



dois pontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade
Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos



Thomas Hobbes (II)

vol. 20 número 3 (2023)
semestral
dezembro de 2023

dois pontos é uma revista vinculada aos Programas de Pós-graduação da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Publica artigos de filosofia e de áreas afins com interesse filosófico e busca promover intercâmbio entre pesquisadores no Brasil e exterior.

Editores

Maria Adriana Camargo Cappello (Universidade Federal do Paraná) e
Marisa Lopes (Universidade Federal de São Carlos)

Editor responsável pelo volume Thomas Hobbes (II)

Maria Isabel Limongi

Conselho editorial

Adriano Fabris (Università di Pisa – Pisa, Itália), Balthazar Barbosa Filho † (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil), Bento Prado Júnior † (Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, SP, Brasil), Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Eduardo Jardim (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Franklin Leopoldo e Silva (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Jean-Michel Vienne (Université de Nantes – Nantes, França), José Arthur Giannotti (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), José Oscar Marques (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Leiser Madanes (Universidade Nacional de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina), Luiz Henrique Lopes dos Santos (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Luiz Roberto Monzani (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Márcio Suzuki (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Marcos Lutz Müller (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Marilena Chauí (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Michel Malherbe (Université de Nantes – Nantes, França), Newton Bignotto (Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil), Oswaldo Porchat (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Raul Landim Filho (Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Renaud Barbaras (Université de Paris – I – Paris, França), Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, RS, Brasil).

Diagramação

Matias Peruyera

ISSN: 2179-7412

endereço para correspondência||address for correspondence

Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR)

R. Dr. Faivre, 405, 6º andar. CEP: 80060-140 – Curitiba, PR, Brasil.

(41) 3360-5098

Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) Rodovia Washington Luís,
km 235. CEP: 13565-905 – São Carlos, SP, Brasil. (16) 3351-8366

endereços eletrônicos da doisPontos:

revista2pontos@gmail.com

www.ser.ufpr.br/doispontos

www.filosofia.ufpr.br

Índice

- 9 Wladimir Barreto Lisboa
Paulo Baptista Caruso MacDonald
**Soberania e concepção do público no advento do Estado moderno: uma
comparação entre os modelos de Jean Bodin e Thomas Hobbes**
- 25 Clóvis Brondani
Filosofia Natural e Filosofia Política em Hobbes
- 37 Cláudio Roberto Cogo Leivas
Hobbes sobre *persona*, razão e representação (*Leviatã*, 16)
- 49 Antonio David Rozenberg
**Entre multitudes y líderes: introducir la relación causada en *Las multitudes
argentinas* de José Ramos Mejía a partir del horizonte hobbesiano**
- 65 Delamar Volpato Dutra
Inveja em Hobbes: *Leviatã* como rei dos soberbos
- 84 Rita Helena Gomes
Olhar o currículo, enxergar leis naturais: aproximações a partir do *Leviatã*
- 98 Thomaz Spolaor
Lê-te a ti mesmo: Imaginação, razão e autoconhecimento em Hobbes
- 114 Delmo Matos da Silva
Hobbes e a segurança



- 127 Maria Liliana Lukac de Stier
***Ius naturale y lex naturalis* como nociones contrapuestas en la doctrina hobbesiana**
- 134 Andrés Di Leo Razuk
Hobbes humanista: apropiaciones de Tácito y Tucídides
- 150 Patrícia Nakayama
Sobre o *conatus* de Thomas Hobbes e as artes retóricas
- 161 Luiz Felipe Souza Santana
Mortalidade e Poder na exegese corpuscular do *Leviatã*
- 177 Celi Hirata
Power no *Short Tract* e a evolução do conceito físico de potência em Hobbes
- 195 Mariana Kuhn de Oliveira
A Teoria dos Poderes de Hobbes no *Leviatã*: seu lugar no debate moderno e na filosofia política do autor
- 218 Clara Carnicero de Castro
Hobbes sensualista: uma leitura diderotiana da *Natureza humana*
- 229 Luc Foisneau
Identidade pessoal e mortalidade humana: Hobbes, Locke, Leibniz
- 243 Julian Alberto Ramirez Beltran
“Hoy en muchos lugares hay mujeres que tienen el *poder supremo* – Thomas Hobbes y las amazonas

Editorial

Este é o segundo volume da Doispontos dedicado a Thomas Hobbes. O primeiro (volume 6, número 3) data de 2009, com Yara Frateschi como editora convidada. Os dois volumes contam com contribuições de pesquisadores brasileiros e argentinos, atestando que a troca entre os países é intensa quando se trata de se apropriar da filosofia de Hobbes e pensar a partir dela. Em 2010, o GT Hobbes da ANPOF foi fundado e, de lá para cá, uma série de encontros foram realizados no Brasil e na Argentina, com Hobbes fazendo o elo entre os dois países. No presente volume, o artigo de Luc Foisneau, traduzido por Marcelo Alves (a quem deixo aqui meus agradecimentos pelo ótimo trabalho), registra a relação entre este grupo de investigadores latino-americanos e os investigadores franceses. Ao incorporar um número significativo de trabalhos de jovens pesquisadores brasileiros e argentinos, o volume atesta ainda que Hobbes desperta um renovado, aprofundado e alargado interesse entre nós. Que o leitor considere, assim, o caráter documental deste volume.

Hobbes segue interessando por diversos motivos aqui documentados. A começar por ser o pai do moderno conceito de Estado, a partir do qual ou contra o qual tornou-se impossível pensar a política, especialmente na América Latina, onde o Estado precedeu a nação e onde ainda se clama por mais Estado, ao mesmo tempo em que se luta contra sua violência. Para calibrar nossa relação com esta ficção jurídica tão produtiva – como nos ensina Hobbes e salientam as contribuições de Cláudio Leivas e Clóvis Brondani – é preciso retornar muitas e muitas vezes ao *Leviatã*, obra seminal para a constituição do direito público moderno, como demonstram Wladimir Barreto Lisboa e Paulo MacDonald, e que deu suporte, como mostra Antonio David Rozenberg, para que na América se pensasse a questão, tão premente entre nós, da unidade nacional. Delamar Volpato Dutra e Rita Helena Gomes abordam, por seu turno, a questão correlata do suporte ético – racional e passional – que, de acordo com Hobbes, motiva, orienta e sustenta no tempo a instituição do Estado, enquanto Thomaz Spalaor e Delmo Matos da Silva detalham a maneira como Hobbes pensou os processos deliberativos que nos conduzem a essa instituição e nos comprometem com ela.

Hobbes interessa ainda – e muito – pelo singular lugar que ocupa na história da filosofia ocidental. Sua filosofia se constrói em diálogo intenso com os antigos, cujos ensinamentos retoma e transforma, como mostram Maria Liliana Stier, no que tange ao conceito de lei natural, Andrés Di Leo Razuk, no que diz respeito ao diálogo com Tucídides e Tácito, Patrícia Nakayama, no que se refere à tradição retórica, e Felipe Souza Santana, no campo da exegese bíblica. Mas Hobbes pauta também, de forma decisiva, uma nova agenda de temas e problemas, como mostram Clara de Carnicero Castro e Luc Foisneau, no que concerne, respectivamente, ao sensualismo de Condillac e Diderot e ao debate sobre a identidade pessoal em que se enredaram Locke e Leibniz. No cruzamento entre antigos e modernos, chama atenção de Celi Hirata e Mariana Kuhn, por sua vez, a enorme relevância do conceito hobbesiano de *potentia*, para a física, como mostra a primeira, e para a política, como mostra a segunda. Por fim, o artigo de Julian Alberto Ramirez Beltran fecha o volume mostrando que Hobbes segue vivo e desafiador ao sustentar, de forma heterodoxa, no início da modernidade, o matriarcado original.

Maria Isabel Limongi
Universidade Federal do Paraná / CNPq

Soberania e concepção do público no advento do Estado moderno: uma comparação entre os modelos de Jean Bodin e Thomas Hobbes

Wladimir Barreto Lisboa

wblisboa@gmail.com

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) /CNPq

Paulo Baptista Caruso MacDonald

paulo.macdonald@gmail.com

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Resumo: O direito público contemporâneo é pensado a partir do tratamento impessoal dos cidadãos por autoridades e funcionários que agem dentro da moldura jurídica que delimita sua competência e orienta a sua ação ao interesse público. Se a soberania for compreendida a partir do instituto da propriedade (*dominium*), a relação entre o Estado e o cidadão acaba por espelhar a forma da relação entre senhor e escravo, em que os súditos se encontram submetidos à vontade privada do soberano. Uma tal modalidade patrimonial de Estado mostra-se incompatível com a caracterização do direito público moderno. Neste artigo, identificamos na obra de Jean Bodin o contraste entre, de um lado, o caráter público do exercício da soberania nos regimes legítimos e, de outro, a natureza patrimonial dos regimes despótico e tirânico. No pensamento de Thomas Hobbes, observamos a evolução de uma concepção meramente patrimonial da soberania presente em *Elements of law e De cive* para uma distinção formal entre a vontade privada e a vontade pública do soberano no *Leviathan*. Nossa conclusão é que ambos os autores acabam por fornecer, cada um à sua maneira, um aparato conceitual apto para lidar com as características do Estado moderno acima apontadas, cuja repercussão pode ser notada na Filosofia Política dos séculos subsequentes.

Palavras-chave: Estado moderno, soberania, propriedade.

Sovereignty and the conception of the public in the emergence of the modern state: a contrast between the models of Jean Bodin and Thomas Hobbes

Abstract: Contemporary public law is conceived as requiring impersonal treatment of citizens by authorities and officials who act within the legal framework that delimits their competence and guides their actions towards the public interest. If sovereignty is understood from the institution of property (*dominium*), the relationship between state and citizen ends up mirroring the relationship between master and slave, in which subjects are submitted to the private will of the sovereign. Such a patrimonial form of state is incompatible with the characterization of modern public law. In this article, we identify in the work of Jean Bodin the contrast between, on the one hand, the public character of the exercise of sovereignty in legitimate regimes, and on the other hand, the patrimonial nature of despotic and tyrannical regimes. In the thought of Thomas Hobbes, we observe the evolution from a merely

patrimonial conception of sovereignty in *Elements of Law* and *De Cive* to a formal distinction between the private and the public will of the sovereign in Leviathan. Our conclusion is that both authors end up providing, each in their own way, a conceptual apparatus capable of dealing with the characteristics of modern state as pointed out above, the repercussions of which can be seen in the political philosophy of the subsequent centuries.

Keywords: modern state, sovereignty, property.

Introdução

A moderna concepção de Estado e da natureza do público é geralmente apresentada como um produto dos séculos XVI, XVII e XVIII, seja pelos desdobramentos históricos ocorridos no período, seja pela adoção de novas categorias por grandes pensadores políticos para dar conta de tais desenvolvimentos.

No plano dos fatos, observa-se sobretudo no continente europeu aquilo que Weber identificou como um processo de expropriação dos meios de gestão por parte do soberano, paralelo ao de expropriação dos meios de produção que pertenciam ao trabalhador ocorrido com o advento do capitalismo. Para concentrar o poder antes partilhado com a aristocracia, foi necessário que o príncipe buscasse apoio em camadas desprovidas de fortuna e de honra social por nascimento. Eis o nascimento do moderno serviço público, que, além da expropriação pelo Estado dos meios materiais de gestão antes pertencentes à aristocracia, subordinou o exercício da função pública ao poder soberano por meio de uma hierarquia administrativa definida por lei (WEBER, 2003, p. 122–130; 1964, p. 173–180, 716–721).

O modo apropriado e eficiente de funcionamento desse aparato administrativo foi pouco a pouco incorporando o princípio basilar que conhecemos no direito público moderno: a ação das autoridades e funcionários dentro da moldura da legalidade estrita, a qual impõe um tratamento impessoal aos cidadãos. Ademais, encontra-se subjacente a essa estrutura a ideia de que ela serve ao interesse público como algo distinto e irredutível a qualquer interesse particular.

Nosso objetivo neste artigo é comparar como as teorias políticas de Bodin e Hobbes compreendem a noção do público, bem como entender os limites e implicações de cada uma delas. Como veremos, para o primeiro as noções de coisa pública e de governo das leis são fundamentais, sendo ambas centrais à distinção entre regimes legítimos, de um lado, e despóticos e tirânicos, do outro. Nesses traços característicos do pensamento republicano, podemos ver ecoar o pensamento de Bodin em autores posteriores como Montesquieu, para o qual a ausência de mediação jurídica entre a vontade do soberano e aquilo que os cidadãos são coagidos a fazer corresponderia à essência mesma do despotismo (MONTESQUIEU, 2011, p. 14, 26, 67). Seguindo essa linha, tentaremos mostrar que essas duas noções – a de coisa pública e a de uma administração regida por leis – responderiam, na obra de Bodin, pelas categorias aptas para tratar o tipo ideal de Estado moderno descrito há pouco em oposição a modelos patrimoniais de Estado, dos quais Bodin também se ocupa.

Para Hobbes, todavia, ambas as noções representariam um contrassenso. Afinal, se seguirmos a lógica de sua construção teórica do Estado, não há qualquer direito de propriedade privada – a contraparte necessária à noção de coisa pública no pensamento de Bodin – que não tenha sido instituído pela vontade do soberano por meio da lei civil (HOBBS, 2014, p. 220–221, 388–389). Pela mesma razão, também seria inócua falar-se em um “governo das leis” como algo que não remetesse à vontade humana (HOBBS, 2012b, p. 1096).

No lugar desses conceitos, Hobbes explica a gênese e o funcionamento da soberania em suas primeiras obras políticas (*Elements of law e De cive*) valendo-se do direito de propriedade (*dominium*) que o soberano teria sobre seus súditos. Como veremos, o caráter público do Estado moderno não conseguiria ser propriamente descrito a partir dessa concepção patrimonial.

No *Leviathan*, contudo, Hobbes lança mão da noção de representação como autorização, a qual consegue dar conta da forma moderna de Estado e da noção de soberania como vontade pública, ainda que se pretenda aplicável à análise de todo exercício possível do poder soberano, sem permitir a distinção

qualitativa entre regimes legítimos, despóticos e tirânicos proposta por Bodin. Essa ênfase no conceito de representação pensada como autorização, por sua vez, abre as portas para os desenvolvimentos ulteriores do pensamento político contratualista, quer na sua versão liberal (como em Locke), quer na sua versão democrática (como em Rousseau), quer na visão do contrato social como uma ideia de razão própria para diferenciar os regimes republicanos daqueles despóticos (como em Kant).

Na primeira seção, será apresentado o aparato conceitual trazido pela obra de Bodin para compreender como sua noção de regime legítimo consegue ao mesmo tempo criar as condições de possibilidade para a distinção entre o público e o privado e para destacar a forma precípua de organização da administração pública moderna. Na segunda, tratar-se-á da dificuldade que Hobbes tem em definir o poder público em suas obras políticas iniciais e como essa dificuldade é superada com o emprego da ideia de representação como autorização no *Leviathan*.

Bodin e a caracterização dos regimes legítimos como regimes não patrimoniais

A categoria do *dominium* (propriedade), extraída do direito privado romano, é aquela utilizada por Bodin para caracterizar o modo como necessariamente o direito de soberania é adquirido e exercido. O *dominium* corresponde ao mais completo poder que se pode ter sobre alguma coisa, e é exatamente por conta disso que a atribuição da soberania dele depende. O exercício de prerrogativas da soberania de alguma forma limitado – seja por um período de tempo, seja por delimitação de poderes ou condições ao seu exercício – não corresponderia, portanto, à posição de soberano (BODIN, 2013, p. 444–447)¹.

Para explicar situações em que poderes soberanos eram exercidos sem que de fato houvesse transferência do direito de soberania a quem o exercesse, Bodin recorre a mais uma categoria do direito privado: a condição de depositário (BODIN, 2013, p. 444–447). A transferência da posse da coisa depositada não transmite a propriedade sobre ela ao depositário, o qual permanece nessa posição enquanto durar o depósito, o que é definido pelo depositante. Nem este último deixa de ser o proprietário do bem em questão, nem pode o depositário adquiri-lo pelo decurso do tempo por usucapião.

Valendo-se dessa estrutura jurídica, Bodin explica, por exemplo, a relação entre os poderes conferidos pelo povo aos ditadores em Roma e o direito de soberania: assim como ocorre com um depósito, os ditadores tinham um mandato por tempo limitado e seus poderes extraordinários deveriam ser exercidos em função dos objetivos que a sua nomeação tinha em vista. Do mesmo modo que a propriedade sobre os bens jamais deixava de ser do depositante, o direito de soberania não era alienado ao ditador, permanecendo com o povo, que deveria retomar o seu exercício pelos meios ordinários assim que o período da ditadura acabasse (BODIN, 2013, p. 446–453).

A consideração do direito de soberania como um direito de propriedade é algo tão claro em Bodin que ele também faz uso da categoria jurídica correlata da doação para referir-se à sua transferência², a qual não poderia impor condição alguma ao donatário, na medida em que isso equivaleria a uma limitação do direito transferido que o descaracterizaria enquanto poder soberano (BODIN, 2013, p. 458–461).

Não se deve confundir, todavia, a ideia de que o direito de soberania é atribuído ao soberano na forma de um *dominium* com a noção de que, por força disso, todo soberano seria proprietário da coisa pública (*respublica*) e das pessoas e dos bens dos seus súditos. Isso, como veremos, não corresponderia a um atributo do poder soberano por si mesmo, mas antes distinguiria as suas formas despótica e tirânica da sua forma legítima.

A existência de algo público é condição para que se tenha uma república. Nas palavras de Bodin:

¹ Para caracterizar essa condição como um direito real limitado, Bodin invoca passagens do Digesto sobre os institutos jurídicos do usufruto, penhor, comodato e *precarium* (BODIN, 2013, p. 444–447).

² O instituto da prescrição também é invocado para tratar da aquisição da soberania pelos herdeiros de um tirano por usurpação que governarem de modo não tirânico, sem que haja protesto dos súditos, pelo decurso de mais de cem anos (BODIN, 2020, p. 458–459).

Mas além da soberania, deve haver algo comum e público: como o domínio público, o tesouro público, o terreno da cidade, as ruas, os muros, as praças, os templos, os mercados, os usos, as leis, os costumes, a justiça, as rendas, as punições, e outras coisas semelhantes que são comuns ou públicas, ou ambas: pois não é uma república se não houver nada público. (BODIN, 2013, p. 188–190)

A existência de um soberano por si só abre o caminho para a existência de algo público. Embora o direito de soberania possa pertencer a uma só pessoa, o seu exercício característico é de natureza pública, tendo em vista que o poder de legislar, vinculando todos os súditos à lei, constitui sua principal prerrogativa (BODIN, 2013, p. 694–701), assim como constitui marca da soberania fazer justiça em última instância (BODIN, 2013, p. 716–728). Não há poder privado, exercido no lar ou família, que se lhe compare.

É em virtude de ser a última instância na criação e aplicação da lei civil que o poder soberano é identificado como *legibus solutus*, ou seja, como não vinculado a nenhuma lei ou tribunal dentro da república (BODIN, 2013, p. 466–471). Não há nada semelhante no que diz respeito ao poder de caráter eminentemente privado do *paterfamilias* ou chefe do lar, o qual se encontra submetido ao poder do soberano (BODIN, 2022, p. 314–315), sem que isso implique a perda da sua posição dentro do lar e da propriedade sobre os seus bens. Ao contrário, Bodin é explícito em afirmar que a noção de coisa pública depende da coexistência com aquilo que é propriedade particular:

[S]e isso acontecesse [o comunismo de bens descrito na República de Platão], a única marca da República estaria perdida, pois não há coisa pública se não houver nada próprio; e não se pode imaginar que haja algo comum, se não houver nada particular, assim como se todos os cidadãos fossem reis, não haveria rei, nem qualquer harmonia, se os vários acordos, suavemente misturados, que tornam a harmonia agradável, fossem reduzidos ao mesmo som. (BODIN, 2013, p. 190–193)

Entretanto, aquilo que é público tem presença diminuta em estados despóticos ou tirânicos. Essas formas de Estado caracterizam-se pelo espelhamento da relação entre senhores e escravos no vínculo entre soberano e súditos. Conforme já assinalado, as pessoas dos súditos e seus bens constituem, nessa estrutura, propriedade do soberano (BODIN, 2020, p. 382–383). Mais do que isso, as marcas de distinção entre aquilo que é público e aquilo que é propriedade privada do soberano ficam enfraquecidas na situação em que há apenas um proprietário, uma vez que, quanto aos bens, não haveria a possibilidade da referida coexistência necessária entre o privado e o público, restando de propriamente público apenas os atos e comandos do soberano. No entanto, tentaremos mostrar agora que, no limite, o caráter público desses atos e comandos é apenas potencial, um poder que qualquer soberano detém segundo a definição de Bodin, mas que pode estar ausente nas formas puras de Estado despótico e tirânico.

Referimo-nos, novamente, ao poder de legislar. O soberano pode comandar seus súditos ou por meio da generalidade da lei, a qual é pública por definição, ou por ordens particulares. Valer-se apenas desse último método significa não se distinguir da forma como um senhor comanda seu escravo. Ainda que um soberano de um Estado legítimo possa, utilizando-se da lei, restringir o *dominium* de seus súditos, enquanto estes estiverem submetidos à lei civil, não perdem a condição de *sui iuris* e, com ela, a de proprietários. É certo que terão tantos direitos quanto a lei os conceder, mas apenas com o exercício tirânico da soberania ou com a conquista por um soberano estrangeiro passariam à condição de *alieni iuris* e, com isso, nenhum direito lhes seria propriamente atribuído, do mesmo modo que os direitos dos escravos pertencem, em última análise, a seus senhores. Para Bodin, transformar a relação entre cidadãos livres e o soberano em uma relação análoga à de senhor e escravo sem justa causa corresponde à própria caracterização do exercício tirânico da soberania (BODIN, 2020, p. 382–383, 424–425). Embora não caiba aos súditos realizar um tal julgamento, essa seria uma justa causa, segundo o *ius gentium*, para que outros soberanos estejam autorizados a cometer o tiranicídio (BODIN, 2020, p. 460–463).

Quanto ao regime despótico, que também se caracteriza pela condição de escravidão dos súditos, não parece possível para Bodin que uma república adquira essa forma em sua gênese, uma vez que, para o autor, a república surge da união de ao menos três famílias, com a instituição daquilo que lhes é comum

e de um poder soberano (BODIN, 2013, p. 182–189)³. Ao contrário do tratamento que a questão terá no século seguinte por Hobbes, que não vê obstáculo em uma grande família poder ser um pequeno reino (HOBBS, 1969, p. 135; HOBBS, 1983, p. 160; HOBBS, 2012a, p. 314), Bodin é categórico ao afirmar que o poder do *paterfamilias* jamais se confundirá com o poder soberano, pouco importando quão numeroso seja o grupo de pessoas sob o seu poder (BODIN, 2013, p. 184–189).

O despotismo, em contraste com a tirania, apenas poderia ser fruto da conquista militar, permitindo o direito dos povos (*ius gentium*) que, em uma guerra justa, os conquistados sejam escravizados pelo conquistador (BODIN, 2020, p. 282–283). Mesmo nessa hipótese, não parece ser o caso de que a república conquistada se torne propriedade privada do soberano, mas sim seja incorporada ao patrimônio da república conquistadora. Nesse sentido, o regime despótico corresponderia à relação entre o soberano conquistador e o povo conquistado, mas não se aplicaria ao povo conquistador. Apenas o povo conquistado seria privado tanto do patrimônio que seus integrantes possuíam na condição de particulares quanto da coisa pública (BODIN, 2013, p. 318–320).

Fica claro então que apenas o modo legítimo de exercer a soberania seria compatível com a noção moderna de Estado a que referimos no início deste artigo. Os modos despótico e tirânico, embora se diferenciem quanto ao seu histórico de formação, corresponderiam a formas patrimoniais de Estado, nas quais a ideia de coisa pública carece de qualquer tipo de realização. No entanto, não é somente quanto à forma como os súditos são tratados que, de um lado, tirania e despotismo se opõem à forma legítima. O mesmo contraste se dá no modo como o governo é exercido e a administração pública é estruturada. Na obra de Bodin, em nenhum lugar o contraste se torna mais claro do que na distinção entre duas maneiras de se conceber os ocupantes de cargo público: se esses estarão na condição de oficiais ou na de comissários⁴.

A principal diferença entre oficiais e comissários é que o cargo dos primeiros pertence à república, sendo a sua investidura e os limites de sua competência regulados por lei (BODIN, 2022, p. 196–197, 206–207, 382–383, 390–393). O oficial não é proprietário de seu cargo⁵, que lhe é atribuído como um empréstimo (*commodatum*), o que gera uma relação de direitos e deveres recíprocos entre ele e a república (BODIN, 2022, p. 214–215).

O comissário, por sua vez, é nomeado pelo soberano para a execução de tarefas específicas, as quais são determinadas pela mera vontade do soberano sem a intermediação da lei. O soberano é tido como proprietário dos poderes cujo usufruto será depositado nas mãos do comissário enquanto o primeiro assim o desejar. Nessa sujeição do comissário enquanto servidor da república ao arbítrio do soberano, verdadeiro proprietário de seu poder, encontra-se uma estrutura análoga à relação senhor e escravo, na medida em que há uma relação imediata de mando e obediência, sem a intermediação da lei. Desse modo, o comissário encontra-se sujeito ao arbítrio do soberano (BODIN, 2022, p. 196–197, 214–215, 220–223, 228–229, 388–389)⁶.

A organização da administração da república a partir da figura dos oficiais corresponderia, então, à modalidade própria de um modelo legítimo, enquanto que o recurso a comissários revelaria traços de despotismo. Ao contrário do despotismo como modo em que se dá a relação entre soberano e súdito, que seria restrito às repúblicas conquistadas, o modelo despótico de administração pública é identificado por Bodin como predominante nas fases mais primitivas do desenvolvimento de todas as repúblicas (BODIN, 2022, p. 252–253), embora um regime administrativo que misture oficiais e comissários possa estar presente

³ Bodin também trata da gênese da república, dando ênfase na busca comum por proteção, em BODIN, 2013, p. 220–223; 2022, p. 486–497.

⁴ Daniel Lee, com o objetivo de rejeitar o rótulo de teórico do absolutismo muitas vezes colocado em Bodin, tem insistido em seus trabalhos no contraste entre os dois modelos de governo e administração pública (LEE, 2013; 2021).

⁵ Myron Gilmore contextualiza a caracterização que Bodin faz dos oficiais como uma posição contrária à venalidade dos cargos públicos (GILMORE, 1941, p. 93–132).

⁶ Weber aponta como característica do quadro administrativo da dominação tradicional a falta de “‘competência’ definida segundo regras objetivas”, vazio que seria preenchido por um “conjunto cambiante de tarefas e poderes comissionados pelas decisões momentâneas e arbitrárias do senhor” (WEBER, 2019, p. 357).

nas formas legítimas de Estado. Afinal, encontrar-se-ia incompatibilidade somente entre a nomeação de oficiais e as formas puras de despotismo e tirania, na medida em que a manutenção do estatuto de *alieni juris* de um súdito de déspotas ou tiranos não seria congruente com a atribuição da condição de oficial, com o qual se estabelece uma relação sinalagmática.

No entanto, não é como se o modelo de organização administrativa fosse indiferente para as formas legítimas de Estado segundo Bodin. Em uma república governada pela lei, a existência de comissários teria um caráter extraordinário, para resolver questões pontuais (BODIN, 2022, p. 240–241). A constituição da coisa pública propriamente dita será sempre mais forte na medida em que relações senhoriais de mando e obediência, na qual o que vale é a vontade individual, substitui-se ordinariamente pela regulamentação pública pela lei. Embora por definição o soberano tenha o poder de introduzir, modificar e revogar a lei, nessa atribuição ele lida com algo que não lhe pertence enquanto indivíduo, isto é, com algo que tem natureza de coisa pública, sendo a partir daí possível a distinção entre o seu interesse privado e o interesse público. As formas despótica e tirânica de Estado não permitem essa distinção.

De acordo com o que se pôde observar nesta seção, o instituto jurídico da propriedade é empregado por Bodin para denotar o modo como certos direitos e poderes são atribuídos a pessoas ou grupos. Como se viu, é fundamental para o pensamento do autor identificar o soberano como o proprietário absoluto de todas as marcas da *majestas* (BODIN, 2013, p. 674–675). Mas não é apenas essa a função que o *dominium* cumpre em sua obra. Ele também serve para caracterizar a relação entre o soberano e seus súditos em regimes tirânicos e despóticos em oposição à maneira como essa relação se dá nas formas legítimas de Estado, a saber: por intermédio do direito. Por fim, a distinção entre o modelo de administração pública exercida por oficiais e aquela cuja figura central é a dos comissários também diz respeito à pergunta sobre quem é o verdadeiro proprietário do cargo em questão: a república ou o soberano. É, portanto, na distinção entre coisa pública e patrimônio privado, na qual o emprego da lei cumpre um papel fundamental, que reside a determinação do público para Bodin, permitindo que sua obra consiga fazer jus à caracterização do Estado e da administração pública modernos.

Do domínio à vontade pública: a evolução da teoria política de Thomas Hobbes

Nos ocuparemos nessa parte do artigo apenas com a análise da relação de dominação que se estabelece entre soberano e súdito/servo/filho nas três obras políticas de Hobbes, a saber, os *Elements of law*, o *De Cive* e o *Leviathan*. A relação entre a soberania e os cargos públicos (oficiais e comissários) e o modo como ela eventualmente repercute, por exemplo, no capítulo XXIII do *Leviathan*, não será objeto de análise, uma vez que ela é pensada, por Hobbes, como uma derivação do esquema geral de representação como autorização. Também abordaremos apenas lateralmente a crítica de Hobbes à distinção entre formas retas e desviadas de soberania, importando apenas que ele a rejeita, ao contrário de Bodin, que a ressignifica. Por fim, escolhemos essas três obras porque apresentam uma certa simetria e eventualmente modificações em seus temas e preocupações ao longo de onze anos⁷.

Nos *Elements of law*, Hobbes mostra-nos a centralidade do conceito de domínio e propriedade para pensarmos o conceito de soberania: “É necessário esclarecer sob que título um homem pode adquirir direito, ou seja, propriedade ou domínio, sobre a pessoa de outro. (HOBBS, 1969, p. 127).

Responderemos à pergunta acima formulada por Hobbes, a saber, de que modo se adquire direito, isso é, propriedade e domínio sobre a pessoa de um outro, a partir da análise dos *Elements of law* (1640), do *De Cive* (1642/1647) e *Leviathan* (1651/1668). Procuraremos verificar em que medida o *Leviathan*, ao incluir, em seu capítulo XVI, o conceito de autorização, representa uma mudança qualitativa à resposta apresentada nas duas obras anteriores.

Na citação de Hobbes, propriedade é tomada como sinônimo de domínio, e consiste em um *direito* sobre uma *pessoa*. O que significa então para uma pessoa ser propriedade de uma outra? Mais, a soberania é sempre pensada por Hobbes como direito de propriedade e domínio sobre outrem? Antes de buscamos

⁷ Há várias outras obras que contêm, por certo, desenvolvimentos conceituais no domínio da teoria política do autor.

elucidar esse ponto, precisamos analisar a conceituação utilizada nessas obras para os diferentes tipos de constituição da soberania.

Nos *Elements of law*, I, 19, 11, Hobbes afirma que o que conduz um homem a se sujeitar a outro é o medo de não poder preservar sua própria existência. Nessa circunstância, ele pode se sujeitar por medo daquele que o ataca ou pode atacá-lo, ou então várias pessoas podem se unir, por medo uns dos outros, para se submeterem àquele ou àqueles que escolherem. Esses são os dois modos de constituição de um corpo político. Do primeiro modo, diz Hobbes, nasce um corpo político, por assim dizer, natural. Ele se configura sob o modo do domínio paternal (*paternal*, em inglês) ou despótico. E ele é natural porque se apresenta sob as figuras da procriação ou da força. O segundo modo, que será o primeiro a ser tratado, denomina-se *Commonwealth*, embora, acrescenta Hobbes, esse seja o nome geral para ambos. Em II, 3, I do mesmo livro, especifica-se que a *Commonwealth* que se realiza por medo mútuo dá-se por instituição, ao passo que a primeira é chamada de corpo político por aquisição, também denominada de reino patrimonial (*patrimonial kingdom*).

No *De Cive*, II, v, 12, Hobbes mantém a mesma apresentação, vertendo a expressão inglesa *Commonwealth* por *Civitas*. Aquele a quem alguém se sujeita é chamado de *dominus*. Há, nessa obra, uma clivagem mais clara quanto aos nomes das diferentes *civitates*. À *civitas* dita natural, Hobbes opõe a *civitas* instituída ou política. E aqueles ou aquele que recebe a sujeição e o *summum imperium* é qualificado de *dominus*. Também é dito que, no primeiro caso, o *dominus* adquire (*acquirit*) os cidadãos (*civis*) por sua própria vontade, e no segundo, os cidadãos impõem a si mesmos, por seu arbítrio, um *dominus*. No capítulo VIII, 1, da mesma obra, Hobbes mantém o vocabulário da *civitas* natural, também chamada de adquirida porque produto da potência (*potentia*) e da força naturais.

Ao contrário dos *Elements of Law* e do *De Cive*, que dedicam ao tema do domínio despótico e do domínio parental capítulos independentes (*Elements of law*, II, 3–4; DCI, II, VIII–IX), o *Leviathan* condensa os dois títulos em um mesmo capítulo (*Leviathan*, II xx, *Of Dominion paternall, and despotically/De Dominio Paterno & Despotico*). No capítulo XVII dessa obra, Hobbes os caracteriza brevemente do seguinte modo: duas são as maneiras de se obter o poder soberano (*summa potestas*). Uma é pela força natural, a outra quando os homens concordam entre si em se submeterem a um homem ou assembleia de homens com a confiança de serem protegidos por ele contra todos os demais. A obtenção do poder soberano se dá pela força quando um homem faz os filhos de quem se submete, e os filhos de seus filhos, se submeterem a ele, alegando ser capaz de destruí-los caso se recusem. Ainda pela força se obtém a *summa potestas* quando, pela guerra, se subjuga o inimigo à sua vontade, concedendo-lhe a vida sob a condição de tal subjugação. A este tipo de conquista dá-se o nome de *Commonwealth* por Aquisição. Ao modo voluntário de submissão Hobbes dá o nome de *Commonwealth* Político ou *Commonwealth* por Instituição (cf. HOBBS, 2014, p. 262).

Feitos esses esclarecimentos, retornemos à análise do problema colocado no início desta subseção, a saber, se a dominação obtida nos três tipos de soberania se exerce sempre no registro da propriedade sobre coisas e pessoas. Há uma distinção qualitativa entre a soberania por instituição e as demais? Essa distinção, se existe, é a mesma nas três obras políticas destacadas acima?

Hobbes inicia o oitavo capítulo da segunda parte do *De Cive* com a mesma pergunta que havia feito em *Elements of law*, II, III, 1: “Ora, é preciso antes de tudo saber como podemos adquirir um direito de dominação (*ius dominii*) sobre a pessoa dos outros” (HOBBS, 1983, p. 160). Trata-se, portanto, de saber como se adquire o domínio, que nos *Elements of law* caracterizava a propriedade, e, conseqüentemente, um direito sobre pessoas. Há três modos de se possuir esse direito. O primeiro é quando os homens, para defesa comum e obtenção da paz, se submetem voluntariamente ao poder e ao domínio (*ditionem & Dominium*) de um homem ou assembleia de homens mediante pactos mútuos. O segundo modo consiste na submissão daquele que, vencido ou feito prisioneiro na guerra, ou que tem dúvidas sobre suas forças, promete servir o vencedor e fazer tudo o que ele ordenar (*impero*). O bem que o servo – o vencido ou o

mais fraco – adquire, é a graça de sua vida (*vitae condonatio*). Ele, por sua vez, promete servir e obedecer⁸. O terceiro modo de se adquirir domínio sobre uma pessoa advém da procriação. Nesse caso, prossegue Hobbes, como o homem e a mulher concorrem na procriação, e como o poder supremo (*imperium supremum*) é indivisível, de modo que ninguém pode servir a dois mestres (*dominus*), é impossível que a autoridade seja adquirida apenas pela procriação. Na condição natural, em que todos os adultos devem ser tidos como iguais, por direito natural o vencedor é dito mestre (*dominus*) do vencido. O domínio sobre a criança (*infantis*) advém a quem primeiro o teve em seu poder, que é, para aquele que acaba de nascer, a mãe. Esta pode educá-lo ou expô-lo como desejar legitimamente⁹ (HOBBS, 1983, p. 160; 164).

O mais importante a ser observado a partir dessa descrição é que nos três casos de constituição da soberania a razão da submissão é a mesma, a saber, o medo da morte, variando apenas o destinatário de tal medo. Portanto, se a única diferença que existe entre elas é a origem do medo, então não há o menor fundamento em querer tomar, uma delas, digamos, a soberania por instituição como modelo de *Commonwealth*, e a *Commonwealth* por aquisição como um regime menos perfeito ou desviado. Sobre isso, diz Hobbes no *De Cive* :

Se ela [a família] se torna numerosa pela multiplicação da prole e dos servos ao ponto que não podemos mais subjugar-la sem o jogo incerto da guerra, ela tomará o nome de REINO PATRIMONIAL. Ora, ainda que ele difira de uma *monarquia instituída* por sua origem e pelo modo de estabelecimento, uma vez que foi instituída pela força, ele tem, entretanto, uma vez estabelecido, todas as propriedades que essa última, e o direito de soberania é o mesmo nos dois casos. Não é necessário, portanto, falar disso separadamente. (HOBBS, 1983, p. 168)¹⁰

Com algumas variações, o mesmo argumento pode ser encontrado no *Leviathan*:

Essa forma de dominação ou soberania [*Commonwealth* por aquisição] difere da soberania por instituição apenas no seguinte aspecto: os homens que escolhem seu soberano o fazem por medo uns dos outros, e não por medo daquele que instituem. No presente caso, ao contrário, eles se submetem àquele que temem. (HOBBS, 2014a, p. 306)

Assim, se a soberania legítima um direito de dominação sobre as pessoas submetidas, então ela justifica, por exemplo, que a mãe ou quem detenha o poder parental, exponha seu filho, ou que o mestre aliene ou transfira o poder de dominação que ele tem sobre seu servo, de tal modo que “o mestre pode dizer de seu servidor, não menos que sobre todas as outras coisas vivas ou não, isto é meu” (HOBBS, 1983, p. 161)¹¹.

Para avançarmos a investigação acerca do domínio sobre pessoas e sua semelhança (ou dessemelhança) nos diferentes modos de constituição da soberania, verificando sua continuidade ou descontinuidade nas três obras políticas de Hobbes acima mencionadas, é necessário que analisemos o ponto central em que

⁸ A transformação da relação entre mestre e escravo em um reino despótico é caracterizada do seguinte modo nos *Elements of law*: “E assim, imediatamente, um pequeno corpo político é constituído, composto por dois indivíduos, um soberano chamado mestre ou senhor, e o outro súdito chamado servo. E quando um indivíduo adquire tal direito sobre um número de servos tão significativo que seus vizinhos não podem atacá-los sem perigo, esse corpo político se torna um reino despótico.” (*Elements of law*, II, 3, 2)

⁹ Não é objeto desse artigo explicar os diferentes modos pelos quais um direito sobre pessoas pode se transmitir ou se extinguir nas distintas formas de *summa potestas*, mas analisar a legitimidade e os efeitos desse domínio sobre pessoas.

¹⁰ Igual argumento se encontra nos *Elements of law*: “[...] esta família é então o que se chama de reino patrimonial, ou monarquia por aquisição, e a soberania reside em um único homem, assim como no caso de um monarca proveniente da instituição política. Portanto, os direitos com os quais um está investido, o outro também está investido. É por isso que não os tratarei mais como duas entidades distintas, mas falarei sobre a monarquia em geral. (*Elements of law*, II, IV, 10). Ou ainda essa outra passagem do mesmo *Elements of law*: A sujeição daqueles que instituem um Estado (*commonwealth*) entre si é tão absoluta quanto a sujeição dos servos (*servants*). Nesse aspecto, eles estão em igual condição, mas a esperança daqueles é maior do que a esperança destes. Pois quem se sujeita sem coação (*uncompelled*) pensa haver razão para ser tratado melhor do que aquele que o faz por coerção (*compulsion*). O mesmo argumento pode ser encontrado no *De Cive*, II, 4, 9. Note-se que o vocabulário do reino patrimonial desaparece no *Leviathan*.

¹¹ O *Elements of law* diz: “Ele pode afirmar que seu servo é seu da mesma forma que pode dizer sobre qualquer outra coisa.” (Hobbes, *Elements of law*, II, 3, 4.)

nosso autor identifica a constituição de tal direito de sumo império, a saber, o conceito de consentimento, convenção e pacto (*pactum*) pelo qual se transfere o direito que se tem a usar suas forças segundo seus próprios interesses a um homem ou assembleia de homens, de modo que nos obrigamos a não impedir o exercício do direito já detido por aquele ou aqueles a quem transferimos o nosso.

Começemos pelo exame do reino despótico nos *Elements of law*. Hobbes assim o caracteriza:

Quanto ao segundo caso, em que alguém se submete ao seu agressor por medo da morte, isso naturalmente implica um direito de dominação. Pois quando cada um, como é o caso aqui, tem direito a tudo, nada mais é necessário para tornar esse direito efetivo do que a convenção [*covenant*] pela qual o derrotado se compromete a não oferecer resistência ao vencedor. Isso confere ao vencedor um direito de domínio absoluto sobre o derrotado. Assim, imediatamente se forma um pequeno corpo político, composto por dois indivíduos, um soberano chamado mestre ou senhor, o outro súdito, chamado servo. E quando um indivíduo adquire esse direito sobre um número tão grande de servos que seus vizinhos não podem atacá-los sem perigo, esse corpo político se torna um reino despótico. (HOBBS, 1969, p. 127)

Ademais, como nas outras duas obras políticas, é feita a distinção entre o servo e o escravo. A diferença é que esse último não teve a confiança do mestre de que não ofereceria resistência, e permanece, portanto, acorrentado e encarcerado¹². Assim, como proprietário de seu servo e de tudo que lhe é confiado, o mestre pode “dispor de sua propriedade e transmiti-la a seu bel-prazer, podendo alienar o domínio ou entregá-lo, por testamento, a quem desejar” (HOBBS, 1969, p. 129).¹³

Quanto ao domínio sobre uma criança (*dominion paternal*), ele advém, adverte Hobbes, não da geração, mas de sua preservação. Sobre a promessa de obediência que funda o domínio, é dito que:

[...] embora a criança assim preservada adquira força com o tempo, o que a tornaria capaz de reivindicar [*pretended*] igualdade com aquele ou aquela que a preservou, tal reivindicação [*pretence*] será considerada irrazoável, tanto porque sua força foi um dom [*gift*] daquele contra quem ela reivindica, quanto porque é razoável presumir que aquele que fornece sustento a outrem, fortalecendo-o, tenha recebido uma promessa de obediência em consideração a isso. Caso contrário, seria mais sensato que as pessoas deixassem seus filhos perecerem quando ainda são bebês do que viverem sob o perigo ou submissão deles quando crescerem. (HOBBS, 1969, p. 132)¹⁴

Além disso, as crianças, quer sejam criadas e protegidas pelo pai, pela mãe ou por qualquer outra pessoa, estão sujeitas de forma absoluta àqueles que as criam ou as protegem dessa maneira, podendo ser alienadas, ou seja, transferido seu direito de dominação, vendendo-as ou dando-as a outros para fins de adoção ou servidão. Além disso, podem ser usadas como reféns, mortas por causa de rebelião ou sacrificadas em prol da paz, tudo isso com a autoridade da lei natural, desde que qualquer um deles considere necessário em sua consciência (HOBBS, 1969, p. 134).¹⁵

Pelo exposto até aqui, parece não haver dúvida de que, ao menos no que concerne as soberanias constituídas por aquisição, servos e crianças estão sob o domínio do mestre e provedor pensado como um direito de propriedade das coisas e das pessoas concernidas. Elas estão, digamos, à disposição, como

¹² No *De Cive*, II, 3, 3, Hobbes reitera que a obrigação do servidor não surge simplesmente da graça da vida, mas do fato de que ele não é mantido acorrentado ou encarcerado. Ao benefício de ter a vida salva, acrescenta-se a confiança que tem o mestre ao lhe conceder sua liberdade física, de modo que se a obrigação e os laços do pacto não fossem efetivos, o servo poderia não apenas fugir, mas suprimir a vida do mestre que lhe havia preservado sua vida.

¹³ O mesmo argumento encontra-se no *De Cive*, II, 8, 6.

