Trans. B. Gert]. Indianapolis: Hackett.

HOBBES, Thomae. 2010 [1668]. *Leviathan: sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*. [Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quæ Latine Scripsit Omnia, Volume 3, William Molesworth (ed.)]. Charleston: Nabu Press.

HOLMES, Stephen. 1995. *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press.

KANT, Immanuel. 1992 [1793]. *A religião nos limites da simples razão*. (Trad. A. Morão: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft). Lisboa: Ed. 70.

KANT, Immanuel. 2005 [1797]. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego: Die Metaphysik der Sitten]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

KANT, Immanuel. 2006 [1798]. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. [Trad. de Clélia A. Martins: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht]. São Paulo: Iluminuras.

KANT, Immanuel. 1988 [1784]. *Resposta à pergunta: o que é iluminismo?* Lisboa: Ed. 70.

LIMONGI, Maria Isabel. 2002. *Hobbes*. Rio de Janeiro; Zahar.

LOCKE, John. 1983 [1690]. *Segundo tratado sobre o governo*. [Trad. A. Aiex e E. Jacy Monteiro: Concerning Civil Government, Second Essay]. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural.

MacQUEEN, D. J. 1973. *Contemptus Dei: St Augustine on the Disorder of Pride in Society, and its Remedies. Recherches Augustiennes et Patristiques*. V. 9, p. 227–293.

MARTINICH, A. P. 1998. *A Hobbes Dictionary*. Malden: Blackwell.

MARX, Karl. 2012 [1875]. *Crítica do programa de Gotha*. [Rubens Enderle: Kritik des Gothaer Programms]. São Paulo: Boitempo.

NEUHouser, Frederick. 2008. *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press.

NEUHouser, Frederick. 2023. *Diagnosing Social Pathology: Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.

NOZICK, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.

NUSSBAUM, Martha. 2016. *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*. Oxford: Oxford University Press.

PETTIT, Philip. 2008. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

PINZANI, Alessandro. 2017. Honra e honestade na *Metafísica dos costumes*. *Estudos Kantianos*. V. 5, n. 1, p. 107–124.

PLATÃO. *A república*. 1996. Trad. de M. H. da R. Pereira. 8. ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian.

RAWLS, John. 1999 [1971]. *A Theory of Justice*. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press.

RENAUT, Olivier. 2014. *Platon: la médiation des émotions. L'éducation du θῦμος dans les dialogues*. Paris: Vrin.

REPA, Luiz Sérgio. 2018. *Sentidos da Reconstrução: Método e Política na Teoria Crítica de J Habermas*. Tese de livre-docente. USP.



- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 2002 [1754]. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1978 [1754–1755]. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. L. S. Machado. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural.
- SCHMITT, Carl. 1992. *O conceito do político*. Trad. Álvaro L. M. Valls: Der Begriff des Politischen. Petrópolis: Vozes.
- SIMMONS, A. 1989. John. Locke's State of Nature. *Political Theory*. V. 17, N. 3, p. 449–470.
- SLOMP, Gabriella. 2000. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. New York: Palgrave MacMillan.
- SMITH, Adam. 2002 [1759]. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SMITH, Adam. 1996 [1776]. *A riqueza das nações investigação sobre sua natureza e suas causas*. V. I. [Luiz João Baraúna: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations]. São Paulo: Nova Cultural.
- SPRAGENS Jr. 1973. Thomas A. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. Lexington: The University Press of Kentucky.
- STRAUSS, Leo. 1952 [1936] *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press.
- THOMSON, Judith Jarvis. 1986. Feinberg on Harm, Offense, and the Criminal Law: A Review Essay. *Philosophy & Public Affairs*. V. 15, N. 4, p. 381–395.
- THORNTON, Helen. 2005. *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*. Rochester: The University of Rochester Press.
- VOLPATO DUTRA, Delamar José. 2018. Boa-fé e validade dos contratos em Hobbes: uma interpretação a partir de Rawls. *Kriterion*. V. 59, p. 385–408.
- WILSON, J. R. S. Thrasymachus and the Thumos: A Further Case of Prolepsis in Republic. *The Classical Quarterly*. V. 45, N. 1, p. 58–67, 1995.