¹⁴ Podemos ver aqui a repercussão da quarta lei de natureza, no *Leviathan* (terceira nos *Elements of law* e no *De Cive*), que trata da gratidão e que pode ser estendida às soberanias por aquisição: “Tal como a justiça depende de uma convenção [*Covenant*] antecedente, assim também a gratidão depende de uma graça antecedente, quer dizer, de um dom [*Free-gift*] antecedente. É esta a quarta lei de natureza, que pode ser assim formulada: Que quem recebeu benefício de outro homem, por simples graça, se esforce para que quem o concedeu não venha a ter motivo razoável para arrepender-se de sua boa vontade [*beneficium*]” (HOBBS, 2014a, p. 230).

¹⁵ A passagem correspondente do *De Cive* diz: As crianças estão sujeitas àqueles que os nutrem e educam, tanto quanto os servos a seus mestres e os súditos a seus soberanos do Estado, e não é possível que haja injustiça da parte dos pais contra os filhos enquanto estiverem no poder [*potestate*] deles. (HOBBS, 1983, p. 162). Não há parte correspondente no *Leviathan*.

todas as coisas, da soberania, que sobre elas exerce seu *ius*. Essa parece ser a consequência a ser retirada ao menos das duas primeiras obras políticas analisadas. Resta-nos ver se essa mesma conclusão pode ser retirada na obra *Leviathan*.

Analisemos primeiramente as soberanias constituídas por instituição. Essa investigação merecerá um estudo mais detido porque parece haver uma modificação na dinâmica do consentimento presente no *Leviathan* que redefiniria o estatuto dos súditos em sua condição de sujeição. A supor verdadeira essa hipótese, haveria uma modificação qualitativa que não mais permitiria pensar a soberania por instituição a partir do modelo da propriedade que toma seres vivos em geral, e seres humanos em particular, como semelhantes a objetos inanimados que podem ser adquiridos, utilizados, transferidos ou abandonados. A supor verdadeira essa hipótese, surgiria no *Leviathan* uma nova teoria expressa a partir dos conceitos de autorização e representação, na qual a soberania não se sustentaria mais nos direitos transferidos pelos indivíduos, mas sim em sua autorização. Em outras palavras, os indivíduos autorizariam o soberano a representá-los para realizar uma ação ou emitir um comando com o qual eles se sintam vinculados.

A tese da mudança qualitativa na representação política da *summa potestas* detida pela soberania teve, como um de seus defensores Yves-Charles Zarka, em seu livro *La décision métaphysique de Hobbes* (ZARKA, 1997)¹⁶. A seguir, buscando apresentar concisamente o tema, procederemos a uma reconstrução da argumentação do autor, cotejando-a com o texto de Hobbes, para verificar se, ao cabo, todos os traços do *summum imperium* como *dominum*, tal como desenvolvidos nas duas obras anteriores, de fato desapareceram no *Leviathan*.

O ponto de partida da argumentação consiste no seguinte: a constituição de uma autoridade política repousa no ato em que transferimos nossos direitos e nos obrigamos a não obstruir o exercício do direito que a pessoa a quem transferimos já possuía. Nos *Elements of law* o argumento é assim construído:

Esse poder de coerção, como mencionado no Capítulo xv, Seção 3 da Primeira Parte, reside na transferência, por parte de cada um, de seu direito de resistência àquele a quem ele transmitiu tal poder. Portanto, segue-se que ninguém, em qualquer república [*commonwealth*] que seja, tem o direito de resistir àquele ou àqueles a quem conferiu esse poder coercitivo, ou (como os homens costumam chamar), a espada da justiça, supondo possível a não resistência.¹⁷ (HOBBS, 1969, p. 11)

A dificuldade da passagem citada reside em que a não resistência diz respeito a não obstaculizar o uso do direito daquele ou daqueles a quem se transfere o direito que se tinha¹⁸. Mas não apenas isso, ela também transfere ao soberano o direito de se servir de nossa força e de nossos recursos por parte daquele a quem nos engajamos a obedecer (HOBBS, 1969, p. 103–104). Transferimos, portanto, não apenas o direito às coisas que possuíamos, mas também o direito sobre nossas ações e nossa pessoa. O soberano, assim, ao manter seu direito natural sobre todas as coisas, conserva uma assimetria absoluta com os demais indivíduos, na medida em que estes, ao transferirem seus direitos, nada mais fazem do que renunciar

¹⁶ Outras obras que podem ser consultadas sobre o tema: JAUME, 1986; CRIGNON, 2012; FOISNEAU, 2016; ZARKA, 1995. Para algumas críticas à posição de Zarka em sua interpretação do *De Cive*, ver Apeldoorn, 2020, p. 108–125.

¹⁷ Em outra passagem dos *Elements* Hobbes diz: Aquele de quem não se tem o direito de resistir possui o poder de coação sobre todos os outros e, assim, pode moldar [*frame*] e governar suas ações ao seu bel-prazer; isso é soberania absoluta.” (*Elements of law*, II, I, 7)

¹⁸ A convenção que funda a soberania faz também do soberano a fonte da diferença entre o meu e o teu, isso é, da propriedade Sobre a propriedade e as causas da rebelião, Hobbes afirma em II, 8, 8: “A quarta opinião, que sustenta que os súditos têm seu “meum”, “tuum” e “suum” em propriedade não apenas claramente definidos entre si – sob o poder soberano que governa todos eles – mas também em relação ao soberano, alegando que eles só devem contribuir para o tesouro público à sua vontade, já foi refutada ao demonstrar o caráter absoluto da soberania, especialmente na Segunda Parte, Capítulo v, Seção 2. Ela surge da falta de compreensão de que, antes da instituição do poder soberano, “meum” e “tuum” não representavam propriedade, mas sim uma comunidade onde todos tinham direito a tudo e estavam em estado de guerra uns com os outros.”

ao direito de resistência¹⁹. Eles renunciam ao direito natural sobre todas as coisas e concordam em não obstruir o direito do soberano que mantém integralmente o direito natural sobre todas as coisas. Ou seja, transferimos o direito sobre nossas ações e nosso corpo da mesma forma que perderíamos o direito sobre uma coisa quando a vendemos.

Este modo de transferência é replicado no *De Cive*:

Essa submissão da vontade de cada um à vontade de um só homem ou de uma assembleia se realiza então quando cada um se obriga por um pacto em relação a cada outro a não resistir à vontade deste homem ou desta assembleia à qual ele se submeteu, isso é, a não lhe recusar sua assistência e o emprego de suas forças contra outros, quaisquer que sejam (estando compreendido que ele conserva o direito de defender sua pessoa contra toda violência). E isso se chama UNIÃO. (HOBBS, 1983, p. 133)²⁰

Toda questão reside então em saber como é possível, a partir da não resistência à vontade daquele a quem se submete, justificar uma outra afirmação, de natureza distinta, segundo a qual deve-se *obedecer* àquilo que o comando, a lei do soberano determina. Como o próprio Hobbes reconhece no *De Cive*, “uma coisa consiste em dizer *eu te dou o direito de comandar o que quiseres*, uma outra é dizer *eu farei tudo o que comandares*” (HOBBS, 1983, p. 141–142). De que modo então a não oposição às ações do soberano poderia dar conta de uma reivindicação por parte da soberania de uma obrigação positiva que não estava prevista na convenção de submissão que lhe dá existência, a saber, de que a obediência às suas leis é devida? Como passar da afirmação de que não oporei resistência às tuas ações a uma outra, de natureza diferente, e que não estava suposta na transferência de direitos, segundo a qual obedecerei aos teus comandos? Vemos então que não é senão por uma suposição, que se presume, como diz Hobbes nos *Elements of law*, que a palavra povo, em seu sentido próprio, significa uma pessoa civil, isso é, um homem ou assembleia em cuja vontade está incluída e envolvida a vontade de cada um em particular (HOBBS, 1969, p. 124–125). Como seria possível dar conta de uma obrigação positiva de seguir um comando que não se encontrava já inscrita na convenção de submissão?²¹

Hobbes esclarece esse impasse no capítulo XXI do *Leviathan*:

Na verdade, é no ato em que fazemos a nossa submissão que residem tanto as nossas obrigações quanto a nossa liberdade. É a partir desse ponto que devemos procurar os argumentos dos quais podemos inferir o que elas são. Ninguém suporta qualquer obrigação que não derive de um ato que ele próprio tenha posto, uma vez que, por natureza, todos os homens são igualmente livres. (HOBBS, 2014a, p. 336)

A fundação de uma obrigação política de fazer o que determina um comando supõe, portanto, uma refundação do conteúdo jurídico do ato fundador. A questão para Hobbes será então a de “estabelecer uma estrutura jurídica que permita dar um conteúdo à transferência do direito sobre pessoas e ações que não se limite à transferência de direito sobre coisas” (ZARKA, 1999, p. 337).

É a teoria da autorização presente no *Leviathan* que procurará trazer uma resposta à absoluta exterioridade da vontade política em relação à vontade daqueles que transferem seus direitos. A passagem do capítulo XVI dessa obra pretende enfrentar essa questão através da análise do conceito de pessoa:

É uma PESSOA aquele cujas palavras e ações são consideradas, quer como lhe pertencendo, quer como representando as palavras ou ações de um outro ou de alguma outra entidade a quem são atribuídos verdadeiramente ou por ficção.

¹⁹ Em I, 19, 10, Hobbes especifica a modalidade dessa transferência: “É como ninguém pode literalmente transferir sua força para outra pessoa, ou receber essa força do outro, o que se entende é que transferir seu poder e força não é nada mais do que renunciar ou ceder seu direito de resistência ao beneficiário da transferência.”

²⁰ É preciso aqui distinguir a renúncia ao direito de resistir que decorre dos próprios termos do contrato, e o direito de resistir à morte e às dores, que é um direito inalienável. Não nos deteremos aqui na análise do direito de resistência propriamente dito.

²¹ É o que ocorre com a passagem acima do *De Cive*. Embora enunciada posteriormente, essa cláusula que determina a obrigação de fazer não se encontrava presente no ato da renúncia e transferência de direitos.

Quando são consideradas como sendo dele próprio, então ele é chamado de *pessoa natural*, quando são consideradas como representando as palavras e ações de um outro, falamos de uma pessoa fictícia ou artificial [*feigned or artificial person*]. (HOBBS, 2014a, p. 244)

Assim, quando há dois indivíduos e um age e fala no lugar de outro, em seu nome, o primeiro é o representante e o segundo representado. O representante, nessa circunstância, é uma pessoa artificial que age. Personificar, diz Hobbes, consiste em “*desempenhar o papel* ou *assumir a representação* de si mesmo ou de outrem. Daquele que desempenha o papel de um outro é dito que ele assume sua personalidade [*to bear his Person*] ou age em seu nome” (HOBBS, 2014a, p. 244). Além disso, a constituição desse representante/representado requer a intervenção da dupla ator/autor para dar conta do ato jurídico que sustenta a relação do representante com o representado. Tal representação, sendo jurídica, supõe que o representante possua um direito de falar e agir em nome do representado. O modo como se constitui esse direito é assim descrito por Hobbes:

As palavras e as ações de certas pessoas artificiais são reconhecidas como suas por aquele que elas representam. Nesse caso, a pessoa é o *Ator*, e aquele que reconhece como suas as palavras e as ações é o *AUTOR*. Desse modo, o *ator* age em virtude da *autoridade* que recebeu. Pois, assim como aquele que em matéria de bens e posses é chamado de Proprietário, e em latim *Dominus* e em grego *kurios*, quando se trata de Ações, é chamado de Autor. Da mesma forma que o Direito de posse é chamado de Domínio, o Direito de realizar uma Ação é chamado de *AUTORIDADE*. Portanto, por Autoridade, sempre se entende um Direito de realizar alguma ação, e *feito por autoridade*, o que é realizado em virtude de um mandato ou permissão daquele a quem pertence o direito. (HOBBS, 2014a, p. 244)

Há aqui uma mudança inequívoca do modelo anterior de transferência de direito sobre uma coisa de que se tem a posse presente para um proprietário futuro, pois, se tal fosse o caso, o autor perderia o direito sobre suas palavras e ações. Nessa suposição, como poderia o autor reconhecer ainda como suas as ações e palavras do ator? As ações de um ator apenas podem ser reconhecidas pelo autor como suas na medida em que são realizadas em razão de um direito que é ainda seu: as palavras e ações do soberano serão, portanto, aquelas do corpo político inteiro. Além disso, se as ações do soberano não são consideradas como sendo dele, mas são reconhecidas pelos súditos como suas próprias, estes então têm a obrigação de obedecer aos comandos dos soberanos, em vez de simplesmente não obstruir suas ações. O direito soberano é agora um novo direito político artificial supremo e *público*, na medida em que é reconhecido por todos como seus autores, constituído pela autorização de cada súdito, e se mostra, portanto, algo mais, por sua própria constituição, do que o simples direito natural ilimitado do soberano presente nos *Elements of Law* e no *De Cive*.

Malgrado a solução que a teoria da autorização apresenta para que se possa pensar uma vontade política pública, a questão que se impõe é a seguinte: no contexto da lei civil, onde os súditos devem agir de acordo com os comandos do soberano, surge o problema de saber até que ponto eles podem verdadeiramente exercer seu direito de autor. No cotidiano do exercício do poder político, o soberano torna-se o autor que autoriza as ações políticas dos súditos. Sua vontade assume o papel de fonte de legitimidade para suas ações. Assim, essa inversão, no âmbito das práticas políticas, parece ter como objetivo principal fortalecer a obediência dos súditos à vontade do soberano, em vez de enfatizar o papel original do súdito como autor do comando do soberano. Quando da fundação da *Civitas*, o indivíduo é apresentado como um sujeito que autoriza aquele que se tornará soberano a agir em seu nome. No entanto, após essa fundação, é pela lei civil, naquilo que ela determina ou omite, que se encontrará o espaço possível de sua ação. Ademais, tal lei, enquanto veículo da vontade soberana, não tem limitações quanto ao seu conteúdo (dependendo sempre da vontade daquele que comanda) e sua extensão, podendo ser geral ou particular.

Sobre esse último ponto, Hobbes é claro:

Não há nada na definição [de lei civil] que não seja muito claro desde o início. De fato, cada um percebe que algumas leis se aplicam a todos os súditos em geral, outras a províncias específicas, algumas a profissões particulares [*some to particular vocations*] e outras ainda a indivíduos específicos; e, portanto, elas são leis para cada um daqueles aos quais o comando é dirigido e para mais ninguém. (HOBBS, 2014a, p. 416)

Sobre o conteúdo da lei civil, por sua vez, sabemos que a instituição de uma soberania autorizada não mais coloca o soberano como exterior aos representados, na condição de detentor de um direito natural absoluto de dominação. Sabemos que o espaço público é um espaço jurídico garantido pelo ator soberano. Mas sabemos igualmente que “[...] nada que o Representante Soberano possa fazer a um Súdito, seja por que motivo for, pode ser corretamente chamado de Injustiça ou Dano; porque cada Súdito é o Autor de cada ato realizado pelo Soberano.” (HOBBS, 2014a, p. 330). Ou, como afirma Hobbes ao final deste capítulo, “os comandos daqueles que têm o direito de comandar não devem ser censurados nem contestados por seus súditos.” Por possuir a *summa potestas* e por se constituir como *legibus solutus*, seus comandos não podem encontrar limites, portanto, nem em seu conteúdo nem em sua extensão, podendo ser gerais ou particulares. Tal é o caso, por exemplo, de um príncipe soberano que condena à morte um inocente: “Porque, mesmo que tal ação, por ser contrária à equidade, se oponha à lei de natureza, como no caso de Davi causando a morte de Urias, isso não é, no entanto, uma injustiça cometida contra Urias, mas uma injustiça cometida contra Deus”²² (HOBBS, 2014a, p. 330). Assim, ainda que Hobbes afirme no *De Cive* que o inconveniente de um poder soberano ter a capacidade de estabelecer as penas que quiser pelos crimes que quiser, e também abater, em um acesso de cólera e de concupiscência, cidadãos inocentes que nenhuma ação realizaram contra a lei, ainda que tal inconveniente seja, nas palavras de Hobbes apenas um vício do governante e não do governo²³ (HOBBS, 1983, p. 174–175), o fato é que os caminhos para tal excesso foram abertos pela vias institucionais da própria república. Eles foram abertos pelas prerrogativas da soberania. A lei como vontade ilimitada do poder soberano transforma os cidadãos em autores da degradação, ainda que residual, da vontade pública em vontade privada, ainda que a distinção formal entre ambas permaneça.²⁴

Passemos agora à análise da repercussão da teoria da autorização nas repúblicas por aquisição. Introduz ela uma mudança qualitativa em relação às duas obras políticas anteriores? O primeiro parágrafo do capítulo xx é assim redigido:

Uma *Commonwealth* por Aquisição é aquela onde o Poder Soberano é obtido pela força. E é obtida pela força quando homens individualmente ou muitos juntos, por meio de uma pluralidade de votos, por medo da morte ou dos ferros, *autorizam* todas as ações daquele homem ou assembleia que detém o controle sobre suas vidas e liberdade.²⁵ (HOBBS, 2014a, p. 207)

Quanto aos Estados despóticos, Hobbes reafirma no terceiro parágrafo do capítulo xx do *Leviathan*: “Mas os direitos e consequências da soberania são os mesmos em ambos”²⁶. [...] Por fim, ele é o autor e o promulgador [*Autor Latorque*] de todas as leis; tudo isso com base nas razões apresentadas no capítulo anterior”²⁷ (HOBBS, 2014a, p. 307). E, alguns parágrafos adiante, ele reitera o vocabulário da autorização:

²² O texto latino diz que Uria se constituiu como autor dessa ação (*qui facti illius Authorem se fecerant*).

²³ O texto latino diz: *sed vitium est Regentis, non Regiminis*.

²⁴ Não foi objeto de nossa atenção nesse artigo a tensão existente entre os comandos da soberania e o eventual direito de resistência dos indivíduos. Em certo momento do capítulo xx do *Leviathan* Hobbes sugere que os termos da autorização poderiam ser formulados do seguinte modo: “autorizo todas as tuas ações e comandos *que perseguem a paz civil e a defesa contra os inimigos*”. A tarefa difícil seria reconstituir a coerência interna dos textos. O que importa, nos argumentos acima, é apontar, parafrazeando o início do capítulo xxviii do *Leviathan*, a porta pela qual se deixa entrar, com *Jus*, pelos comandos de quem tem autoridade, uma vontade absolutamente ilimitada em conteúdo e extensão, e sua repercussão na constituição de uma vontade política pública genuína a partir da ideia de autorização.

²⁵ Grifo nosso. O texto latino diz: “Chamo de cidade por aquisição aquela em que o poder soberano é conquistado pela força, as pessoas se comprometendo, por medo da morte ou dos ferros, seja individualmente ou coletivamente (pela maioria dos votos), a obedecer às ordens de uma única pessoa.” O texto latino reforça a ideia da necessária obediência aos comandos, e o texto inglês reafirma a submissão pensada através do conceito de autorização.

²⁶ O latim acrescenta: “se instituídas ou adquirida pela força” (*sive Institutae, sive Vi Acquisitae*).

²⁷ O capítulo ao qual Hobbes se refere é, na verdade, ao xviii, e não ao xix.

Na verdade, o servo deve a sua vida ao seu mestre, de acordo com a convenção de obediência pela qual ele concordou em reconhecer como suas e autorizar todas as ações do mestre. Se ele se recusa e o mestre o mata, o aprisiona ou o castiga de qualquer outra forma por sua desobediência, ele próprio é o autor desse tratamento e não pode acusar o seu mestre de injustiça. (HOBBS, 2014a, p. 312)

Vemos reproduzido aqui o vocabulário do ator/autor. O mestre (*dominus*) pode, sem dúvida, comandar o servo através de leis gerais, que se comunicariam ao conjunto de seus servos ou mediante ordens que se comuniquem distributivamente a cada um dos servos. Enquanto autores, os servos tomam tais comandos como seus, e a vontade do soberano, enquanto representa essas vontades reunidas em uma só pessoa, se constitui como vontade pública que se expressa de um modo qualitativamente diferente daquela que era pensada enquanto relação de *dominium*/propriedade sobre os súditos.

A especificidade das repúblicas despóticas reside em que aquele que promete não fugir ou usar de violência contra seu mestre o faz unilateralmente, pois não há na constituição da servidão um ato de reciprocidade obrigacional entre mestre e súdito. Aquele que a aceita, o mestre (*dominus*), a toma graciosamente, sem qualquer contrapartida. Ele aceita tal renúncia apenas na medida em que a considera apropriada de acordo com sua própria avaliação (*discretion*). A rendição do inimigo está, portanto, em *sursis*, isso é, ela está sob a discrição do provável mestre que, sob apreciação, pode lhe conceder ou não sua liberdade corporal.

Quanto ao domínio paternal, a situação não é diferente, com o detalhe de que, diferentemente do domínio despótico, o vocabulário da autorização não se faz diretamente presente. Apenas se diz que tal domínio: “Não decorre da geração, no sentido de que pertenceria aos pais dominar o filho apenas por tê-lo gerado; ele deriva do *consentimento* da criança, seja explícito ou manifestado por alguma outra razão [*either expresse, or by other sufficient arguments declared*]” (HOBBS, 2014a, p. 308, grifo nosso). Quanto aos direitos decorrentes desse domínio Hobbes reitera, no *Leviathan*:

Além disso, uma vez que a criança está inicialmente sob o poder da mãe, que pode e deve cuidar dela ou até mesmo expô-la, se ela cuidar da criança, a vida desta dependerá dela, e, portanto, a criança estará obrigada a obedecer à mãe mais do que a qualquer outra pessoa. Portanto, a dominação [*Dominium*] sobre a criança pertence a ela.²⁸ (HOBBS, 2014a, p. 308)

Identificamos aqui a mesma característica das demais formas de soberania, a saber, o caráter ilimitado do conteúdo veiculado pela vontade soberana. Malgrado esse poder absoluto expresso na soberania parental, e que é o mesmo em todas as formas de soberania, quando o pensamos sob a ótica da autorização, o que nos é permitido em virtude do primeiro parágrafo do capítulo XX acima citado, vemos, na expressão de tal poder, a veiculação de uma vontade que se encontra autorizada em todas suas ações por aqueles sobre os quais “detém o controle sobre suas vidas e liberdade.”²⁹

No *Leviathan*, o conceito de soberania consiste então em permitir que cada um daqueles que pertencem à mesma comunidade política possa considerar como racional reconhecer-se nos atos e palavras da pessoa ou das pessoas que os representa atualmente. Nesse sentido, a vontade da *summa potestas* não é mais pensada como domínio de coisas ou pessoas, mas como representando, de modo autorizado, um todo. Ela se diz, portanto, pública, ao contrário da vontade do proprietário, que só se expressa em seu próprio nome.

²⁸ O Latim diz: *Rursus Infans in Potestate Matris nascitur, ita ut penes illam sit aut educare aut exponere vel interficere* [a criança nasce sob o poder da mãe, de modo que cabe a ela cuidá-la, abandoná-la ou até matá-la].

²⁹ Não se pode negar as dificuldades que surgem da articulação entre a teoria das repúblicas instituídas e a teoria das repúblicas adquiridas. Mesmo a análise das repúblicas por aquisição parecem oscilar de uma perspectiva histórica de justificação da dominação sobre herdeiros menores em uma monarquia hereditária (dominação parental) e do domínio de um conquistador como, por exemplo, Cromwell (dominação despótica), para uma perspectiva de análise conceitual dos direitos de soberania fundados em uma racionalidade a-histórica.



Conclusão

A caracterização do público na estrutura do Estado moderno não pode ser pensada a partir da relação de propriedade (*dominium*), uma vez que ela necessariamente reproduz o domínio do senhor sobre seus escravos na relação entre soberano e súdito. A alienação da condição de sujeito de direitos e o exercício do poder político entendidos meramente como exercício da vontade privada do soberano decorrentes da utilização da categoria do *dominium* são de plano incompatíveis com a noção moderna de cidadania. Mesmo a vontade expressa por uma assembleia democrática soberana não pode ser considerada uma vontade pública enquanto essa for concebida apenas como uma assembleia condominial que decide como usar, fruir e dispor de todos os indivíduos que a ela estão submetidos (incluindo seus integrantes).

Não há, portanto, como construir uma vontade pública naquilo que Bodin caracteriza como um regime despótico ou senhorial, assim como não há como constituí-la a partir do modelo de soberania como propriedade (*dominium*) sobre as pessoas apresentado por Hobbes em *Elements of law* e *De cive*. A coisa pública propriamente dita só existe nos regimes legítimos em Bodin, e apenas no *Leviathan* Hobbes concebe a soberania por meio de um aparato conceitual capaz de identificar as condições em que a vontade individual se torna o exercício público de uma *potestas*, a saber: a representação pensada como autorização.

Essas diferenças, no entanto, não garantem nem aquilo que chamaríamos hoje de direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos, nem tampouco o seu bem estar. Quanto a este último, um déspota benevolente pode ter mais sucesso até mesmo que o governo de um Estado Democrático de Direito, embora no longo prazo isso seja improvável. Quanto aos direitos e liberdades fundamentais, não há absolutamente nada em Hobbes – e há muito pouco em Bodin, mesmo nos regimes legítimos – que venha a impor limites ao que pode ser legislado. Para ambos, o poder legislativo do soberano é formalmente ilimitado; para Bodin, a única vedação trazida pelo direito natural corresponderia a transformar cidadãos livres em escravos sem justa causa.

No entanto, é só a partir de uma concepção não patrimonialista da soberania, tal qual a proporcionada pelos autores, que noções como a de Estado de Direito e de cidadania democrática podem vir a ser elaboradas, como de fato vieram a ser nos séculos posteriores, seja pela via da distinção qualitativa entre regimes (como em Bodin), seja pelo procedimento de um pacto social (como em Hobbes), ainda que, muitas vezes, com modificações profundas ou até mesmo em oposição frontal a pontos centrais de suas obras. Jamais tais ideias poderiam ser trabalhadas a partir de uma concepção de soberania como *dominium*, nem poderia ser assim pensada a moderna administração pública, agente indispensável nas funções de promoção de direitos e de bem estar social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APELDOORN, Laurens. 2020. Property and Despotic Sovereignty. In Douglass R. e OLSHOORN, J. (Eds.). *Hobbes's On the Citizen: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 108–125.

BODIN, Jean. 2013. *Les six livres de la république / De republica libri sex, Livre premier – Liber I*. Paris: Classiques Garnier.

BODIN, Jean. 2020. *Les six livres de la république / De republica libri sex, Livre second – Liber II*. Paris: Classiques Garnier.

BODIN, Jean. 2022. *Les six livres de la république / De republica libri sex, Livre troisième – Liber III*. Paris: Classiques Garnier.

CRIGNON, Philippe. 2012. *De l'incarnation à la représentation: L'ontologie politique de Thomas Hobbes*. Paris: Vrin.



- FOISNEAU, Luc. 2016. *Hobbes: La vie inquiète*. Paris : Éditions Gallimard.
- GILMORE, Myron. P. 1941. *Argument from roman law in political thought 1200–1600*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- HOBBS, Thomas. 1969. *The Elements of Law natural and politic*. Londres: Frank Cass.
- HOBBS, Thomas. 1983. *Elementa Philosophica De Cive*. Oxford: Oxford University Press.
- HOBBS, Thomas. 2014a. *Leviathan or the matter forme and power of a commonwealth ecclesiasticall and civil*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press.
- HOBBS, Thomas .2014b. *Leviathan or the matter forme and power of a commonwealth ecclesiasticall and civil*. Vol. III. Oxford: Clarendon Press.
- JAUME. Lucien. 1986. *Hobbes et l'État représentatif moderne*. Paris: PUF.
- LEE, Daniel. 2013. "Office is a thing borrowed": Jean Bodin on offices and seigneurial government. *Political theory*, New York, v. 41, n. 3, p. 409–440, jun 2013.
- LEE, Daniel.. 2021. *The right of sovereignty: Jean Bodin on the sovereign state and the law of nations*. Oxford: Oxford University Press.
- MONTESQUIEU. 2011. *L'esprit des lois*, t. I. Paris: Classiques Garnier
- WEBER, Max. 1964. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max. 2003. *Le savant et le politique*. Paris: La Découverte.
- WEBER, Max. 2019. *Economy and society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- ZARCA, Yves. Charles. 1995. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF.
- ZARCA, Yves. Charles.1997. *La décision métaphysique de Hobbes: Conditions de la politique*. Paris: Vrin.

Filosofia Natural e Filosofia Política em Hobbes

Clóvis Brondani

clovisbrondani@hotmail.com

Universidade Federal Fronteira Sul (UFFS)

Resumo: O objetivo deste texto é analisar o problema da tese da dependência da filosofia política em relação à filosofia natural no pensamento de Hobbes, apresentando alguns argumentos que evidenciam a dificuldade de conceber as teses políticas como sendo derivadas unicamente das premissas fundamentais do movimento. O texto inicia abordando o problema da relação entre filosofia natural e filosofia civil com o intuito de indicar elementos para sustentar o questionamento da tese da unidade entre as partes da filosofia. Na sequência, analisamos os conceitos de lei, obrigação e autoridade objetivando mostrar que a filosofia política de Hobbes incorpora outros elementos que não são derivados da física, mas, neste caso específico, advindos da tradição jurídica. Por fim, mostraremos um sentido especificamente negativo da influência da filosofia natural na política, a saber, o combate às exigências de poder político por parte do clero que será estruturado em torno da interdição da possibilidade das doutrinas das essências separadas da escolástica.

Palavras-chave: Hobbes, filosofia natural, mecanicismo, lei, autoridade.

Natural Philosophy and Political Philosophy in Hobbes

Abstract: This paper deals with the problem of the thesis of dependence between political philosophy and natural philosophy in Hobbes's thought, presenting some arguments that show the difficulty of conceiving political theses as being derived solely from the fundamental premises of the movement. The text begins by addressing the problem of the relationship between natural philosophy and civil philosophy in order to indicate elements to support the questioning of the thesis of unity between the parts of philosophy. Next, we analyze the concepts of law, obligation and authority in order to show that Hobbes' political philosophy incorporates other elements that are not derived from physics, but, in this specific case, from the legal tradition. Finally, we will show a specifically negative sense of the influence of natural philosophy on politics, namely, the fight against demands for political power by the clergy that will be structured around the interdiction of the possibility of the doctrines of essences separated from scholasticism.

Keywords: Hobbes, natural philosophy, mechanism, law, authority.



Introdução

A relação entre as partes do sistema da filosofia de Hobbes tem sido motivo de controvérsia entre os estudiosos pelo menos desde o século XIX¹. Até aquele momento, uma leitura bastante esquemática insistia na unidade das partes do sistema e na dependência da política em relação ao mecanicismo. Tratava-se, efetivamente, de uma leitura que podemos chamar de cientificista, na medida em que entendia, grosso modo, que as teses políticas de Hobbes eram deduzidas diretamente da física. Nesse sentido, haveria uma passagem direta, um passo dedutivo, da física para a política. Essa leitura se embasa não apenas pelo próprio modo como Hobbes desenvolve sua filosofia política, tratando-a, por vezes, numa linguagem fortemente influenciada pelo mecanicismo, cujos conceitos fundamentais ‘corpo’ e ‘movimento’ pareciam constituir elementos centrais para compreender as teses políticas, como também por suas próprias declarações de intenções metodológicas. No prefácio ao *De Cive*, por exemplo, ao tratar da apresentação das três partes de sua filosofia, Hobbes afirma que “Na primeira eu teria tratado do corpo em suas propriedades gerais; no segundo, do homem e suas faculdades e afecções especiais; no terceiro do governo civil e dos deveres dos súditos” (DCi, p. 17). Tal declaração constitui numa espécie de explicação e justificação para o projeto dos *Elementos de Filosofia*. A obra de Hobbes é repleta de declarações enfáticas desse tipo que podem induzir a uma interpretação sistemática de sua obra. No *De Corpore*, ele diz que “os princípios da Política são originados do conhecimento dos movimentos da mente, e este da ciência dos sentidos e do pensamento” (DCo, VI, 7, p. 81). A dependência aqui parece clara, uma vez que o conhecimento da política pressupõe o conhecimento dos movimentos da mente, isto é, das paixões, que, por sua vez, exige o conhecimento dos princípios do movimento. A dependência, sob esse viés, parece não ser meramente metodológica, mas de conteúdo: tudo é explicado em termos de movimento. A filosofia política não seria mais do que uma espécie de ramo originado da própria filosofia do movimento.

Contudo, esta leitura cientificista tem sido bastante contestada no século XX por autores como Strauss e Warrender que, entre outros, buscaram questionar a sistematicidade da obra hobbesiana e mais especificamente a tese da dependência da política em relação à física.

Antes de tudo, é preciso considerar que é o próprio Hobbes a nos advertir sobre a possibilidade de conhecer a política por si própria, pelo método analítico sem, portanto, a necessidade de conhecer os fundamentos da sua física. Na Introdução do *Leviatã*, ao apresentar princípio do conhece-te a ti mesmo como uma espécie de fundamento metodológico, Hobbes afirma:

A partir da semelhança entre os pensamentos e paixões dos diferentes homens, quem quer que olhe para dentro de si mesmo, e examine o que faz quando pensa, opina, raciocina, espera, receia etc., e porque motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas” (L, Introdução, p. 28).

Do mesmo modo, o *De Corpore* apresenta a mesma ideia da independência da política em relação à física e aos princípios do movimento: “A Filosofia civil está unida à Filosofia moral, mas de tal modo que pode ser dela separada. Pois as causas dos movimentos da mente se conhecem não somente por raciocínio, mas também pela experiência de qualquer um ao observar seus próprios movimentos” (DCo, I, VI, 7, p. 81). E também: “aqueles que não apreenderam a primeira parte da Filosofia, a saber, a geometria e a física, podem chegar aos princípios da Filosofia civil pelo método analítico” (DCo, I, VI, 7, p. 81). Tais considerações, aliadas à análise dos próprios conceitos políticos fundamentais como lei, contrato e autorização, evidenciam como é problemático pensar a filosofia civil de Hobbes como sendo derivada dedutivamente de sua filosofia natural.

O objetivo deste texto é tecer algumas considerações a respeito do problema da tese da dependência da filosofia política em relação à filosofia natural, apresentando alguns argumentos que evidenciam a dificuldade de conceber a Política como sendo derivada unicamente das premissas fundamentais do mo-

¹ Já no Século XIX, G. C. Robertson questionou a influência da física na filosofia política de Hobbes, argumentando que suas teorias políticas eram fruto da vida pessoal e das condições históricas (SPRAGENS, 1973, p. 164).

vimento. Para tanto, o texto inicia abordando o problema da relação entre filosofia natural e filosofia civil com o intuito de indicar elementos para sustentar o questionamento da tese da unidade entre as partes da Filosofia. Na sequência, analisamos o caso específico dos conceitos de lei, obrigação e autoridade, objetivando argumentar que a filosofia política de Hobbes incorpora outros elementos que não são derivados da física, mas, neste caso específico, originados da tradição jurídica. Na parte final, pretendemos mostrar que não é possível simplesmente descartar o impacto do mecanicismo na teoria política do autor inglês, na medida em que ele reformulou um conjunto de tradições, desde a cosmologia aristotélica até o jusnaturalismo tendo como base a nova ciência do movimento. Nesse aspecto, mostraremos um sentido especificamente negativo dessa influência na política, a saber, o combate às exigências de poder político por parte do clero que será estruturado em torno da interdição da possibilidade das doutrinas das essências separadas da escolástica.

Filosofia Natural e Filosofia Política

Começamos com uma questão colocada por Leo Strauss que é extremamente relevante para a compreensão do problema. Strauss (2016) defende ser impossível derivar a política da filosofia natural porque a física moderna, distintamente da metafísica antiga, não é mais antropomórfica. A metafísica antiga, segundo Strauss, – e Aristóteles é o exemplo mais claro –, seria antropomórfica e por isso servia de fundamento para a moral e política. A física moderna, mecanicista, não é mais antropomórfica, por isso não pode mais fundar as ciências que tratam do homem. Desse modo, uma vez que Hobbes adere ao mecanicismo, sua filosofia natural não pode mais servir de fundamento ao seu projeto político (Cf. STRAUSS, 2016)². Independente de concordarmos ou não com Strauss, é fato que ele nos coloca um dado relevante: a separação radical entre natureza e cultura operada pela física moderna parece colocar um problema para a unidade entre filosofia natural e filosofia civil em Hobbes, uma vez que este adere justamente aos pressupostos da física mecanicista.

Partindo dessa tese fundamental, Strauss, e outros que o seguiram como Warrender (1957), foram buscar os fundamentos da filosofia política de Hobbes em outros locais: na dialética entre vaidade e medo, no caso de Strauss (2016), no jusnaturalismo medieval, no caso de Warrender³. Porém, não parece ser válido simplesmente concluir a partir da tese da separação entre natureza e política operada pela modernidade que Hobbes tenha aceitado tal tese e a aplicado em sua obra. Ao contrário, o que está mais claro em seus textos são as recorrentes afirmações a respeito da unidade, da derivação da política a partir da física.

Thomas Spragens (1973) parte da tese de Strauss sobre a não antropomorfização da física moderna, porém, toma um caminho inverso, argumentando que Hobbes só tentou efetivamente fundar a política na física porque, em última instância, ainda estava influenciado pelo modelo aristotélico. Ao contrário de Strauss e Warrender, Spragens defende que a filosofia natural impacta de modo definitivo a filosofia política de Hobbes, ainda que não se trate de uma dependência dedutiva. Segundo o autor, não se pode derivar diretamente a filosofia política das premissas da teoria do movimento, contudo, ainda assim, a filosofia natural impacta a filosofia política: “Em certos casos, uma área pode ter um impacto direto e substantivo sobre outra. Se a vida política é parte da completa vida natural, então é evidente que uma mudança na concepção de natureza terá uma influência direta, dedutiva, na compreensão sobre política” (SPRAGENS, 1973, p. 166).

O próprio Hobbes parece ter consciência do problema, quando claramente condena esse antropomorfismo da cosmologia aristotélica com um comentário sobre esta característica quando trata da noção de inércia no *Leviatã*:

² “De acordo com Hobbes, a filosofia política não é apenas independente da ciência natural, mas é um dos dois componentes principais do conhecimento humano, sendo o outro a própria ciência natural. Todo conhecimento possível se encontra dividido em, de um lado, a ciência da natureza, e do outro, a filosofia política” (STRAUSS, 2016, p. 46).

³ “Essa visão implica que há em Hobbes uma teoria da obrigação independente da sociedade civil. Se a obrigação de obedecer às leis de natureza é uma obrigação moral, o homem tem obrigações no estado de natureza” (WARRENDER, 1957, p. 06).

Porque os homens avaliam não apenas os outros homens, mas todas as outras coisas, por si mesmos, e porque depois do movimento se acham sujeitos à dor e ao cansaço, pensam que todo o resto se cansa do movimento e procura naturalmente o repouso (...) Daí que as escolas afirmam que os corpos pesados caem para baixo por falta de um desejo para o repouso (L, II, p. 33).

Esse comentário tem por intenção estabelecer uma distinção clara, sobretudo de método, entre a teoria do movimento da tradição aristotélica e aquela do mecanicismo, e evidencia também que, supostamente, Aristóteles e os escolásticos⁴ teriam derivado sua teoria do movimento a partir de considerações sobre a vida humana. Hobbes estava ciente, portanto, desse fundo antropologizante da concepção aristotélica de movimento e de como ela influenciava a ética e a política clássica. E ainda que, como argumenta Spragens, Hobbes pudesse de alguma forma ainda estar pensando as relações entre as partes da filosofia nos quadros do aristotelismo⁵, é inegável que sua física se caracteriza por uma compreensão do movimento que, ao aderir à tese mecanicista, se afasta de Aristóteles em questões substanciais. No que se refere, portanto, ao conteúdo, a física de Hobbes diverge de Aristóteles em vários sentidos, entre os quais podemos citar, para o que nos importa aqui, seu caráter não teleológico e quantitativo. Primeiramente, não se trata mais de compreender o movimento sob o aspecto da atualização de uma potência⁶: a negação enfática do fim último, da causa final, é determinante⁷. Em consequência, resta que o movimento, não sendo mais a atualização da potência, se restringe ao movimento local, ao deslocamento de um corpo no espaço:

O movimento é o abandono contínuo de um lugar e a aquisição de outro. Ao lugar que se deixa se chama *terminus a quo*, e ao que se adquire, *terminus ad quem*. Digo contínuo porque nenhum corpo por pequeno que seja pode sair de todo o primeiro lugar de uma única vez, de forma que uma parte sua não está em uma parte que seja comum a ambos os lugares, a saber, ao deixado e ao adquirido (DCO, VIII, 10, p. 104).

A física de Hobbes, e consequentemente sua compreensão do movimento, está, portanto, bastante afastada da compreensão clássica de Aristóteles e de sua versão escolástica. Esta circunstância se configura no caráter ambíguo da questão sobre a relação de dependência das partes do sistema. Por um lado, formalmente, Hobbes segue concebendo a relação entre as partes do sistema de um modo análogo tanto a Aristóteles quanto à escolástica⁸, de outro, sua completa revolução no que diz respeito à noção de movimento origina um tipo de filosofia natural que parece pouco poder servir de fundamento à filosofia política.

⁴ Quando nos referimos às relações entre Hobbes, Aristóteles e a escolástica, deparamos com grandes problemas interpretativos. Hobbes, em conformidade com a prática do seu tempo, raramente cita as suas fontes, o que torna bastante difícil precisar sobre qual autor ou tradição específica ele está se referindo. Além disso, em geral Hobbes costuma simplificar as visões da escolástica de modo bastante esquemático, utilizando em geral o termo “escolas” que certamente não dá conta das complexidades da tradição escolástica. Sobre este ponto, Leijenhorst, em *Hobbes’s theory of causality*, argumenta que ao se referir à escolástica, Hobbes não está efetivamente tratando das teorias da alta escolástica, como Aquino, Ockham ou Scotus, mas especialmente tendo como base os manuais escolásticos produzidos especialmente pelos jesuítas como Suarez (LEIJENHORST, 1996, p. 427 e ss).

⁵ Cees Leijenhorst, em seu estudo sobre as influências da física hobbessiana, inicia já enfatizando que o próprio Hobbes em sua primeira versão do *De Corpore* afirma que sua definição de filosofia primeira é a mesma de Aristóteles. O que o estudo de Leijenhorst mostra é que Hobbes se afasta de uma versão escolástica do aristotelismo, para a qual a filosofia primeira seria uma espécie de teologia natural. Assim, de acordo com o comentador, Hobbes a concebe ainda de maneira aristotélica, como uma ciência do ente, ou como um conjunto de definições dos atributos do ser em geral. Ainda de acordo com o comentador, a concepção hobbessiana seria influenciada pela tradição metafísica protestante, que separava a teologia natural da *philosophia prima* (LEIJENHORST, 2002, p. 18 e ss).

⁶ “O movimento aristotélico carrega, primeiramente, conotações de compleição, satisfação e completude. Quando algo se move naturalmente, é porque está realizando (attaining) sua essência” (SPRAGENS, 1973, p. 57).

⁷ De alguma maneira, podemos perceber aqui uma suposta implicação, mesmo que indireta, do mecanicismo na sua política, uma vez que esta noção é retomada ao tratar o comportamento humano no Capítulo XI do *Leviatã*: “Para este fim, devemos ter em mente que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito, pois não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais” (L, XI, p. 91).

⁸ Neste sentido ver especialmente Spragens (1973) e Leijenhorst (2002).



O próprio texto de Hobbes apresenta um caráter ambíguo sobre a relação entre as partes do sistema, especialmente nos momentos em que o autor apresenta suas pretensões metodológicas a respeito do seu sistema de filosofia, como fica claro, por exemplo, na descrição da tábua das ciências no capítulo VI do *De Corpore*. Nesse capítulo, ao descrever a distinção entre método analítico e sintético, Hobbes esboça o que parece ser uma concepção sistemática do conhecimento, nos quais existe uma dependência dedutiva, em que o conhecimento dos universais (princípio do movimento) representa o ponto de partida a partir do qual se chega, dedutivamente, ao conhecimento das demais partes do sistema. Assim, passa-se da filosofia primeira (o conhecimento dos princípios universais do movimento) para a geometria, depois para a filosofia do movimento, para a física e finalmente para a moral e a filosofia política. Contudo, ao final, a afirmação de que a política pode ser conhecida independentemente (Cf. DCO, I, VI, 7) uma vez que seus princípios podem ser conhecidos pela experiência permite justamente questionar a tese da dependência da política em relação aos princípios de sua filosofia natural⁹.

Segue problemática, portanto, a tentativa de interpretar a filosofia política de Hobbes como sendo dedutivamente derivada da física mecanicista. O texto de Hobbes, – seja em suas declarações metodológicas, seja em seu próprio trabalho de apresentação dos princípios das partes do sistema –, não permite que possamos simplesmente afirmar que a filosofia política seja a pura aplicação dos princípios da física mecanicista à compreensão do mundo dos eventos políticos.

A tese da dependência entre a filosofia natural e política se apresenta, portanto, como extremamente problemática. Nas últimas décadas, vários comentadores tem se dedicado a analisar elementos mais específicos da obra de Hobbes mostrando descontinuidades e evidenciando como elementos estranhos ao mecanicismo estão inseridos na sua filosofia política. Skinner (1999) e Johnston (1989)¹⁰ tem mostrado, com abordagens distintas, a presença e a influência de elementos de retórica no pensamento de Hobbes. Jean Hampton (1986) argumentou que o *Leviatã* não consegue prover uma dedução geométrica válida das conclusões políticas. Murphy (1995), argumenta que uma concepção mecanicista das motivações psicológicas auto interessadas é insuficiente para oferecer uma justificação normativa das obrigações de obedecer às leis estabelecidas pela soberania. Yves Charles Zarka (1996; 1995) analisou com bastante detalhe os conceitos centrais da psicologia e da política hobbesiana, revelando que tais conceitos não podem ser derivados dedutivamente da filosofia primeira. Segundo o comentador francês, os aspectos da vida mental e da linguagem não podem ser compreendidos como derivando diretamente da filosofia primeira. A noção de significado, por exemplo, não é redutível ao movimento. Também a doutrina ética da potência humana é algo acrescentado à doutrina da *potentia* do corpo, não sendo derivada da física. Por fim, no caso de conceitos propriamente políticos como direito, lei e convenção há uma completa inversão conceitual. Através da doutrina da vida mental dominada pela aparência, tais conceitos tendem a se desligar de sua suposta base em uma metafísica materialista (ZARKA, 1996).

Por motivos óbvios não há possibilidade aqui de analisar em detalhes cada um desses conceitos. Tomaremos aqui apenas o caso dos conceitos de lei, obrigação e autoridade, buscando argumentar que eles não podem ser redutíveis à teoria do movimento.

⁹ Segundo Sorell (1991, p.5), Hobbes não diz que as verdades da mecânica são deduzidas daquelas da geometria. Apenas que são deduzidas depois da geometria. Ele não diz que a física é demonstrada a partir da geometria, mas que é demonstrada depois da geometria. De fato, as verdades da física são um caso especial, pois ele pensa que elas são deduzidas com a ajuda de hipóteses.

¹⁰ Johnston argumenta que a sistematicidade da obra hobbesiana não se funda num método dedutivo no qual as conclusões são derivadas das premissas do mecanicismo, mas sim na intenção política e, sobretudo, retórica: “A base desta relação não foi a dedução lógica, mas o efeito polêmico. Hobbes chegou à conclusão que tanto a teologia e a metafísica eram de importância política direta, sendo que as consequências políticas derivaram da ampla adoção de certas visões metafísicas e teológicas. A integração da argumentação teológica e metafísica com sua doutrina política foi executada em conexão com um retorno a algumas ideias que ele bebeu da tradição retórica e com a reorientação de sua concepção das intenções de sua filosofia política” (JOHNSTON, 1989, p. XIX).



Lei, obrigação e autoridade

Tratamos inicialmente do conceito de lei, no intuito de mostrar que tal conceito não pode ser derivado dedutivamente da filosofia natural hobbesiana. A própria definição de lei e toda a argumentação de Hobbes em torno do tema, mostra uma nítida adesão a uma concepção voluntarista, oriunda do âmbito jurídico, não sendo, portanto, deduzida das noções fundamentais de movimento.

Primeiramente é preciso distinguir claramente lei natural e lei civil. A despeito da afirmação um tanto ambígua segundo a qual elas se contêm uma à outra, Hobbes afirma claramente que as leis de natureza são chamadas leis impropriamente (L, xv). Mais propriamente, as leis naturais são consideradas como um conselho da razão, uma espécie de cálculo com vistas à própria conservação. Desse modo, é difícil pensá-las como exclusivamente derivadas da filosofia natural. Ainda que elas possam ser vistas como uma derivação do movimento natural de autopreservação, ao serem compreendidas como uma espécie de racionalização das paixões, como um cálculo da razão, elas exigem uma teoria da linguagem que não parece ser derivada dedutivamente da filosofia primeira¹¹.

Por outro lado, a definição de lei dada por Hobbes é “a palavra daquele que por direito tem o comando sobre os outros” (L, xv, p. 133). As leis, para Hobbes, são descritas sempre como o comando de alguém que tem direito de ser obedecido, endereçadas a alguém que tem a obrigação de obedecer. No *De Cive*, Hobbes afirma: “[...] ao passo que uma lei, para falar de maneira própria e acurada, é o discurso de quem tem o direito de mandar que façam ou deixem de fazer determinadas coisas [...]” (DCi, I, III, 33, p. 74). No *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista*, ele reafirma a tese segundo a qual é a autoridade e não a sabedoria que faz a lei (D, p. 37). Ainda no *Diálogo*, Hobbes afirma que “A razão dos reis, seja ela maior ou menor, é aquela *anima legis*, aquela *summa lex*, de que fala Sir Edward Cocke, e não a razão, a erudição ou a sabedoria dos juízes” (D, p. 47).

No capítulo xxvi do *Leviathan*, Hobbes, ao analisar a lei civil, novamente expressa sua posição sobre o caráter da lei em geral:

Em primeiro lugar é evidente que a lei, em geral, não é um conselho, mas uma ordem (*command*). E também não é uma ordem dada por qualquer um a qualquer um, mas apenas daquele cuja ordem é endereçada a alguém já anteriormente obrigado a obedecer-lhe. Quanto à lei civil, acrescenta esta apenas o nome da pessoa que ordena, que é a *persona civitatis*, a pessoa do Estado (L, xxvi, p. 207).

E no parágrafo seguinte, apresenta uma definição de lei civil:

A lei civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do é contrário ou não é contrário à regra (L, xxvi, p. 207).

Efetivamente, há uma tensão entre esse voluntarismo e uma noção jusnaturalista transparecendo ao texto de Hobbes. Todo o capítulo sobre a lei civil no *Leviatã* expressa uma espécie de ambiguidade entre uma concepção segundo a qual a lei é a vontade do soberano e uma concepção jusnaturalista de acordo com a qual existe uma lei natural que deve ser interpretada pelo soberano, que serve de fundamento moral para a lei civil. Contudo, Hobbes é sempre enfático ao declarar que a lei é sempre a interpretação do soberano sobre a lei natural. Para além desse debate, é fundamental frisar que no *Leviatã*, Hobbes declara que as leis naturais somente poderiam ser chamadas de leis caso sejam consideradas como comandos de Deus: “No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis” (L, xv, p. 133).

Todas essas afirmações atestam a adesão por parte de Hobbes a um modelo voluntarista, por vezes chamado também de teoria do comando¹², que tem origens medievais e que se constitui numa forte

¹¹ Nesse sentido, ver especialmente ZARCA (1996).

¹² Segundo Venezia (2015, p.41): “Hobbes desenvolve uma ‘teoria do comando’ da lei. Em geral, teorias do comando normalmente afirmam que diretivas legais são, de fato, nada mais que ordens garantidas por sanções para os casos de não cumprimento”.

tendência no campo jurídico moderno. Nesse sentido, os estudos de Michal Stolleis (2008) e George Duke (2014) mostram que o voluntarismo característico da teoria da justificação da autoridade política hobbesiana ocorre num contexto de mudança da legitimação do poder político, cujo desenvolvimento é expresso significativamente na relação entre os conceitos de autoridade e poder. De acordo com Duke

Da perspectiva epistêmica, a concepção hobbesiana das relações de autoridade deve ser situada no interior de uma crítica mais ampla das fontes tradicionais de autoridade. (...) Hobbes compartilhava com Descartes a suspeita da autoridade teórica de Aristóteles, Aquino e da filosofia da Igreja Católica e queria encontrar uma fundação científica para a moral em um ambiente intelectual de ceticismo (DUKE, 2014, p. 617).

Dessa forma, para o comentador, a artificialidade da autoridade política também explica a teoria voluntarista da autorização como central para sua concepção do papel do poder soberano, que é definido como o direito de realizar qualquer ato (DUKE, 2014, p. 618). Não cabe aqui analisar mais amplamente o contexto intelectual desse tipo de justificação da lei, mas apenas frisar como ele não deriva dedutivamente da teoria mecanicista. No sentido mais específico, a noção de lei não expressa propriamente a noção mecanicista de lei enquanto “relação entre fenômenos”, por exemplo. Por outro lado, também não tem mais o sentido de uma expressão da ordem do universo como era para os antigos. Conforme expressou Zarka:

A lei remete a uma obrigação entre pessoas. Ela não é nem, em sentido antigo, um princípio de ação que governa de maneira imanente os seres, nem, em sentido moderno, uma relação necessária entre fenômenos. Como comando, a lei é uma declaração da vontade de uma pessoa a outra que lhe deve obediência” (ZARKA, 1995, p. 147).

Michel Villey aponta uma origem nominalista dessa posição voluntarista. Segundo o autor:

Com a irrupção do nominalismo, e já em Escoto do voluntarismo, a palavra adquire um valor novo. Já não evoca a ordem do mundo oculta nesse mundo, que os legisladores ou filósofos gregos se esforçaram, seja como for, em exprimir em fórmulas escritas. A lei se torna esse fato, o *mandamento* voluntário de uma autoridade (VILLEY, 2007, p. 126).

É difícil, portanto, pensar as noções de lei e obrigação como derivadas dedutivamente das concepções mecanicistas que embasam, por exemplo, a consideração sobre as motivações humanas. Certamente a ideia do uso da força em sanções legais por não cumprimento da lei desempenham um papel essencial na estruturação da concepção jurídica de Hobbes, contudo, elas não constituem em si o fundamento da noção de obrigação e autoridade. Ocorre que estas noções encontram sua justificação no conceito de contrato que exige, para sua correta compreensão, uma estruturada concepção de linguagem que já está afastada dos pressupostos fundamentais do mecanicismo.

A invenção da linguagem implica justamente na ultrapassagem do movimento da imaginação que, através da instituição no nome, permite a superação do movimento fluído do discurso mental: “O uso geral da linguagem consiste em passar nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de pensamentos para uma cadeia de palavras” (L, IV, p. 44). A criação da linguagem permite, portanto, o aparecimento da razão que, sendo cálculo de nomes, supera o caráter hipotético e particular da imaginação, sendo possível, dessa forma, atingir a universalidade das conclusões, o que era impossível na esfera da prudência.

É apenas em função da linguagem que a noção de obrigação pode fazer sentido, segundo Hobbes, uma vez que toda obrigação nasce de um tipo de renúncia efetivada na forma de um contrato: “A transferência mútua de direitos se chama contrato” (L, XIV, p. 114). Sendo o contrato a única forma de se contrair obrigações, segundo Hobbes:

Quando de qualquer uma dessas maneiras alguém abandonou ou adjudicou seu direito, diz-se que fica obrigado ou forçado a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que deve, e é seu dever, não tornar nulo esse seu próprio ato voluntário (L, XIV, p. 114).



Toda obrigação deriva, portanto, do contrato, o que implica que a linguagem desempenha aqui um papel fundamental na justificação da normatividade da lei. Na esfera das paixões, propriamente a esfera dos movimentos voluntários, não há possibilidade de se fundar a obrigação, uma vez que, dada a fluidez do discurso mental, implicaria a falta de um mecanismo eficiente para garantir a universalidade do dever. É por isso que Hobbes insiste que a injustiça (o não cumprimento dos contratos) é análoga a uma contradição no discurso:

De modo que a injúria ou injustiça, nas controvérsias do mundo, é de certo modo semelhante àquilo que nas disputas das Escolas se chama *absurdo*. Porque tal como nestas últimas se considera absurdo contradizer aquilo que inicialmente se sustentou, assim também no mundo se chama injustiça e injúria desfazer voluntariamente aquilo que inicialmente se tinha voluntariamente feito (L, XIV, p. 114).

Ora, tal condição tem origem justamente no fato de que a invenção dos nomes instaura outra esfera distinta daquela da simples relação entre imagens que ocorre no discurso mental. Tal característica tem a ver especificamente com a segunda função dos nomes: o estabelecimento de um signo de comunicação: “uma outra utilização consiste em significar, quando muitos usam as mesmas palavras (pela sua conexão e ordem), uns aos outros aquilo que desejam, temem, ou aquilo que experimentam alguma paixão” (L, IV, p. 44). Isso implica que as palavras têm um sentido público e reconhecido que supera o caráter variável das paixões. Desse modo, uma vez instituída uma promessa através de um contrato, ela adquire um status fixo que se contrapõe à variabilidade das paixões. Logo, ainda que posteriormente à promessa, o indivíduo mude de opinião referente ao seu cumprimento, a significação pública da promessa segue garantindo sua validade. Assim, a instauração do contrato depende diretamente dessa característica da linguagem para funcionar, sendo justamente tal condição que permite que as obrigações sigam válidas ao longo do tempo.

O contrato funda tanto a obrigação quanto a autoridade da soberania, uma vez que no *Leviatã* a soberania é instituída mediante um contrato de autorização, através do qual os indivíduos autorizam o soberano a agir em seu nome no intuito de manter a paz e a estabilidade. Dessa maneira, pode-se dizer que se é a autoridade que faz a lei, e a lei é definida como a palavra daquele que tem direito de mando, tal direito mais uma vez é justificado pelo mecanismo contratual de autorização. A lei é a ordem do soberano, cuja autoridade não é simplesmente injustificável, mas se funda no processo de autorização. A tese da *auctoritas facit legem* não conduz, portanto, a um irracionalismo infundado, mas absolutamente justificada pelo procedimento racional do contrato.

Diante dessas considerações, percebemos que a filosofia política de Hobbes agrega outros elementos além do mecanicismo de fundo que embasa a compreensão antropológica sobre as paixões, a deliberação e a vontade. No próximo tópico, buscamos argumentar outro modo pelo qual os pressupostos mecanicistas e materialistas de Hobbes influenciam em sua filosofia política, não mais ao modo de uma dedução através do método sintético, mas sim como suporte teórico para fundamentar a negação do poder político aos clérigos.

A relação entre filosofia natural e política: a influência negativa

A influência da filosofia natural na filosofia política de Hobbes é incontestável e repercute em toda a sua obra, ainda que, conforme argumentamos, não possamos dizer que todos os elementos da filosofia política sejam derivados dedutivamente dos axiomas fundamentais do movimento. Muitas das teses fundamentais de Hobbes a respeito da psicologia e da política sofrem influência direta da teoria do movimento, como é caso, por exemplo, dos conceitos de sensação¹³, imaginação, paixão, vontade e liberdade. Tais conceitos, como sabemos, são as bases através das quais Hobbes estrutura sua teoria política.

¹³ De acordo com Jeffrey Barnouw (1990, p. 108 e ss.), a tese de Hobbes sobre a percepção foi menos mecanicista do que ele a pintou. Segundo Barnouw o papel do *conatus* na análise dos movimentos internos sintetiza a irredutibilidade da psicologia de Hobbes a termos de análise de movimento de corpos. Leijenhorst, por outro lado, considera tal visão imprecisa. Segundo o comentarista, Hobbes trata a “percepção sensorial, e a consciência em geral, como um fenômeno que deve ser explicado por meios científicos, os quais no século dezessete significava reduzir tudo às leis da mecânica” (2007, p. 90).



Contudo, queremos agora apontar um modo pelo qual a filosofia natural de Hobbes (especialmente seu materialismo e seu mecanicismo) tem uma influência que não se exerce através de uma dedução aos moldes geométricos, mas que diz respeito à limitação de certos discursos políticos. Trata-se de uma influência, – para usar um termo de Spragens (1973) –, negativa. O materialismo monista de Hobbes opera nesse caso como uma espécie de limite sobre as entidades existentes, mostrando que certas entidades como espíritos malignos, por exemplo, não existem. Para Hobbes, tal limitação tem uma importância política fundamental, uma vez que em geral as crenças em determinadas entidades foram utilizadas como fonte de sedição. O caso específico que queremos apresentar aqui é a utilização da doutrina mecanicista para combater as reivindicações de poder pelos clérigos, especialmente pelos católicos que, na opinião de Hobbes, se utilizavam das falsas doutrinas escolásticas das essências separadas, para reivindicar poder político, o que, de acordo com o filósofo, esteve na origem da guerra civil inglesa.

Nesse sentido, a filosofia é estabelecida como o conhecimento capaz de atingir a necessidade e universalidade, possibilitando, conseqüentemente, o assentimento universal. Mais que isso, a filosofia diz respeito ao conhecimento dos corpos. A teoria da percepção hobbesiana limita, desde o início, qualquer possibilidade de conceber qualquer substância que não seja material:

O homem não pode ter um pensamento representando alguma coisa que não esteja sujeita à sensação. Nenhum homem portanto pode conceber uma coisa qualquer, mas tem de a conceber em algum lugar, e dotada de determinada magnitude, suscetível de ser dividida em partes. Que alguma coisa está em todo lugar e toda em outro lugar ao mesmo tempo (...) são discursos aceitos pela autoridade (sem nenhuma significação) de filósofos iludidos, e de escolásticos iludidos, ou iludidores” (L, III, p. 42).

No capítulo 34 do *Leviatã*, Hobbes procede uma análise das palavras ‘espírito’, ‘anjo’ e ‘inspiração’ no texto bíblico. O tom geral do capítulo, assim como o de toda a parte III e IV dessa obra, é o de confirmar pela análise do texto bíblico os pressupostos básicos de sua doutrina materialista e conseqüentemente condenar os usos políticos feitos pelos clérigos das várias teses escolásticas que se originam da doutrina das essências separadas. Nesse sentido, a declaração enfática de Hobbes é que o uso dessas palavras na *Bíblia* não indica a existência de nenhuma entidade incorpórea. Já na abertura do capítulo, o filósofo deixa claro que a análise tem um objetivo, que é a distinção escolástica entre corpo e espírito: “Vou começar com as palavras corpo e espírito, que na linguagem das Escolas se denominam substâncias corpóreas e incorpóreas” (L, XXXIV, p. 289). A conclusão a que Hobbes chega depois de uma exaustiva análise de passagens bíblicas é que:

Não há nenhum texto naquela parte do Antigo Testamento (...) da qual possamos concluir que existe ou foi criada qualquer coisa permanente (designada pelo nome de espírito ou anjo) que não possua quantidade, e não possa ser dividida pelo entendimento, quer dizer, examinada por partes, de modo tal que uma parte esteja num lugar e a parte seguinte no lugar seguinte ao primeiro. Em resumo, que não seja corpórea (L, XXXIV, p. 295).

Na parte IV do *Leviatã*, Hobbes prossegue com sua análise da linguagem da escritura e dos rituais, mostrando que a Bíblia deve ser interpretada de modo simbólico e que a doutrina imortalidade da alma não é evidente nos textos bíblicos, tendo sido derivada da doutrina escolástica das essências separadas. Tal crença é perigosa porque leva ao temor do inferno, o que faz com que o crente não hesite em resistir às ordens do soberano por questões religiosas.

Atacar a cosmologia escolástica em nome de um materialismo monista tem, portanto, uma função política: interditar as pretensões de direito político aos clérigos, em especial ao papado¹⁴. Nesse sentido, fica evidente que a filosofia natural de Hobbes ao demonstrar, entre outras coisas, a redução da realidade a uma única substância corporal, opera um papel fundamental para a filosofia política.

¹⁴ “A doutrina aristotélica das essências separadas havia sido utilizada como uma estratégia de controle social. Havia sido utilizada pelos clérigos para obter uma parte da autoridade que correspondia ao soberano” (SHAPIN and SHAFFER, 2011, p. 143).



Essa relação entre as concepções monistas da filosofia primeira de Hobbes e as questões políticas também fica evidente no debate sobre o vacuismo com Boyle, conforme bem identificou o estudo de Shappin e Schaefer (2011). Ao analisar o debate Hobbes-Boyle na década de 1660, os autores demonstram que interditar a existência do vácuo implicava uma postura parecida com a interdição da existência das substâncias incorpóreas da escolástica. Em ambos os casos, tratava-se de uma ameaça política. A questão, segundo os autores, não estava apenas na disputa sobre a existência do vácuo, mas também na nova metodologia experimental de Boyle, que estabelecia uma distinção entre as esferas da ciência e da política, admitindo que dentro dos limites da ciência o dissenso e a disputa eram não apenas férteis, mas também necessários (SHAPPIN and SCHAEFER, 2011, p. 125 e ss.). Hobbes, ao contrário, não admitia nenhum tipo de dissenso no interior da ciência, sob o risco de que tal dissenso pudesse reverberar em dissenso político. Nesse sentido, o projeto filosófico de Hobbes consiste justamente na proposição de um tipo de ciência demonstrativa que, seguindo os moldes da geometria, pudesse partir de definições claras e exatas chegando a conclusões indisputáveis. Do mesmo modo, a filosofia política se utilizaria do mesmo método demonstrativo da geometria para apresentar os fundamentos da obrigação com certeza indiscutível. Aqui talvez fique mais claro aquilo que Johnston¹⁵ aponta como aspecto retórico da suposta intenção sistemática de Hobbes. Independente do fato de as conclusões políticas serem derivadas dedutivamente da física, o que fica bastante claro é que para Hobbes a ciência tem um papel político fundamental no convencimento de uma audiência para a obediência política. Por isso a importância de estruturar seus argumentos sob uma base derivada da geometria, conferindo a esse discurso uma justificativa, ao seu modo, incontestável, uma vez que fundada em um método infalível. Neste sentido, ao usar a física para atacar a doutrina das essências separadas, Hobbes estabelece outra ligação entre física e política, que não é de fundação, mas retórica: a ciência pode ser mobilizada para o discurso político.

Ao final, a questão que se coloca é a possibilidade de uma relação entre a ideia de unidade da matéria e a unidade política. Talvez Hobbes pense haver uma analogia entre a unidade da matéria e a unidade do poder político. Se só há um tipo de realidade, um único tipo de corpo, só pode haver um único poder político. Alguns autores têm insistido que a tese da unidade da autoridade política deriva da unidade da matéria, como é o caso de Bruno Latour:

Hobbes é obcecado por essa unidade da Pessoa que é, em suas palavras, o Ator do qual nós, cidadãos, somos Autores. É por causa desta unidade que não pode haver transcendência. As guerras civis irão proliferar enquanto existirem entidades sobrenaturais que os cidadãos se sentirão no direito de invocar quando as autoridades deste baixo mundo os perseguirem. (LATOURE, 2019, p. 30)

Contudo, trata-se apenas uma hipótese. Dependeria a unidade da soberania da unidade da matéria? Difícil responder a esta questão que, no fundo, é a mesma questão da dependência entre filosofia natural e filosofia política. Minha hipótese é que não há uma dependência estrita, no sentido de que a unidade da soberania seja deduzida da unidade da matéria. Distintamente, a unidade da soberania é fundada em outra instância, no contrato como ferramenta jurídica que pode, a partir da dinâmica autor-ator, resumir a pluralidade das vontades numa única vontade. Contudo, esta unidade jurídica está, para dizermos assim, apenas na esfera do direito. Na prática, crenças sobre a dualidade da realidade, por exemplo, são continuamente mobilizadas para questionar a unidade da soberania. Desse modo, defender a unidade da matéria no âmbito científico é fundamental para garantir a unidade da soberania.

¹⁵ Segundo Johnston (1989, p. XIX): “No *Leviatã*, então, a filosofia política, em seu sentido estrito – a demonstração de suas bases, geração, e instituições – se estabelece sobre um grande pano de fundo político. Este pano de fundo é construído para iniciar uma transformação na cultura de seu tempo, para minar um conjunto de crenças populares que ele considerava inimigas da autoridade política e recolocar em seu lugar visões esclarecidas de Deus, universo e do homem. Hobbes considerava seu tempo como a primeira oportunidade real de iniciar uma transformação cultural”.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARNOUW, J. 1990. Prudence et Science chez Hobbes. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Orgs.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, p. 107–117.
- BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Orgs.). 1990. *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF.
- DASTON, L.; STOLLEIS, M (Orgs.). 2008. *Natural law and laws of nature in early modern europe: jurisprudence, theology, moral and natural philosophy*. Surray: Ashgate.
- DUKE, G. 2014. Hobbes on Authority, Pratical Reason and Truth. *Law and Philosophy*, v. 33, p. 605–627.
- HAMPTON, J. 1986. *Hobbes and the Social Contract Tradidion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBS, T. 2004. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora.
- HOBBS, T. 2002. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.
- HOBBS, T. 1997. *Leviatã*. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os pensadores).
- HOBBS, T. 1996. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBS, T. 1994. *The Elements of Law Natural and Politic*. Edited by John Charles Adams Gaskin. Oxford; New York: Oxford University Press.
- HOBBS, T. 2000. *Tratado Sobre el cuerpo*. Tradução Joaquín Rodriquez Féo. Madrid: Editorial Trotta.
- JOHNSTON, D. 1989. *The Rethoric of Lviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton: Princeton University Press.
- LATOURE, B. 2019. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34.
- LEIJENHORST, C. 1996. Hobbes's Theory of Causality and Its Aristotelian Background. *The Monist*, Vol. 79, No. 3, pp. 426–447.
- LEIJENHORST, C. 2007. Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception. In: SPRINGBORG, P. (Org.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 82–108.
- LEIJENHORST, C. 2002. *The mechanisation of Aristotelianism: the late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' natural philosophy*. Leiden; Boston; Koln: Brill. (Medieval and early modern science; Vol. 3).
- MURPHY, M. 1995. Was Hobbes a legal positivist? *Ethics*, v. l. 105, n. 4, p. 846–873.
- SKINNER, Q. 1999. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora Unesp.
- SORELL, T. 1991. *Hobbes*. London: Routledge.



SORELL, T. 1996. Hobbes's Scheme of the sciences. In: SORELL, T. (Org.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.

SORELL, T. (Org.). 1996. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.

SPRAGENS, T. 1973. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. Kentucky: University of Kentucky Press.

SPRINGBORG, P. (Org.). 2007. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

SHAPIN, S.; SCHAFFER, S. 2011. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

STOLLEIS, M. 2008. The legitimation of law through god, tradition, will, nature and constitution. In: DASTON, L.; STOLLEIS, M (Org.). 2008. *Natural law and laws of nature in early modern europe: jurisprudence, theology, moral and natural philosophy*. Surrey: Ashgate.

STRAUSS, L. 2016. *A Filosofia Política de Hobbes: Suas bases e sua gênese*. São Paulo: Editora É Realizações.

STRAUSS, L. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press.

VENEZIA, L. 2015. *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

VILLEY, M. 2007. *O direito e os direitos humanos*. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes.

WARRENDER, W. 1957. *The Political Philosophy of Hobbes: His theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press.

ZARKA, Y. C. 1996. First Philosophy and The Foundation of Knowledge. In: SORELL, T. (Org.). *The Cambridge Companion To Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 62–85.

ZARKA, Y. C. 1995. *Hobbes et la Pensée Politique Moderne*. Paris: Puf, 1995.

Hobbes sobre *persona*, razão e representação (*Leviatã*, 16)

Cláudio Roberto Cogo Leivas
cileivas@gmail.com
Universidade Federal de Pelotas

Resumo: O termo *persona* carrega uma flexibilidade formal conceitual capaz de enquadrar ou encapsular qualquer indivíduo, coisa ou algo, seja por sua propriedade autoral (particularidade de uma *pessoa natural*, que chamarei aqui P^1), seja ainda por fatores específicos à sua representação fictícia (*pessoa artificial* ou *persona ficta*: P^2). Ao recorrer a categorias e propriedades fictícias para explicar os fundamentos de sua nova teoria política, Hobbes foi acusado por seus contemporâneos de subverter princípios filosóficos e conceitos lógicos clássicos e milenares. Estavam todos certos!

Palavras-chave: pessoa, representação, razão, autorização, Estado.

Hobbes on *persona*, reason, and representation (*Leviathan*, 16)

Abstract: The term *persona* carries a formal conceptual flexibility capable of framing or encapsulating any individual, thing or something, either by its authorial property (particularity of a natural person, which I will call here P^1), or even by factors specific to its fictitious representation (artificial person or fictitious persona: P^2). By resorting to fictitious categories and properties to explain the foundations of his new political theory, Hobbes was accused by his contemporaries of subverting classical and millennia-old philosophical principles and logical concepts. They were all right!

Keywords: person, representation, reason, authorization, state.

1 Natureza e artifício, realidade e ficção

Razões são *representações* de alguma parte do mundo, como é ou poderia ser. Um agente que age por uma razão normalmente tem uma representação de alguma parte do estado atual do mundo, e, [assim sendo,] possui uma ou mais representações dessas partes... Explicamos o comportamento do agente por referência ao conteúdo de algumas ou de todas essas representações (GAUTHIER, 1995, pp. 19–20).



A suplantação de certos fatores ou atributos pertencentes à ordem natural do mundo – os quais são explicados pelas ciências da natureza –, por aqueles de ordem política¹ – explicados pelas ciências da sociedade –, demanda, em Hobbes, uma espécie de *mecanismo gerador de realidades* a ser ativado pela (A) instrumentalização produtiva de convenções sociais (os chamados *pactos válidos*) e pela (B) representação como processo institucional de autorização da vontade pública soberana.² O capítulo 45 do *Leviatã* sugere que uma possível analogia entre a *representação natural* e a *representação política* deve ser buscada, primariamente, na capacidade da imaginação em sua extensão³ discursivo-racional:

Num uso mais amplo (*larger use*) da palavra *imagem* está contida também qualquer *representação* [*Repraesentationem*]⁴ de uma coisa por outra [e] assim um soberano terreno pode ser denominado a *imagem* de Deus e um magistrado inferior a *imagem* do soberano terreno (HOBBS, 2003, p. 542).⁵

O sentido amplo da capacidade da imaginação habilita, dessa forma, o entrelaçamento de imagens visuais e cálculos verbais racionais no jogo de presença e ausência característico das representações – jogo esse que M. Vieira descreve como *inerentemente ambíguo* porque a palavra *representação* “implica, simultaneamente... a presença que vem de ser rerepresentada, e a ausência que vem da necessidade de ser rerepresentada” (VIEIRA, 2008, p. 4). Com a abertura extensa do espaço imaginário, as ficções da mente encontram, finalmente, o adequado terreno teórico para o desenvolvimento (convencional e artificial) da nova ordem política, cujos componentes fundacionais incidem no fator produtivo dos pactos e no fator institucional do processo de representação política, ambos engajados na formação da autoridade autorizada.

A proposta de Gauthier para elucidar os nexos conceituais entre razão e representação – refiro-me, aqui, ao texto em epígrafe no início deste artigo – é meritória pelo sugerido equilíbrio na ponderação entre o visual, o imaginário e o racional, fatores básicos constitutivos da *versão política* da teoria geral da representação (lembramos: às representações naturais o racional é fator externo meramente corretivo, podendo ser convocado para dissipar enganos sensoriais perceptivos, mas não necessariamente, pois, em geral, as próprias sensações resolvem problemas por elas criados, como a ilusão de sentidos). O contexto hobbesiano do mencionado texto de Gauthier é comentado a seguir por M. Ridge em *Hobbesian Public Reason*:

Gauthier argumenta que o cerne da razão é a capacidade de agir por razões, uma capacidade que humanos, alguns animais não humanos e muitos corpos artificiais compartilham. Seguindo Dretske, ele enfatiza que as razões são “representações de alguma parte do mundo, como é ou como poderia ser”. Quando um agente age por razões, explicamos o comportamento do agente em termos do conteúdo de algumas dessas representações. Podemos então distinguir a capacidade de agir por razões, uma capacidade motivacional que as entidades não linguísticas podem [também] possuir, da racionalidade, o que ele [i.e., Gauthier] sugere ser uma capacidade normativa que requer a linguagem. *Racionalidade é a capacidade de avaliar as representações como razões e ser movido apenas por aquelas que se considera apropriadas* (RIDGE, 1998, p. 542, ênfase minha).

O intercuro prático-epistemológico (ou seja, polissêmico e agregador) de conceitos ancorados na natureza com os adquiridos através da experiência é recorrente na teoria política do filósofo de Malmesbury. A

¹ Essa é uma *realidade paralela*, considerando que a artificialidade se contrapõe ao natural e não ao real.

² A unidade política da vontade artificial do Estado deve tomar o lugar da desunião de vontades que é uma característica de multidões humanas em condição natural. Nenhum número de vontades é suficiente para determinar a unidade da pessoa artificial do Estado, porque essa unidade é estabelecida pela unidade forjada pelo próprio representante e não pela (des-) unidade dos representados. A pessoa do Estado é *una*, porque indivisível e, dessa forma, incomparável em direitos e poderes, e unificante (é a unidade do representante antes do que a dos representados que é responsável pela coesão política do Estado no ato em que uma multiplicidade de vontades naturais se transforma em uma vontade política única).

³ Sentido estrito ou natural do termo.

⁴ Cf. *Leviatã*-latim, edição bilingue (inglês/latim) de N. Malcolm, p.1033 (HOBBS, 2012).

⁵ “But in a larger use of the word image, is contained also, any representation of one thing by another. So an earthly sovereign may be called the image of God: and an inferior magistrate, the image of an earthly sovereign” (HOBBS, 2000, Para. 17/38 p. 650 – mp. 669).

paixão do medo assessora razões normativas para efetivar adesões contratuais recíprocas; e a imaginação dispõe a virtualização visual para razões e representações instituírem as ficções políticas. Objetivando compreender melhor a relação complexa entre o real e o fictício na teoria política hobbesiana, cito, a seguir, em sua integralidade, as três objeções de Runciman ao argumento skinneriano em defesa da pessoa *puramente* artificial do Estado:⁶

A categoria em que Skinner coloca a pessoa do Estado, a de uma *pessoa puramente artificial*, é errônea por três razões...

[1] Primeiro, *pessoa puramente artificial* não é uma frase que Hobbes usa; o que Skinner pretende com essa frase é o que Hobbes chama no *Leviatã* Inglês de *pessoa por ficção*.

[2] Segundo, ... a frase é muito forte se o termo qualificador *puramente* for levado a sério. Isso pode ser visto empregando-se um sinônimo próximo de artifício, a saber, *invenção*. Uma invenção pode ser algo real, mas uma *invenção pura* é algo irreal, uma fabricação... sem referência no mundo real. Nesse sentido, a frase de Skinner está mais próxima da ideia de uma ficção em um mundo fictício do que o que Hobbes quis dizer com *pessoa por ficção*, que é algo impuro, uma ficção com presença real no mundo que as pessoas reais habitam.

[3] A terceira razão para preferir a própria frase de Hobbes, *pessoa por ficção*, é que [ela]... parece melhor evocar o Estado que realmente encontramos no mundo político que habitamos, o mundo que Hobbes ajudou a criar... [onde] os Estados têm presença real, porém não respondem, em sua pessoa, ao que é feito em seu nome. (RUNCIMAN, 2000, pp. 277 – 78).⁷

A ciência política moderna, *impura* por seus saltos epistêmicos e concubinatos conceituais, flexibiliza e compatibiliza, num mesmo plano, se necessário, termos tão opostos como o *real* e o *fictício* ou o *visual imaginário* e o *verbal racional*. O pensamento político hobbesiano, porém, apreciado pela via de seu programa sistemático, sobressai-se em rigor e firmeza analítica: inversões conceituais em manobras argumentativas surpreendem seus leitores, ainda hoje, pela sutileza e genialidade; tal qual a alternância representativa entre o que é, está ou parece estar, presente ou ausente, usada para tencionar o lugar indefinido de separação entre o real e o fictício e moldar visões e formas de vida (humanas e sociais) diferentes; tudo o que flui em direção ao que Runciman descreveu⁸ como *o mundo que Hobbes ajudou a construir*:

O governo e o povo agem como os Estados podem ser vistos agir, e o quadro conceitual necessário para tornar isso um empreendimento coerente é de difícil compreensão... pois onde o Estado é uma ficção desse tipo, pessoas reais frequentemente procuram algo tangível no mundo real para identificá-lo – seja o território, a religião, a língua ou a história. Quando falta essa identificação, tais pessoas podem começar a inventar suas próprias histórias sobre o Estado, transformando-o em suas próprias ficções. No entanto, este quadro conceitual possui perfeito sentido nos termos de Hobbes, e seus perigos não o tornam incoerente (RUNCIMAN, 2000, p.278).

A construção da *persona ficta* do Estado instaura-se no interior de um processo representativo quando um ato de ficção surgido da arte humana apresenta as razões da presença de uma *imagem* de poder sem referencial ontológico, permitindo com isso a geração instantânea da unificação das vontades (em conformidade à voluntária subtração e transferência de direitos dos futuros súditos) na e pela pessoa artificial pública, com seu referencial de existência assentado em sua soberania autorizada. Considero no momento a forma e a ordem como essas questões percorrem o capítulo 16 do *Leviatã*.

A representação política concebida por Hobbes revela características similares e diferentes se comparada às representações naturais. A conformidade se manifesta no igual uso da imaginação e do visual para apresentar coisas ou seres ausentes como se estivessem presentes; a diferença fica por conta do corretivo racional das ilusões e enganos, determinante ativo da representação em sua versão política, mas inoperante

⁶ O texto desse *Scholar* hobbesiano mereceria aqui melhor exame e desenvolvimento. Infelizmente, a extensão do artigo não me permite fazê-lo. Mantenho, porém, o texto, por pensar importante à compreensão da questão em pauta.

⁷ A citação possui alterações feitas por mim para melhor adequar-se à minha tradução para o português.

⁸ Cf. passagem textual anterior, onde se pode ler o seguinte: “O Estado que realmente encontramos no mundo político que habitamos, o mundo que Hobbes ajudou a criar...”.

em sua versão natural, pois a correção dos enganos ou ilusões naturais, segundo Hobbes, é uma (quase) exclusividade das próprias percepções sensíveis que as originaram.

2 A pessoa representativa, origens

O imaginário artístico (sentido literal ou simbólico), antes do que as imagens confinadas às percepções sensíveis, molda a representação política, a qual tem sua raiz etimológica, veremos em breve, em máscaras vestidas por personagens em cena no teatro antigo. A concepção de representação política surge no capítulo 16 do *Leviatã* com a definição incomum do termo *pessoa*:

Uma Pessoa, é [UM ELE, i.e.,] AQU-ELE,⁹ cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias, quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja verdadeiramente (Truly) ou por Ficção (Fiction) (HOBBS, 2003, p. 138).¹⁰

Em conformidade às regras da gramática, o emprego técnico da palavra *pessoa* exprime o pronome indefinido *um Ele* (*He, She* ou *It*), rito estilístico de linguagem usado por Hobbes para indicar alguém ou algo capaz de dizer palavras e agir; *um ele* que, porque purgado de aferições morais e religiosas,¹¹ assemelha-se, sob certo aspecto, à estratégica supressão ético-teológica maquiaveliana imposta como condição à edificação da ciência política moderna; o *ele* hobbesiano, *ipso facto*, irrompe como plenamente compatível à inovadora ideia cívica de um poder político soberano de aspiração secular. (O *Leviatã*-inglês diz que *person* é *um ele* (*he*) qualificado como agente emissor de palavras e executor de ações;¹² o *Leviatã*-latim, por seu lado, chama *persona* um *ele* (*is*) ou *coisa* (*res*) que diz palavras (*nomine*) e realiza ações (*agit*) [:] – Em tradução livre, *persona* é *aquele* (*aquilo ou algo*) *que faz coisas em seu próprio nome ou em nome de outra pessoa*” (*Persona est is qui suo vel alieno nomine Res agit*) (HOBBS, 2012, p. 245).)

2.1 Três modelos de representação em *Leviatã*, 16

As principais expressões idiomáticas para pensar a representação são as seguintes:

- *representação pictórica*, segundo a qual os representantes devem assemelhar-se e situar-se no lugar do representado;
- *representação teatral*, segundo a qual os representantes devem interpretar, falar e agir em nome dos representados, dando-lhes vida;
- *representação jurídica*, segundo a qual os representantes devem agir em nome do representado, com o seu consentimento e/ou em seu interesse. (VIEIRA, 2008, pp. 5–7).

Com base em minhas leituras hobbesianas, são essas as três versões de representação assimiladas em seu vocabulário: (1) *representação cênica ou teatral*; (2) *representação jurídica* e, fruto de contribuição ímpar e revolucionária de nosso autor, (3) *representação política*. *Person* é vocábulo inglês derivado do radical latino *persona*, a qual, explica Hobbes, significa *o disfarce* ou *aparência exterior de um homem, imitada no palco*; desse modo, é o termo que melhor apreende o jogo cênico de presença/ausência originário do conceito de representação – particularmente quando confrontado com o rival grego *πρόσωπον* (*prósopon*): face ou rosto de um homem natural (*faciem hominis naturalis*). *Persona* possibilita, por conseguinte, a conversão do rosto natural de *prósopon* em um rosto fictício (*facie fictitiâ*) (HOBBS, 2012, p. 245). O essencial, *après tout*, é o disfarce que o termo latino carrega. *Persona, mutatis mutandis*, em sua origem teatral, significa

⁹ O entre parênteses e o travessão são meus, bem como ênfases em letras maiúsculas.

¹⁰ “A person is he, whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man, or of any other thing to whom they are attributed, whether truly or by fiction” (HOBBS, 2000, Para. 1/18 p. 147 – mp. 217).

¹¹ Desprovido, portanto, de seu sentido usual como *ser humano*, que, por seu referencial moral e ou religioso, engloba valores como respeito e dignidade.

¹² “Is he, whose words or actions...” (cf. *Lev.*, 16).

●
●

a *máscara* vestida por atores nos palcos da antiguidade greco-romana: um recurso estilístico à criação de personagens em peças de ficção cênica que (re-) apresentavam-se como se fossem pessoas reais (em geral figuras iminentes da política, como senadores) ou algo mítico e metafórico, recorrendo a disfarces para bem fingirem a presença de alguém ou algo ausente no gênero (cômico ou trágico) em execução. O dicionário *SPQR* de latim antigo certifica a leitura etimológica do autor de *Leviatã* da palavra *persona* ao descrevê-la na origem como “uma *máscara*, especialmente usada pelos atores e que se alternava conforme os diferentes papéis representados”. Sobre a composição do material das máscaras usadas nos palcos, o dicionário explica que, nessa época, “eram geralmente feitas de argila... e às vezes de casca de madeira” (HUDSON, 2016).

A representação teatral, centrada na *persona*, abre espaço com o passar do tempo a outras modalidades. Primeiro surge a representação jurídica em cortes de justiça. Cícero, enfatiza Hobbes, ocupa-se com essa categoria de representação; ao dizer que é três pessoas em uma (ele próprio, o advogado e o juiz), estaria representando em seu intelecto debates hipotéticos entre personagens costumeiros em tribunais, como juízes, advogados e réus.¹³ Em um momento subsequente, contudo, uma terceira categoria de representação projeta-se para além do palco teatral e do tribunal de júri: uma nova variante desloca o centro da reflexão para a iminente ideia da construção de uma pessoa política artificial (Estado moderno) processada pela arrojada e avançada teoria da representação política hobbesiana.

3 A personificação da portabilidade artificial

Pessoas naturais são agentes possuidores do que dizem e fazem e, assim sendo, seus ditos e atos são *verdadeiros* não apenas porque feitos em nome próprio, mas principalmente por prescindirem do artifício do fingimento simulado para se fazer presente ou se *apresentar* em nome de *um eu* ou algo outro aparentemente ausente. *Pessoas artificiais* são *fictícias* (*facie fictitia*) nessa última acepção, ou seja, sua presença é fingida porque inventada por seu artífice para ocupar um espaço virtual ausente. A conjetura exemplar é a pessoa artificial a representar palavras e ações legalmente consentidas pelos detentores congênicos (*autores*); circunstância politicamente *optimale* em que à *pessoa do ator* representante atribuir-se-á propriedades artificiais (poder político autorizado, p.ex.) com força vinculante capaz de, por seus próprios atos, forjar responsabilidade cogente aos autores por ele representados.

A trajetória de formação da noção de representação política determina-se originariamente pela *atividade* (atuar) inerente à concepção de *persona*: a doutrina da representação política hobbesiana reproduzirá o vigor dessa atividade ao conceber o sentido de *personificação* política: “*Personificar é atuar, ou representar a si mesmo ou a outro... e daquele que representa outro se diz ser portador da sua pessoa, ou que atua em seu nome*” (HOBBS, 2003, p. 138, destaque meu). Exercer atividade em nome de outro tendo como garantia seu acordo expresso implica o direito à portabilidade personificada característica de pessoas artificiais, algo que o pensador político romano Cícero já havia descrito nessa ilustração: “Cícero diz: sou portador de três pessoas; eu mesmo, o meu adversário e o juiz” (HOBBS, 2003, p. 138). N. Malcolm explica que esse texto de Cícero citado por Hobbes é proveniente da obra *De Oratore* (II. 102), em que o político romano diz o que segue: –Sou portador de três pessoas [com perfeita imparcialidade;] eu mesmo, meu adversário e o juiz: *Tres personas unus sustineo suma animi aequitate (i.e., with perfect impartiality,) meam, adversarii, iudicis* (HOBBS, 2012, p.245).

O modelo romano de representação jurídica fundamentado por Cícero através da ficção da portabilidade de três pessoas em uma só é assumidamente a influência teórica que mais impactou a elaboração hobbesiana

¹³ Pessoas artificiais podem falar e agir por meio de seus representantes; comumente com propósitos simbólicos. Nossa história social revela como pessoas (re) apresentaram-se em diferentes épocas, forjando jogos de presença-ausência com uso contínuo e diversificado de vestes e coisas afins como máscaras, togas, mitras episcopais e coroas reais; no plano público tal amparo mimético (fingimento) podia vincular-se à posse de direitos exclusivos ao trono e territórios por seus atributos jurídicos como a *sagração real* da coroa (direito divino dos reis); em outro plano, um leque de pessoas de má fé proferiam ditos como fêis representantes de entidades sobrenaturais em relatos míticos, narrativas lendárias e assim por diante. Hobbes sempre fez questão de revelar sua ira e crítica feroz a ciladas dessa espécie.



da teoria da representação política. Empreendo a seguir dois exemplos na tentativa de elucidar com maior clareza o problema da portabilidade. Começo com [1] *peessoas naturais* concebidas como *portadoras de palavras e ações* próprias, e, depois, ocupo-me com [2] *peessoas artificiais* compreendidas como *portadoras de palavras e ações de algum outro ou algo outro*.

[1] Se resolvo dispensar meu advogado e representar a mim mesmo em uma ação judicial movida contra mim, sou uma *peessoa natural* tanto quanto ajo e falo em meu próprio nome. Por outro lado, possuindo meu advogado minha autorização para falar e agir em meu nome, ele, então, é uma *peessoa artificial nos seguintes termos*: pode representar-me no tribunal diante do juiz.¹⁴

[2] Imagine um ator recitando no palco trechos da peça *Mandrágora* de Maquiavel. O ator diz palavras e executa ações que não são consideradas suas próprias palavras e ações: elas não foram feitas por ele próprio. O autor da obra é Maquiavel. O ator de teatro (re-) apresenta o texto “como se” fosse o autor da obra (no caso, o ator age e fala em nome do autor). Na concepção de Hobbes, o ator seria uma *peessoa artificial* representativa e o autor uma *peessoa natural*.¹⁵

Em outro e suplementar exemplo, extraído do evangelho, Hobbes se refere então ao dogma cristão da trindade (isto é, à união numa só *peessoa* de três *peessoas* distintas): “O verdadeiro Deus pode ser personificado... em nome de Moisés, Jesus e do Espírito Santo” (HOBBS, 2003, p. 140 – 1).

4 Autorizando autoridades

A fortificação da representação política, sendo o estado institucional moderno, *persona*, em sua distinção pública (i.e., enquanto *peessoa pública*), conserva, porém, sua primeva armadura formal: “É o mesmo que um *ator* no palco e na conversação comum”. À *portabilidade artificial* gerada pelo cruzamento prático de duas modalidades de *peessoa* (natural e artificial) agrega-se, no momento, esforço resolutivo em resposta ao questionamento sobre como *autorizar* um agente soberano a portar a *coisa (res-) pública*:

Quanto às *Peessoas Artificiais*, algumas têm suas palavras e ações *Pertencente*¹⁶ àqueles a quem elas representam. Então a *Peessoa* é o *Ator*, e aquele a quem pertencem as suas palavras e ações é o *Autor*: Caso esse em que o *Ator* atua por *Autoridade* (HOBBS, 2003, p. 138).¹⁷

A atribuição de autoridade é determinada por uma rede de atos consensuais voluntários avalizadores de justificação de concessão em caráter irrevogável ao ator-representante de ser o portador soberano do *direito de praticar ações*. O contexto de extensão, limites ou fraqueza de autoridade é calibrado quanto a forma pelo regime político (constituição) e quanto a materialidade pelo uso prático da força a cargo do governante detentor do poder político. Governos fortes de ascendência hobbesiana possuem aparentemente direitos ao uso de um poder ilimitado; muito embora, na prática, e em teoria, na percepção de Hobbes, a ausência de limites circunscreva-se exclusivamente ao perímetro estatal gerado pela autorização. Razões válidas para consolidar a continuidade do acesso às *ações autorizadas de direito*, acrescente-se, delimitam igualmente o alcance jurídico (campo de ação) do ator representante frente à coisa pública por ele repre-

¹⁴ O termo *peessoa* é em Hobbes algo de exterior ou objetivo em detrimento de algo interior ou subjetivo – razão pela qual o termo *ser humano* (porque sujeito à interiorização e à individualidade) não se harmoniza à noção de *peessoa*. É nesse particular sentido que o termo *peessoa* é caracterizado como um *Ele* que fala palavras e realiza ações.

¹⁵ Esse último exemplo, com algumas variações, foi sugerido por Pitkin em seus estudos sobre o conceito de representação política em Hobbes e, mais recentemente, por Martinich (2005) em seu livro “Hobbes”.

¹⁶ i.e., possuídas (Owned).

¹⁷ “Of persons artificial, some have their words and actions owned by those whom they represent. And then the person is the actor; and he that owneth his words and actions, is the AUTHOR: in which case the actor acteth by authority” (HOBBS, 2000, Para. 4/18 p. 148 – mp. 218).

sentada; pois mesmo um soberano voluntarista tem o peso de alguma normatividade sobre a coroa (leis naturais divinas e o princípio *salus populi suprema lex est*).¹⁸

4.1 Portabilidade popular e a função elementar da unificação

O direito de a autoridade-soberana (re-) *apresentar-se* com seu (passa-) *porte* público de pessoa autorizada (validade exigida de qualquer representante da pessoa artificial do Estado) implica *per se* a presença fictícia da ideia de povo – abstração coletiva dos indivíduos-autores enquanto representados numa unidade volitiva –¹⁹ como suporte incondicional (moral, político e jurídico) dos atos e julgamentos do administrador cívico da majestosa empresa pública:

Um *Common-wealth* é dito ser *Instituído*, quando uma *Multidão* de homens Concordam e *Pactuum*... que a qualquer *Homem* ou *Assembleia* de *Homens* a quem seja atribuído pela maioria o *Direito* de *Apresentar* [*to Present*, segundo Malcolm, pode significar *portar* (*bear*)]²⁰ a Pessoa de todos eles [isto é, o direito de ser seu *Representante* (*Representative*)]... deverão todos *Autorizar* suas *Ações* e *Juízos* como se fossem suas próprias *Ações* e *Juízos* (HOBBS, 2012, p. 264).²¹

A personificação da *unidade* popular no semblante do estado-*Leviatã* – modelo alternativo, à primeira vista, ao dos teóricos da soberania popular – processa-se em um ato de instituição coordenado por dois movimentos: 1) a representação formal de uma pessoa única, feita com e em substituição (a) o material massivo de natureza dispersiva de pessoas naturais; 2) a construção criteriosa da ideia de povo unificada por uma espécie de simbiose política regida pelo soberano-ator-representante. O processo de representação política condiciona, dessa forma, a subtração voluntária do múltiplo ao uno para a concessão do registro de nascituro à pessoa artificial do Estado: “Uma multidão de homens se torna *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão (HOBBS, 2003, p. 141). Aglomerados humanos são constituídos

¹⁸ A interdição dos *non compos mentis* – ou seja, dos que carecem de juízo são – aos pactos é replicada aqui com a sentença que seres debilitados em suas capacidades intelectivas, “que não têm o uso da razão” (HOBBS, 2003, p. 140), são impedidos de participar como autores em qualquer processo político de representação.

¹⁹ Estados democráticos são legitimados por processos de representação política sacramentados por eleições periódicas. Em Hobbes, o representante tem a garantia da vitaliciedade, não podendo ser deposto por aqueles que o instituíram. Uma das críticas mais relevantes ao conceito de representação política tem lugar no ceticismo negacionista de Rousseau quanto à possibilidade de a *Vontade Geral* (instância legislativa do povo reunido em assembleia popular) vir a ser *representada* pelo governante. Em resumo, pergunta Rousseau, que garantia tem o povo de que o governante não usará de suas prerrogativas como seu representante para obter benefício próprio, inclusive contra a vontade legal instituída pela soberania popular? Tal ceticismo do conceito de representação política é canalizado atualmente por escritores que questionam sua *plena* legalidade diante do fato que, uma vez eleito, o representante em geral usa o poder conferido a ele pelos representados valendo-se de resultante déficit de representatividade popular (pós-pleito) no âmbito dos negócios públicos. M. Hardt e A. Negri, por exemplo, dizem o seguinte em seu *bestseller Multidão*: “Cada uma dessas formas [de representação] – apropriada, livre e instruída – leva-nos de volta à natureza *dual* (dupla) fundamental da representação, ao fato de que [ela], simultaneamente, liga e separa” (HARDT, 2005, p. 312). Uma resolução ao problema da *falta de representação*, propõem eles, requer inovações políticas capazes de aproximar a ideia de representação à efetiva participação popular nos termos a seguir: “As instituições de representação política devem permitir que os cidadãos (pelo menos alguns) expressem seus desejos e exigências plurais, ao mesmo tempo permitindo que o Estado os sintetize numa unidade coerente. Desse modo, o representante é, por um lado, um servidor dos representados, e, por outro, alguém dedicado à unidade e à eficácia da vontade soberana... em última análise, só o uno pode governar. A democracia requer uma inovação radical e uma nova ciência” (HARDT, 2005, pp. 312–313).

²⁰ A edição do *Leviathan* de N. Malcolm apresenta o termo *to Present* como sinônimo de *Bear* (portar), aparentemente no sentido de *portar a pessoa de*. O que acredito poder ser lido também no sentido de (*re*) *Present*, ou seja, apresentar algo ou alguém numa nova e diferente perspectiva (ou seja, literalmente, *Representar*).

²¹ “A commonwealth is said to be instituted, when a multitude of men do agree, and covenant, every one, with every one, that to whatsoever man, or assembly of men, shall be given by the major part, the right to present the person of them all, (that is to say, to be their representative;) every one, as well he that voted for it, as he that voted against it, shall authorize all the actions and judgments, of that man, or assembly of men, in the same manner, as if they were his own, to the end, to live peaceably amongst themselves, and be protected against other men” (HOBBS, 2000, Para. 1/20 p. 159 – mp. 228).

por animais inteligentes desprovidos do fator político em sua carga genética, e, em razão disso, a união é efetivada por convenções, na dependência exclusiva do homem ou mulher escolhidos para levar adiante o propósito da fundação.²²

A unidade política, conclui então Hobbes, encontrar-se-á, portanto, no espaço singular ocupado pelo representante no momento do ato fundador da *res publica*, em prejuízo do lugar reservado ali ao representado, porque “é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz a pessoa ser *una*” (HOBBS, 2003, p. 141). A unidade (convencional) é inerente à política, de tal forma que é impossível pensar a política sem essa sua característica substancial. Na percepção de Viera, em Hobbes “o *povo* existe retroativamente, depois que o Estado é formado, conforme a pessoa que o soberano concebe para ele na representação. Estados fazem povos, não ao contrário” (VIEIRA, 2009, p. 163). A subtração do povo do mesmo ato institucional do qual emerge o Estado inviabilizaria, acredito, o processo de representação política hobbesiano, pois este careceria da presença da materialidade para promover a inversão fictícia capaz de gerar outra realidade.

Consideradas as teses de Hobbes, homens são pessoas naturais com vontades naturais e Estados homens artificiais com *vontades* artificiais (HOBBS, 2003, p. 12). Repositórios materiais de um povo, multidões humanas são incapazes de se expressar em ações voluntárias, visto que “em nenhum desses sentidos... pode-se entender que uma multidão tenha uma vontade a ela dada por natureza, e sim a cada um de seus membros uma vontade distinta; por conseguinte a ela não se pode atribuir uma ação” (HOBBS, 2002, II, VI, 1, p. 114). Descartadas como pessoas jurídicas por não (su-) portarem uma vontade única, multidões não participam de jogos contratuais como o fazem certas pessoas artificiais. Por assemelharem-se em muitos aspectos às multidões humanas, multidões de animais tampouco podem possuir uma *vontade única*, porque são muitas “vontades concorrendo para o mesmo objetivo, não sendo – o que é necessário no governo civil – uma vontade única” (HOBBS, 2002, II, V, 5, p. 106). Em construções complexas como colmeias ou cupinzeiros, por exemplo, observa-se uma organização e ordem superiores aos primeiros agrupamentos humanos, tanto quanto o fator eletivo preponderante recai na pacificação dos indivíduos membros. Essas comunidades naturais, de fato, caracterizam-se como reuniões de vontades consentindo entre si a dedicar suas breves vidas à labuta diária em prol do bem comum. Porém, a construção de unidades políticas volitivas com poder tão grandioso capaz de assemelhar-se ao do próprio Deus é exclusiva de animais humanos e procede da invenção de engenhosos artifícios engendrados pelo intelecto.

À teoria da representação política é confiada a tarefa de auxiliar na construção de uma vontade artificial para levar à unidade indivíduos imersos no clima(x) de desunião endêmica específico de tais aglomerações. Com o funcionamento adequado do processo de representação se espera a subtração da desunião de vontades, ou seja, o término da “confusão de uma multidão desunida” (HOBBS, 2003, p. 149), e, com isso, a inserção social de uma *vontade política soberana*. O processo de redução de uma pluralidade de vontades a uma vontade única é descrito em *Do Cidadão* da seguinte forma:

Mas se a mesma multidão contratar – cada um com cada um – no sentido de que a vontade de um indivíduo, ou o acordo das vontades da maioria dos seus membros, será recebida como sendo a vontade de todos, então ela se torna uma pessoa... pois nesse caso ela se vê dotada de vontade... e com mais frequência é chamada de povo que de multidão (HOBBS, 2002, II, 6,3, p.369 (n.3)).²³

A aparente condescendência em *Do Cidadão* quanto à equivalência *voluntária* entre multidão e povo como agentes contratuais desaparece em *Leviatã* com a entrada em cena da tese da autorização por re-

²² O vocábulo *acordo natural* não possui variante humana em Hobbes em razão de inexistência de permanência substantiva de vínculos naturais de união societária no primitivo berço da humanidade (estado de natureza).

²³ “But if the same multitude do contract one with another, that the will of one man, or the agreeing wills of the major part of them, shall be received for the will of all; then it becomes one person. For it is endued with a will, and therefore can do voluntary actions, such as are commanding, making laws, acquiring and transferring of right, and so forth; and it is oftener called the people, than the multitude” (HOBBS, 2000, p. 91 mp. 72, nota 8).

●
●

apresentação, fomentando o processo de personificação do corpo político como “corpo representativo” autorizado (HOBBS, 2003, p. 141). Os sinais vitais do poderoso artefato político da modernidade começam a pulsar no estágio contratual em que se abre uma janela de possibilidades à transmutação das individualidades paritárias em uma única pessoa (*one person*): “Uma multidão de homens (*plurium hominum*) ... se torna *uma* pessoa quando é *representada* por um só homem ou *pessoa*” (HOBBS, 2003, p. 141). Em suas primeiras linhas o *Leviatã* observa que, se “a *arte* humana... pode fazer um *animal artificial*,”²⁴ ela pode ir ainda mais longe e construir um *homem artificial*,

Porque pela *Arte* é criado aquele grande *LEVIATÃ* chamado *COMMON-WEALTH*, ou *ESTADO* (em latim *CIVITAS*), que não é senão um Homem Artificial [*Homo artificialis*], embora de maior estatura e força do que o Homem Natural [*Homine naturali*], para cuja proteção e defesa foi projetado (HOBBS, 2003, p. 11).²⁵

A concepção de pessoa e a arrebatadora ideia de uma construção *ex nihilo* (a partir do nada) do estado político moderno – tese fundacional alentada por Hobbes no conjunto de seus escritos políticos e depois sugerida em *Leviatã* em conluio com sua doutrina da representação política – são dois assuntos que escolhi para preencher o requisito natural esperado da conclusão de um artigo científico ou filosófico: apresentar vestígios preditivos marcantes resultantes do desejo do autor em continuar seu trabalho, sob outro prisma ou enfoque, com a esperança de, assim o fazendo, ganhar a estima do leitor para prosseguir junto rumo a uma diferente jornada cognitiva.

Considerações finais: uma *persona ficta* feita por *création ex-nihilo*?

O termo *persona* carrega uma flexibilidade formal conceitual capaz de enquadrar ou encapsular qualquer indivíduo, coisa ou algo, seja por sua propriedade autoral (particularidade de uma *pessoa natural*, que chamarei aqui P¹), seja ainda por fatores específicos à sua representação fictícia (*pessoa artificial* ou *persona ficta*: P²). Ao recorrer a categorias e propriedades fictícias para explicar os fundamentos de sua nova teoria política, Hobbes foi acusado por seus contemporâneos de subverter princípios filosóficos e conceitos lógicos clássicos e milenares. Estavam todos certos! *Prima facie*, parece fácil, por hipótese, contemporizar como uma mente seiscentista reagiria ao se deparar com a seguinte sinopse, sugerida por mim, do percurso institucional de fundação de um *Commonwealth* hobbesiano, tendo como referência a ideia de *pessoa* devidamente despida de sua humanidade: a presença material, real e cooperativamente válida do coletivo de P¹ (leia-se, pacto entre pessoas naturais) implica, necessariamente, a presença formal (real ou virtual (?)) de P² (a saber, a poderosa espada punitiva da pessoa artificial do Estado), que, obliquamente,²⁶ tem sua existência implicada pela ausência do P¹ coletivo (mediante processo de representação) mediante o resgate presencial de um P¹ singular até então ausente (pessoa natural do governante-representante, ausente no pacto), todavia agora autorizado para *fazer – por si mesmo* e num só ato virtual incondicionado (leia-se, instituição da unidade política, por obra única do ator-representante) – a figura *uma*, majestosa, onipresente e semidivina que a posteridade conheceria com o superlativo *O grande Leviatã!* [:] – Uma *Pessoa Fictícia Única* (*Persona ficta una*).

²⁴ À guisa de analogia: *autômatos* como relógios e marionetes, por exemplo.

²⁵ “For by art is created that great *LEVIATHAN* called a *COMMONWEALTH*, or *STATE*, (in Latin *CIVITAS*) which is but an artificial man; though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defense it was intended” (HOBBS, 2000, Para. 1/4 p. ix – mp. 81). Expressões em latim foram extraídas da edição Malcolm do *Leviathan* (cf. *Referências bibliográficas*).

²⁶ Observe o que escreve M. Malherbe sobre a questão do *incondicionado político* em *Hobbes ou l’oeuvre de la raison* (2000): “O artifício deve engendrar o que o torna, de fato, efetivamente determinante. E ele consegue esse efeito que o assegura e valida-o, com a condição de uma produção radical: o soberano, princípio de realidade da república, a qual é estabelecida por uma convenção, ou seja, uma representação da razão... a ambição extrema do racionalismo político de Hobbes é engendrar um real incondicionado, decisivo em seu ser e concretamente avalizado por sua presença soberana em todo o processo de sua instituição. É nesse ponto de acabamento que a razão trabalha (*fait oeuvre*) [produtivamente], que a ciência é poder. O cálculo cessa de representar uma necessidade condicional: sua conclusão é absolutamente determinante” (MALHERBE, 2000, p.167).

Sobre a suposta independência dos princípios da filosofia civil hobbesiana em relação às ciências da natureza (requisito imprescindível à sustentação de um começo (político) inteiramente novo), Martinich propõe haver em Hobbes uma *independência epistêmica* para além da análise lógica do sistema dedutivo das ciências exposto nos *Elementha Philosophiae (De Cive, De Corpore e De Homine)*; a suposição é que isso poderia explicar a intrincada questão da relação de continuidade ou descontinuidade entre a filosofia natural e a filosofia política:

Hobbes acreditava na unidade da ciência no sentido de que tudo é, em última análise, explicável em termos dos movimentos de partículas de matéria. Isso vale tanto para a filosofia civil quanto para a física. E dá algumas indicações de que a relação entre física, ética e política é dedutiva. No entanto, ele sustentou que a filosofia civil (no sentido estrito) pode ser feita independentemente das duas primeiras, e justificou a publicação de *De Cive* antes de *De Corpore* e *De Homine* com base nesse argumento.²⁷ A resolução correta para este problema ainda é debatida. *A minha sugestão é que, embora a relação lógica entre as ciências seja dedutiva, a filosofia civil pode ser feita independentemente das outras duas porque os seus princípios são conhecidos pela experiência independentemente delas. Ou seja, a independência epistêmica dos princípios da filosofia civil permite que esta seja apresentada independentemente das outras ciências, embora esteja logicamente relacionada com elas* (MARTINICH, 1995, p. 234, destaques meus).

Minha posição sobre esse ponto nevrálgico conduz à refutação da continuidade (tese conhecida como *física na política*), já que, como sugere L. Foisneau (2010, p. 85),²⁸ em certo momento o movimento cessa (i.e., a causa eficiente) e o artifício criativo assume o controle.²⁹ Inclino-me a considerar, pois como resolução o que segue: –Face à descontinuidade física/política – Hobbes usa no *De Homine* a metáfora de um *precipício* para explicar o problema –³⁰ surge um componente incondicionado com a entrada em cena da figura do ator representante já que o próprio processo de representação permitir-lhe-á se apresentar doravante em certas ocasiões também como autor: “Pois é a *Unidade* do Representante, não *Unidade* do Representado, que faz a Pessoa *Una*” (HOBBS, 2012, p. 248 – 49). Essa passagem centralíssima é precedida de explicação sobre a *personificação divina* na perspectiva da criação cósmica, onde é invocada a lembrança (bíblica) que *Deus criou o mundo em sua própria pessoa*. O argumento, à *primeira vista*, parece sinuoso, mas torna-se compreensível se retornamos à introdução ao *Leviatã* em que é dito que indivíduos humanos pactuantes,

²⁷ Cf. *Do Cidadão (Prefácio do Autor)*.

²⁸ “Se a minha análise estiver correta, este sistema, supostamente baseado unicamente na ideia de movimento, é de facto uma ficção: a segunda parte do sistema não se baseia de facto no movimento, mas numa ficção jurídica. Portanto, a estrutura do sistema da filosofia não é equivalente à estrutura da realidade: a realidade, como analisada por Hobbes, depende, por um lado, de uma reformulação de categorias aristotélicas, como espaço e tempo, em conexão com a centralidade do movimento na ciência galileana; e apoia-se, por outro lado, no inovador distanciamento da filosofia política [em relação à filosofia natural] através da aplicação de ficções jurídicas medievais ao Estado moderno. Como tal, a estruturação sistemática do pensamento de Hobbes sinaliza o desejo do filósofo de inventar um novo paradigma científico abrangente... [e] se Hobbes não promulgou uma abordagem física da política, sua alegação de tê-lo feito pode ser vista como sua contribuição para a mudança de paradigma da ciência moderna, e ele só poderia fazê-lo graças ao que poderia muito bem ser chamado de ficção de um sistema” (FOISNEAU, L. 2010).

²⁹ Aqui há um dilema que pode ser questionado como o *pecado do Leviatã*: ao cessar o movimento Hobbes introduz uma espécie de causalidade que só é permitida nos negócios humanos: a causalidade final; isso porque a física só (re-) conhece a causalidade eficiente. Em resumo, sendo a causa final expressão de intenções e desejos dos indivíduos pactuantes (a metas ou fim do Estado é a segurança dos particulares (cf. *Lev.*, 17)), expressão posta pela experiência de cada um em condição natural, como poderia Hobbes modelar sua filosofia civil como algo independente de elementos empíricos? (sobre esse problema confira o artigo *Demonstração e construção* (GAUTHIER, 1997), a obra *Truth in the making: knowledge as construction in theology and philosophy* (MINER, 2004), e, mais recentemente, o capítulo de livro *Hobbes’s Political-Philosophical Project: Science and Subversion* (MARTINICH, 2019).

³⁰ “Com a conclusão desta seção, *De Homine*, finalmente cumpri minha promessa. Você tem em mãos os primeiros *Elementos* de tudo o que compõe a minha filosofia em cada uma de suas partes. No entanto, esta seção tem duas partes que são obviamente muito diferentes uma da outra. Uma é realmente muito difícil, a outra muito fácil; uma se baseia em demonstrações, a outra em experiências; uma pode ser entendida por poucos, a outra, por todos. É por isso que elas se prendem uma a outra praticamente como as bordas de um precipício. Mas isso era necessário, porque assim exigia o método de todo o trabalho” (HOBBS, 2015, p. 177).

●
●

ao imitarem o verbo sagrado (*imitantur divinum illud verbum*) pronunciado por Deus no princípio ao criar o mundo – i.e., *Façamos o homem a partir do nada* (*Fiat [ex-nihilo], sive Faciammus Hominem* – fazem um homem artificial (*Hominis Artificialis*) ou um corpo político único (HOBBS, 2012, pp. 16 – 17).

A tese da criação *ex-nihilo* de uma pessoa ou homem artificial possui, porém, como requisito lógico de sua validade a exclusão de matéria pré-existente. De fato, a construção de algo inteiramente novo não pode prescindir à essa exigência de princípio. Hobbes examina a temática da *création ex-nihilo* sob a égide da teologia cristã em um adendo ao *Leviatã*, onde acusa Aristóteles de cometer tal impropério lógico (HOBBS, 2012, p. 1.146). Acredito, todavia, que sua inclusão do conceito de pessoa política representativa (cuja ausência na introdução ao *Leviatã* sugere fortemente que até então apenas o conceito de pessoa natural e representação natural eram parte de seu vocabulário) no estranho e atípico capítulo 16 de sua obra política da maturidade teve como um dos propósitos atribuir coerência lógica à ideia de que a ponte do precipício seria armada por uma espécie de ficção mimético-artística com seu ápice na ideia de uma pessoa artificial autoral com capacidade de criar *ex-nihilo* sua própria realidade pela *unidade* apriorística autodeterminada por seu pressuposto último. Alguém poderia dizer, ok, mas e o material pré-existente, como você resolveria esse problema? Uma resposta radical (aparentemente de ordem metodológica, puramente conceitual) seria, parece, dizer que apenas o imperativo de segurança (*salus populus*), em abstrato, bastaria para criar uma *civitas* a partir do nada – talvez, penso, em acordo com premissas metodológicas hobbesianas que determinam que a análise por vezes deve ser suspensa para se prosseguir por vias sintéticas, que poderíamos chegar à fundação do Estado como resultado de uma demonstração sintética *a priori*.

Isso tudo é ao menos o que penso, ciente que sou de uma série de solavancos argumentativos que ainda não consigo dar conta tamanha a complexidade e por envolver todo o sistema científico de Hobbes (lógica, metafísica, física, geometria, ética, política, óptica), além de áreas que, não obstante ausentes naquele o determinam, como suas concepções teleológicas, históricas e assim por diante. Uma arguição recente, interessante, consciente (confronta o problema da matéria pré-existente), embora diametralmente cautelosa (apoiar-se na ideia de um *ex-nihilo virtual*) a favor da *création ex-nihilo* é a sustentada por Vieira em subcapítulo de *The Elements of Representation in Hobbes* com o oportuno título *The State as person*:

Para apreender os plenos poderes transformadores da representação, progredindo até a produção de pessoas virtualmente *ex nihilo*, temos que buscar um caso em que o representado não tenha preexistência, mas só passa a existir depois e devido ao próprio processo de representação. O Estado preenche a exigência perfeitamente. Para Hobbes, a representação é a condição de possibilidade do Estado; o Estado, sua criação mais impressionante. Com a saída do homem da natureza, a representação pode jogar livremente, organizando todo o potencial de seu poder criativo, de tal forma que se constitui uma unidade coletiva de ação organizada comprometida com *sua Paz e Defesa Comum* (VIEIRA, 2009, p.158).

O processo de representação, em suma, é para Vieira poderoso o suficiente para produzir pessoas artificiais virtualmente a partir do nada, já que “a representação é a condição de possibilidade do Estado e o Estado sua mais impressionante criação”. O representado (suposto material pré-existente) chega apenas depois. Aliás, é por essa e por outras que é incorreto falar do ator-representante como efeito do pacto; porque o representante é causa criadora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOISNEAU, L. 2010. *Elements of Fiction in Hobbes's System of Philosophy*. In: TADIÉ, A. & SCHOLAR, R. 2010. *Fiction and the Frontiers of Knowledge in Europe 1500 – 1800*. Ashgate Publishing Company, Burlington.

GAUTHIER, D. 1995. *Public reason. Social Philosophy and Policy* (volume 12 issue 1: 1995: New York).

GAUTHIER, D. 1997. *Hobbes on Demonstration and construction*. Journal of the History of Philosophy, Volume 35, Number 4, October 1997, pp. 509–521 (Article) Published by Johns Hopkins University Press
DOI: For additional information about this article Access provided by University of Sussex (6 Aug 2018 20:41 GMT) <https://doi.org/10.1353/hph.1997.0080>.

HARDT, M. & A. NEGRI. 2005. *Multidão: Guerra e democracia na era do império*. Record, Rio de Janeiro.

HOBBS, T. 2015. *De L'Homme: De Homine*. Vrin, Paris.

HOBBS, T. 2002. *Do Cidadão*. 3ª ed. Martins Fontes, São Paulo.

HOBBS, T. 2003. *Leviatã*. Martins Fontes, São Paulo.

HOBBS, T. 2000. *Leviathan. The English Works of Thomas Hobbes* (ed. Molesworth). *Past Master/Intelix* (digital e online), Charlottesville.

HOBBS, T. 2012. *Leviathan*. Edição crítica bilingue de N. Malcolm. Oxford University Press, Oxford.

HUDSON, P. 2016. *SPQR: Latin Dictionary and Reader* (online).

MALHERBE, M. 2000. *Hobbes ou l'oeuvre de la raison*. Vrin, Paris.

MINER, R. 2004. *Truth in the making: knowledge as construction in theology and philosophy* (“Hobbes”, cap. 5). Routledge, New York.

MARTINICH, A.P. 1995. *A Hobbes Dictionary*. Blackwell, Oxford.

MARTINICH, A.P. 2005. *Hobbes*. Routledge, New York.

MARTINICH, A.P. 2019. *Hobbes's Political-Philosophical Project: Science and Subversion*. In: *Interpreting Hobbes's political philosophy* (ed. S.A. Lloyd), Cambridge University Press, New York.

PITKIN, H. F. 1967. *The concept of representation*. University of California Press, Berkeley.

RIDGE, M. 1998. *Hobbesian Public Reason*. *Ethics* 108 (April 1998): 538–568.

ROUSSEAU, J. J. 1999. *O Contrato Social*, 3ª ed. Martins Fontes, São Paulo.

RUNCIMAN, D. 2000. *What kind of person is Hobbes's State: A replay to Skinner*. *The journal of political philosophy*, volume 8, Number 2, 2000, pp. 268–278. Blackwell Publishers, Oxford.

VIEIRA, M. B. 2009. *The Elements of Representation in Hobbes*. Leiden, Boston.

VIEIRA, M. B. & RUNCIMAN, D. 2008. *Representation*. Polity Press, Cambridge.

Entre multitudes y líderes: introducir la relación causada en *Las multitudes argentinas* de José Ramos Mejía a partir del horizonte hobbesiano

Antonio David Rozenberg

antoniodavidrozenberg@gmail.com

Lic. Ciencia Política, Universidad de Buenos Aires (UBA)/ CONICET-IIGG

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo principal analizar la figura de la multitud en *Las multitudes argentinas* de José Ramos Mejía a partir su vínculo teórico-político con el pensamiento de Thomas Hobbes. Lejos de asumir la falta de rigurosidad que muchos análisis señalan en la obra del argentino, lo que se busca aquí es dar cuenta de un aspecto central de la misma: el vínculo que se establece entre el líder y la multitud es una relación causada y, por lo tanto, debe ser sostenida en el tiempo. En ese sentido, Ramos Mejía piensa, al igual que Hobbes, la necesidad de actualizar la relación causada como forma de habitar el conflicto entre lo Uno y lo múltiple.

Palabras clave: Ramos Mejía; Thomas Hobbes; líder; soberano; multitud.

Between multitudes and leaders: introducing the caused relationship in *Las multitudes argentinas* by José Ramos Mejía from a hobbesian horizon

Abstract: The main objective of this article is to analyze the figure of the crowd in *Las multitudes argentinas* by José Ramos Mejía based on its theoretical-political link with the thought of Thomas Hobbes. Far from assuming the lack of rigor that many analyzes indicate in the work of the Argentine, what is sought here is to account for a central aspect of it: the link established between the leader and the crowd is a caused relationship and, therefore, it must be sustained over time. In this sense, Ramos Mejía thinks, like Hobbes, of the need to update the caused relationship as a way of inhabiting the conflict between the One and the multiple.

Keywords: Ramos Mejía, Thomas Hobbes, leader, sovereign, crown.

●
●

Carlos se dejó crecer el bigote
Y tiene una nueve para él
Ya no vino nunca más
Por el bar de Fabián
Y se olvidó de pelearse
Los domingos en la cancha
Él sabe muy bien
Que una bala en la noche
En la calle espera por él

2 Minutos, 1994.

Introducción

En *Restos pampeanos* (1999) Horacio González problematiza una supuesta deuda intelectual de José Ramos Mejía hacia Gustav Le Bon. Es en *Las multitudes argentinas* (2012 [1899]) que el médico argentino parece elaborar una lectura de la historia argentina donde el elemento de la *sugestión*, entre tantos otros, toma protagonismo. González busca pensar más allá de las categorías por las cuales se encierra la literatura de Ramos Mejía, por lo que el médico argentino –afirma– es una figura controversial donde conviven el biologicismo y una retórica política que en ciertos puntos contradice o niega la posibilidad de una total sumisión del fenómeno (multitudes) a las leyes de la ciencia natural. Esto se aprecia en la cantidad de citas que utiliza (cuando las apropia o cuando cita de forma “incorrecta”¹), cuando “copia” el estilo de otros autores, en el carácter “desordenado y salvaje de su escritura”, etc.², pero también en una supuesta condena a ciertas multitudes y la admiración por otras o por su relación ambivalente con ciertas figuras históricas. Lejos de sostener una falta de cientificidad o un exceso de justificación política, el estilo ramosmejiano da cuenta de una potencia de pensamiento y de articulación que tensiona la misma teorización sobre la política. Es decir, Ramos Mejía es, para González, parte de esos “restos” que exceden las diferentes etiquetas y categorías que se le atribuyen (positivismo, biologicismo, higienismo, conservadurismo, etc.) y pasa a ser un significante en sí mismo, una lectura de la *desesperación del signo*³ de la historia argentina.

En el desarrollo de su argumento, González menciona dos casos particulares en los que la *psicología de masas* leboniana funda un debate alrededor de la figura del líder. El primero es el texto de Sigmund Freud nombrado como *Psicología de las masas y análisis del yo*, en el cual se parte de problematizar el concepto de *sugestión* en relación a la Iglesia y al Estado. El segundo caso, aún más interesante, es el comentario elaborado por León Rozitchner dirigido al padre del psicoanálisis, en el cual el sociólogo argentino afirma que la emergencia del jefe “oculta la materialidad colectiva e histórica” (citado en GONZÁLEZ, 1999, p. 39). Mas interesante, porque si bien lo señalado por Rozitchner se dirige al tratamiento freudiano al vínculo masa-líder, repercute centralmente en el pensamiento de Ramos Mejía. Es decir, no parece ser casualidad la restitución de la pregunta de Rozitchner por parte de González cuando se intenta recuperar un libro cuyo prefacio otorga el lugar de sujeto político a las multitudes. En otras palabras: la pregunta

¹ Esto va ser sumamente importante por la forma en la que Ramos Mejía cita a Hobbes. Sin ser un problema, el texto se pliega en sus sentidos y habilita pensar los acercamientos teóricos entre ambos autores.

² En palabras de Bialakowsky y Blanco, lo que intenta señalar González es que “Su retórica simbolista se pliega a las contradicciones y tensiones que atraviesan su pensamiento [...] la propia “locura” del texto da cuenta del problema de la locura” (2019, p. 97). Algo aplicable no solo a las multitudes, sino a la obra en general de Ramos Mejía.

³ El posicionamiento epistemológico gonzaliano tiende es esto mismo. El signo, “este significa, pero en un mundo todo traducido a signos, que bailotean en una confusión obnubilada, se ha perdido el rastro de toda interpretación. De ahí que solo es posible desentrañar la confusión si se acepta pensar en estado desesperado” (GONZÁLEZ, 1999, pp. 40–41).

por la materialidad colectiva e histórica es aquello que debe ser interrogado a Ramos Mejía en su libro *Las multitudes argentinas*.

La apertura generada por González y el señalamiento de Rozitchner –creemos– sitúa en otro lugar a *Las multitudes argentinas*, lo que nos permite apreciar una cita que pasa desapercibida a cualquier lector del libro. Una cita que pareciera no hacer mucho ruido e incluso estaría fuera de lugar. Sin ir más lejos, Ramos Mejía en el capítulo cuarto, intitulado “Las multitudes de la emancipación” cita al *De Cive* de Hobbes. Una cita al final de un párrafo que restituye la guerra de todos contra todos [*bellum omnium contra omnes*], algo que Hobbes piensa vinculado al Estado de Naturaleza y principalmente a la multitud.

La aparente incompatibilidad entre ambos pensamientos es evidente. Mientras que Ramos Mejía busca restituir el rol de las multitudes en la historia, su acción conflictiva (y positiva) para la disolución del vínculo con los líderes o grandes hombres, Hobbes, por su lado, no deja de señalar que en la multitud no hay unidad y voluntad unificada, sino muchos hombres que tienen su propio juicio, por lo que es imposible atribuirle una acción como tal. La mención a Hobbes, por lo tanto, no solo parece desconocer su pensamiento, sino también la propia intención del médico argentino.

Ahora bien, tanto Ramos Mejía como Hobbes le otorgan a la multitud un lugar importante en su constelación teórica. Al mismo tiempo, ambos dan cuenta de la relación entre líder/soberano-multitud como el principal vínculo político. Por lo tanto, cabe la pregunta ¿Qué lugar ocupa Hobbes en el pensamiento de Ramos Mejía? ¿Por qué lo nombra en un capítulo titulado “las multitudes de la emancipación” cuando para el filósofo inglés ambos términos se excluyen? Dado el carácter retórico del texto de Ramos Mejía ¿Cuáles son los elementos del pensamiento hobbesiano que restituye para pensar a la multitud y situarla como sujeto político?

El presente artículo tiene como objetivo principal analizar la figura de la multitud en *Las multitudes argentinas* de José Ramos Mejía a partir su vínculo teórico-político con el pensamiento de Thomas Hobbes. Lejos de asumir la falta de rigurosidad que muchos análisis señalan en la obra del argentino, lo que se busca aquí es dar cuenta de un aspecto central de la misma: el vínculo que se establece entre el líder y la multitud es una relación causada y, por lo tanto, debe ser sostenida en el tiempo. En ese sentido, Ramos Mejía piensa, al igual que Hobbes, la necesidad de actualizar la relación causada como forma de habitar el conflicto entre lo Uno y lo múltiple.

El artículo se va a dividir de la siguiente manera. El primer apartado se centra en reconstruir los debates alrededor de la obra de Ramos Mejía y en explicitar su pensamiento en torno a la figura de la multitud. En el segundo apartado se dilucida sobre el vínculo entre soberano-líder-multitud en el pensamiento de Hobbes. En tercer lugar, se analiza la cita explícita de Ramos Mejía a Hobbes con la intención de señalar la precariedad y conflictividad que acarrea el vínculo líder-multitud. Por último, se restituye los puntos centrales del trabajo en las conclusiones.

I. Sobre las multitudes de Ramos Mejía.

A. Lecturas de *Las multitudes argentinas*.

Las multitudes argentinas (2012 [1899])⁴ de José Ramos Mejía es un libro cuyo objetivo, señalado en el prefacio, es restituir el rol de las multitudes en la historia opacada por los grandes hombres. Es decir, viene a discutir la idea de que la historia la hacen los líderes, *meneurs* o caudillos, y busca reponer la causalidad inmanente y colectiva que los hace “grandes” desde el virreinato hasta finales del siglo XIX. Trazar una genealogía de las influencias en el pensamiento de Ramos Mejía nos sitúa, como sostiene Terán, dentro del “movimiento positivista argentino” cuya preocupación son “la aparición de las multitudes urbanas” (2019, p. 128). En ese sentido, las preocupaciones que dan inicio a un libro tan paradigmático son típicas del siglo XIX, es decir, una preocupación sociológica sobre las masas, multitudes o muchedumbres influenciada por la *Psicología de las masas* de Gustav Le bon (BIALAKOWSKY y BLANCO, 2019, p. 99).

⁴ De ahora en más “LMA”.



Ahora bien, los estudios sobre *LMA* han elaborado ciertos consensos sobre su exégesis, pero han tomado diferentes vías posibles de identificar. Por un lado, las lecturas “críticas”, propias de la historia de las ideas, acentúan el carácter conservador de Ramos Mejía. El médico argentino –para estas lecturas– se encuentra inserto en una maquinaria intelectual propia de fines del siglo XIX que busca elaborar un marco teórico-científico sobre el cual asentar políticas de control nacional e inmigratorio: lo que se ha denominado el paradigma de la *pedagogía nacional* o *higienista* (SALESSI, 1995; TERÁN, 2000, 2008, 2019; RODRÍGUEZ PÉRSICO, 2008). Es decir, su percepción de los fenómenos sociales se encuentra ligada a una necesidad política del período roquista (1880–1910), que supone la inclusión de la rigurosidad científica en su fundamento. Las multitudes no solo son objeto de estudio, sino que su recuperación histórica adquiere una situación paradójica: son analizadas científicamente y apreciadas de forma despectiva, al mismo tiempo, son elogiadas a partir de sostener que su sustancia “biológica” es el motor de la historia.

Horacio González (1999; 2005), por su lado, busca salirse de este tipo de lecturas. Para ello centra su análisis en la retórica del texto y sostiene que Ramos Mejía ejecuta un cientificismo no fatalista o, en sus palabras, “trágico” (GONZÁLEZ, 2005, p. 56). No es Ramos Mejía un pensador que sigue el *canon* científico de forma literal. Por el contrario, el carácter “desordenado y salvaje de su escritura” sitúa a Ramos Mejía y a sus multitudes argentinas en un tipo de producción que deniega la aplicación de un método de lo social en un sentido francés o –en última instancia– europeo. En palabras de Bialakowsky y Blanco, lo que intenta señalar González es que “su retórica simbolista se pliega a las contradicciones y tensiones que atraviesan su pensamiento” (2019, p. 97). Ya no se trata remitir el análisis de Ramos Mejía a su rol político-estratégico, sino de apreciar como su intención y objetivo se deshacen en el ejercicio performativo de su escritura. Es allí que la falla de aplicación de ese cientificismo tensiona la misma teorización sobre la política, sobre las multitudes, sobre los líderes, etc., lo que permite ciertas proximidades entre Ramos Mejía y Laclau o Gino Germani, sobre todo para poder abordar la relación entre el líder y la multitud (ATILIANO, 2009; SERRA, 2015; MONTENEGRO, 2017), pero también ciertos acercamientos a Quesada y Tarde o Deleuze y Guattari (TRÍMBOLI, 1996; BIALAKOWSKY Y BLANCO, 2019).

Ahora bien, parece haber una contraposición entre una lectura que sitúa el análisis de las multitudes bajo el canon positivista determinado por una necesidad política y aquella que relega del rol de las multitudes priorizando el lugar de los líderes. Es decir, una dicotomía cuyas opciones son dos: si se sostiene que la multitud “hace” la historia, *LMA* es un híbrido entre un positivismo biologicista y una pantomima del poder oligárquico; si se sostiene el lugar protagónico del líder, las multitudes son entendidas como actores secundarios. Ambas lecturas confluyen en un resultado similar, es decir, las multitudes no son sujeto político y, en última instancia, carecen de agencia.

Esto no es más que una falsa antinomia, ya que como veremos, la reivindicación de las multitudes ocupa un lugar especial en su pensamiento y viene a marcar un tipo de relación compleja con el líder. En todo caso, lo interesante de recuperar la función ficcional de la retórica de Ramos Mejía es abrir el espacio de lectura para poder romper el dualismo que existe entre líder y multitud como categorías cerradas en sí mismas. Es decir, la insistencia del médico argentino para nombrar a la multitud como agente político hace sentido, paradójicamente, cuando cita a Hobbes. Aun así, antes de poder abordar esta tensión, es necesario entender el vínculo entre multitud y líder en el pensamiento de Ramos Mejía. Solo así es que es posible concebir tanto el lugar real de las multitudes como agente político y, posteriormente, el espacio que ocupa Hobbes en su pensamiento.

B. Líder y multitud en el pensamiento político de Ramos Mejía.

Como fue mencionado, Ramos Mejía critica fuertemente el rol de los líderes, caudillos o *meneurs* y le va a reconocer a las multitudes el lugar de sujeto político de la historia. Estas tres maneras de nombrar a la unidad (lo Uno), no solo se apoderan del “crédito” que le corresponde a la multitud, sino que funcionan como un catalizador de sus energías y la transforman constantemente. Podríamos preguntarnos, por lo tanto, ¿qué es una multitud?



Ramos Mejía sostiene que, dada su “oposición al orden” (2012, p. 41), es la multitud quien hace la historia. Su revisión de la historia argentina se centra en la evolución de las multitudes desde el virreinato (su formación, su acción política y su decadencia) hasta la época del roquismo. Para que haya multitud, sostiene, se necesita “comunidad de estructura” (2012, p. 35), *i.e.* un ambiente propicio y una disposición fisiológica de los componentes para formar este nuevo cuerpo colectivo⁵. Es necesario, asimismo, que una idea, un sentimiento –un afecto podríamos decir– se haga común de acuerdo con una circunstancia ambiental y una instancia individual. Estas condiciones efectúan una relación de combinación entre los hombres “para formar multitud, como las moléculas para constituir los cuerpos” (2012, p. 36). La situación propicia y la disposición especial propia del hombre de las multitudes –a quien denomina “hombre-carbono”– las va a encontrar principalmente en las zonas rurales a principios del siglo XIX.

Ahora bien, la multitud no es una cosa estática. Siguiendo su desarrollo de las multitudes, Ramos Mejía sostiene que la multitud va adquiriendo “cierta idea de su fuerza y de su cuerpo” (2012, p. 64), en otras palabras, va evolucionando. Es allí que se entiende que la multitud –como en el caso de la independencia– empieza a sentir cosas, después las piensa y, ya maduras, determina su objetivo y acción política. Los hechiceros, nigromantes y astrólogos –hombres anónimos sostiene–, sugestionan a los hombres y les otorgan cierta rebeldía contagiosa por su desobediencia al Santo Oficio. Pero dicha rebeldía da cuenta de cierta infancia de la multitud. Al no poseer una coordinación de fines políticos, estos actos son, esencialmente, eventualidades o manifestaciones del descontento esporádicas⁶. Cabría allí entonces la pregunta ¿Cómo es que, si la multitud hace la historia, estos hombres aparecen señalados en todos los estadios evolutivos de la multitud? ¿Cómo es posible que, si son “anónimos”, algunos se convierten en “grandes hombres”?

Como bien sostiene Patricio Montenegro (2017), hay una ruptura en el texto de Ramos Mejía, una contradicción en el tratamiento conceptual de las multitudes que permite una lectura retórica del texto. El médico argentino diferencia a las multitudes emancipatorias (raza fuerte, viriles, corpóreas, animales, independentistas, etc.) de las “urbanas” (burguesas, inmóviles, defensoras del *status quo*, etc.) y condena las segundas (propias de su actualidad, fines del siglo XIX) y embellece las primeras (propias del virreinato, siglo XVIII). Al hacer dicha distinción, desestabiliza el concepto propio de la multitud. Montenegro, siguiendo a González (1999), indica que una misma lógica (biologicista, evolutiva y científica) se afirma de dos formas distintas para sostener de manera fehaciente y en paralelo maneras antagónicas de multitud. En otras palabras: Ramos Mejía desestabiliza en su enunciación la idea misma de una multitud determinada por sus factores biológicos (MONTENEGRO, 2017, p. 131)⁷. Esta ruptura es lo que le permite a Montenegro sostener la presencia del líder como una figura estructurante en las multitudes ramosmejianas. Al despejarse de la condena biologicista que pregonaba la figura de la multitud, lo que se encuentra es una “apariencia” que es posible desvelar mediante el análisis retórico de la performatividad del texto y que otorga un espacio al líder o *meneur* “como un “suplemento” generalizado y necesario que en todo tiempo y lugar funge de principio estructurante de las muchedumbres” (MONTENEGRO, 2017, p. 143).

⁵ Acá aparecen las primeras controversias. Si bien no es el objetivo de este artículo, aquí aparece una tensión entre quienes “hacen multitud” y quienes poseen un raciocinio más desarrollado. En todo caso, podríamos pensar que las categorías médicas en su registro metafórico impiden la absolutización de su sentido. Por lo que Ramos Mejía oscila constantemente en sus propios conceptos “entre las demandas de liderazgo de la elite tradicional a la que pertenecía y su concepción de la multitud como sujeto autárquico con vida propia y constructor de la historia” (DOTTI, 2022, p. 100).

⁶ Acá aparece un primer acercamiento al pensamiento hobbesiano, ya que el filósofo inglés también comprende ciertos esfuerzos comunes en el estado natural. Ahora bien, no duran en el tiempo. Solo cuando aparece el pueblo es que dichos esfuerzos comunes pueden tener una estabilidad temporal. Ver Lev.: 17.5.

⁷ Lo interesante del análisis de Montenegro (2017) es que da cuenta de cómo la operación ideológica se desestabiliza en su significación estable. En la escritura de Ramos Mejía se da un carácter performativo que excede la misma intención del autor en todos los sentidos. En todo caso, la idea de una “pedagogía nacional” se deshace posibilitando una lectura atenta a esos impases.



Es allí que el líder funciona, en tal sentido, como un *condensador*. Escribe Ramos Mejía que los hombres cuando se encuentran juntos adquieren otra psicología, que hace que “los sentimientos y las ideas estén a un mismo nivel y diapasón” (2012, p. 30). Esto es posible a partir cierto “ejercicio de una común sensibilidad y un isocronismo intelectual acentuado” (2012, p. 42). La multitud continuamente traza el camino de su poder, conforma la imagen de su cuerpo y genera el sentimiento de unidad a todas sus partes en el hacer (2012, p. 64). En ese sentido, la multitud es un proceso continuo de articular la heterogeneidad de su composición. Es una relación que se define y varía de acuerdo a sus encuentros, a sus afectos, a sus mutaciones. Por lo que si la multitud es “pura fuerza” (2012, p. 99) o “un instrumento” (2012, p. 95) pareciera que la dirección de dicha fuerza, del camino propio de la variación de sus relaciones, es generada por el *meneur*.

Ahora bien –manteniendo esta lectura en suspenso, pero considerando su contribución– en la revisión causal de los *meneurs* Ramos Mejía los define, en primer lugar, como “pararrayos”; si no son eliminados por la descarga eléctrica, desvían “sus corrientes acumuladas” (2012, p. 88). Es decir, si bien ocupa un rol importante en la constitución de del conjunto, no podemos asumir que lo constituye por sí solo. La figura del pararrayos implica una recepción de la energía de (y que es) la multitud, pero sostiene la posibilidad de ser eliminado por la misma.

El *meneur*, afirma Ramos Mejía, es una “expresión unipersonal del conjunto” (2012, p. 145) pero no su dirección, es una “célula que resulta por segmentación del mismo protoplasma: no tiene otra misión que ir delante la mayoría de las veces, dando en cierto modo forma a la fuerza y apetitos que circulan y dirigen la masa con singular fijeza” (2012, p. 172). Como se encuentra vinculado íntimamente con las pasiones de la multitud aquel que ocupe el lugar privilegiado del líder se encuentra siempre con la necesidad de *seguir la corriente* de las pasiones. Caso contrario, como bien ejemplifica Ramos Mejía, el *meneur* es llevado directamente “de la gloria al patíbulo” (2012, p. 88). El caudillo aparece allí, entonces, como una figura paradigmática que es el efecto de la multitud y la determinación de sus límites al mismo tiempo.

En síntesis, el lugar que ocupar el *meneur* en el pensamiento de Ramos Mejía no recae en un dualismo teórico. Con ello se quiere decir que, si bien ocupa un lugar innegable, ello no quiere decir que funciona como un afuera constitutivo. Muy por el contrario, que sea imprescindible y necesario, implica que Ramos Mejía sostiene la existencia en conjunto de *meneur* y multitud. Es la preeminencia de la multitud sobre el líder, que busca restituir, lo que habilita a pensar dicha coexistencia. En ese sentido, cuando Ramos Mejía le otorga un lugar determinante al *meneur* y sostiene paralelamente la primacía de la multitud sobre los grandes hombres, no quiere hacer otra cosa que evidenciar la imposibilidad de mantener un concepto cerrado sobre sí mismo. Por lo que el médico argentino, lejos de suscribir un imaginario político –al igual que Thomas Hobbes–, viene a cuestionarlo.

II. Lo Uno y la multitud en el pensamiento de Thomas Hobbes.

A. Una pequeña aclaración metodológica.

Habiendo ya expuesto elementos centrales del pensamiento de Ramos Mejía, es necesario indagar en el pensamiento de Thomas Hobbes. Pero para ello se requiere hacer ciertas aclaraciones epistemológicas y/o metodológicas con respecto al uso indiscriminado de ciertos conceptos aparentemente incompatibles entre ambos autores.

El pensamiento, como sostiene Vittorio Morfino (2002), no es una cosa inmutable posible de ser transferida de un sujeto a otro sin descanso. Las figuras de la “deuda teórica”, “la fuente” y “la traducción” corren el riesgo de “concebir el pensamiento como un objeto metafísico susceptible de ser transferido sin descanso de un sujeto a otro, como sugiere la imagen del dinero endeudado (o préstamo)” (2002, p. 131). Al mismo tiempo, estamos de acuerdo con De Marinis, que los términos “masa, multitud, muchedumbre, público, turba, gentío, aglomeración” (2016, p. 7) asumen sus propios matices y por ello, “se ponen en juego decisiones conscientes, en las que los autores instalan deliberadamente sus palabras en la semántica vigente o dominante en ese determinado contexto cultural, de debates teórico-políticos y de referencias bibliográficas disponibles” (2016, p. 7). En ese sentido, existe una imposibilidad de traducción,

una tensión irremediable presente por el carácter situado en el cual un concepto es expresado de acuerdo a su contexto filosófico e incluso histórico (aplicable a los términos multitud, *multitudo* y *Crowd*, pero también soberano, líder, *meneur* o caudillo).

Ahora bien, señalar dicha imposibilidad no es un problema. No se busca restituir un hobbesianismo de fines del siglo XIX para poder ampliar el campo de discusión de una obra que fue dejada de lado por diferentes prejuicios, sino evidenciar ciertos acercamientos teóricos de ambos autores: un señalamiento compartido de un problema político que transforma sus usos y lecturas.

Esta aclaración tiene un sentido muy preciso. Hay dos elementos que deben ser tomados en cuenta. El primero ya fue señalado cuando se conversó sobre las interpretaciones de la obra de Ramos Mejía, es decir, la tensión puesta en juego entre sus lecturas. El segundo elemento (dilucidado en la tercera sección de este artículo) corresponde al vínculo complejo y dificultoso por el cual aparece Hobbes en *LMA*. Ramos Mejía cita el *De Cive*, pero no enarbola un esquema teórico a partir de él y mucho menos vincula a Hobbes con su análisis psicosocial de la época del virreinato. Si bien el panorama parece un tanto indeterminado, para poder clarificar el vínculo entre ambos autores se requiere incursionar en el pensamiento de Thomas Hobbes.

B. Multitud y unidad en el pensamiento de Hobbes.

Hobbes en el *De Cive* (1993 [1642]) describe a la multitud [*multitudo*] como “muchos hombres, cada uno de los cuales tiene su propia voluntad, y juicio propio acerca de lo que ha de proponerse” (DCE., VI.1, 1993, p. 56). En ese sentido la multitud no es una unidad a la que se le puede atribuir propiedad, una acción y un cuerpo. Son múltiples voluntades, acciones y cuerpos. Siguiendo a Mikko Jakonen (2013), Hobbes entiende a la multitud como una “lógica” vinculada al estado de naturaleza: la materia humana en movimiento, caótica y monstruosa, derivada de la inseguridad del estado de naturaleza, es la existencia conflictiva por fuera del poder soberano (JAKONEN, 2016, p. 94). La multiplicidad de cuerpos supone la multiplicidad de fines y de fuerzas, lo cual deriva en un estado de guerra. Recordemos que, según Hobbes, “no existe nada de lo que toda la multitud, como persona diferente de cada individuo, pueda decir rectamente que es suyo más que ajeno”, porque “en la multitud que aún no se ha unido en una sola persona, como queda dicho, se mantiene el estado de naturaleza en el que todo es de todos, y no hay lugar para ese mío y tuyo que se llama dominio y propiedad” (DCE., VI.1, 1993, p. 56).

La solución a esta lógica de multitud viene de la mano de lo que, tanto en *De Cive* (IV. 7) como en el *Leviatán* (LEV. XVI), aparece con la imagen del pacto. De forma más precisa, con la unión de cuerpos y voluntades en una sola, la institución del poder soberano. Dice Hobbes en el *Leviatán*:

Una multitud de hombres se hace *una* persona cuando son representados por un hombre o una persona siempre que se haya hecho con el consentimiento de cada uno en particular de los que aquella multitud, pues es la *unidad* del mandatario, no la *unidad* de los representados, lo que hace de la persona *una*, y es el mandatario del portador de la persona, y de una sola persona. La *unidad* en multitud no puede entenderse de otra forma. (LEV., 16.14, 2015, p. 158).

El *pueblo* –agente político para Hobbes–, cumple allí su función política. Hobbes va a identificar en el pueblo “una unidad, que tiene una sola voluntad y al que se le puede atribuir una acción *común*” (DCE. XII, 1993, p. 180). Dado que hay un poder soberano común, es posible hacer contratos y sostener una acción común. El *pueblo*, entonces, se vincula íntimamente con la soberanía, por lo que establece una persona natural que se encuentra autorizada por el conjunto de quienes instituyeron el poder soberano: aquel que Hobbes denomina Soberano (LEV., 17.15; DCE., V. 11).

El gran problema político hobbesiano señalado por varios autores va a girar en torno a la unidad y la forma en la que se vincula con la multiplicidad.⁸ Es decir, la forma en la que Hobbes oculta, excluye,

⁸ Para dar dos ejemplos clásicos, Virno (2002) opone el pensamiento de Baruch Spinoza y el de Thomas Hobbes para sostener la incompatibilidad entre lo Uno (Estatal) y lo múltiple (Común). Es decir, ve la unidad en el lenguaje antes que la convergencia del pueblo y las formas de representación política. En última instancia, el pueblo impide la unidad previa de la existencia de los



justifica e inscribe a la multitud por fuera de la política (FERNÁNDEZ PEYCHAUX, 2018a, p. 652). Ahora bien, este es un debate que excede el presente trabajo. En nuestro caso, solo nos interesa mencionar dicho debate porque evidencia una cuestión elemental: la unidad generada por el poder soberano no supone su eterna permanencia. Por el contrario, el problema va a ser que –contrario a aquellos que señalan el cierre hermético de la política en el pensamiento hobbesiano– Hobbes sostiene que, dado que la unión de hombres supone el artificio jurídico-político de la persona, debe haber –más allá del pacto– “algo capaz de hacer constante y duradero su acuerdo, y esto es un poder común que los mantenga en temor y dirija sus acciones al beneficio común” (LEV., 17.12, 2015, p. 166)⁹.

Siguiendo a Fernández Peychaux (2018b), Hobbes busca constantemente oponerse a los dualismos propios de los racionalismos del siglo XVI. El problema de leer a Hobbes como un autor centrado en el carácter absoluto de la soberanía (*Leviatán*) o de la unidad del pueblo (*De Cive*) –sin esclarecer que se entiende por “absoluto” en términos materiales y retóricos– arrastra un sentido de quietud en la dinámica política. Con ello no solo la soberanía tiende, en tanto absoluta, a ser vinculada a un régimen político determinado (la monarquía) y aparece clausurado el conflicto, sino que desaparece totalmente el carácter colectivo y “común” del ejercicio político de los súbditos. Es allí que, sostiene Fernández Peychaux, la metáfora del soberano “no admite una formalización absoluta y autónoma de la multiplicidad de causas que construyen a darle potencia” (2018b, p. 551). Para demostrar aquello, recurre a un conjunto de premisas dentro de la obra del pensador inglés, cuyo conjunto es nombrado: “el materialismo”¹⁰.

Si bien Hobbes sostiene que la unidad de la multitud es generada por el soberano, la *causa íntegra* del lugar que ocupa no es producida solamente por el mismo. Hobbes en *De corpore* (2010 [1655]) sustenta que “la causa de todos los efectos la constituyen determinados accidentes de los agentes y del paciente”, por lo que “si todos están presentes se produce el efecto y si falta alguno de ellos no se produce” (DCR. 2.9.3, 2010, p. 286). Expresa unas oraciones después que “aunque los agentes sean idóneos, por falta de un paciente idóneo puede frustrarse el efecto que esperamos” (DCR. 2.9.4, 2010, p. 286), es decir, que la causa de “algo” requiere no solo del agente, sino del paciente. Es más, Hobbes no cierra la causalidad en un efecto producido, sino que da cuenta de *cierta progresión continua* (DCR. 2.9.6) producida por los agentes y pacientes, siendo cada agente paciente al mismo tiempo de una causa que lo impulsa en la producción de su efecto. Un acto realizado (un pacto, la institución de un Estado o cualquier efecto del movimiento), es decir, cuando algo existe (la soberanía, el Estado o incluso su caída), depende de una *relación* porque ningún “acto es posible a causa de la potencia solo del agente o solo del paciente” (DCR. 2.10.3, 2010, p. 294). Hobbes sostiene, al mismo tiempo, que “cuando una cosa está en reposo, a menos que alguna otra cosa la mueva, permanecerá siempre en reposo, es una verdad de la que no duda ningún hombre” (LEV., 2.1, 2015, p. 47). De esto se deduce que, si hay soberanía, algo que en estado natural no existía, es que hubo movimiento de los cuerpos en relación.

Yendo un poco más lejos, siguiendo a Samantha Frost (2008), Hobbes piensa una interdependencia de los cuerpos. La única primera causa identificada por el filósofo inglés tiene el nombre de “Dios”, por lo que “en el mundo [mundano], en el cual vivimos (...) un agente causal inevitablemente siempre es también paciente, actuado por y compelido a actuar por otras fuerzas causales”, lo mismo aplica con un cuerpo que

comunes y genera una unidad posterior cerrada al cambio. Algo similar sostienen Hardt y Negri (2000) cuando contraponen multitud e imperio, siendo este último la lógica estatal que rodea la política cerrándola en sí misma. Hobbes es leído a partir de la tajante división entre representación-soberanía por un lado y democracia-política por el otro.

⁹ Este es el caso de Moisés señalado en el *Leviatán* (30.3 y 40.6). Allí Hobbes no solo separa el origen de la divinidad, sino también da cuenta de la causa íntegra de la relación de su autoridad o, agregamos anacrónicamente, liderazgo. Es decir, la *renovación del pacto*.

¹⁰ Fernández Peychaux (2018b) no solo recurre a una premisa aislada, sino que integra la obra del filósofo inglés vinculando la causalidad íntegra, la performatividad del lenguaje, la introspección del sujeto, la presencia incesante del movimiento y el análisis de la imaginación política entre otros. Aquí solo interesa mencionar la causalidad íntegra por una cuestión práctica y comparativa con el pensamiento de Ramos Mejía, pero una mirada más atenta y analítica del pensamiento hobbesiano tiende a sostener la consustancialidad de los diferentes registros de su proyecto político-filosófico.

“solo” es “paciente”: es imposible (FROST, 2008, p. 137). Esta interdependencia o interrelación derivada de la causa íntegra, sostiene Frost, implica que Hobbes rechaza que el poder pueda ser una propiedad de un cuerpo. Por el contrario, el poder “consiste en el espectro de causa que coinciden en un momento particular para efectuar un acto” (FROST, 2008, p. 139): es una situación, una configuración determinada en cierto contexto.

Si el argumento aquí presentado tiene sentido, cabe afirmar que la multitud no es un mero paciente del poder soberano, sino la materia pensante (FERNÁNDEZ PEYCHAUX, 2018a, FROST, 2010). Es decir, el vínculo entre los cuerpos debe ser entendido por su interdependencia. La existencia de ambos depende de la configuración actual de su relación y movimiento constante.

Teniendo todo esto en cuenta, observemos el siguiente párrafo presente en el *De Cive*, correspondiente al capítulo XII cuando Hobbes distingue las diferentes formas por las cuales la soberanía es disuelta:

En todo Estado el que reina es el pueblo, porque incluso en las monarquías el pueblo reina; es el pueblo el que quiere por la voluntad de un solo hombre. Pero los ciudadanos son multitud, esto es, súbditos. En la democracia y en la aristocracia los ciudadanos son multitud pero la asamblea es el pueblo. Y en la monarquía los súbditos son multitud y, por paradójico que parezca, el rey es el pueblo. El vulgo, y otros que no advierten que esto es así, hablan siempre de un gran número de hombres como del pueblo, esto es, del Estado, y dicen que el Estado se rebeló contra el rey (lo cual es imposible); y que el pueblo quiere y no quiere lo que quieren y no quieren súbditos molestos y murmuradores que predisponen a los ciudadanos contra el Estado, esto es, a la multitud contra el pueblo, con pretexto de ser el pueblo. (DCV. XII. 8, 1993, p. 108).

En el párrafo citado, Hobbes da cuenta de la permanencia de la multitud en orden político, es decir, una lógica presente más allá de la institución de la soberanía (JAKONEN, 2016). Es más, Hobbes afirma que la confusión se da entre el saber de quién es multitud y pueblo. Por lo que el vínculo, siguiendo nuestro argumento, afecta la base del poder de tal manera que sitúa a la multitud como un caos, posible de auto reconocerse como pueblo y, entonces, disolver el vínculo soberano dando a conocer su carácter de agente. La existencia del Soberano, en tal sentido no supone erradicar las pasiones humanas y el propio movimiento performativo que ellas acarrearán. Por el contrario, da cuenta del dinamismo de las partes que constituyen conflictivamente su poder.

La unidad, de esta forma, es pensada por Hobbes como una relación causada (FERNÁNDEZ PEYCHAUX, 2019, p. 411). Es decir, Hobbes da cuenta del proceso complejo por el cual se instituye el poder soberano, sosteniendo siempre una base relacional que efectúa un “acto del querer” (FERNÁNDEZ PEYCHAUX, 2018, p. 547; EGGERS, 2009). La relación soberano-multitud no se encuentra por fuera de la causalidad inmanente que hace, en palabras de Hobbes, constante y duradero su vínculo. El soberano requiere constantemente actualizar su vínculo con la multitud, es decir, dar cuenta del movimiento constante que lo dispone en tal lugar. Caso contrario, aquí se desprende una cuestión crucial: el cambio radical de la relación con la soberanía, donde las formas de disolución del Estado resaltan la figura del tiranicidio como quiebre del vínculo multitud-soberano.

III. Multitud y líder ¿El Hobbes de Ramos Mejía?

A. Las multitudes y la emancipación.

Hasta aquí se ha indagado, por un lado, sobre las nociones de multitud y de líder en el pensamiento de Ramos Mejía y, por otro lado, de multitud y soberano en el pensamiento de Hobbes. Esta reconstrucción de sus pensamientos cobra otro sentido en cuanto se analice, en esta última parte, la mención al filósofo de Malmesbury por parte del médico argentino.

Como hemos mencionado, José Ramos Mejía cita a Thomas Hobbes, particularmente al *De Cive*. Si bien Ramos Mejía menciona de forma explícita a Hobbes, no hace una cita textual. El vínculo entre Ramos Mejía y Thomas Hobbes ha quedado oscuro y nunca fue abordado más que como un rastro “taineano”, señalado por Terán que evidencia como las multitudes cambian el estado psíquico del hombre como si



fuera un retorno al estado de naturaleza (TERÁN, 2008, p. 100)¹¹. Ahora bien, nuestro objetivo es otro. Nos interesa dar cuenta de cómo Ramos Mejía y Hobbes piensan el vínculo existente entre la Unidad y la multiplicidad. Esto no solo implica apartarse de sus lecturas tradicionales, sino potenciar un elemento central en ambas teorías políticas: el lugar del conflicto y como este se vincula con la necesidad de actualización del vínculo que causa la unidad.

Sin ir más lejos, el capítulo 4 de *LMA* se titula “*Las multitudes de la emancipación*”. De forma paradójica, aparece en dicho capítulo el nombre de Hobbes de forma explícita. Paradójica porque, como vimos, las multitudes para Hobbes no son sujeto político y tampoco su acción puede ser considerada “una” y, mucho menos, *emancipadora*. Aún así, es posible encontrar diferentes elementos que constituyen la cosmología teórica de Ramos Mejía y que se acercan a la teoría política hobbesiana.

En tal capítulo –en el cual analiza la revolución del 25 de mayo de 1810 como un ejemplo claro de la acción de la multitud– al igual que el filósofo inglés, reconoce la existencia de grupos pequeños, de ciertos movimientos de los hombres-carbono (de sus cuerpos) o empeños comunes. Pero, al igual que Hobbes, duran “poco” y, por otro lado, los mismos se encuentran en un camino evolutivo hacia “la multitud”. También va a sostener que “la multitud no es lo que llamamos comúnmente pueblo, el conjunto de habitantes de una ciudad o de un país, sin que por esto piense que no pueda, todo él, en determinadas circunstancias, presentárenos como de multitud”, pero agrega “Es, más bien, el conjunto de individuos en quienes la sensibilidad refleja supera a la inteligencia y que en virtud de esa disposición especial se atraen recíprocamente con mayor fuerza de asociación” (RAMOS MEJÍA, 2012, p. 99). Es decir, la diferencia entre pueblo y multitud no es la unidad, sino la disposición mental de sus elementos en la conformación de la unidad.

Más allá de acercamientos que se evidencian en todo el texto, no parece haber conceptos heredados o traducciones conceptuales del pensamiento de Hobbes. Pero, en la última parte del capítulo, cuando Ramos Mejía se predispone a analizar psicológicamente diferentes figuras individuales o “grandes hombres” de la revolución con intención de denigrarlos, menciona explícitamente a Hobbes. Cito *in extenso*:

Sucede con frecuencia en la vida de las multitudes, ya se constituyan bajo la forma de cuerpos colegiados, como en nuestro caso, o de muchedumbres, que esos espíritus vigorosos pero ligeramente anormales se apoderan, por razones que se explican, de la dirección, imprimiendo a todas las cosas un sello violento¹², por una especie de contagio o de sugestión profunda. Por otra parte, aprovechan para sus fines la disposición homicida primordial que explica los crímenes de la multitud y que son junto con el egoísmo, calidades fundamentales del hombre, según Schopenhauer. Cuando esa disposición, decía el autor de *El Mundo como voluntad y como representación*, se desencadena y rompe todo vínculo con la ley y con el orden, es que se manifiesta en pleno día ese *bellum omnium contra omnes*¹³ que Hobbes ha descrito de tan magistral manera en el primer capítulo de *De Cive*. (RAMOS MEJÍA, 2012, p. 119)

Aquí Ramos Mejía menciona a Schopenhauer y transcribe una oración *El mundo como voluntad y como representación* (2010 [1818]), particularmente de la dilucidación del pensador alemán sobre el egoísmo en

¹¹ No hay análisis de la obra de Ramos Mejía que haga mención a esta cita. Esto lejos de generar un campo prístino de análisis, se vuelve un desafío. En general se ha obviado que Ramos Mejía se nutre de otros pensamientos “menores” a favor de un análisis minucioso sobre aquellos autores o libros que se encontraban en el centro de la discusión al momento en que *LMA* es publicado. Es allí que la mayoría de los trabajos se centran en la recepción de Gustav Le bon.

¹² El ejemplo de *meneur* de este tipo de comportamientos es Moreno, a quien identifica por su disposición de crueldad/persecución que le imprime a la multitud.

¹³ Una primera aproximación a esta mención podríamos hacerla desde la apertura abierta con González (1999). La mención explícita del *bellum omnium contra omnes* no se encuentra en el primer capítulo del *De Cive*, sino en el prefacio. Hobbes en el primer capítulo del *De Cive* afirma en la versión latina “*bellum omnium in omnes*” (DCE, I. XII, 1993, p. 20) y “*qui bellum istud omnium contra omnes*” (DCE, I. XIII, 1993, p. 20). No interesa realmente el mínimo equívoco textual, sino la confirmación doble del análisis de González: no solo copia a Schopenhauer, sino repite mal la cita, lo que le permite tensionar constantemente su pensamiento y habilitar nuevos sentidos.

el libro cuarto. La copia casi total de la cita sobre Hobbes¹⁴ nos confirma el análisis de González (1999) sobre los usos apropiativos de los conocimientos y la imaginación literaria tumultuosa: Ramos Mejía citando al filósofo alemán para restituir una idea de Thomas Hobbes, apropiándola y produciendo una teoría más allá del canon científico positivista y excediendo su capacidad determinística, nos habilita a pensar en otro registro.

La cita explícita del *bellum omnium contra omnes*, sin embargo, adquiere una función en el pensamiento de Ramos Mejía un tanto extraña para el pensador inglés. Es decir, para Hobbes la infelicidad y la miseria es característico de la propia multitud, en su lógica vinculada al Estado de Naturaleza a falta de un empeño común duradero. Al mismo tiempo, el soberano unifica las voluntades y permite el ordenamiento político, no lo contrario ¿Cuál es el sentido que encuentra Ramos Mejía en Hobbes entonces? ¿Es solamente una cita secundaria? ¿adquiere otro sentido como la pregunta de Rozitchner que dio inicio a este trabajo? ¿Es posible pensar una pregunta política en la productividad de ambos pensamientos que otorgue un sentido a dicha cita? Para responder estas inquietudes es necesario revisar la obra de Hobbes nuevamente.

En la dedicatoria al Conde de Devonshire en el *De Cive*, Hobbes da un ejemplo sumamente interesante. Allí da cuenta como el pueblo romano no era partidario de los reyes: “todos los reyes eran del género de las bestias rapaces” (DCE., 1993, p. 2). Ante tal hecho Hobbes se pregunta sobre Roma “que había devastado casi todo el orbe de la tierra (...) ¿Qué clase de bestia era?” (DCE., 1993, p. 2). La pregunta retórica sobre la monstruosidad del pueblo romano se complementa con el prefacio al lector, donde Hobbes sostiene la necesidad de un análisis de la política porque

¿A cuántos reyes, aun siendo buenos, les mató un único error: que un súbdito tiene derecho a matar al tirano? Y este error, de pensar que se puede despojar de su reino al supremo príncipe por ciertos hombres y con ciertas causas, ¿a cuántos ha yugulado? ¿A cuántos hombres ha matado esta errónea doctrina de que los reyes no son los jefes de la multitud sino sus servidores? (DCE., Prefacio, 1993, p. 6).

Esta misma idea va a ser retomada, pero desde una postura más analítica, cuando en el capítulo XII titulado *De las causas internas capaces de disolver un Estado* identifica la licitud del tiranicidio como tercera doctrina sediciosa, en un mismo lugar que la sujeción del poder supremo a las leyes y la indistinción entre pueblo y multitud. En cualquiera de los casos, Hobbes da cuenta de las formas en la que la sedición, identificada con la multitud, dividen la voluntad unificada de la soberanía. Hobbes parece dar cuenta del gran peligro que conlleva la posibilidad de que la multitud ejerza sus múltiples acciones y desestabilice el orden político. Por un lado, como se ha dicho, esto último implicaría la confirmación de una lectura errónea por parte del médico argentino. Es decir, si Ramos Mejía cita a Hobbes en su intento de restituir la preminencia de la multitud, Hobbes parece afirmar lo contrario. Pero, por otro lado, al mismo tiempo Hobbes da cuenta de un ejemplo real por el cual la multitud efectúa un tiranicidio y, en ese sentido, cree poder actuar de forma lícita cuando lo hace. La multitud en su actuar, en última instancia, evidencia la “dinámica social del poder” (LIMONGI, 2022, p. 176).

En efecto, Hobbes restituye allí la siempre latente posibilidad de disolución de la soberanía: la emergencia de una doctrina que implique la autodefinición como pueblo. La multitud, siguiendo este caso, no está sujeta a la determinación de un poder [*potestas*] soberano, sino que evidencia la fragilidad de la unidad del mismo. Puede, en este sentido, poseer una “errónea doctrina”, una opinión¹⁵ diferente que, en su ejercicio de poder [*potentia*] evidencie su existencia como *multitudo dissoluta* lo “que también podrían

¹⁴ Schopenhauer afirma “Pero con la máxima claridad surge en cuanto una multitud de hombres se ha liberado de toda ley y orden: ahí se muestra enseguida de la forma más patente el *bellum omnium contra omnes* que Hobbes ha descrito de forma excelente en el primer capítulo del *De cive*” (SHOPENHAUER, §61, 2010, p. 305). La cita es casi idéntica.

¹⁵ Si bien excede el presente trabajo, podríamos pensar, como sostiene Hobbes, que el poder se basa en las opiniones que unos tengan de otros. Esto no solo se encuentra en el *Leviatán*, sino también –como se encuentra expuesto– en el *De Cive*. Tanto es así, sostiene Astorga (2011), que la principal causa de sedición es que “las opiniones de la multitud se encuentran por encima de las razones de Estado” (p. 8). Así sucede lo que se intenta señalar: la multitud adquiere otras opiniones que no son las que están “dadas”.

configurar un nuevo cuerpo político” (RAMÍREZ BELTRÁN, 2022, p. 42). El poder no sería aquello que se posee en la unidad de la soberanía, sino aquello que necesita ser actualizado en su propia excedencia con respecto a la soberanía.

La multitud para Hobbes no puede ser pensada sin eliminar el dualismo que la separa de la unidad. Por el contrario, debe ser pensada con la misma realidad que fue conjeturada en su posibilidad de desestabilización del orden dado. La multitud es la base del poder de la unidad y excede la mera institución de la soberanía, por lo que su poder [*potentia*] “debe ser tomado en serio”, en su no identificación entre castigo y resistencia donde “un Estado poderoso” se encuentra a un lado y “un súbdito impotente del otro” (LIMONGI, 2022, p. 185).

B. La relación causada entre el líder y la multitud.

Sin matizar la estructura teórica de Hobbes, aquí parece estar presente algo señalado por Ramos Mejía en su indagación sobre las multitudes. Ramos Mejía no incluye de forma azarosa a Hobbes y menos en un capítulo intitulado “Las multitudes de la emancipación”. Muy por el contrario, lo hace a cuenta de algo que toma protagonismo en su concepción del vínculo entre multitud y líder: la existencia de una relación causada en la relación entre unidad y multiplicidad. Ramos Mejía sustenta, justamente, la ruptura real del vínculo contingente entre líder y multitud.

La filogenia del caudillo, sostiene el médico argentino, es algo muy sencillo. La misma se compone de “circunstancias fortuitas y casuales, por la posesión de calidades muchas veces pueriles e insignificantes” (2012, p. 165). Para el médico argentino es más una cuestión de inscribir sensaciones agradables en el cuerpo, una asociación de bienestar y paz lograda mediante el deleite a la vista. Es decir, para que un caudillo o *meneur* exista, es necesario la inscripción o asociación de ciertos elementos en el cuerpo de los hombres por los cuales es posible identificar una figura como el caudillo. Es allí que el líder no es “ni exactamente el mismo ni radicalmente otro, el *meneur* es básicamente el nombre propio bajo el cual se reconocen, falsamente, agregaría Althusser, las percepciones, los gustos, las pasiones, las añoranzas, las angustias de las muchedumbres” (MONTENEGRO, 2017, p. 147).

Pero, sostiene Ramos Mejía, este reconocimiento de elementos que permite el líder no es suficiente. Para ello brinda unos ejemplos que voy a desarrollar brevemente. En primer lugar, previamente a explicitar el pensamiento hobbesiano, Ramos Mejía evidencia la imposibilidad de Liniers de haber sostenido en el tiempo la relación con la multitud que lo eligió como *meneur*. Si bien sus condiciones físicas y carismáticas fueron un elemento central en su poderío, “nunca conoció a su madre” (RAMOS MEJÍA, 2012, p. 89), es decir, no hizo lo necesario para reproducir la cadena causal que lo había llevado a su lugar: oponerse a Cisneros. La condición material de líder es sustentar las “ideas fuerza” que impulsan a la multitud. Liniers no era independiente de la “mancomunidad de esfuerzos e impulsos pequeños” que habían generado la Revolución de Mayo, más allá de que le fuera atribuida cierta representatividad (RAMOS MEJÍA, 2012, p. 89). Esa mancomunidad de esfuerzos o *empeños comunes* no desaparecen una vez instituido el líder, sino que permanecen y son la base de su acción.

En segundo lugar, Ramos Mejía examina posteriormente un cuerpo colegiado: la Primera Junta. La misma, en tanto forma institucionalizada de lo político, no se aparta de la multitud. Sus figuras hechas líderes (Saavedra, Matheu, Larrea, Paso o Alberti), en sus palabras, “necesitan de la vida colectiva de la multitud, para que su acción sea trascendental” (2012, p. 116). Los casos más particulares señalados por Ramos Mejía son Castelli y Moreno.

El primero es calificado como “uno de los más genuinos *pletogenetas*”, pero que “agotaba rápidamente sus reservas nerviosas” (2012, p. 117). Moreno en cambio era “futuro dominador más bien que genuino hombre de la multitud”. Moreno en su descripción fue un tirano, alguien que le “contagió” la guerra de todos contra todos a la propia multitud: le impuso sus caracteres más violentos. Ni Castelli ni Moreno sostienen una relación con la multitud duradera porque, al contrario de Rosas, no generaron el hábito

de obediencia que le permitía sostener su lugar de poder. Es decir, no pudieron generar el vínculo de reciprocidad que articule la multiplicidad con la unidad de su persona.

Ramos Mejía, en este sentido, introduce a Hobbes para sostener la existencia de una relación causada entre el caudillo y la multitud. La mención del *bellum omnium contra omnes* aparece como un efecto de la ruptura del vínculo con el caudillo. Es decir, la figura del *bellum omnium contra omnes* no es la violencia ejercida en sí misma, sino la falta de un vínculo recíproco entre líder y multitud¹⁶. La guerra en estos términos aparece cuando aquello que parecía haber sido obliterado (la materialidad colectiva e histórica en términos de Rozitchner) o, aquello que fue entendido como “instrumental” o “dominable”, deja de lado la relación existente para poder accionar de cierta manera. La respuesta a la pregunta ¿Por qué algunos caudillos le imprimen una actitud violenta a la multitud? O ¿Cómo debemos interpretar este ejercicio de “imprimir” al cuerpo de la multitud por parte de un líder? debemos buscarla en la justificación ramosmejiana apelando a la psicología individual de cada caudillo y no en un mero “contagio” de hábitos. En el caso de Moreno –caso que da inicio a la mención a Thomas Hobbes–, “imprimirle” una actitud violenta a la multitud solo es entendible si consideramos al *meneur* como un tirano. En otras palabras: la figura del *meneur* como tirano da cuenta de la ruptura del vínculo consumada: de una impresión/acción que genera un efecto/guerra de todos contra todos. En ese caso, valga la redundancia, si hay guerra de todos contra todos, es que el vínculo de reciprocidad ha sido dejado de lado. Nos dice Ramos Mejía que “en tan turbias circunstancias, el hombre que ha nacido cruel, o que tiene en su seno la larva de algún delirio (...) se arremanga y se hace gran proveedor del patíbulo” (2012, p. 120). Es decir, tanto a Moreno como a otros –quienes ocupan el lugar de la unidad que hace posible la existencia prolongada de lo común y extiende los efectos de la multitud en el tiempo–, se los come la multitud.

La multitud para Ramos Mejía, debe señalarse, es el límite del poder del líder. Sucede pues que si la multitud actúa como las hijas de Pelias (DCE. XII, 13, p. 111) –caso paradigmático que Hobbes menciona para criticar la elocuencia y la estupidez en la creación de facciones en el Estado– al cercenar a su padre, el “rejuvenecimiento” de dicha unidad solo evidencia el último lugar de la soberanía. Dicho de otro modo, para el médico argentino el reclamo hacia lo Uno tiene como trasfondo la comunidad de hombres en multitud. En todo caso, si la multitud actúa –incluso bajo los términos hobbesianos– en contra de la soberanía (bajo el presupuesto de “su confusión” con el pueblo, en otras palabras, bajo el reclamo de ellos mismos con el nombre de “pueblo”, con la posibilidad de que tengan juicios sobre el bien y el mal o vean lícito el tiranicidio), es que ello ya es un hecho. Ramos Mejía ve en el pensamiento de Hobbes la existencia real de las formas en las que la se disuelve la unidad. En ese sentido es que piensa, con Hobbes, la cadena causal de la ruptura de dicha disolución: la no reproducción de las causas que permiten la convergencia de la multiplicidad en la unidad del líder.

Conclusiones

En el presente artículo se hizo un análisis de *Las multitudes argentinas* de José Ramos Mejía a partir de establecer un acercamiento teórico con el filósofo inglés Thomas Hobbes. La interpretación aquí presentada, lejos de determinante, puede convivir de forma complementaria y/o conflictiva con otras. La pregunta de León Rozitchner sobre la materialidad colectiva e histórica que se oculta en la institución del jefe/líder permitió evidenciar que tanto para Ramos Mejía como para Hobbes dicho ocultamiento es absurdo. No solo porque parece una confusión inocente del efecto y la causa, sino porque también la multitud irrumpe como una realidad efectiva. Es allí que la reposición del argumento ramosmejiano adscribe a la necesidad de la repetición de las causas que instituyen un poder común. La cita indirecta al *De Cive* nos permitió trazar dicho acercamiento y poder problematizarlo, sin por ello cerrar herméticamente tanto las lecturas

¹⁶ Ramos Mejía no va a separar violencia y guerra de las multitudes en general, sino que la piensa de varias maneras: por dentro de la unidad de la multitud o por fuera de la misma. Es decir, las multitudes son violentas y un peligro para la institución política (como el virreinato), pero actúan en unidad formando un solo cuerpo. Pero la guerra interna a la unidad es la producida por la ausencia de un vínculo positivo con el líder.



habituales del pensamiento de Ramos Mejía como las de Hobbes. Por lo que el carácter productivo de la presencia de Hobbes en *Las multitudes argentinas* nos permite apreciar como el médico argentino piensa la existencia conflictiva entre la multitud y el líder.

En el primer apartado se dio a entender la variedad de lecturas que rodean a *Las multitudes argentinas*. Es allí que se comentó sobre la posibilidad de salirse de cierto prejuicio generado por la contextualización de su pensamiento. Lectura de Horacio Gonzáles mediante es que se abre un panorama distinto que, si bien genera cierta ambigüedad sobre el predominio del líder sobre las multitudes, perfila la posibilidad de comprender el sentido de Hobbes en un pensamiento sociológico propio del siglo XIX en América Latina. Es allí que se dilucidó sobre la relación entre líder y la multitud en ciertos elementos que, sin el objetivo de reemplazar una lectura por otra, avecinan cuestiones elementales del pensamiento de Thomas Hobbes.

En el segundo apartado se centra principalmente al vínculo soberano-multitud en la teoría política hobbesiana. Allí se presenta una pequeña advertencia epistemológica conceptual que no habilita a rastrear en el pensamiento de Hobbes una proximidad con la idea de “líder” en tanto figura de lo Uno y “multitud” en tanto figura de lo múltiple. Así mismo, se opta por seguir una lectura que acentúe el carácter materialista del pensamiento de Hobbes para sostener la existencia de una relación causada entre el soberano y la multitud. Es decir, el soberano requiere de la actualización de la relación que lo sitúa en su lugar de poder.

En el último apartado se analizó la mención explícita al *De Cive* de Thomas Hobbes. Dicha cita, lejos de parecer algo “fuera de lugar” o una tergiversación del pensamiento de Hobbes, acarrea un sentido productivo. Ramos Mejía cita a Hobbes para sostener la ruptura real del vínculo recíproco entre multitud y líder. Es decir, si bien Ramos Mejía reconoce el lugar de sujeto político a la multitud, no prescinde de pensar la figura de lo Uno. Es para ello que piensa en medio de Hobbes y sostiene la necesidad de reproducir el vínculo político. Esto es así, porque la multitud para ambos no es un cuerpo a ser moldeado, sino varios cuerpos a tener en cuenta en de la unidad política del liderazgo.

Si esto es así, Ramos Mejía hace de Hobbes un registro teórico sobre el cual dar cuenta a) del carácter relacional de la relación de la multitud con el líder; b) la imposibilidad de que esa relación sea eterna; c) dónde se encuentra “el derecho natural” o la “fuerza”; el poder. En todo caso, si la multitud es mero instrumento como sostiene al principio del capítulo no debería poder actuar en contra de quien le dio su dirección, pero como es protagonista y sujeto político, aparece como el primer lugar de la relación del liderazgo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ASTORGA, Omar. 2011. “Hobbes’s Concept of Multitude”. *Hobbes Studies*. Ámsterdam, 24(1), 5–14.

ATILIANO, Nicolas. 2009. “Las multitudes argentinas. Ramos Mejía, Germani y Laclau: derivas de un pensamiento sobre la institución política de la comunidad”. *Question/Cuestión*, 1(23).

BIALAKOWSKY, Alejandro; BLANCO, Ana. 2019. Multitudes y “estilos fundacionales”. Una lectura en simultáneo de textos del Sur y del Norte. En DE MARINIS, Pablo (Comp.). *Exploraciones en teoría social* (pp. 89–150). Ciudad de Buenos Aires: IIGG-CLACSO

DE MARINIS, Pablo. 2016. De las multitudes a las masas, y de la crowd a la mass. Apuntes para una reflexión acerca de las semánticas culturales de los conceptos sociológicos. In IX Jornadas de Sociología de la UNLP 5 al 7 de diciembre de 2016 Ensenada, Argentina. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología.

DOTI, María. 2022. Pensamiento político argentino de fin del siglo XIX. José María Ramos Mejía, el lenguaje metafórico y el “pueblo”. En D’AURIA, Anibal (Coord.). *Metáfora y política. Condicionamientos retóricos del pensamiento político argentino* (pp. 91–104). Buenos Aires: La Ley.



EGGERS, Daniel. 2009. "Liberty and Contractual Obligation in Hobbes". *Hobbes Studies*. Amsterdam, 22(1), 70–103.

FERNÁNDEZ PEYCHAUX, Diego. 2018a. "The Multitude in the Mirror: Hobbes on Power, Rhetoric, and Materialism". *Theory & Event*. New York, 21(3), 652–672.

FERNÁNDEZ PEYCHAUX, Diego. 2018b. "El materialismo de Hobbes: Prolegómenos para una figuración americana de la soberanía". *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*. Sevilla, 20(39), 535–557.

FERNÁNDEZ PEYCHAUX, Diego. 2019. El líder populista y la soberanía moderna: ¿el exceso hobbesiano de ernesto laclau? *Postdata*. Buenos Aires, 24(2), 91–100.

FROST, Samantha. 2008. *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*. California: Stanford University Press.

FROST, Samantha. 2010. "Fear and the Illusion of Autonomy,". In COOLE, Diana; FROST, Samantha (Eds.). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (pp. 158–177). Durham: Duke University Press

GONZÁLEZ, Horacio. 1999. *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Colihue.

GONZÁLEZ, Horacio. 2005. El filósofo argentino: ¿dificultades! *La biblioteca*. Buenos Aires, 2(3), 52–73.

HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. 2000. *Empire*. Massachusetts: Harvard University Press.

HOBBS, Thomas. 1993. *De Cive*. Madrid: DEBATE CSIC.

HOBBS, Thomas. 2010. *De Corpore*. Madrid: Pre-Textos.

HOBBS, Thomas. 2015. *Leviatán*. Madrid: Alianza.

JAKONEN, Mikko. 2013. *Multitude in motion. Re-readings on the political philosophy of Thomas Hobbes*. University of Jyväskylä.

JAKONEN, Mikko. 2016. "Needed but Unwanted. Thomas Hobbes's Warnings on the Dangers of Multitude, Populism and Democracy". *Las Torres de Lucca: Revista Internacional de Filosofía Política*. Madrid, 5(9), 89–118.

MONTENEGRO, Patricio. 2017. *Configuraciones del líder de multitudes en relatos argentinos de la comunidad nacional (Siglo XX)*. Buenos Aires. Pp. 305. [Tesis Doctoral] Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

MORFINO, Vittorio. 2002. *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*. Milán: LED.

LIMONGI, María Isabel. 2022. "Potentia y potestas en el Leviatán de Hobbes". *Revista Argentina de Ciencia Política*. Buenos Aires, 1(29), 168–191.



RAMÍREZ BELTRÁN, Julián. 2022. Imagen y democracia en Thomas Hobbes: Anotaciones sobre la teoría de la representación. En RAMÍREZ, Fernando; DE BÜREN, Maria Paula; FERNÁNDEZ BOUZO, Soledad y MATTEI PAWLIW, Eugenia (Eds.) *Tiempos dislocados: Investigadores en formación y producción en la era prepandémica* (pp. 25–54). Buenos Aires: CLACSO.

RAMOS MEJIA, José. 2012. *Las multitudes argentinas. Estudio de psicología colectiva*. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes.

RODRÍGUEZ PÉRSICO, Adriana. 2008. *Relatos de época. Una cartografía de América Latina (1880–1920)*. Rosario: Beatriz Viterbo

SALESSI, Jorge. 1995. *Médicos maleantes y maricas*. Rosario: Beatriz Viterbo.

SCHOPENHAUER, Arthur. 2010. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Alianza.

SERRA, Pasquale. 2015. “Il problema del populismo nel pensiero politico argentino da Germani a Laclau (nei suoi rapporti con la crisi della democrazia europea)”. *Democrazia e diritto*. Italia, 2, 185–209.

TERÁN, Oscar. 2000. “El pensamiento finisecular (1880–1916)”. En Suriano, J., Lobato, M. (dir.). *Nueva Historia Argentina, Tomo V: El Progreso, la modernización y sus límites (1880- 1916)* (pp. 327–363). Buenos Aires: Sudamericana.

TERÁN, Oscar. 2008. *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880–1910). Derivas de la “cultura científica”*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

TERÁN, Oscar. 2019. *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810–1980*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

TRÍMBOLI, Javier. 1996. Masas y simuladores a través de la literatura y la ensayística argentina de fin de siglo. En H. González y E. Rinesi (coords.), *Las multitudes argentinas* (pp. 30–44). IDEP-Desde la Gente.

VIRNO, Paolo. 2002. *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas: seguida de historia natural*. Buenos Aires: Colihue.

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 compreensíveis 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 possibilidades 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 *Leviatã* 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 *Leviatã*, 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 junta 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 *Leviatã* e (b) que haja atos de causar dano aos outros por honra [to extort a greater value from his contemners], 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” (HOBBS, 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 *Leviatã*, 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 *Leviatã*, 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. (HOBBS, 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.

Quicá, 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 *Leviatã*, 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 vanglória. Defende-se a tese segundo a qual o elemento da inveja, da vaidade, do orgulho, da honra, da vanglória, 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 *Leviatã* 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 gênese, a viabilidade do *Leviatã*, como um dispositivo de segurança; ora, sem o estado de guerra não haveria necessidade do *Leviatã*. 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 *Leviatã*. 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 vanglória, 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 vanglória, 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 Leviatã*. 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.” (HOBBS, 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 *Leviatã*, 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).

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 *Leviatã* 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 *Leviatã*, 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 vanglória [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 pervasiva, 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 *Leviatã*: “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 inflija 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 embebido 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 vanglória.

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 vanglória, 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 irracionais, no sentido de que prejudicam o correto juízo e a correta ação sobre a autopreservação. Segundo Hobbes (2002, I, 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 *Leviatã*, 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 vanglória, “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 *Leviatã* entendido como um dispositivo de proteção específico: *protego ergo oblige*.

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 longa na tradição da filosofia ocidental. Com efeito, na filosofia grega, a noção de *thymós* [θυμός], 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, consoante 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, assevera 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: chamámo-lhe concupiscência, devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha; e chamámo-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 “cólera”, era considerado um aliado da razão contra os desejos [epithumia], coesoante 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 cólera [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, responsivo 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 comentarista, 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-razional em sua origem. Deveras, ainda que Hobbes diga, no cap. VI do *Leviatã*, 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 *Leviatã*: “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 *Leviatã* 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 *Leviatã*, 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 eminente.” 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 fome 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 Lapidariamente, “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*” (HOBBS, 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. Neuhouser (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 vanglória, 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 vanglória, 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 építome, há uma dimensão da humanidade que torna ineliminável o *Leviatã* 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 *Leviatã*, 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 *Leviatã* 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 *Leviatã*, entendido como o rei dos orgulhosos. Dito claramente, suprimido da equação o *Leviatã*, 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 de do *Leviatã* 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, Vinicius 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.

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

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

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

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

HOBBS, Thomas. 1979 [1651]. *Leviatã 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.

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

HOBBS, Thomae. 2010 [1668]. *Leviathan: sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*. [Thomæ 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 honestidade 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 θῦμός 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.

Olhar o currículo, enxergar leis naturais: aproximações a partir do *Leviatã*

Rita Helena Gomes

ritahelenagomes@ufc.br

Universidade Federal do Ceará, Campus Sobral

Resumo: O artigo relaciona os elementos curriculares propostos por Hobbes no capítulo XXX do *Leviatã* com as leis naturais descritas nos capítulos XIV e XV. Metodologicamente, o trabalho conduz-se em 4 etapas: 1) listar os conteúdos educacionais explicitados no capítulo XXX; 2) buscar potenciais equivalentes de cada um dos conteúdos listados com aspectos das leis naturais presentes nos capítulos XIV e XV; 3) comparar os argumentos e questões teóricas pertinentes a essas equivalências potenciais; 4) destacar possíveis ampliações interpretativas oriundas da análise comparativa realizada. Dada essa escolha metodológica, justifica-se o pouco uso de outras referências bibliográficas que não o *Leviatã*. Dentre os achados, sublinha-se que todos elementos curriculares presentes no capítulo XXX puderam ser articulados com, pelo menos, uma lei natural, merecendo destaque a maior ocorrência de vinculações com a terceira lei de natureza.

Palavras-chave: Educação, Leis Naturais, Currículo, Justiça, Filosofia Política, Filosofia Moderna.

Looking at the curriculum, seeing Natural Laws: approximations from *Leviathan*

Abstract: The paper intertwines the Hobbesian curriculum elements presented at Leviathan's chapter XXX with Natural Laws described in chapters XIV and XV. The analysis was divided in 4 phases: 1) listing chapter XXX educational contents; 2) finding Natural Laws aspects which were potential equivalents to the content listed; 3) comparing pertinent arguments and theoretical points to those correspondences; 4) emphasizing interpretative insights that resulted from the analytical comparison. Such methodological approach justifies the few references to texts other than Leviathan. Amongst the findings, the paper underlines that all curriculum elements could be articulated with, at least, one Natural Law, being the third law the most frequent.

Keywords: Education, Natural Laws, Curriculum, Justice, Political Philosophy, Modern Philosophy.

Introdução

Hobbes é um filósofo que dispensa apresentação, sendo reconhecido, em geral, por sua contribuição à filosofia e ao pensamento político modernos. Ainda que não seja raro que se associem a ele rótulos que, via de regra, derivam de leituras apressadas e interpretações superficiais de suas obras, são inúmeros os escritos sérios e bem embasados que abordam as ideias do autor inglês. Há, porém, aspectos da filosofia

hobbesiana que permanecem pouco explorados, mesmo possuindo articulação direta com sua teoria política. Neste sentido, tenho, ao longo dos anos, nutrido um interesse especial pelo problema da educação, por acreditar que ele é relevante para uma compreensão mais profunda das concepções hobbesianas e por perceber que ainda são poucos os estudiosos a se debruçarem sobre este tema.

Normalmente, as análises sobre a educação colocam em evidência o problema da proposta hobbesiana ser ou não um mero treinamento destinado a fazer os súditos obedecerem. Por um lado, intérpretes como Boonin-Vail (1994), Anderson (2003) e Brantl (2017) vinculam o esforço educacional hobbesiano ao ensino da ciência civil como um meio de tornar nossa natureza mais afeita à sociabilidade ao afastar crenças sediciosas e absurdas; por outro, estudiosos como Hampton (1986), Vaughan (2002) e Bejan (2010) assumem um tom menos generoso nos propósitos hobbesianos, supondo que o papel da educação se liga, prioritariamente, à manipulação das opiniões dos cidadãos.

Neste embate, alinho-me aos primeiros, por entender que, o ensino advogado por Hobbes, ainda que possa ter níveis diferentes para certos públicos que compõem o Estado, não pode ser reduzido a um adestramento. Em minha tese de doutoramento (GOMES, 2007), fundamentei este posicionamento a partir de um diálogo mais extenso com a literatura, cabendo aqui apenas mencioná-lo como pano de fundo sobre o qual se desenrolaram as leituras presentes no atual artigo. Atuam também como base do que sustentarei nas páginas seguintes, outros dois trabalhos nos quais sublinhei a importância da educação para boa manutenção do Estado (GOMES, 2011) e analisei o caráter eminentemente político da proposta hobbesiana de educação dos cidadãos¹.

Desta feita, este artigo – originalmente apresentado em uma comunicação no VII Congresso Internacional Thomas Hobbes – é um esforço que se soma aos antecedentes, tendo como intenção primária avançar em aspectos do texto do *Leviatã* ainda pouco tocados pelos estudiosos, mesmo os que se dedicam ao tema da educação. Esta decisão afeta, obviamente, a metodologia a ser empregada, uma vez que, conscientemente, abro mão de uma conversa direta com intérpretes e com outras obras hobbesianas para mergulhar no *Leviatã*². Isto não significa, certamente, desprezar as muitas contribuições que daí podem derivar³, mas apenas tomar um caminho diverso visando uma interpretação estrita das palavras de Hobbes em sua obra magna a fim de compreender se o currículo educacional esboçado no capítulo xxx pode ser lido à luz das leis naturais apresentadas por Hobbes nos capítulos xiv e xv. Destarte, também não me preocuparei aqui em demonstrar os pontos nodais que fundamentam a relevância da educação na filosofia política de Hobbes, nem me deterei em retomar os argumentos que sustentam que os tópicos “curriculares” inerente à proposta pedagógica do filósofo de Malmesbury devem ser interpretados como conteúdos de natureza política, posto que ambas foram tratadas, como sublinhei acima, em trabalhos anteriores.

A hipótese que guia essa investigação é de que a educação defendida por Hobbes tem como foco principal a constante formação dos indivíduos de modo que estes possam, através do bom uso da racionalidade, atuar como cidadãos conscientes do papel do Estado em suas vidas. Desta feita, o currículo mínimo a ser ensinado pelo Estado deve garantir aos sujeitos recursos que sejam capazes de orientar suas relações com o soberano e, também, com outros cidadãos. Considerando que o próprio autor, no capítulo xxx, afirma haver uma relação entre os temas curriculares e os mandamentos cristãos que, por sua vez, são pareados por Hobbes com a discussão das leis naturais (Cf. *Leviatã*, Cap. XLII), é legítimo supor que os conteúdos educacionais remetam, ainda que parcialmente, aos ditames das leis naturais.

¹ O trabalho “Hobbes e o ensino da política aos cidadãos”, originalmente uma comunicação feita no V Colóquio Internacional Hobbes, organizado pelo Grupo de Trabalho ‘Hobbes’ da ANPOF e sediado pela Universidade Federal do Paraná em 2019, foi submetido e aceito por periódico acadêmico, mas ainda não foi publicado.

² Ao longo do artigo, serão inseridas as referências das citações considerando tanto a edição brasileira da coleção Os Pensadores de 1974, quanto de Richard Tuck de 2008.

³ Por exemplo, merece aplauso e destaque, na discussão sobre educação e leis naturais que este artigo levará adiante, as ideias de Dietz (1990, p. 90–119) que aborda, diretamente, tal recorte em sua leitura sobre a cidadania em Hobbes.



Convém destacar, que criei a expressão ‘elemento curricular’ para me referir aos conteúdos que Hobbes destaca como necessários para o ensinamento dos cidadãos presentes no capítulo xxx. Não havendo em Hobbes, expressamente, a categoria de ‘elemento curricular’, em duas situações há um certo ‘descompasso’ com a enumeração relativa à educação dos súbitos e a que fiz para as análises deste artigo. A primeira situação advém de meu entendimento de que o ensino dos fundamentos dos direitos essenciais da soberania aos cidadãos é um elemento curricular, a despeito do autor não o numerar como tal, como faz com os demais. Tal compreensão, contudo, não afronta a letra hobbesiana, visto respaldar-se no respeito à afirmação de que “...os fundamentos desses direitos devem ser ensinados de forma diligente e verdadeira” (1974, p. 204/ 2008, p. 232). A segunda ocasião que vale enfatizar é minha opção por não abordar como elemento curricular a demanda hobbesiana de determinação de um tempo separado especificamente para o ensino do povo que inicia a apresentação do que nosso pensador numera de “quarto lugar” e que antecede a introdução da matéria pedagógica da obediência e honraria devida aos pais. Embora nas anotações hobbesianas que ‘organizam’ os temas do *Leviatã*, o filósofo redija “[Subjects are to be taught] ... to have dayes set apart to learn their duty” (2008, p. 234)⁴, defendo ser legítimo excluí-la, pois compreendo que esse aspecto não é, em si, um conteúdo, mas uma normativa que promove uma estrutura necessária à realização efetiva do que cabe ao ensino idealizado por Hobbes.

Assumindo a hipótese e o esclarecimento acima expostos, este artigo pauta-se na seguinte estratégia metodológica: 1) fazer uma listagem de conteúdo educacionais explicitados no capítulo xxx; 2) buscar potenciais equivalentes de cada um dos elementos curriculares listados nas explanações hobbesianas sobre as leis naturais nos capítulos xiv e xv; 3) comparar os argumentos e aspectos teóricos que perpassam tanto o que foi selecionado no capítulo xxx e o que foi encontrado nos capítulos xiv e xv; 4) destacar possíveis ampliações interpretativas oriundas da análise comparativa realizada.

Se essa triangulação entre educação – mandamentos cristãos – lei naturais se confirmar, os estudos da filosofia hobbesiana podem ser beneficiados enormemente, haja vista que o tema da educação – usualmente pouco explorado pela tradição interpretativa das obras hobbesianas – poderá ser desenvolvido a partir das frutíferas e aprofundadas discussões concernentes ao problema da lei natural de Hobbes. Por outro lado, também é possível entrever que a complexa questão da lei natural e sua pertinência (ou não) no estado civil idealizado pelo pensador inglês pode ter ganhos se abordada pela via de seu projeto pedagógico.

Somando minha voz a de Ribeiro (2009, p.18), quando afirma que “(...) Hobbes fala mais de nós e dos poderes existentes do que de um poder-monstro que a modernidade teria, justamente, feito tudo para esconjurá-lo”, defendo que pesquisas que se articulam a partir de uma imersão na teoria do filósofo inglês podem ser excelentes ferramentas de leitura para nossos dias. Eis, portanto, que embora seja certo que intelectuais diretamente interessados nas letras de Hobbes podem usufruir mais dos resultados desse breve estudo, há também de se conjecturar que leitores e leitoras menos especializados(as) podem encontrar nele algum proveito. Isso se faz especialmente verdadeiro em tempos em que instituições educacionais e democráticas tem sofrido tantos e tão graves ataques por parte de políticos profissionais e de parcela dos cidadãos. Mais do que nunca, o pensamento afiado hobbesiano pode nos ajudar a ler o presente.

Elementos curriculares e potenciais equivalências

Seguindo a estratégia descrita acima e com a intenção de facilitar a visualização dos(as) leitores(as) acerca da análise que caracteriza esse artigo, coloco abaixo uma tabela que resume os itens presentes nos capítulos xxx, xiv e xv do *Leviatã* a serem comparados. Por razões didáticas, na lista apresentada não constarão os trechos exatos encontrados no livro, mas apenas uma alusão ao que neles é mais central. Quando justificável, esses excertos serão transcritos durante a apreciação crítica que farei nas partes vindouras. Pretendendo evitar uma grande confluência de informações que dificultasse a visualização das mais relevantes neste primeiro momento, também releguei para o próximo tópico, a referência das páginas

⁴ A tradução brasileira tomada como base neste artigo – Os Pensadores, 1974 – não traz essas ‘anotações’, o que justifica a ausência de referência a ela neste caso específico.

do *Leviatã* em que cada elemento curricular mencionado pode ser achado. Sublinho, por fim, que a tabela inclui uma coluna sobre eventuais mandamentos cristãos que são diretamente arrolados no *Leviatã*, bem como aqueles que, devidamente assinalados, inferi serem pertinentes com base em minha interpretação das palavras hobbesianas.

Capítulo XXX		Capítulos XIV e XV	
Elemento curricular	Mandamento Cristão	Lei Natural	Aspecto da Lei Natural
Fundamentos do poder estatal e da soberania absoluta	-	3 ^a	Cumprimento dos pactos (Justiça)
Não se enamorar das formas de governo de outras nações, nem desejar alterar a forma de governo da sua	1 ^o	3 ^a	Cumprimento dos pactos (Justiça)
Não se deixar levar pela admiração da virtude de um concidadão	2 ^o	4 ^a	Evitar que o doador se arrependa de sua boa vontade (Gratidão)
Evitar discutir o poder, falar mal ou ser irreverente no que toca ao soberano	3 ^o	8 ^a	Evitar o ódio e o desprezo a outros
Honrar os pais	5 ^o	4 ^a	Gratidão
Evitar cometer injúria (violência e vingança, violação da honra conjugal, rapina ou fraude)	6 ^o , 7 ^o , 8 ^o , 9 ^o ⁵	3 ^a , 5 ^a , 6 ^a , 7 ^a , 11 ^a	Justiça Complacência (5 ^a) Perdão (6 ^a) Correção dos ofensores (7 ^a) Equidade (11 ^a)
A injustiça se constitui tanto da depravação da vontade e como irregularidade do ato	10 ^o	2 ^a , 3 ^a	Justiça Contentar com a mesma liberdade que permite aos outros

Entrecruzamentos e interpretações

O pareamento do que tenho nomeado de ‘elemento curricular’ com leis naturais constante no quadro da seção antecedente foi feito a partir de um esforço interpretativo que identificou similaridades nos temas ou aspectos diretamente conectáveis entre ambos. Essa primeira equivalência potencial, contudo, é insuficiente para ampliar nossa compreensão do pensamento educacional hobbesiano. Ir além de um mero levantamento superficial, exige uma equiparação mais detida e cautelosa de cada uma das articulações percebidas. Assim, ao longo desse tópico, retomarei analiticamente algumas passagens hobbesianas afim de validar – ou não – aquelas primeiras impressões, destacando, quando for o caso, os acréscimos ou as novas

⁵ Estes mandamentos não são diretamente citados por Hobbes na passagem em análise, mas estão aqui fichados tomando por base sua pertinência ao elemento curricular ao qual se associam.

perspectivas que emergem desse confronto. Para facilitar aos(às) leitores(as) a compreensão das aproximações feitas, antes de cada discussão serão referidos, no formato da tabela acima, os itens em avaliação.

Capítulo XXX		Capítulos XIV e XV	
Elemento curricular	Mandamento Cristão	Lei Natural	Aspecto da Lei Natural
Fundamentos do poder estatal e da soberania absoluta (Cf. 1974, p.204/2008, p.231–232.)	-	3 ^a	Cumprimento dos pactos (Justiça)

A primeira e mais nodal amarração entre o que se deve ensinar e a lei natural é feita diretamente pelo próprio Hobbes que diz:

Pelo contrário, os fundamentos desses direitos devem ser ensinados de forma diligente e verdadeira, porque não podem ser mantidos por nenhuma lei civil, ou pelo terror da punição legal. Pois uma lei civil que proíba a rebelião (e nisso consiste toda a resistência aos direitos essenciais da soberania) não é (como uma lei civil) nenhuma obrigação, a não ser por virtude da lei de natureza que proíbe a violação do juramento (1974, p. 204–205; 2008, p.232).

Por conseguinte, não parece ser passível de contestação que, na visão do autor, para o ensino dos fundamentos da soberania, urge que os cidadãos se deparem com o conteúdo mesmo da terceira lei natural que resguarda e valida os compromissos assumidos em um pacto.

Ao retornar ao capítulo xv, fica nítido que, para que a terceira lei natural seja compreensível, é preciso remontar à segunda: “Daquela lei de natureza pela qual somos obrigados a transferir aos outros aqueles direitos que, ao serem conservados, impedem a paz da humanidade, segue-se a terceira: Que os homens cumpram os pactos que celebram” (1974, p.90/ 2008, p. 100).

Outro aspecto interessante dessa comparação, é que, do mesmo modo que ocorre no capítulo xv, no capítulo xxx, há uma sequência imediata da discussão sobre o esvaziamento da palavra justiça. No capítulo xxx, porém, a discussão é abreviada, ao mesmo tempo em que desaparece a nomeação de seus defensores como ‘tolos’.

No capítulo xv, Hobbes caracteriza o tolo como aquele que: afirma “em seu foro íntimo que a justiça é coisa que não existe” (1974, p.90/2008, p.101) e acredita que “cumprir ou deixar de cumprir os pactos não é contra razão, nos casos em que contribui para o benefício próprio” (1974, p.91/2008, p.101). Após essa caracterização, os argumentos do ‘tolo’ são destrinchados por Hobbes demonstrando a falta de razoabilidade inerente às várias situações em que se pode alegar que o não cumprimento dos pactos válidos gera benesse para quem o pratica. Nestas passagens, o filósofo britânico aponta os erros de cálculo e as presumíveis consequências negativas de: enganar aqueles que nos ajudam; supor que se irá conquistar a felicidade celeste via rompimento dos pactos; conquistar a soberania pela rebelião; não acatar que as leis naturais se referem à preservação da vida dos indivíduos na Terra; e, escusar certas pessoas do cumprimento do pacto, depois de tê-las consideradas aptas para realizá-lo. A cada análise, Hobbes expõe que a tolice resulta de um raciocínio que, apesar de aparentar elegância e refinamento, é, de fato, falacioso. O engano que perpassa o pensamento dos tolos parece, assim, com um deslumbramento diante de benefício(s) que o(s) impede(m) de bem pesar que é sua conservação o que está realmente em jogo. Logo, à denegação hobbesiana aos tolos subjaz a tese de que cumprir os pactos válidos, ou seja, pactos em que há um poder comum capaz de garantir seu cumprimento, corrobora com a melhor e mais segura alternativa para salvaguarda da vida pessoal: “Portanto, a justiça, isto é, o cumprimento dos pactos, é uma regra da razão, pela qual somos proibidos de fazer todas as coisas que destroem a nossa vida” (1974, p. 92/2008, p. 103).



A discussão acima aponta para os perigos de uma razão frágil, quer porque ela mesma pode se autoiludir e valorizar seus mirabolantes encadeamentos de ideias, quer por estar sujeita a tornar-se vítima de outros que tentem, arditamente, iludi-la para fins duvidosos. Neste diapasão, ao cotejar ângulos da proposta educacional e a questão do tolo, sai fortalecida a interpretação de que Hobbes propõe uma educação que excede um mero treinamento para submissão aos comandos do estado civil. Um reles treinamento ou uma simples manipulação das opiniões, como apoiam Hampton (1986), Vaughan (2002) e Bejan (2010), tornariam os cidadãos presas fáceis para a tolice. Em contraposição, uma educação civil verdadeiramente ocupada com o cultivo, ainda que limitado, da razão, teria mais chances de impedir uma proliferação dos tolos na sociedade, pois guiaria os indivíduos a bem conduzirem seus pensamentos e ações. Neste contexto, trazer à luz os argumentos contra os tolos, leva a notar que a destruição do espaço político é irracional porque atenta contra a sobrevivência individual. Daí que, ao dar a conhecer esse elemento curricular, a pedagogia hobbesiana põe em um lugar estruturante a complexa relação existente entre o bem estar civil e o bem estar dos indivíduos em suas singularidades.

Essa localização central da terceira lei natural em sua vinculação com os fundamentos da vida estatal é reforçada pelo fato de Hobbes, no capítulo xxx, não contar esse ensinamento como o primeiro. Sua numeração dos conteúdos curriculares é feita após a inserção de um parêntese revelador que diz “descendo aos pormenores” (1974, p.206/2008, p.233). Isto indica que todos os elementos entendidos por ele como importantes de serem ministrados pelo Estado a seus cidadãos derivam deste primeiro. Não é simples coincidência, então, que, como acontece entre as leis naturais, também os elementos curriculares se impliquem – ou, ao menos, dialoguem – uns com os outros.

Este diálogo entre os elementos curriculares, pois, se faz na perspectiva de que cada um deles colabora, praticamente, para a manutenção dos direitos essenciais da soberania. Posto que, em última instância, a possibilidade efetiva de alcance da “*segurança do povo* ... [que abarca não somente] uma simples preservação, mas também todas as outras comodidades da vida, que todo homem por uma indústria legítima, sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio” (1974, p.204/2008, p.231), requer disposições e ações tanto do soberano, quanto dos cidadãos. Com efeito, com a retomada da lista de direitos pertencentes à soberania feita no capítulo xvii (1974, pp.111–115/2008, pp.121–127) vê-se como cada elemento curricular descrito no capítulo xxx pode ser remetido a um ou mais deles. De modo que, na prática, há articulação entre: 1) o elemento curricular de não se enamorar de outras formas de governo ou desejar mudar a vigente e os direitos soberanos de que os súditos não realizarão novos pactos fundadores, de que manterão o pacto fundador realizado e de que aceitarão a escolha que instituiu o soberano feita pela maioria, ainda que divergente de sua opção individual; 2) o elemento curricular de não admirar em demasia outros cidadãos e os direitos do soberano de recompensar e punir, bem como conceder títulos e determinar os sinais de honrarias devidos aos cidadãos; 3) o elemento curricular de não falar mal ou ser irreverente em relação ao Estado/chefe de Estado e o direito soberano de fazer o que lhe parecer necessário para preservar a paz, de ser juiz das opiniões e doutrinas favoráveis ou não à paz, de fazer as leis civis, de definir em matéria de guerra ou paz com outras nações, de ser a autoridade judicial máxima, de escolher seus conselheiros, de não se morto ou acusado de injúria; 4) o elemento curricular de honrar os pais e o direito do soberano de definir sinais de respeito aos cidadãos; 5) o elemento curricular de ensinar a justiça para com os concidadãos e o direito do soberano de definir a propriedade; e, 6) o elemento curricular que ensina que a injustiça é uma marca não somente das ações, mas também das intenções e todos os direitos essenciais para a soberania, haja vista que estes serão melhor assegurados à medida em que cada cidadão nem age, nem tem disposição para agir contra eles. Logo, os elementos curriculares não devem ser lidos isoladamente, mas em sua interconexão com cada um em sua singularidade e com o todo dos direitos da soberania que permite a mais segura conservação do estado civil.

Talvez, seja exatamente por esse caráter de teia lógica que perpassa e conecta as leis naturais e, em minha hipótese, os elementos curriculares, que o filósofo tenha optado por explicitamente argumentar em prol da capacidade do “povo vulgar” de aprender os princípios racionais. Partindo desse enredamento das leis, também se pode responder a uma capciosa questão que acerta frontalmente um encadeamento



entre conteúdos a serem ensinados e conteúdos atinentes de leis naturais: Se as leis naturais são preceitos gerais estabelecidos pela razão e, portanto, acessíveis aos indivíduos mesmo antes do ingresso no Estado, o que justifica a necessidade de ensiná-las? Ou, com termos aludidos no capítulo xxx: Como é possível uma “obrigação natural” não ser “conhecida dos homens”?

O ensino que Hobbes indica ao soberano que deve ser adotado, parece ser mais do que a recuperação das virtudes morais que derivam do desejo racional primeiro de preservar a melhor vida possível e evitar a morte. Ao ensinar sobre as leis naturais a indivíduos já abrigados no seio da civilização, Hobbes acresce ao desejo primitivo uma camada racional que foi desenvolvida a partir de observação e experiências. É ele mesmo quem nos esclarece:

O tempo e a indústria todos os dias produzem conhecimento. E tal como a arte de bem construir deriva de princípios racionais, observados por homens industriosos que durante muito tempo estudaram a natureza dos materiais e os diversos efeitos de figura e proporção, muito tempo depois que a humanidade começou (ainda que pobremente) a construir; do mesmo modo muito tempo depois que os homens começaram a construir Estados, imperfeitos e suscetíveis de cair em desordem, podem ser descobertos, por meio de industriosa meditação, princípios racionais para tornar duradoura sua constituição (excetuada a violência externa). (1974, p. 205/ 2008, p.232).

Portanto, ao enxergar equivalências entre os conteúdos curriculares e as leis naturais, não se está, imediatamente, atestando que estes se reduzam a uma pregação rememorativa delas. Mais do que isso, ao apontar uma triangulação entre elementos de ensino civil, leis naturais e mandamentos cristãos, o pensador de Malmesbury parece querer que se ofereça ao povo uma compilação que, apelando simultaneamente ao bom senso natural e à autoridade divina, foi cuidadosamente refinada por meio da meditação. Uma meditação que, inclusive, não precisa necessariamente ser repetida passo-a-passo pelos alunos – que podem ser mais ou menos hábeis na condução do cálculo com nomes -, mas que é de sua fácil apreensão se associada àquelas ideias e experiências as quais já estão acostumados (o desejo de preservar-se e os 10 mandamentos).

É dentro desse espírito que analiso as demais aproximações que elenquei na tabela do tópico anterior.

Capítulo XXX		Capítulos XIV e XV	
Elemento curricular	Mandamento Cristão	Lei Natural	Aspecto da Lei Natural
Não se enamorar das formas de governo de outras nações, nem desejar alterar a forma de governo da sua. (Cf. 1974, p.206/ 2008, pp.233–234)	1º	3ª	Cumprimento dos pactos (Justiça)

Neste elemento curricular, Hobbes aborda a necessidade de ensinar aos cidadãos sobre os perigos relacionados ao encantamento com formas de governo que vigoram em outras nações e ao desejo de alterar o regime político vigente. O desenvolvimento do argumento aponta que a intenção primária do filósofo neste quesito é desvincular a prosperidade do Estado de sua forma de governo, sendo incisiva sua demonstração de que o florescimento de um reino depende da obediência dos súditos e não do tipo de governo em exercício. Entretanto, o bom entendimento dessa obediência emana, inescapavelmente, da noção natural de justiça. Esta, por seu turno, encaminha a uma conscientização do pacto que erige a Cidade e do que está englobado em sua origem. Quando o ensinamento da postura obediente dos cidadãos é assim pautado, tem-se como consequência potencial uma formação civil muito mais consistente. Nela, obedecer às leis do Estado não se restringe a uma externalização comportamental, mas alcança o âmbito

do desejo. Ora, se mobiliza o desejo, a ação dos súditos se aparta de uma dimensão de adestramento, configurando-se como manifestação de seu engajamento com sua comunidade política.

Essa diferença não é banal, pois reafirma no campo da educação aquilo que Hobbes objetivou fortalecer em sua teoria ao introduzir o conceito de representação. Isso acarreta em asseverar que, não é apenas por acaso que a lei natural mais facilmente identificada no conjunto dos elementos curriculares seja a terceira. Posto que é através dela que os cidadãos poderão descobrir que aquilo que fazem em relação à pessoa do soberano reverbera, ainda que indiretamente, em seu próprio bem-estar. Essa identificação parcial entre si e o Estado (ou seu soberano) não pode ser, claro, natural, na medida em que, por natureza, não há relações políticas. No entanto, ao se assumir a filosofia hobbesiana, há um caminho racional que se desenrola do instinto natural de conservação até a manutenção do Estado que, em sendo bem trilhado pela educação, cola à paixão natural de cuidado de si o desejo racional de cuidado com a soberania. Nesse enlace, paixão e razão se emaranham quase harmoniosamente o que diminui consideravelmente o risco de sedição.

Talvez, valha aventar, neste ponto, que é significativa a menção feita por Hobbes ao primeiro mandamento quando da apresentação deste elemento curricular – “Este desejo de mudar é como a quebra do primeiro dos mandamentos de Deus, pois aí Deus diz: *Non habebis Deos alienos*. Não terás os deuses de outras nações; e, em outro texto referente aos *reis*, que eles são *deuses*” (1974, p.206/2008, p. 234) –, posto que, enquanto incita, no imaginário de quem lê, uma analogia direta entre o soberano e Deus, simultaneamente, enfatiza a importância do cuidado com o desejo que, se mal conduzido (como é notadamente o caso daquele que visa reformar o Estado), pode desencadear os horrores mais terríveis.

Capítulo XXX		Capítulos XIV e XV	
Elemento curricular	Mandamento Cristão	Lei Natural	Aspecto da Lei Natural
Não se deixar levar pela admiração da virtude de um concidadão (Cf. 1974, p. 206/2008, p.234)	2º	4ª	Evitar que o doador se arrependa de sua boa vontade (Gratidão)

A exposição acerca do terceiro elemento curricular coloca em cena a elaboração hobbesiana sobre o problema de uma admiração indevida a concidadãos e, por conseguinte, a questão da admiração e das honorarias devidas ao soberano. Recordando que Hobbes formula a quarta lei de natureza como “Que quem recebeu benefício de outro homem, por simples graça, se esforce para que o doador não venha a ter motivo razoável para arrepender-se de sua boa vontade” (1974, p. 94/2008, p.105), sugiro que é possível conjuga-la com o dito elemento curricular.

Esta sugestão apoia-se na percepção de que, no pequeno parágrafo do capítulo xxx dedicado ao ensino da apropriada admiração ao soberano, Hobbes coloca luzes sobre o amor do soberano pelo povo: “Pois não se concebe que um soberano ame seu povo como deve se não for zeloso dele” (1974, p.206/2008, p. 234). O amor e o zelo do soberano por seu povo não se devem a uma obrigação forte, mas, unicamente, ao compromisso do comandante maior com os ditames da razão e, conseqüentemente, às suas virtudes morais. Em última instância, não havendo poder coercitivo aplicável ao soberano, a boa condução do Estado se deve exclusivamente à sua graça. E, tal como acontece no estado de natureza, a gratidão é uma forma de atualizar em atos a prescrição natural fundamental que “ordena aos homens que procurem a paz” (1974, p. 94/2008, p. 105).

Atestar a pertinência da lei natural da gratidão dá dupla vantagem para as lições sobre a admiração ao mandante da Cidade: por um lado, ressalta-se sua benevolência; por outro, se sobressai sua insuperável diferença relativamente aos demais, já que nenhum cidadão comum, por mais brilhante e habilidoso que



seja, pode proporcionar os benefícios oriundos da organização e preservação da vida política. Esta segunda vantagem, inclusive, se harmoniza com a inserção, feita pelo pensador de Malmesbury, da referência ao segundo mandamento cristão que condena a adoração de ídolos. Ídolos que, na esfera da vida civil, podem facilmente – em um Estado pouco azeitado e que falha em ensinar o que lhe cabe aos súditos – se transformar em agentes facciosos.

Por essa chave interpretativa, fica mais perceptível a ligação entre o ensino da adequada admiração e honraria com aquele subsequente que reza que é uma “falta grave falar mal do soberano” (1974, p. 206/2008, p.232). No momento de apresentação desse elemento curricular, Hobbes aponta que há uma relação de consequência entre a obediência e honraria apropriadas ao soberano, o zelo deste para com seu povo, o segundo mandamento e a constatação de que é um erro discutir seu poder ou falar inadequadamente do representante. Esse deslizamento de significantes é completamente apreensível sem se recorrer ao problema da gratidão. Não obstante, uma vez que este componente entra em cena, há uma melhor compreensão do porquê esta é uma falta grave. Se não se traz para o primeiro plano a gratidão, a gravidade da falha é agudizada pela equivalência com o terceiro mandamento. Ao introduzir a graça no sentido da lei natural, porém, a gravidade se enraíza também como algo terreno.

Capítulo XXX		Capítulos XIV e XV	
Elemento curricular	Mandamento Cristão	Lei Natural	Aspecto da Lei Natural
Evitar discutir o poder, falar mal ou ser irreverente no que toca ao soberano (Cf. 1974, pp.206–207/2008, p. 234)	3º	8ª	Evitar o ódio e o desprezo a outros

Adicionando-se a gratidão ao escopo da oitava lei natural que prega “Que ninguém por atos, palavras, atitude ou gesto declare ódio ou desprezo pelo outro” (1974, p.95/ 2008, p. 234), vê-se o motivo de relevo dado ao potencial caráter devastador da contumélia se direcionada ao comando supremo. Isto corrobora a afirmação hobbesiana feita em meio a esta discussão no capítulo xxx que diz: “... pelo que ele pode ser levado a desprezar seu povo e a obediência deste (na qual reside a segurança do Estado) pode ser enfraquecida” (1974, p.207/ 2008, p. 234). Tal asserção se coaduna bem com a argumentação realizada por Hobbes no interior da apresentação da oitava lei, na qual se traça a grande probabilidade dos sinais de ódio e desprezo redundarem em risco de luta e de vida. Em especial, interessa grifar nessa leitura, que há uma diferença qualitativa entre o risco da contumélia entre indivíduos (dentro ou fora do estado civil) e entre indivíduos e representante maior. Enquanto entre indivíduos se têm alguma expectativa de igualdade de poder e arrisca-se a própria vida ou de seus entes mais próximos, numa disputa com o Estado, a balança de poder não se equilibra, e, mesmo que possa, por um acaso, ser revertida para uma vitória final do indivíduo, essa reversão não pode ocorrer sem antes comprometer toda a sociedade e suas benesses. Afinal, mesmo a mais bem sucedida sedição é ainda sangrenta e fatal ao bom andamento da vida comunitária.

A invocação do terceiro mandamento, neste ponto do capítulo xxx, reforça a analogia entre Deus e Estado que, advogo, é relevante para o empreendimento hobbesiano, tanto pela dimensão imaginária dessa vinculação, quanto por seu aspecto educacional. Neste último, aposta-se que remeter ao mandamento facilita o aprendizado do conteúdo civil desejável, uma vez que, pela doutrina cristã e sua longa presença e aceitação entre as pessoas, já está assentado que se deve cuidar para que o nome do Soberano (neste caso, divino) seja sempre usado com a devida reverência. Tal reverência, que se deve a Deus e, analogamente,

ao soberano civil, justifica-se tanto pela gratidão que lhe devemos, quanto pelo poder descomunal que Ele possui. Desta feita, também por esta via sai fortalecida a leitura colocada acima.

Capítulo XXX		Capítulos XIV e XV	
Elemento curricular	Mandamento Cristão	Lei Natural	Aspecto da Lei Natural
Honrar os pais (Cf. 1974, p.207/2008, p. 235)	5º	4ª	Gratidão

Nesse elemento curricular, a referência à gratidão é feita de modo explícito:

E porque a primeira instrução das crianças depende do cuidado dos pais, é necessário que elas lhe obedeçam enquanto estão sob sua tutela, e não apenas isto, mas que também mais tarde (como manda a gratidão) reconheçam os benefícios de sua educação através de sinais externos de honra (1974, p. 207/ 2008, p. 235).

Embora não haja menção explícita à quarta lei natural, esse trecho contempla plenamente o que a caracteriza, a saber, ser uma dádiva antecedente que gera uma obrigação natural de reconhecimento dos benefícios recebidos. Por esse ângulo, Hobbes parece estar, simplesmente, materializando em um caso específico aquilo que genericamente já estava posto pela lei moral da razão. Essa leitura condiz com a continuidade da passagem, na qual nosso filósofo demonstra que não há incompatibilidade entre honrar o Estado e seguir honrando os pais, significando com isso que segue válida a lei natural da gratidão mesmo no interior da sociedade política. Por esse viés, a comparação com o quinto mandamento é útil em dobro: tanto mobiliza os cidadãos por suas crenças e experiências religiosas, quanto é um exemplo ‘prático’ da convivência harmoniosa de formas diferentes de gratidão e honraria destinadas diversamente para pais e senhores supremos. No seio da defesa pedagógica hobbesiana se vê a inserção sutil da localização do soberano civil entre Deus (e não os seus alegados representantes religiosos!) e o povo.

Capítulo XXX		Capítulos XIV e XV	
Elemento curricular	Mandamento Cristão	Lei Natural	Aspecto da Lei Natural
Evitar cometer injúria (violência e vingança, violação da honra conjugal, rapina ou fraude) (Cf. 1974, pp.207–208/2008, pp.235–236)	6º, 7º, 8º, 9º ⁶	3ª, 5ª, 6ª, 7ª, 11ª	Justiça Complacência (5ª) Perdão (6ª) Correção dos ofensores (7ª) Equidade (11ª)

O item curricular que versa sobre o modo de conduzir-se diante dos concidadãos reúne cruzamentos potenciais diretos com, pelo menos, quatro leis naturais descritas no capítulo xv. Essa confluência, contudo, é coerente com a adensamento que Hobbes faz para mostrar como o desconhecimento da noção de justiça, especialmente, no que toca à instauração da propriedade (terceira lei natural) pode ter consequências

⁶ Inferências minhas.

variadas nas vivências concretas dos cidadãos. Se, no capítulo xv, a quinta⁷, a sexta⁸, a sétima⁹ e a décima primeira¹⁰ leis naturais não fazem referência direta à terceira, isso acontece não porque, efetivamente, elas sejam incompatíveis, mas sim, porque na ordenação discursiva hobbesiana, naquele momento, o Estado ainda não havia sido estabelecido. Ou seja: no capítulo xiv e xv, Hobbes apresenta as leis naturais como ditames que conduzem à criação estatal, o que faria com que a interrelação das leis a partir da premissa de uma já existente divisão de propriedades fosse incoerente. No entanto, uma vez assumida a existência do Estado, aquilo que antes se colocava de forma independente da fixação do meu e do seu, pode se alinhar com as regras que garantem a boa manutenção do homem artificial. À vista disso, as normas de complacência (sociabilidade), de perdão, de evitar a crueldade e de equidade são relidas no capítulo xxx a partir da perspectiva do respeito à propriedade antes indefinida por causa do direito natural a todas as coisas.

Similarmente ao que ocorre nas leis naturais, noto uma concentração de mandamentos que podem ser inferidos como pertinentes ao elemento curricular em análise. Enquanto nos quatro primeiros mandamentos, a centralidade da ordem diz respeito à relação do indivíduo com Deus e, no quinto, as luzes se voltam para o relacionamento específico que devemos a nossos pais, do sexto em diante temos normativas que regulam a relação do indivíduo com outros indivíduos em geral. Nesta toada, a lida com o outro recebe uma nova camada, na medida em que é objeto de atenção e interesse de Deus.

Na esfera estatal, a cautela com a relação de cada indivíduo com os demais é essencial, visto que o estado natural demonstra que, desregulada, ela redundaria necessariamente em um caos mortífero que não interessa a ninguém. Ao trazer um elemento curricular que reúne diversas diretrizes sobre como os cidadãos devem conviver com os outros, Hobbes se volta a um dos quesitos mais basilares – se não o mais basilar – que levou à decisão de criação do Estado. Ensinar as normas de boa convivência com as pessoas que compõem a nação é um esforço de afastar a parte maléfica da convivência grupal e, portanto, abrir as sendas que levam a maximizar sua faceta agradável e produtiva. Ao elencar este conteúdo como de relevância educacional no capítulo xxx, Hobbes mimetiza no Estado o que está colocado nos mandamentos finais, ou seja, tomar para si e colocar à sombra de seu grande poder, a incumbência de estar atento às relações estabelecidas entre os indivíduos, de modo a garantir que estas se conduzam pelos caminhos mais inclinados à paz.

Capítulo XXX		Capítulos XIV e XV	
Elemento curricular	Mandamento Cristão	Lei Natural	Aspecto da Lei Natural
A injustiça se constitui tanto da depravação da vontade e como irregularidade do ato (Cf. 1974, p. 208/2008, p. 236)	10º	2ª, 3ª	Justiça Contentar-se com a mesma liberdade que permite aos outros

O último tópico do currículo presente no capítulo xxx, recupera o problema da justiça, frisando que ela vai além do que pode ser observável no nível comportamental. Essa discussão aparece no capítulo

⁷ “A quinta lei de natureza é a complacência, quer dizer: *Que cada um se esforce por acomodar-se com os outros*” (HOBBS, 1974, p. 94).

⁸ “A sexta lei de natureza é *Que como garantia do tempo futuro se perdoem as ofensas passadas, àqueles que se arrependam e o desejem*” (HOBBS, 1974, p. 95).

⁹ “A sétima lei é *Que na vingança (isto é, a retribuição do mal com o mal) os homens não olhem a importância do mal passado, mas só a importância do bem futuro*” (HOBBS, 1974, p. 95).

¹⁰ “... *Se a alguém for confiado servir de juiz entre dois homens, é um preceito da lei de natureza que trate a ambos equitativamente*” (HOBBS, 1974, p. 96).

xv de forma mais alongada e detalhada, introduzindo, inclusive, a explicação da divisão da justiça em comutativa e distributiva. A correlação temática entre os dois capítulos pode ser percebida facilmente por meio da exposição comparativa entre dois fragmentos retirados, respectivamente, dos capítulos xv e xxx: “... a injustiça de costumes é a disposição ou a aptidão para cometer injúria, e é a injustiça antes de passar aos atos” (1974, p.93/ 2008, p.104). “...deve ser-lhe ensinado que não apenas os fatos injustos, mas também os desígnios e intenções de praticá-los (embora acidentalmente impedidos) constituem injustiça ...” (1974, p. 208/ 2008, p.236).

Reconhecer, no âmbito educacional, que é preciso tratar das intenções corrobora uma interpretação de que a proposta pedagógica hobbesiana não está preocupada com a mera manipulação, visando alcançar os desejos. Parece-me que, ao alocar esta questão no tópico final da discussão dos elementos a serem ensinados aos súditos, Hobbes colore a tudo que antecedeu com esta marcação. Quer dizer: destacado o mínimo que cabe a cada cidadão conhecer para bem posicionar-se na vida cidadina, Hobbes arremata indicando que estes conhecimentos devem não só guiarem as ações, mas também as intenções de cada indivíduo. Por uma nova trilha, o desejo e a razão se enlaçam na educação defendida no *Leviatã*, dando a entender que o filósofo inglês tinha consciência de que apenas um ensino que considera seriamente essas duas faces pode ser bem sucedido.

Um derradeiro cotejamento entre este elemento curricular e as leis naturais surge por Hobbes até-lo ao que ele nomeia de “mandamento da caridade mútua” (1974, p.208/ 2008, p. 236). Enquanto no capítulo xxx (1974, p. 208/ 2008, p. 236) nosso britânico sublinha que “Amarás a teu próximo como a ti mesmo” é o resumo da segunda tábua dos mandamentos, no capítulo xiv (1974, p. 83/ 2008, p. 92), ele traz à baila o “Faz aos outros o que querem que te façam a ti” como “a lei do Evangelho”. Por causa disso, defendendo que, ao demandar que se ensine sobre a justiça como algo que abarca atos e intenções, Hobbes não só evoca a terceira, mas também a segunda lei natural, que, para além da indicação de renúncia da maior parte do direito natural, pontua que cada indivíduo se contente em ter o mesmo grau de liberdade que tem os demais contratantes. Ora, em um Estado formado e cuja propriedade está legalmente definida, a liberdade de usufruir de bens materiais ou imateriais dos concidadãos (que é uma ação) precisa estar conformada a um desejo contido de contentamento ao que foi firmado em acordo. Consequentemente, nesta intersecção é legítimo reler a segunda lei de natureza como atuando dentro do Estado e não apenas em sua fundação. Revistas e consolidadas pelo pacto civil as fronteiras da liberdade individual, resta pulsante a voz da razão natural que solicita o refreamento de nossas paixões pela via do contentamento, essencial ao que faz perseverar diariamente a vida comum no Estado hobbesiano.

Considerações finais

Finalizada a investigação proposta, chamam atenção alguns aspectos descobertos durante essa aventura filosófica que considero importante destacar, seja porque resumem brevemente o empreendimento, seja porque funcionam como porta para futuras ousadias.

Todos os itens manifestadamente assumidos por Hobbes no capítulo xxx como tópicos a serem ensinados aos cidadãos pelo governante puderam ser articulados com, pelo menos, uma lei natural. A lei natural de combinações de maior ocorrência foi a terceira que se refere à justiça, merecendo também realce a lei natural da gratidão.

Em algumas ocasiões desse trabalho, notei que, usar a lente das leis naturais para leitura da primeira metade do capítulo xxx, me forneceu uma compreensão mais profunda – já que há detalhamento de argumentações que nele constam só abreviadamente – sobre a proposta educacional hobbesiana. Observando o pensamento de Hobbes por esta lente, saiu fortalecido o entendimento de que a educação não se reduz a simples treino e manipulação.

Recorrer às leis naturais, ademais, proveu uma amarração mais nítida de elementos curriculares distintos ou mostrados por Hobbes como estando em relação de causa e efeito. O caso mais evidente disso ocorreu na interpretação do ensino das devidas honrarias e da falta em que se incorre quando se fala mal ou se discute o poder do governante. A operação inversa, também pode ser notada, quando, por exemplo, ao



discutir o ensino da justiça como indo além dos atos, fui dirigida a correferir sob uma nova perspectiva a terceira e a segunda leis naturais.

Outrossim, observei que as aparições das leis fundamentais de natureza não foram frequentes, pois, mesmo a segunda lei tendo despontado em dois momentos distintos da apuração, julguei que, em somente um deles, essa alusão foi “direta”. Quanto à primeira lei natural, interpretei que sua adição coube apenas pontualmente. No entanto, há espaço para supor que essa escassez pode acontecer justamente por caber a ela a maior proximidade com a vida e o desejo natural. Quer dizer, sua ausência pode dever-se ao fato de todas as demais leis naturais, direta ou indiretamente, lhe carregarem como um pressuposto básico. Contudo, penso que esse é um tema que necessita ser aprofundado em pesquisas posteriores.

Outra tese que considero ter sido revigorada pelo paralelo aqui levado a cabo é a de que as leis naturais retornam no Estado. Seu retorno não ocorre apenas pela via das leis civis promulgadas pelo representante-mor, mas também como pilar, apoio e ampliação dos componentes educativos previstos como essenciais para o bom exercício da função soberana. Vale assinalar que, essa reentrada das leis naturais no âmbito pedagógico, aponta, em alguns momentos, para uma reconfiguração que faz com que o ditame mantenha sua característica essencial, mas o adapta para o cenário de maior segurança proporcionado pelo Estado.

Ainda que basicamente restrito a três capítulos (xiv, xv e xxx), o estudo encontrou fortes evidências de que é necessário manter uma conexão entre aquilo que Hobbes afirma ao tratar do direito e das leis naturais e o que cabe ao Estado ensinar aos cidadãos. Isso me leva a crer que são válidas buscas por outros pontos de contato entre educação e lei natural nas obras hobbesianas. Essa crença é aguçada quando noto que, mesmo nos capítulos analisados, há enlaçamentos diretos com conceitos do jusnaturalismo que, não sendo redutíveis ao currículo dos cidadãos, podem ser lidos como concernidos ao campo da educação mais geral.

Exemplo disso ocorre já no parágrafo de abertura do capítulo xxx, quando Hobbes menciona a lei natural para circunscrever o objetivo que caracteriza o cargo soberano: “O cargo do soberano (seja ele um monarca ou uma assembléia) consiste no objetivo para o qual lhe foi confiado o soberano poder, nomeadamente a obtenção da segurança do povo, ao qual está obrigado pela lei de natureza (...)” (1974, p.204/2008, p. 231). Essa referência à lei natural é importante porque estrutura toda a argumentação posterior do capítulo. Um capítulo que, vale ressaltar, parece mais preocupado em dialogar com o soberano do que com os cidadãos. Logo, ao atrelar a função soberana à lei natural, nosso inglês embora não esteja, efetivamente, discutindo um ‘currículo’ a ser implementado no Estado, está convocando moralmente o governante a respeitá-la. Contudo, esse chamamento ético não opera em separado à racionalidade, haja vista que as leis naturais são “...apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para conservação e defesa de cada um” (1974, p.99; 2008, p. 111). Há, portanto, uma demanda subliminar de educação autônoma por parte do comandante do Estado. Tal interpretação leva a imaginar que Hobbes e seu *Leviatã* ocupam, nesse cenário, respectivamente, a posição de “conselheiro e material educacionais” a serem adotados pelo estadista autodidata. Novamente, descortina-se um promissor fio analítico que pretendo avaliar com mais afinco em outra oportunidade.

Findo, sublinhando que, apesar das discussões levantadas neste artigo serem, majoritariamente, internas a um texto hobbesiano, não são desprezíveis suas contribuições para nossos dias. Afinal, encontramos nas elocubrações hobbesianas, tão centrais para emergência e configuração da política moderna, um aceno incontornável da responsabilidade do Estado de educar politicamente seus cidadãos. Uma educação que não romantiza, nem ignora os contornos que a natureza humana nos impõe, mas, ao contrário, se apoia neles. Penso que, pelas lentes que Hobbes nos empresta, aprendemos que uma boa administração estatal deve compreender ações educativas capazes de demonstrar como nossa razão e nosso desejo coincidem na indicação da vida política como saída para o horror derivado do excesso de individualismo e da falta de leis comuns efetivas. Neste sentido, o Estado (e, conseqüentemente, suas determinações) não é visto como o avesso do indivíduo e de sua liberdade, mas como garantidor de sua melhor possibilidade de vida. Sob a égide do Estado bem conduzido, cada sujeito se reposiciona no campo dos encontros sociais, percebendo, pela via educativa, a potência benéfica que o outro representa. Na contraluz, o Estado reconhece

●
●

sua “obrigação” frente aos cidadãos. Uma obrigação moral, mas também lógica que une inexoravelmente seu destino ao destino de seu povo. No Brasil contemporâneo, que vê pulular no seio das instituições políticas personagens que as aviltam e que, assim fazendo, contaminam o entorno dos cidadãos, destrinchar o papel da educação política para que alcemos à melhor destinação comum e individual, é uma urgência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, J. The role of education in political stability. In: *Hobbes Studies*, XVI, 2003, pp.95–104.

BEJAN, T. M. Teaching the Leviathan: Thomas Hobbes on education. In: *Oxford Review of Education*, vol.36, n.5, 2010, pp.607–626.

BOONIN-VAIL, D. *Thomas Hobbes and the science of moral virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

BRANTL, D. Autoridade e educação: estabilidade política em um mundo determinado. In: *Revista reflexões de filosofia*, 10, 06, 2017, pp.

HAMPTON, J. *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

GOMES, R.H.S.F. 2007. *A desobediência em Hobbes*. Belo Horizonte. 217p. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais.

GOMES, R.H.S.F. 2011. “Manda quem pode, obedece quem tem juízo”: ou sobre a (des)obediência e a razão em Hobbes. *Princípios: revista de filosofia*, Natal, v.18, n.29, 99–116, jul./dez. 2011.

HOBBS, T. 1974. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril cultural.

HOBBS, T. 2008. *Leviathan: revised student edition*. 11a. reimpressão. Nova Iorque: Cambridge University Press.

RIBEIRO, R.J. 2009. Hobbes, recente. In: VILLANOVA, M.G., & BARROS, D.F. (org.). *Hobbes: natureza, história e política*. Bauru: Discurso editorial.

VAUGHAN, G.M. *Behemoth teaches Leviathan: Thomas Hobbes on political education*. Nova Iorque: Lexington books, 2002.

Lê-te a ti mesmo: Imaginação, razão e autoconhecimento em Hobbes

Thomaz Spolaor

thomazspolaor@hotmail.com

Doutorando na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Resumo: No *Leviathan*, Hobbes se vale da injunção Déléfica *nosce teipsum* (*conhece-te a ti mesmo*) como marca do início de uma investigação das paixões humanas. Nesta passagem, contudo, o estatuto do autoconhecimento proposto pelo autor soa obscuro. Ele pode tratar-se de um conhecimento racional capaz de explicar causalmente as paixões humanas; ou pode tratar-se de um conhecimento empírico, referente à deliberação dos meios apropriados para os fins particulares da ação. Defenderei que o autoconhecimento se refere a ambos: o autoconhecimento é (1) racional e teórico, versando sobre um conhecimento universalmente válido acerca da humanidade; contudo, é também (2) empírico e prático, versando sobre as disposições e costumes, cujo fundamento é o encadeamento afetivo da imaginação. Esses dois sentidos do autoconhecimento deverão, conjuntamente, estabelecer uma doutrina moral completa, na medida em que reúne tanto uma teoria da condição natural do desejo quanto uma consideração sobre a determinação da ação individual.

Palavras-chave: imaginação, razão, autoconhecimento, ciência, costumes, Hobbes.

Read thyself: Imagination, Reason, and Self-Knowledge in Hobbes

Abstract: In the *Leviathan*, Hobbes makes use of the Delphic injunction *nosce teipsum* (*know thyself*) as a mark of the beginning of an investigation about the human passions. In this passage, however, the status of self-knowledge proposed by the author sounds obscure. It can be a rational knowledge capable of causally explaining human passions; or it can be an empirical knowledge, pertaining to the deliberation of suitable means for particular ends of action. I will argue that self-knowledge refers to both ways: self-knowledge is (1) rational and theoretical, concerning universally valid knowledge about humanity; however, it is also (2) empirical and practical, concerning dispositions and manners, which are founded on the affective chain of imagination. These two senses of self-knowledge should together establish a comprehensive moral doctrine, as it encompasses both a theory of the natural condition of desire and an account of the determination of individual action.

Keywords: imagination, reason, self-knowledge, science, manners, Hobbes.

Introdução

Minha proposta com este trabalho é oferecer uma interpretação acerca da natureza e do escopo da razão e da experiência em Hobbes, apontando de que modo certas teses podem ser consideradas para entender como a filosofia moral hobbesiana teria no *autoconhecimento* uma centralidade que creio ser relativamente marginalizada pelos intérpretes de seu projeto filosófico, mas que mais recentemente tem sido recuperada por alguns autores (MILANESE, 2011; RENZ, 2017, 2018). Refiro-me àquilo que o próprio Hobbes elege como ponto de partida para a investigação dos princípios da política na introdução do *Leviathan*, a saber, uma *leitura de si*. Nesta passagem, Hobbes endereça uma crítica a autores e pretensos *homens sábios* que, a fim de entender a natureza do homem, recorrem a obras e ao discurso de autoridades reputadas em detrimento de uma investigação devidamente filosófica. Ao evocar a injunção Déléfica *conhece-te a ti mesmo* (*gnothi seauthon/nosce teipsum*), traduzindo-a por *lê-te a ti mesmo* (*read thyself*), Hobbes pretende estabelecer o ponto de partida do que seria um conhecimento acerca da política. Junto a isso, as paixões são assinaladas como objeto desse conhecimento.

O que Hobbes parece propor nessa passagem é algo comum a seus contemporâneos, inauguradores do que hoje conhecemos por *primeira modernidade* na história da filosofia ocidental: a tentativa de estabelecer novos princípios para o conhecimento filosófico. Tal tarefa deveria, naturalmente, passar por uma independência da tradição aristotélica da escolástica tardia, sobretudo diante dos fortes questionamentos introduzidos pela revolução científica do século XVII¹. Para Hobbes, a *razão natural* e a posse de definições de razão que essa mesma racionalidade é capaz de produzir seriam suficientes para que *qualquer* homem fosse capaz de conhecer a si mesmo e o mundo ao seu redor. Essa postura filosófica se torna ainda mais ressaltada ao reencontrar esse mesmo princípio, o *lê-te a ti mesmo*, formulado também nos *Elements of Law*, de 1640, em uma passagem dedicada não exclusivamente ao conhecimento das paixões, como no *Leviathan*, mas de qualquer fenômeno assinalável enquanto tendo origem na *sensação* (HOBBS, 2010, 23-24; EL, I, V, 14).

A fim de entender no que consiste essa *leitura* ou *conhecimento de si*, desenvolverei a análise em três momentos: primeiro, (1) procurarei apresentar uma consideração geral acerca do conhecimento em Hobbes, que se desdobra em dois regimes distintos quanto a seus respectivos objetos, a saber, *razão* e *experiência*. Uma vez obtendo uma delimitação do domínio de cada um desses regimes de conhecimento, será preciso identificar (2) o objeto do conhecimento racional de si, bem como as razões que levam Hobbes a pensar que este deve ser o ponto de partida para o conhecimento das paixões. Neste primeiro caso, uma *ciência* das paixões se restringirá à inserção do fenômeno afetivo no quadro teórico da física hobbesiana, a partir do qual pode-se inferir um princípio explicativo geral para a ação humana (na medida em que é atribuído aos atos humanos o estatuto de efeitos naturais cuja causa pode ser conhecida). Por fim, (3) farei algumas considerações acerca das consequências desse conhecimento científico para a vida humana e seu aspecto prático e social, cujo domínio dirá respeito, agora, não mais a de um conhecimento *racional* universalmente válido, mas a um conhecimento *empírico* que versa, antes, sobre a modelagem da ação particular. Este conhecimento constitui um segundo regime de conhecimento, que pode ser entendido como uma sabedoria ou *inteligência afetiva*, própria do agente em circunstâncias particulares concretas.

Pretendo mostrar, por um lado, que o conhecimento considerado sob o regime da razão, uma vez tendo a si mesmo como objeto, parte de uma análise cujo produto são conceitos gerais que explicam as condições necessárias de determinação da ação para qualquer indivíduo humano (pois o objeto da ciência é sempre o universal, jamais o particular). Por outro lado, esses conceitos, sobretudo o de *desejo de potência*, ao estabelecer tais condições, delimita por isso mesmo o modo como o próprio indivíduo deve considerar o *conteúdo particular* daquilo que ele imagina e julga – razão pela qual, sob este aspecto, o conhecimento, agora entendido não como ciência, mas como engenho natural (*ingenium naturale*), teria a forma da própria ação individual no campo relacional e social da experiência. Por este segundo viés do

¹ Embora incontestado, tal independência da tradição pode ter a sua extensão questionada. Para estudos acerca da relação entre as teses de Hobbes e do aristotelismo, v. LEIJENHORST, 2002; LISBOA, 2015.

conhecimento, o objeto não é mais o *homem* ou a *humanidade* em geral (que é objeto da filosofia), mas as próprias habilidades mentais enquanto estas são capazes de produzir efeitos práticos significativos, sobretudo, em contexto social e político (que é objeto da experiência, ou seja, de um conhecimento cujo objeto é o particular, jamais o universal).

Enfim, buscarei mostrar que o autoconhecimento envolve não apenas razão e ciência, enquanto formulação de definições que expressam as condições necessárias da ação humana sob uma perspectiva teórica – aquilo que Hobbes assinala como uma consideração do homem enquanto *matéria* da política. Na medida em que o conhecimento em Hobbes deve ser entendido como uma potência de produção, e porque essa potência envolve fundamentalmente *ação*, esse conhecimento deve envolver, também, certa capacidade de autoprodução – uma *arte de si*. Neste segundo caso, a consideração não será mais do homem enquanto matéria, mas como *artífice* da política. Assim, as faculdades de razão e imaginação, que correspondem, respectivamente, ao conhecimento filosófico e ao conhecimento empírico, teriam um papel complementar para a ética, cuja base seria a *leitura de si*.

Os regimes de conhecimento: imaginação e razão

O primeiro passo para entender como a *leitura de si* se desdobra no desenvolvimento dos dois regimes de conhecimento deve ser, justamente, delimitar aquilo que Hobbes entende por conhecimento. Trata-se, aqui, de um conceito equívoco, na medida em que o autor reconhece dois sentidos que marcam uma clivagem entre dois regimes de conhecimento, a saber, imaginação e razão. Já uma análise do primeiro capítulo do *De Corpore* permite a identificação dos dois regimes de conhecimento que, embora possuindo elementos comuns, devem ser distinguidos. Nesta passagem, Hobbes busca delimitar precisamente o conceito de filosofia enquanto conhecimento racional e científico, ou seja,

“(…) o [1] *conhecimento adquirido* pelo reto raciocínio dos efeitos ou fenômenos, a partir da concepção de suas causas ou gerações; e, inversamente, de quais podem ser as gerações a partir dos [2] *efeitos conhecidos*” (HOBBS, 2009, p. 19; DCO, I, I, 2. Destaques e colchetes meus).

O conhecimento racional da filosofia é (1) *adquirido* por *reto raciocínio*, ou bem sinteticamente *a partir das causas dos fenômenos* (como é o caso da geometria), ou bem analiticamente *a partir dos efeitos, ou seja, dos próprios fenômenos*, dos quais formula-se uma causa possível (como é o caso da física). O método analítico-sintético, defendido por Hobbes sobretudo no capítulo 6 do *De Corpore* e em menos detalhe no capítulo 5 do *Leviathan*, será mais bem considerado na próxima seção. Aqui, é importante apenas reter que, já na sequência a esta passagem, Hobbes busca distinguir dois sentidos de conhecimento, na medida em que, ao delimitar o que define o conhecimento filosófico, ele aponta um elemento comum tanto à razão quanto ao conhecimento empírico da sensação e imaginação, na medida em que, ao fazer referência a um (2) *efeito conhecido* do qual pode-se ainda *conhecer* a causa (pela razão), faz-se referência justamente a um dado sensível, um fenômeno ou uma aparência perceptível qualquer, cuja cognição não tem o mesmo sentido que o do conhecimento racional, na medida em que *dado* naturalmente, e não *adquirido* pelo raciocínio reto e metódico:

Para compreender esta definição, convém considerar em primeiro lugar que a sensação e a memória das coisas, que são comuns aos homens e a todos os seres animados, *embora sejam conhecimento*, como nos foram dadas imediatamente pela natureza e não foram adquiridas pelo raciocínio, não são, contudo, filosofia. Em segundo lugar, visto que a experiência nada mais é que memória; e a prudência ou a prospecção do futuro nada mais é que a expectativa de coisas semelhantes àquelas de que já tivemos experiência, a prudência tampouco pode ser considerada filosofia (id. ib.; DCO, I, I, 2. Destaques meus).

O *efeito conhecido* mencionado na passagem é uma referência ao domínio da cognição de aparências ou fantasmas da percepção, bem como sua degradação, que não é senão memória e imaginação (HOBBS, 2003, p. 18-19; L, II, 2). Trata-se do dado sensível, ou seja, o fornecimento à sensibilidade de coisas aparentes em geral que constituem o fluxo contínuo de consciência da imaginação, cujas condições são estabelecidas

pela teoria do discurso mental (que veremos em seguida). Independentemente do modo como estamos legitimados a entendê-los, eles são, enquanto aparências, fatos evidentes; constituem, assim, princípios de conhecimento que devem ser ainda analisados, nomeados e definidos metodicamente para constituir, então, um conhecimento racional. Que essas coisas sejam fenômenos dados à sensibilidade e constituam a primeira parte daquilo que pertence ao domínio da ciência e da razão, isto contudo é um elemento que o método científico tem em comum com a imaginação. Esta, por sua vez, constitui, como busco aqui identificar, o domínio próprio de um conhecimento empírico, independente da razão.

Invertendo a ordem metódica apresentada no *De Corpore*, Hobbes começa a discorrer, no *Leviathan*, não pela definição de filosofia, mas – uma vez suposta a aquisição de boa parte da ciência natural –, por teses acerca das noções de sensação (*sense*), de imaginação (*imagination*) e daquilo que constitui uma teoria dos movimentos mentais em geral, ou seja, um encadeamento de pensamentos ou imagens: aquilo a que Hobbes se refere por *discurso mental* (*mental discourse*) (id., p. 24; L, III, 1). O conhecimento perceptual de uma coisa dada aos sentidos (que em um vocabulário contemporâneo estaria vinculado à consciência manifesta de estados mentais) constitui, para Hobbes, uma questão de fato. Na experiência, coisas aparentes em geral se sucedem umas às outras; percebemos seus movimentos e suas alterações, e somos capazes de lembrar dessas coisas, e ainda associá-las ou dissociá-las na imaginação, conforme nossa experiência assim o determinar.

A percepção de coisas aparentes, ou fantasmas (*fancies*) na experiência, é o conhecimento de fatos, que Hobbes chama, como fez Aristóteles, de conhecimento *tou oti* (ou conhecimento *de que algo é*) (HOBBS, 2009, p. 133; DCO, I, VI, 2). Contudo, se tomarmos as coisas não como simples fatos que vão se sucedendo em um fluxo contínuo, mas antes como *efeitos*, elas se tornam objeto de um conhecimento daquilo que é universal e necessário, ou seja, o conhecimento de suas causas – *tou dioti* (id. ib.). Este, por sua vez, constitui o domínio de um conhecimento racional identificado com o encadeamento, não mais de pensamentos estritamente considerados (ou seja, da sensação e de sua continuidade degradada na mente à maneira da memória e da imaginação), mas de um raciocínio demonstrativo cujo elemento simples é o *nome*, ou seja, um signo artificial, cuja condição é o advento da linguagem e daquilo que Hobbes chama *discurso verbal* (*speech*) (HOBBS, 2003, p. 30; L, IV, 3). Hobbes dedicará os capítulos 4 e 5 do *Leviathan* ao discurso mental, embora, como já mencionado, a análise mais bem acabada dessa teoria seja apresentada ao longo da primeira parte do *De Corpore*.

Penso ser fundamental desatar o nó que se cria da articulação dos elementos desses dois regimes de conhecimento, ou caso contrário não seremos capazes de explicitar do que se trata uma possível *leitura de si*. Hobbes não parece nos ajudar: as passagens relevantes para estabelecer uma devida delimitação de cada domínio encontram-se dispersas ao longo do *Leviathan* e sem preocupação em seguir o método filosófico defendido no *De Corpore* – o que certamente permitiria uma maior clareza sobre o que cabe à imaginação e o que cabe à razão conhecer².

Para tanto, uma análise do capítulo VIII do *Leviathan* torna-se um ponto chave. E isto, precisamente porque este é o capítulo que traz as denominações dos dois regimes de conhecimento considerados sob a perspectiva de *virtudes do intelecto*. De um lado, temos a imaginação, cuja rapidez e firmeza em vista de um fim determinado configura uma excelência ou virtude para o indivíduo que a detiver. Trata-se de um engenho natural (*natural wit*), cujo desenvolvimento no tempo decorre da só natureza dos corpos dotados de sensibilidade (daí que Hobbes frequentemente equipara os homens a outros *seres animados* quanto a este quesito) (HOBBS, 2003, p. 62; L, VIII, 2). De outro lado, há a própria razão que, enquanto cálculo ou lógica, é um conhecimento proposicional restrito ao homem, na medida em que este se vale da linguagem e de certas operações que ela propicia. A razão, entendida como filosofia ou ciência (que

² Conforme Ursula Renz, cuja hipótese aqui sigo, o *Leviathan* seria uma obra mais pedagógica, buscando convencer o eleitor acerca de suas teses, do que analítica – que demandaria uma demonstração rigorosa em observância estrita do método filosófico. Sendo assim, essa abordagem diferenciaria o *Leviathan* dos *Elementos de Filosofia* (sobretudo o *De Corpore*), em que Hobbes teria uma verdadeira preocupação em seguir seu próprio método científico (RENZ, 2018).

é sua própria excelência ou virtude intelectual) é aqui referida pelo nome engenho adquirido (*acquired wit*) (id., p. 65; L, VIII, 13).

É importante, em primeiro lugar, apontar para o que significa a referência à natureza na expressão (1) *engenho natural*. Não se trata de algum conteúdo inato, ou ainda de uma concepção essencialista da humanidade. Antes, trata-se precisamente de assinalar aquilo que é do domínio de certo conhecimento cuja aquisição, proveniente de uma sucessão contínua de dados sensíveis, configura um discurso mental de duração indefinida (encerrada apenas na morte) e constitui o campo próprio da experiência subjetiva, derivada da sensação. Por outro lado, a expressão (2) *engenho adquirido* faz referência ao conhecimento cuja aquisição é dependente, ao longo dessa mesma experiência subjetiva, tanto da aquisição do método científico e de sua aplicação para a explicação de fenômenos, quanto, ao menos, da aquisição por instrução destes mesmos conhecimentos pelo auxílio pedagógico de um tutor que os tenha previamente adquirido (algo que, pela leitura que faço, é precisamente o propósito de Hobbes ao escrever o *Leviathan*).

Este último conhecimento ganha o estatuto de um artifício metodicamente adquirido (ou, antes, produzido), por oposição (implícada na clivagem conceitual) às *aquisições naturais* da só experiência contínua, independentemente de método. Para Hobbes, o conhecimento natural e empírico opõe-se conceitualmente ao artifício racional, sendo esta, afinal, a marca da clivagem entre os dois regimes de conhecimento: o primeiro baseia-se em fatos da experiência e opera exclusivamente sobre estes, por associação e dissociação; o segundo, embora partindo também das aparências sensíveis, e nestas tendo um fundamento, configura-se posteriormente pela produção de proposições logicamente encadeadas, cujos elementos simples são os nomes.

Esta é a distinção fundamental entre o que Hobbes chama de prudência (que não é senão um desdobramento da imaginação) e a racionalidade do filósofo. A prudência é o nome usual que poderia ser dado a uma faculdade natural da mente – ou seja, a imaginação, tida como um regime de conhecimento derivado da sensação. Isto, porque o prudente é aquele que reúne muita experiência e é capaz de projetar essa experiência, obtendo, por isso mesmo, uma conjectura do futuro. O prudente não é senão aquele que é reconhecido pela capacidade de antever e antecipar-se a supostos fatos futuros por meio da imaginação e do juízo feito acerca desses conteúdos mentais. Além disto, a imaginação ganha também o sentido de fantasia (*fancy*), na medida em que, com base em fatos passados (memórias), produz associações imaginativas – razão pela qual as artes em geral (e, dentre elas, a retórica) estão vinculadas ao domínio do engenho natural.

O engenho natural é tido tanto como uma vivacidade da imaginação, bem como sinal de um juízo capaz de conhecer particulares, identificando-os através de suas dessemelhanças “em casos nos quais tal discernimento não seja simples” (id., p. 62; L, VIII, 3). Este discernimento, no entanto, não é conhecimento no mesmo sentido da filosofia; ele é, antes, o conhecimento envolvido na capacidade de distinguir tempo, lugar e pessoa. Eis a razão pela qual ele é um conhecimento empírico de coisas ou fatos particulares e circunstanciais, ao passo que a ciência – o engenho adquirido – é um conhecimento racional de definições universais e independentes de circunstâncias relacionadas ao tempo, lugar e pessoa. Ora, as leis universais do movimento (um conhecimento científico próprio da geometria e da mecânica) e as condições gerais do movimento voluntário do corpo humano (um conhecimento científico próprio da filosofia moral) independem das particularidades de minha experiência particular e pessoal; por outro lado, se eu, um sujeito particular, exerço o cargo de conselheiro da corte do rei, devo levar em consideração as circunstâncias particulares presentes, se quiser exercer adequadamente o meu cargo – o engenho natural e a prudência serão, portanto, igualmente de vital importância³.

³ Hobbes se vale desse exemplo a fim de apontar o que cabe a um conselheiro do rei conhecer: por um lado, “um grande conhecimento das disposições humanas, dos direitos de governo, e da natureza da equidade, da lei, da justiça, e da honra (*que não pode ser alcançado sem estudo*)”; e, por outro lado, também um conhecimento “(...) da força, dos recursos, e lugares, tanto de seu próprio país, como de países vizinhos, assim como das inclinações e designios de todas as nações que possam de algum modo atrapalhá-los. *E isso não se alcança sem muita experiência*” (HOBBS, 2003, p. 221-222; L, XXV, 13. Destaques meus).



Isso nos leva ao segundo ponto que quero considerar acerca da distinção entre os dois regimes de conhecimento: se as circunstâncias particulares determinam que a imaginação não seja jamais um conhecimento por causas universais, então, o juízo envolvido no engenho natural não pode ser senão conjectural. A razão, por sua vez, na medida em que é conhecimento pelas causas, é um conhecimento do necessário; não é, contudo, um conhecimento de fatos particulares passados ou vindouros, mas de condições universais da reprodução de um determinado fenômeno que, enquanto objeto de ciência, é também tomado de forma universal (ou seja, sob um nome que designa cada particular que reúne determinadas propriedades, a saber, aquelas que justificam o emprego do nome). A imaginação, enquanto regime de conhecimento, não é, portanto, um conhecimento de *causas* para *efeitos* – como é o caso da razão. A imaginação opera pela associação de objetos particulares, por suas semelhanças aparentes, e pela dissociação desses objetos por suas dessemelhanças aparentes, razão pela qual a relação que se estabelece não é de causalidade em sentido estrito. As relações de semelhança e dessemelhança são sempre circunstanciais e produzidas pelo hábito, em razão de associações de contiguidade no espaço e continuidade no tempo. Assim sendo, a conjectura falível de como será um fato futuro ou como foi um fato passado, a partir de um fato atualmente percebido ou imaginado, são próprias do conhecimento imaginativo.

A razão, por outro lado, é um conhecimento que envolve explicação das causas: ela parte da consideração de um objeto (a saber, um fenômeno da experiência) tido por um efeito, para, então, supor a sua causa necessária, sob o critério de regras ou condições gerais estritamente racionais (fornecidas por meio do estudo da *filosofia primeira*, que, no sistema científico hobbesiano, antecede tanto a geometria quanto a física)⁴. Ela, contudo, não busca adivinhar ou prever o que ocorrerá com o objeto particular tido por similar a um objeto de minha experiência passada em circunstâncias similares (este é o papel do conhecimento imaginativo). Antes, ela instancia propriedades significadas por um nome geral, que um determinado objeto possui em comum com outros objetos. Assim, apenas este segundo regime de conhecimento lida com relações, não de antecedência/sucessão e contiguidade (que são fundamentalmente circunstanciais), mas de causalidade (que, embora diga respeito a objetos possíveis, ou seja, inseridos no tempo e no espaço, configura um princípio de razão que, porque universal, independe dessas circunstâncias). A identificação da causa que confere inteligibilidade científica a um fenômeno natural constitui uma regra de reprodução desse fenômeno, e por isso mesmo é expressa em uma definição dita *genética*⁵.

Com esta caracterização geral dos dois regimes de conhecimento – razão e imaginação –, bem como das condições pelas quais eles são adquiridos – respectivamente, método e experiência –, meu propósito nas duas próximas seções é mostrar como eles se articulam no projeto hobbesiano de uma filosofia moral, cujo fundamento pode ser entendido em termos de um *autoconhecimento*. O que cabe à razão, para um tal conhecimento, não é o mesmo que cabe à imaginação: enquanto a razão tem por produto um conhecimento *teórico* das paixões humanas, ou seja, um conhecimento daquilo que elas possuem de universal e necessário (fornecendo assim os elementos de razão para a formulação do que Hobbes chama de *condição natural da humanidade*), é a imaginação e o discernimento que determinam, por sua vez, as condições dos atos particulares do indivíduo, em razão das quais pode-se elaborar uma consideração acerca das circunstâncias individuais na dinâmica do poder.

⁴ A filosofia primeira seria, para Hobbes, um vocabulário que antecede e fundamenta a geometria e as ciências da natureza em geral, conforme aponta o capítulo 6 da primeira parte do *De Corpore* (Cf. ZARKA, 1990).

⁵ Deve-se ressaltar, contudo, que a filosofia natural não é uma ciência puramente *a priori*. Embora jamais valendo-se do método indutivo, ela possui um elemento experiencial e *a posteriori*. Como ensina Wladimir Lisboa, “a única possibilidade de conhecer as causas primeiras na filosofia natural consistirá não no conhecimento das causas, pois é precisamente isso que nos está interdito dado o caráter finito do ser humano que apenas conhece no tempo, mas sim na descoberta das causas *possíveis* ou *prováveis* dos fenômenos da natureza a partir dos efeitos conhecidos na experiência. (...) Ela deverá partir dos primeiros princípios discriminados na filosofia primeira para, a seguir, construir como hipóteses as definições genéticas que procurarão reproduzir a cadeia causal da natureza. As leis da natureza serão, desse modo, os teoremas dessa teoria. Será impossível determinar *a priori* se eles são absolutamente exatos. Somente a experiência os confirmará, e sempre condicionalmente (LISBOA, 2015, p. 122-123).

O autoconhecimento como princípio filosófico

A razão – defenderá Hobbes – não é uma faculdade *natural* da mente, na medida em que esta seria resumidamente apenas a sensação e suas modalidades – a saber, memória, imaginação, e as projeções fictícias de possíveis consequências futuras na experiência. A razão é aquilo que a linguagem adquirida produz, na medida em que é capaz de formular definições e demonstrações universalmente válidas. A razão pertence, portanto, ao domínio do engenho adquirido.

Na introdução do *Leviathan*, Hobbes considera o que cabe à razão no conhecimento de si, a saber, conhecer “não este, ou aquele homem particular, mas a humanidade (*mankind*)”. Ou seja, cabe à razão conhecer o que pode ser formulado discursivamente em torno de denominações que signifiquem a condição natural e comum do homem (explicada por uma teoria das *paixões* e do *desejo*), independentemente das circunstâncias particulares, da constituição do corpo, dos hábitos e da educação, ou seja, da variação dos *objetos particulares* dos desejos individuais – que não podem ser objeto da ciência. Conhecer a si mesmo, sob o aspecto racional e filosófico, deve ser, portanto, “(...) saber quais são os pensamentos e paixões de *todos os homens* em ocasiões semelhantes”. Daí por que este conhecimento constitua a demonstração de conceitos, de denominações, que reúnam as determinações afetivas do ser humano, tomadas de forma geral. Sem ele não seria possível a formulação de princípios de razão na filosofia moral – que, afinal, é a ciência *das consequências das paixões dos homens* (HOBBES, 2003, p. 74; L, IX, 3).

A ética hobbesiana tem por fundamento um conhecimento de si que se traduz em um conhecimento das paixões humanas, as quais, embora experienciadas por todos, não podem ser compreendidas senão mediante o conhecimento de suas causas derivadas de princípios gerais de razão. Explicar um fenômeno é explicar as condições necessárias pelas quais ele é produzido. Todo efeito é, para Hobbes, variação de movimento local, princípio explicativo universal – isto é, causa universal. Porque uma *causa* é, por definição, uma condição necessária e suficiente, comum e universal, para a produção de um fenômeno (HOBBES, 1969, p. 121-122; DCO, IX, 3), uma teoria que toma as paixões, os desejos e os atos voluntários do homem como objeto de ciência deve envolver a formulação de denominações e definições que demonstrem a condição universal da ação humana enquanto fenômeno natural. A filosofia natural é uma física mecanicista, no quadro da qual se obtém o conhecimento das causas de fenômenos naturais. A tal princípio de razão⁶ deve estar submetido todo conhecimento filosófico possível acerca da natureza.

O desejo, enquanto denominação que detém função explicativa na ciência dos movimentos mentais, não é senão *início interno dos movimentos voluntários* – ou seja, um *conatus*. O *conatus* é uma denominação geral e simples pertencente à geometria hobbesiana, desenvolvida sobretudo na terceira parte do *De Corpore*. Essa denominação designa qualquer início de movimento e tem um papel epistemológico central, na medida em que está inserido em toda explicação devidamente científica da filosofia natural. Explicar um fenômeno físico é explicar as condições da variação de um movimento, condições que correspondem à causa eficiente do fenômeno analisado. O *conatus*, contudo, não é um fenômeno perceptível como, por exemplo, o deslocamento contínuo de um corpo; ele é, na verdade, uma condição ideal de razão que, designando um movimento ínfimo constituinte das partes de um movimento assinalável qualquer, deve ser suposto em uma explicação científica como marca da inteligibilidade do início de um fenômeno⁷.

⁶ Pertencendo ao vocabulário da *philosophia prima*, o princípio hobbesiano de causalidade seria, antes, um princípio de *inteligibilidade*, na medida em que diz respeito à racionalidade do discurso demonstrativo diante das condições e exigências do discurso (lógica) e da representação (fenômeno), antes do que a uma correspondência entre os conceitos e as coisas elas mesmas. Como explica Yves-Charles Zarka, “a verdade é verdade do discurso, e não das coisas; a necessidade de nossas deduções é uma necessidade lógica. A teoria da causalidade satisfaz as exigências da razão, mas nos fornece mais um poder sobre as coisas do que um conhecimento cujo valor ontológico seria certo. Assim, no conhecimento da natureza, nossas hipóteses permanecem convencionais, e não valem senão por sua simplicidade e eficácia para explicar o maior número de fenômenos possíveis (...). O saber se elabora nas palavras, e as definições de palavras, que são os únicos princípios da demonstração, não possuem nenhuma capacidade, por sua virtude própria, de dizer a essência real das coisas” (ZARKA, 1999, p. 214).

⁷ Como explica Celi Hirata, “o conceito de *conatus* exprime, pois, algo que, embora invisível, deve ser suposto pela razão para os fenômenos percebidos pelos sentidos. É por meio dele que Hobbes explica as propriedades dos corpos, como a resistência,

Dito isto, compreender o movimento voluntário é ser capaz de explicar as afecções mecânicas pelas quais o corpo humano é determinado a sofrer uma variação de movimento. Explicar a ação humana é compreender as paixões enquanto fenômeno mental que determina o sujeito a desejar e, portanto, a agir. Nesta medida, deve-se supor que o desencadeamento do movimento voluntário tem seu início em um *conatus*. Nesse caso, contudo, o *conatus* é identificado com o próprio desejo:

(...) dado que andar, falar e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de como, onde e o quê, é evidente que a *imaginação* é o primeiro início interno de todos os movimentos voluntários. E embora os homens sem instrução não concebam que haja movimento quando a coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida (devido a sua pequenez) é insensível, não obstante esses movimentos existem. Porque um espaço nunca é tão pequeno que aquilo que seja movido num espaço maior, do qual o espaço pequeno faz parte, não deva primeiro ser movido neste último. *Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço [endeavour/conatus]* (HOBBS, 2003, p. 47; L, VI, 1. Destaques meus).

Pela caracterização acima apresentada, a qualificação do desejo como *conatus* não é nada mais que a sua subordinação, enquanto objeto da filosofia natural, ao quadro mais abstrato da geometria hobbesiana. Os fenômenos mentais não podem prescindir de uma explicação mecânica, na medida em que a mente, no quadro teórico hobbesiano, é de natureza extensa. No entanto, embora pertencente à física hobbesiana, o vocabulário do mental, aplicado às paixões, não é inteiramente redutível ao vocabulário mecânico do choque de corpos. O *conatus*, enquanto conceito geométrico, delimita o alcance da explicação mental do desejo sem eliminar a pertinência, para a inteligibilidade da filosofia moral, do vocabulário fenomenal da imaginação e das paixões. Ora, o que deve ser explicado é o fenômeno passional; reduzi-lo inteiramente a uma simples relação de choque entre corpos não seria suficiente para compreender esse fenômeno enquanto tendo relevância moral e política, que é o verdadeiro foco da teoria do desejo no *Leviathan*⁸.

Isso dito, na medida em que a consideração filosófica do fenômeno passional se insere no quadro da explicação causal da filosofia natural, uma devida *ciência* das paixões passa a apontar para um viés em filosofia moral que, antes do que tornar efetivamente mais eminente, digno ou excelente o indivíduo que detém esse conhecimento e dele faz uso, demonstra que as paixões, uma vez analisadas, possuem todas um princípio comum e universalmente válido que, nesta medida, iguala as condições dos indivíduos. Nesse sentido, Zarka chama atenção para o aspecto igualitário da condição natural da humanidade, ao ressaltar o esforço comum de superação do medo da morte por meio da busca de poder: o conhecimento acerca da natureza do desejo não fornece outra coisa senão a demonstração da igualdade das condições, que se converte na igualdade quanto à fragilidade que caracteriza universalmente a existência humana (ZARKA, 1995, p. 43).

De maneira alguma, portanto, o conhecimento filosófico das paixões acarreta a eminência moral daquele que o detiver. Essa é, enfim, a consequência da submissão das paixões à física hobbesiana: o estabelecimento de uma ética naturalista que se funda em uma concepção universalista do homem em condição natural. No *Leviathan*, não é imediatamente claro que essa concepção tem por fundamento *de razão* a teoria do *conatus* enquanto princípio explicativo da ação humana em geral, na medida em que Hobbes opta por recorrer, no capítulo XIII, a argumentos que apelam para a identificação do leitor a certas experiências supostamente universais, a saber: a busca comum de poder e glória, bem como o medo da morte⁹.

a pressão, a dureza e a coesão, propriedades que consistem em reações, que, por seu turno, consistem em ações, que, por sua vez, só podem ser movimentos (HIRATA, 2017, p. 58).

⁸ Assim, como bem observa Jeffrey Barnouw, o *conatus* geométrico e o *conatus* identificado ao desejo não possuem estritamente o mesmo sentido (BARNOUW, 1992, p. 115). O segundo, na verdade, supõe o primeiro como condição de razão sem abolir as suas próprias peculiaridades, evidenciadas no aspecto fenomenal e empírico das paixões.

⁹ Nesse sentido, entendo que esses fatores devem ser tidos como sinais ou efeitos empíricos da igualdade natural, dos quais Hobbes faz uso para incentivar o leitor a aderir a suas teses. Os argumentos ali presentes, contudo, não devem ser tomados



Isso não é dizer, contudo, que seria exigido ao leitor do *Leviathan* um estrito conhecimento da *demonstração* da produção do *conatus* para uma compreensão da igualdade natural humana (demonstração esta que é apresentada por Hobbes, em sua versão mais completa, no capítulo xxv do *De Corpore*). Seria exigido, antes, um conhecimento *de que* tal princípio é comum à determinação dos conteúdos cognitivos da imaginação, necessários a uma explicação universal do desejo humano. Essa suposição deve constituir parte do projeto da primeira parte do *Leviathan* – caso contrário, as teses que sustentam esse princípio não seriam retomadas (embora sem muito detalhamento e preocupação analítica) também nessa obra¹⁰.

Por outro lado, o fato é que a igualdade natural não é conhecida pela só percepção ou imaginação, na medida em que aquilo que a experiência apresenta à percepção individual é justamente uma *desigualdade* entre os indivíduos em meio a seus atos particulares, explicada pela diversidade subjetiva dos objetos das paixões (HOBBS, 2003, p. 65-66; L, VIII, 14). O conhecimento da igualdade natural não é possível senão pela razão, conhecimento que leva em consideração, na diversidade das paixões, um conceito que constituirá a própria condição de inteligibilidade da dinâmica de poder entre os homens. No *Leviathan*, esse princípio é evocado em uma passagem que igualmente não tem uma estrutura demonstrativa, dizendo respeito a uma consideração acerca dos costumes (*manners*): “assinalo assim, em primeiro lugar, como inclinação geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (HOBBS, 2003, p. 85; L, XI, 2). A rigor, o *desejo de potência* não se trata de uma “inclinação geral”, a menos que nessa expressão esteja subentendida a sua função explicativa enquanto condição hipotética (de razão) da ação humana, em conformidade ao método da filosofia natural. Assim, como explica Luc Foisneau, com esse conceito, Hobbes busca estabelecer um *denominador comum* a partir do qual seja possível compreender, segundo uma escala comum de avaliação, o que leva os homens, com suas paixões, a querer afirmar sua superioridade individual (FOISNEAU, 2016, p. 130).

No capítulo x do *Leviathan*, Hobbes define o poder de um homem como “seus meios presentes de obter algum bem aparente futuro” (HOBBS, 2003, p. 75; L, X, 1). Como observa Balthazar Barbosa Filho, essa definição tem dois aspectos que a tornam especialmente complexa: o seu início, referente à noção de *meios presentes*, é extensional ou *de re*, ao passo que o seu encerramento, por meio do adjetivo “aparente” associado à noção de *bem futuro*, é intencional (BARBOSA FILHO, 2013, p. 149). Isso seria evidência de que, embora o poder de um homem deva ser interpretado como *potentia*, ou seja, poder *de fato* (embora *relativo*, perante a potência de outros homens), o fim a que o desejo visa diz respeito a uma *referência opaca*, na medida em que a concepção de algo como um *bem* dependerá das disposições mentais do indivíduo (o que remete, como veremos a seguir, ao *engenho natural*).

O *objeto* do desejo de potência, assim, não diz respeito propriamente à noção extensional do *poder de um homem*, entendido como meios dos quais ele *presente e efetivamente* dispõe. Antes, ele refere a uma *concepção imaginativa* de um poder que, redutível à noção intencional de *bem aparente*, diz respeito, portanto, à segunda parte da definição. Essa concepção de um poder, enquanto configurando o objeto do desejo, configura, assim, um juízo particular que, formado no seio do discurso imaginativo da mente individual, atribui a essa ou àquela coisa percebida (ou imaginada) a *aparência* de um poder ou, o que é o mesmo, de um meio para a obtenção de bens futuros eventualmente assim concebidos. Com efeito, na medida em que a felicidade é definida pelo “contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, *não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o meio para a obtenção do segundo*” (HOBBS, 2003, p. 85; L, XI, 1. Destaques meus), também a concepção do *bem aparente futuro* deve ela própria não ser senão concepção de um poder, isto é, de um meio para um fim ulterior – retornando, assim, de maneira cíclica, à causa universal da ação humana.

como estritamente filosóficos, na medida em que eles não apresentam uma demonstração do efeito (objeto da análise) a partir da causa, exigência metodológica da filosofia natural.

¹⁰ De fato, Hobbes menciona, já no terceiro parágrafo do primeiro capítulo do *Leviathan*, que não pretende dedicar-se a uma explicação detalhada das causas naturais dos sentidos, na medida em que já as teria demonstrado com o devido rigor em outras obras (HOBBS, 2003, p. 15; L, I, 3).



Assim sendo, o conhecimento da igualdade natural, de uma perspectiva filosófica, é consequência da redutibilidade das paixões humanas a uma concepção imaginativa de poder, isto é, de objetos *julgados* como meios para a obtenção de um bem futuro, de maneira a configurar uma busca incessante dos meios de preservação. Ainda que o objeto da representação imaginativa do desejo seja variável, ou seja, ainda que aquilo que os indivíduos percebam ou imaginem – e, então, julguem – como um *bem* seja variável, é filosoficamente legítimo dizer que qualquer desejo empírico, enquanto envolvendo uma representação de um bem associado aos meios para obtê-lo, é explicado pela noção de *desejo de potência* enquanto denominador comum das paixões humanas.

O *desejo de potência* é, portanto, um desejo autorreferido: o objeto do desejo é a continuidade indefinida da própria potência, ou seja, da obtenção dos meios para a continuidade do desejar, que se encerra apenas com a morte. Essa concepção teórica do desejo deve ser tomada como um produto da filosofia natural, dizendo respeito a uma possível compreensão da consideração hobbesiana, não explicitamente demonstrada no *Leviathan*, segundo a qual aquilo que é comum a todo homem (a saber, a *causa* das paixões) deve ser diferenciado daquilo que é variável entre os homens (a saber, os *objetos particulares* das paixões), e cuja variação se explica pela diversidade das circunstâncias vivenciadas na experiência individual (com consequências determinantes para a experiência social).

O autoconhecimento como disposição da mente

A perspectiva do cientista das paixões não pode ser, evidentemente, a mesma perspectiva do agente, ou seja, do sujeito das paixões. Esta última perspectiva demanda uma explicação que, sem prescindir do conhecimento racional e filosófico, tem por objeto não a inteligibilidade causal, mas o conteúdo associativo mesmo da imaginação encadeada em discurso mental e os próprios cálculos nele envolvidos com vistas a agir em circunstâncias concretas. Em outras palavras, a perspectiva do agente é a do indivíduo interessado por um conhecimento moral *prático* – ele é o *artífice* – e não teórico, no qual ele próprio é objeto – ou *matéria* – de estudo. Por essa perspectiva, o que deve ser examinado são elementos distintos da filosofia moral hobbesiana: não mais a explicação da causa universal das paixões, que pertence à filosofia natural, mas agora uma consideração acerca do modo pelo qual o sujeito age, considerando os elementos relacionais que constituem a experiência. Se a distinção que faço entre os regimes de conhecimento for correta, podemos dizer que esses tipos de conhecimento se encontram confusamente misturados ao longo da primeira parte do *Leviathan*, razão pela qual dedicarei esta seção, agora, a apontar os conceitos que devem ser articulados para um conhecimento eminentemente empírico e prático, voltado não ao filósofo enquanto tal, mas ao agente moralmente interessado.

Como visto, o *conhecimento racional* é vinculado a produções de conceitos teóricos, capazes de significar propriedades comuns a muitos particulares em torno de denominações cuja reunião e articulação no discurso visa a hipóteses acerca da regularidade de fenômenos. O campo do *conhecimento empírico*, por outro lado, embora evidentemente lance mão de nomes universais em um discurso, não tem por objeto o universal, mas, ao contrário, o particular, o circunstancial; em contraposição ao que é condição e o que disso se segue necessariamente em um raciocínio lógico, ele dirá respeito ao que antecede e o que se sucede cronologicamente na experiência. Nesse sentido, concernente a uma *leitura de si*, o conhecimento empírico estará intimamente relacionado à identidade do indivíduo: ele diz respeito às maneiras e costumes do indivíduo na sua particularidade, ainda que essas maneiras de agir sejam constituídas por interações externas.

O denominador comum racionalmente formulado do *desejo de potência* explica universalmente a condição natural da humanidade. Nesse movimento, essa noção igualmente introduz, pelo campo filosófico, o conhecimento da *causa* da dinâmica do poder, em conformidade à qual as relações humanas são marcadas por uma desigualdade manifesta. Em primeiro lugar, (1) tão logo sejamos capazes de compreender a *causa comum* que constitui o desejo de potência, concluímos que a desigualdade manifesta na experiência não é, na verdade, uma *causa*, mas sim o *efeito aparente* de uma natureza comum que, nesta medida, é *prova* da igualdade humana.



Nesse sentido, pode-se estabelecer a relação entre a concepção racional da *leitura de si* para a concepção empírica, na medida em que a razão permite reconhecer a causa da condição natural enquanto estado de guerra. Ora, da *igualdade* referente à inteligibilidade da condição natural *comum* do homem, em torno da noção de *desejo de potência*, segue-se, contudo, a *desigualdade* dos poderes *de fato* entre os homens, resultante do esforço pela busca e pela afirmação de poder, concreto ou simbólico, como meio de preservação. Como explica Dominique Weber, “a diferença entre as mentes (*wits*) é assim pensada a partir de uma diferença de grau sobre a escala da potência. E, se um indivíduo busca afirmar a sua singularidade, na verdade é porque isso marca a sua eminência na ordem da potência” (WEBER, 2007, p. 110). O denominador comum das paixões deixará, assim, de ter centralidade nesse caso pois, da perspectiva do *agente* (e não mais do *filósofo*), é justamente a *diversidade* das paixões efetivamente vivenciadas que adquire relevância. Nesse caso, na medida em que inserido no campo das relações e do convívio humano, são as habilidades individuais, na medida em que *reconhecidas* como tais, que terão centralidade. A disputa por poder que caracteriza a condição natural se traduzirá, assim, em uma disputa por reconhecimento.

Embora nenhum homem seja *naturalmente* superior a nenhum outro (decorrente da verificação filosófica da igualdade humana), dessa mesma natureza se segue a predisposição dos homens a afirmar a própria singularidade diante dos demais. A compreensão dessa dinâmica é produto da filosofia natural; contudo, uma vez reconhecida, ela se torna um elemento prático a ser considerado pelos agentes. Podemos ilustrar a diferença entre as perspectivas empírica e científica do seguinte modo: a experiência que um indivíduo venha a ter de uma suposta eminência pessoal, ainda que socialmente reconhecida (isto é, ainda que *de fato* reconhecida), não é *prova* da racionalidade desta eminência. Ora, uma tal experiência, identificada na *glória* – apontada por Hobbes como sendo uma das principais causas da guerra (HOBBS, 2003, p. 108; L, XIII, 6) –, sendo comum a todos os homens em situações semelhantes, não configura um fundamento racional do autoconhecimento. Ao contrário, aquele que afirma da própria natureza uma eminência em relação aos demais só pode ser ignorante da condição natural *comum* da humanidade. Antes, por uma abordagem devidamente filosófica, a glória é apenas um efeito da imaginação que constitui o desejo. Por sua vez, o desejo é movimento interno do corpo, experienciado como uma sensação de prazer. Este último ponto é capital, pois marca o momento em que um conhecimento filosófico acerca do desejo humano se esgota para dar lugar a possível retificação de juízos particulares que determinam os atos voluntários humanos (conhecimento que pertence ao campo empírico da imaginação e do discurso mental).

A irracionalidade presente na opinião de si como eminente frente aos demais, contudo, não diz respeito à sensação de alegria, isto é, a paixão descrita como glória (HOBBS, 2003, p. 53; L, VI, 39). Antes, a irracionalidade diz respeito à passagem da experiência dessa paixão à *opinião* (e, portanto, ao *juízo*) de que essa sensação legitima um comportamento belicoso, um desejo de dominação com base na afirmação de eminência. Temos aqui alguns elementos importantes a partir dos quais podemos entender a articulação possível entre o conhecimento racional e necessário da humanidade (em geral) com o conhecimento empírico/imaginativo das concepções (particulares) de si – que variam segundo as circunstâncias particulares do indivíduo. Não é como se a razão determinasse o desejo¹¹, mas sim que os produtos proposicionais do cálculo racional, na medida em que constituem conteúdos mentais, entram como um dos fatores da determinação da ação e, portanto, de uma possível retificação da opinião e do juízo daqueles indivíduos que vêm a tomar conhecimento de certas teses filosóficas (sobretudo em condição civil).

Assim, se, de uma perspectiva filosófica, a afirmação de si se traduz em um fator associado à guerra e à irracionalidade do comportamento humano (e tanto mais à medida que se afasta da condição civil), por outro lado, de uma perspectiva empírica, ela se torna uma noção chave, precisamente porque as circunstâncias onde os agentes se encontram são *de fato* regidas pela dinâmica do poder. Aqui, deve ser

¹¹ Como ensina Weber, Hobbes considera que a razão não é uma faculdade da mente cuja função é livrar o homem das paixões. Isso se converte, antes, em uma ignorância da natureza humana. Ora, não haveria conflito algum entre a razão (enquanto cálculo) e as paixões, mas sim entre os meios adequados e os meios inadequados de autopreservação – precisamente o objeto do desejo (WEBER, 2004, p. 19).

considerado o conteúdo trazido por Hobbes nos capítulos concernentes tanto às *virtudes intelectuais* (L, VIII) quanto aos *costumes* (L, XI). Esses dois capítulos estão conectados na medida em que a sua articulação permite fundar uma teoria das *disposições* humanas. Essa conclusão torna-se tão mais clara conforme considerarmos que Hobbes, no capítulo XIII do *De Homine*, de 1658, *funde* os temas que, no *Leviathan*, são abordados em capítulos tanto separados quanto distantes entre si, reunindo-os numa única doutrina acerca da causa das disposições (*ingenii*¹²).

Concernente à doutrina que podemos extrair da leitura conjunta dos capítulos dedicados aos *ingenii* para a compreensão do conhecimento empírico, tanto a abordagem da sua perspectiva enquanto *disposição* quanto da perspectiva enquanto *virtude intelectual* são elucidativas. No capítulo XIII do *De Homine*, Hobbes vincula a noção de *ingenium* à noção de costume (*moribus/manners*) para estabelecer uma doutrina acerca das condições universais (e, da maneira como entendo, *racionais*) das disposições humanas em geral, que se torna o sentido da noção de *ingenium* segundo essa abordagem. Nesse outro contexto, Hobbes aponta seis fatores que conjuntamente, e de maneira interdependente, constituem uma única *fonte* para “as propensões dos homens a coisas determinadas”, a saber: “temperamento, experiência, hábito, bens da fortuna, opinião de si mesmo, e autoridades” (HOBBS, 2015, p. 423; DHO, XIII, 1).

Apesar da *opinião de si* ser elencada como um dentre diversos fatores da constituição das disposições individuais, deve-se entender, antes, que cada um dos fatores deve ser tomado *coletivamente*, de maneira a aproximar o leitor ao máximo possível da compreensão daquilo que determina a causa inteira de uma ação particular, na medida em que seria impossível conhecer todas as causas parciais que concorrem para a produção de um efeito singular¹³. Conforme Samantha Frost, Hobbes toma o cuidado, nessa passagem, de assinalar que não se trata de seis fontes que, separada ou individualmente, podem vir a determinar as disposições ou propensões humanas. Antes, trata-se de uma *fonte sêxtupla* (*sextuplici fonte*), ou seja, seis fatores indissociáveis de uma única causa inteira que *necessariamente* determina o desejo e a vontade (FROST, 2008, p. 93). Essa interpretação, apoiada na formulação latina adotada por Hobbes, ressalta a natureza dinâmica da determinação das disposições humanas: os fatores que constituem a determinação da ação individual, ainda que remetam a uma interioridade (referente ao discurso mental), devem ser entendidos supondo a lógica da causalidade *exterior* (decorrente das condições gerais da *philosophia prima*). Nessa medida, um fator, ainda que ele refira a algo tido por interior, não pode determinar-se sem uma conexão com todos os demais fatores: os *hábitos* que um indivíduo desenvolve no tempo estão intrinsecamente vinculados à sua efetiva *experiência* passada de diversas interações com o mundo; igualmente, a *opinião que esse indivíduo tem de si mesmo* não pode dar-se a despeito de seu *temperamento*, mas tampouco da maneira como ele é afetado pelo comportamento daqueles indivíduos ou instituições tidas por ele como *autoridades* – ou, ainda, por *fatos associados à fortuna*, como, por exemplo, as origens de berço, etc.

No capítulo VIII do *Leviathan*, por outro lado, o aspecto efetivo da dinâmica do poder é fortemente presente, sobretudo na medida em que as noções de *eminência* (*eminentia*) e *comparação* (*comparatione*) passam a operar na explicação da doutrina hobbesiana do *ingenium*. Essas noções devem ser tomadas como

¹² É interessante apontar que a palavra latina *ingenium* (que, aqui, traduzo para *engenho*) é igualmente adotada por Hobbes tanto no capítulo VIII do *Leviathan* quanto no capítulo XIII do *De Homine*. Contudo, o sentido dessa palavra é diferente nessas duas abordagens. A abordagem do *Leviathan* busca captar a perspectiva segundo a qual o *ingenium* é uma *boa* disposição do intelecto (*wit* ou *good wit*, no inglês), ao passo que, no *De Homine*, o *ingenium* adquire um sentido com valor neutro (de maneira que, tanto nas traduções modernas para o inglês quanto para o francês, opta-se por traduzir a palavra *ingenium* para *disposition*). Por outro lado, o capítulo XIII do *De Homine* *adiciona* o tema dos costumes que, no *Leviathan* encontra-se separadamente, de maneira a efetivamente fundir os temas: aqui, contudo, a palavra latina (*moribus*) e inglesa (*manners*) correspondem, em ambas as obras, ao mesmo sentido, de maneira inequívoca.

¹³ Com efeito, da perspectiva do filósofo, é impossível efetivamente conhecer o conteúdo particular da causa de um desejo empírico dado pois, para isso, seria preciso tomar conhecimento total do encadeamento de causas empíricas/históricas (isto é, os “antecedentes de consequentes”) que levam a um ato qualquer. Isso evidencia o limite da razão nesse campo do conhecimento: aqui, não importa que se possa explicar pelas causas necessárias e suficientes a produção de um ato voluntário particular, mas apenas tomar conhecimento dos fatores que necessariamente compõem, de uma maneira geral, a causa das disposições – a que o capítulo XIII do *De Homine* se limita em estabelecer.

resultantes da dinâmica do poder na medida em que essa dinâmica se dá por meio dos juízos particulares dos homens. Nesse contexto, os juízos são evidentemente proposicionais, mas não no mesmo sentido que o conceito de juízo adquire no campo estrito da razão, isto é, enquanto premissas e conclusões de um raciocínio lógico-filosófico. O juízo vinculado aos *ingenii* é um produto da imaginação, e não da razão. Eles têm o sentido de *opiniões* acerca de si e dos outros, os quais, independentemente de estarem ou não de acordo com a razão, constituem *de fato* a dinâmica do poder. É por meio dessas opiniões imaginativamente produzidas, via *discurso mental*, que as relações de comparação e eminência *aparente* são firmadas entre os homens.

Assim, também o conceito de *ingenium* (enquanto virtude intelectual) deverá ser concebido não como uma virtude moral racionalmente fundamentada, mas como uma *aparência de virtude* empiricamente determinada e socialmente determinante. Ora, a virtude intelectual, “em toda espécie de assuntos, é algo que se estima pela eminência, e consiste na comparação. Pois, se todas as coisas fossem iguais em todos os homens, nada seria apreciado” (HOBBS, 2003, p. 61; L, VIII, 1). Ela decorre, assim, de uma habilidade intelectual do indivíduo, relativa ao discurso mental, para produzir certa *aparência de si* diante dos demais nas diversas circunstâncias em que o indivíduo age – supondo, nessa ação, igualmente, as *reações* desse indivíduo diante de atos alheios. Essa habilidade intelectual, ou faculdade do ânimo (*facultatem animi*) constitui o conceito de *ingenium* no *Leviathan*.

Isso dito, deve-se atentar para o estilo adotado por Hobbes nessas passagens. Hobbes dedica-se a uma descrição que, assentada na experiência comum e na observação dos costumes dos homens, aponta para *características aproximadas* dessas habilidades, em um estilo que difere sobremaneira da *definição genética* da filosofia propriamente dita. Como visto, o engenho natural é ora referido por *boa fantasia* (*good fancy*), ora por *bom juízo* (*good judgment*); no primeiro caso, Hobbes depende de uma remissão à opinião alheia para descrever que uma *boa fantasia* é uma habilidade para perceber semelhanças entre coisas diferentes, mas apenas em casos nos quais “raramente *outros* as observem” (HOBBS, 2003, p. 62; L, VIII, 3. Destaques meus). No segundo caso, por outro lado, o *ingenium* diz respeito a uma percepção aguçada de aspectos segundo os quais as coisas diferem entre si. Em certos casos, e “sobretudo em questões de *convívio* e *negócios*”, tal virtude é chamada de *discernimento* (Id., p. 62-63; L, VIII, 3. Destaques meus). Nota-se que, nessas passagens, muito embora essas noções não sejam impermeáveis a uma abordagem filosófica (na medida em que inseridos na dinâmica do poder decorrente da natureza do desejo humano), as diferentes maneiras como as virtudes do intelecto de fato *aparecem* no convívio social tornam-se relevantes para a constituição do próprio conceito de *ingenium*.

É nesse contexto, segundo o qual a ação individual se produz num campo relacional em que a *experiência* das paixões é determinante dos atos voluntários, que a filosofia moral hobbesiana adquire o sentido pelo qual o viés racionalista que rege o método dedutivo da filosofia abre espaço para uma concepção que, embora complementar, é imprescindível à ética. Trata-se, precisamente, do campo do conhecimento de viés empírico que, a partir da percepção de semelhanças e diferenças que define o *ingenium*, operará, diferentemente da razão, por meio da instrumentalização de signos e aparências visando a efeitos práticos¹⁴. Esse campo pode, assim, ser entendido como configurando uma *arte* e, na medida em que seu objeto é a própria reputação na dinâmica do poder, uma *arte de si*. Em razão da concepção universalista do *desejo de potência*, contudo, essa *arte de si* resolve-se não em uma prescrição visando a uma concepção normativa de virtude moral, mas em uma descrição moralmente neutra do poder¹⁵. Igualmente, podemos, com isso,

¹⁴ Na literatura, autores que buscaram ressaltar o valor desse aspecto do conhecimento moral no *Leviathan* tenderam a vincular Hobbes à tradição humanista que tem na retórica um elemento preponderante (Ver, por exemplo, SKINNER, 1996).

¹⁵ Conforme ensina Maria Isabel Limongi ao analisar o capítulo X do *Leviathan*, “não se trata, (...) para Hobbes, de procurar um ideal de elegância no mostrar-se, ou de desenhar o bom modo de se fazer honrar. O capítulo X do *Leviathan* (...) simplesmente descreve o modo como se dão as relações de poder, valor e honra, cuja lógica interna ou a chave explicativa reside no descompasso (...) entre o que um homem pode e o que ele passa a poder quando é valorizado pelos outros. (...) A dinâmica do poder é fundamentalmente desequilibrada, na medida em que nos engaja num regime de disputa em que se oferecem mais ocasiões de hostilidade do que de agradável convivialidade (LIMONGI, 2009, p. 123).

compreender a separabilidade que Hobbes estabelece entre o (1) aspecto normativo da filosofia moral, que diz respeito a leis universais e impessoais de razão, comumente disponíveis aos homens mediante o método da filosofia (L, XIV-XV)¹⁶, e seu (2) aspecto descritivo, referente aos costumes e disposições individuais tomados como determinação de uma *aparência* individual, isto é, da reputação e da identidade dos homens¹⁷.

Da articulação entre (i) as conclusões decorrentes da concepção filosófica do desejo com (ii) os elementos descritivos da noção de *virtude intelectual*, bem como (iii) das *disposições* e *costumes*, tornamo-nos capazes de capturar o escopo do que cabe à experiência e à imaginação, enquanto regime de conhecimento, produzir em termos de uma *leitura de si*. Conhecer a si mesmo enquanto inserido na dinâmica de poder é, por meio da experiência das paixões, produzir e desenvolver os meios da autopreservação, traduzida, na experiência social, na busca por reputação. Nesse caso, contudo, os atos do indivíduo não são a produção de conceitos teóricos e demonstrações, como na filosofia, mas sim uma *arte de si*, isto é, a produção circunstancial de uma *aparência de si* perante outros indivíduos¹⁸. Essa *aparência*, por sua vez, deve ser tida por decorrer dos próprios atos voluntários, que determinam, pela ação, a reputação na dinâmica social do poder.

Conclusão

A aplicação do método filosófico, tendo o fenômeno afetivo por objeto, produz conceitos universalmente válidos a partir dos quais somos capazes de entender a nós mesmos, a humanidade, enquanto objeto de uma filosofia moral. O conhecimento que esse método proporciona permite, por sua vez, compreender o escopo de nossas faculdades mentais enquanto agentes em um contexto social – e, àquilo que importa a uma filosofia moral, o contexto político. Determinados a agir pela imaginação, seres humanos são, por natureza, mecanismos de satisfação contínua do desejo (qualquer que seja sua determinação cognitiva). O conhecimento da condição natural que lhe é, sem mais, consequente, delimitaria o escopo da razão em um conhecimento de si: o conhecimento científico da humanidade é o conhecimento de propriedades comuns a cada indivíduo humano, a saber, aquelas que estão envolvidas no *desejo de potência* como explicação do movimento voluntário de corpos humanos individuais.

Por outro lado, a perspectiva do agente é a perspectiva da experiência mesma de sensações e imaginações particulares, ou seja, das aparências para um sujeito que as experimenta como paixões: prazer, dor, amor, ódio, alegria e tristeza. O conhecimento das paixões, nesse segundo caso, ainda que envolva os cálculos deliberativos cuja condição é a linguagem, não é um conhecimento teórico e demonstrativo, mas antes um conhecimento empírico que diz respeito às disposições da mente e aos costumes; é o campo de certa *inteligência afetiva* cuja virtude é referida por Hobbes como *engenho natural*. É nesse campo que o sujeito interage, pela maneira como se apresenta em meio a relações intersubjetivas. Trata-se não de um conhe-

¹⁶ É certo que Hobbes jamais adota uma abordagem demonstrativa em qualquer das oportunidades em que elenca as *leis de natureza*. Contudo, porque expressamente classificadas como *teoremas de razão* (HOBBS, 2003, p. 137; L, XV, 41), deve-se supor que, ao menos, elas *possam* decorrer do método da filosofia. Novamente, deve-se ressaltar que não se segue, do fato de que Hobbes adota certo *estilo* a fim de expor suas teses, que não se possa levar a sério a sua defesa de que a filosofia moral é uma *ciência*.

¹⁷ Vale mencionar o estudo de Zarka acerca da *destituição da figura do herói* empreendida por Hobbes, na medida em que o autor opera um deslocamento do objeto da filosofia moral, da (1) consideração particularista das virtudes pessoais do príncipe para a (2) consideração universalista da racionalização dos mecanismos do poder e da instituição do Estado (ZARKA, 1995, p. 44).

¹⁸ Nesse sentido, a metáfora do *teatro de máscaras*, trazida por Hobbes no capítulo XVI *Leviathan*, torna-se interessante para ilustrar a perspectiva segundo a qual a perspectiva empírica do autoconhecimento se traduz na produção de uma *aparência de si* diante de uma *plateia*: “A palavra *pessoa* é de origem Latina. Em lugar dela, os gregos tinham *prosopon*, que significa rosto, tal como, em latim, *persona* significa o disfarce ou a aparência exterior de um homem imitada no palco. E, por vezes, mais particularmente, aquela parte dela que disfarça o rosto, como máscara ou viseira. e do palco a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da ação, tanto nos tribunais como nos teatros. De modo que uma pessoa é o mesmo que um ator, tanto no palco como na conversação corrente. E personificar é representar, seja a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro, diz-se que é portador de sua pessoa ou que age em seu nome” (HOBBS, 2003, p. 138; L, XVI, 3). Para um estudo aprofundado desse aspecto da ação humana em Hobbes, v. VIEIRA, 2009, p. 75-144.



cimento teórico sobre as paixões (embora este seja de grande valia e, no caso da política, imprescindível), mas de um conhecimento eminentemente empírico e adquirido naturalmente (seja para o bem ou para o mal do indivíduo, ou ainda daqueles que o cercam) no desenrolar da vida afetiva. Na medida em que agir é ser causa de um efeito, aqui, identificado na produção de aparências de si – ou seja, de *maneiras e costumes* – diante de outras pessoas, bem como em suas consequências sociais e políticas, a qualidade do conhecimento imaginativo, sob os requisitos do engenho natural tido por virtude, converte-se em um conhecimento de si em seu próprio mérito (cujo objeto, dessa vez, é a própria experiência afetiva).

Essas duas vias complementares da *leitura de si* estão presentes ao longo da primeira parte do *Leviathan*, apesar da adoção do estilo pouco compromissado com o método filosófico defendido pelo próprio autor (que, ressaltado, deve-se ao propósito pedagógico, antes do que estritamente filosófico, da obra). Elas podem, contudo, ser reconstituídas e ter seus escopos devidamente delimitados em torno do que creio ser a parte inaugural da filosofia moral hobbesiana: um conhecimento metódico acerca da natureza comum do desejo que explica a determinação de atos voluntários humanos, e a delimitação do campo imaginativo e simbólico da interação humana.

BIBLIOGRAFIA

BARBOSA FILHO, B. (2013). *Condições da autoridade e autorização em Hobbes*. In: LEVY, L. & ALTMANN, S (Eds.). *Tempo, verdade e ação: Estudos de lógica e ontologia*. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus

BARNOUW, J. (1992). *Le vocabulaire du conatus*. In: *Hobbes et son vocabulaire*. ZARKA, Y-C (Ed.). Paris: Vrin.

FOISNEAU, L. (2016). *Hobbes: La vie inquiète*. Paris: Gallimard.

FROST, S. (2008). *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian reflections on Ethics and Politics*. Stanford University Press.

HIRATA, C. (2017). *Leibniz e Hobbes: Causalidade e princípio da razão suficiente*. São Paulo: Edusp.

HOBBS, T. (1966). *Concerning Body (De Corpore)*. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. MOLESWORTH, W. (Ed.). (11 vols.), Londres, 1839-1845. Reimpressão.

HOBBS, T. (2003). *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. MONTEIRO, J. & SILVA, M. (Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

HOBBS, T. (2009). *Do Corpo – Parte I: Cálculo ou Lógica*. LIMONGI, M. & MOREIRA, V. (Trad.). Campinas: Unicamp.

HOBBS, T. (2010). *Os Elementos da Lei Natural e Política*. SIMÕES, B. (Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

HOBBS, T. (2015). *De L'homme*. BÉAL, C., CRIGNON, P., GRACIANNETTE, B., LAGRÉE, J., MÉDINA J., MILANESE, A., PÉCHARMAN, M., TERREL, J. (trads.). Paris: Vrin.

LEIJENHORST, C. (2002). *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*. Leiden: Brill.

LIMONGI, M. (2009). *O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola.



- LIMONGI, M. (2002). *A semântica do materialismo de Hobbes*. *Analytica*, v. 5, n. 1. p. 109-135.
- LISBOA, W. (2015). *Movimento, necessidade e sistema em Thomas Hobbes*. Porto Alegre: UFRGS.
- MILANESE, A. (2011). *Principe de la philosophie chez Hobbes: L'expérience de soi et du monde*. Paris: Classiques Garnier.
- RENZ, U. (2017). *Socratic Self-Knowledge in Early Modern Philosophy*. In: RENZ, U. (Ed.). *Self-Knowledge: A History*. Oxford: Oxford University Press, p. 146-163.
- RENZ, U. (2018). *Self-Knowledge and Knowledge of Mankind in Hobbes' Leviathan*. In: *European Journal of Philosophy* 26 (1):4-29.
- SKINNER, Q. (1996). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VIEIRA, M. (2009). *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of the State*. Leiden: Brill.
- WEBER, D. (2007). *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*. Paris: PUPS.
- WEBER, D. (2004). *Passions et raison : Hobbes et le calcul de la puissance*. In: MOREAU, P-F. & THOMSON, A. (Eds.). *Matérialisme et passions*. Lyon: ENS Éditions. p. 13-32.
- ZARKA, Y-C. (1987). *La Décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*. Paris: Vrin.
- ZARKA, Y-C. (1990). *L'enjeu de la philosophie première de Hobbes*. In: ZARKA, Y-C. & BERNHARDT, J. (Eds.). *Thomas Hobbes : Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF.
- ZARKA, Y-C. (1995). *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF.

Hobbes e a segurança

Delmo Matos da Silva

professordelmo@gmail.com

Departamento de Humanidades (IEFH), Instituto Tecnológico de Aeronáutica (ITA).

Resumo: O objetivo deste artigo é problematizar a questão da segurança em Hobbes. Para tanto, discute-se a função do medo como um elemento fundamental para a obtenção da vida agradável, demonstrando o vínculo entre o medo e a razão instrumental como requisito fundamental na obtenção dos meios adequados para a instauração da segurança, a garantia das coisas que são necessárias para o estabelecimento da vida agradável. A hipótese que se pretende evidenciar é aquela segundo a qual a obtenção da segurança de uma vida agradável depende necessariamente do cálculo instrumental das causas e consequências motivado pelo medo. Utilizando-se, portanto, do argumento do medo da morte violenta, relaciona-se a necessidade dos requisitos necessários para uma vida agradável à liberdade, compatível com a segurança e as condições de bem-estar do povo. Sendo assim, a segurança com a qual Hobbes preocupa-se é a segurança em vista de uma vida agradável.

Palavras-chaves: Insegurança, Hobbes, igualdade, violência, morte.

Hobbes And Safety

Abstract: The aim of this article is to problematize the issue of security in Hobbes. To do so, we discuss the function of fear as a fundamental element to obtain a comfortable life. In this way, it becomes necessary to demonstrate the link between fear and instrumental reason as a fundamental requirement in obtaining the adequate means for the establishment of security as a guarantee of those things that are necessary for the establishment of a comfortable life. The hypothesis that is intended to be evidenced concerns that according to which the attainment of the comfortable life necessarily depends on the instrumental calculation of the causes and consequences of fear in relation to the expectation of attaining security. Using, therefore, the argument of the fear of violent death, the necessity of the necessary requirements for a comfortable life is related to freedom compatible with security and the conditions of well-being of the people. Thus, the security with which Hobbes is concerned is security in view of a comfortable life.

Keywords: Insecurity, Hobbes, equality, violence, death.

Introdução

No *De Cive*, Hobbes assevera: “a segurança do povo é a maior lei” (HOBBS, 2002, p. 198). A questão da segurança torna-se uma preocupação fundamental de Hobbes para afastar o panorama de insegurança generalizada atribuída à precariedade das condições de preservação da vida ou do movimento vital no estado de natureza. Essa situação de insegurança pode ser comparada ao modo como Hobbes, no *Leviathan*,

qualifica a condição natural: “solitária, pobre, sórdida, brutal e curta” (HOBBS, 1968, p. 186). Dadas essas condições, deduz-se a exigência de uma instância de poder que seja capaz de assegurar aos homens uma sociabilidade artificial, a fim de que se unam pela força ou pelo poder. A unidade requerida em vistas à obtenção da segurança justifica a finalidade de introduzir “aquela restrição sobre eles sob o qual os vemos viver nos Estados, isto é, o cuidado com a sua própria conservação e com uma vida satisfeita” (HOBBS, 1968, p. 223).

Neste momento, cabe a seguinte pergunta: com que tipo de segurança Hobbes realmente se preocupa? Em princípio, a concepção geral de segurança a qual Hobbes concebe é aquela relacionada à preservação do movimento vital, ou seja, a preservação do estado de movimento interno¹. No *Leviathan*, Hobbes caracteriza o movimento vital (*vitall motions*) como aquele originado no início da geração (nascimento), que continua sem interrupção durante toda a vida. Trata-se, portanto, de um movimento que compõe a condição fundamental de todo homem, isto é, estar vivo.

Tendo lugar entre a geração e a morte de todos os animais, o movimento vital ocorre no interior do corpo e não necessita de auxílio da imaginação². Contudo, esse movimento permanece indiferente à vontade, é denominado também movimento involuntário. Hobbes esclarece que esse tipo de movimento refere-se à “circulação do sangue, o pulso, a respiração, a nutrição, a excreção etc.” (HOBBS, 1968, p. 118).³

Ao relacionar a segurança às condições de vida agradável, Hobbes assevera o seu interesse na demonstração do desenvolvimento das faculdades humanas em vista daquelas “coisas boas que se relacionam com a vida, como também aquelas que ampliam o seu conforto” (HOBBS, 2002, p. 199)⁴. Uma vida agradável não se encerra apenas na segurança física, mas em uma perspectiva de segurança que contemple o desenvolvimento material e espiritual para o conforto e segurança de que “mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam [os homens] alimentar-se e viverem satisfeitos (...)” (HOBBS, 1968, p. 227).

Para tanto, a demanda por essa condição de vida requer a substituição daquela insegurança oferecida pela força dos homens e pela sua própria invenção por uma situação na qual sejam altamente favoráveis o desfrute e o desenvolvimento das artes em geral, das atividades comerciais, dos hábitos morais, da filosofia e das ciências.

No que se refere a ausência de segurança, a condição natural da humanidade circunscreve o predomínio da busca desenfreada dos homens por adquirir cada vez mais poder, motivados por suas paixões e necessidades particulares, sem, contudo, a consideração com os demais. Essa determinação expõe, por conseguinte, o florescimento da morte violenta imposta aos homens pela insegurança generalizada conduzindo a uma condição beligerante contrária à paz e, por conseguinte, a uma vida plenamente satisfeita. No contexto do projeto filosófico e político de Hobbes, a paz é sinônimo de ordem e estabilidade das

¹ Nas palavras de Hobbes: “Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro” (HOBBS, 1968, p. 81).

² “A sensação é o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos etc. e a imaginação é apenas o resíduo do mesmo movimento, depois da sensação, conforme já se disse nos capítulos I e II. E dado que andar, falar e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de como, onde e o que, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários” (HOBBS, 1968, p.118).

³ No *De Cive*, também menciona: “As comodidades (*benefits*) dos súditos a respeito somente desta vida podem ser distribuídas em quatro categorias: 1. Serem defendidos contra inimigos externos. 2. Ter preservada a paz em seu país. 3. Enriquecerem-se tanto quanto for compatível com a segurança pública. 4. Poderem desfrutar de uma liberdade inofensiva. Isso porque os governantes supremos não podem contribuir em nada mais para a felicidade civil do que, preservando-os das guerras externas e civis, capacitá-los a serenamente desfrutar da riqueza que tiverem adquirido por sua própria diligência” (HOBBS, 2002, p. 200).

⁴ No *Leviathan*, Hobbes menciona: “mas por segurança não entendemos aqui uma simples preservação, mas também, por uma indústria legítima (*lawfull industry*), sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio” (1968, p. 376).

paixões. Por essa razão, o medo recíproco dos homens os orienta para a aquisição da paz e para a constituição da sociedade civil⁵.

No *De Cive*, Hobbes determina o medo recíproco como o início da sociedade civil: “Devemos, portanto, concluir que a origem de todas as grandes sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros” (HOBBS, 2000, p. 28). Considerando que o medo da morte é uma paixão motivadora para o estabelecimento de uma vida agradável, na medida em que se impõe como uma exigência de antecipação das ações humanas através da força e da astúcia, fica evidente, segundo Hobbes, que “todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mal, mas acima de tudo do maior entre todos os males, que é a morte” (HOBBS, 1968, p. 192)⁶.

O medo torna-se um critério fundamental pelo qual todo homem pode orientar as suas respectivas ações, ao passo que propicia um cálculo futuro determinado pela razão⁷. Enquanto mal supremo, a morte também sinaliza um prosperar contínuo pelo qual os homens engendram um sentido para as suas ações, direcionando-as para evitar a própria morte e garantir as condições agradáveis da vida. Desse modo, a aversão à morte torna-se uma outra forma de expressar o desejo de preservação da vida, ou melhor, o “desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida agradável, e a segurança de consegui-las através do trabalho” (HOBBS, 1968, p. 227).

A condição de insegurança delinea uma perspectiva interpretativa segundo a qual o medo da morte violenta é capaz de determinar os elementos fundamentais para instaurar o domínio da segurança capaz de assegurar uma vida satisfeita. Desse modo, distanciando-se da interpretação de Strauss (2016), a segurança pretendida por Hobbes está a serviço de um cálculo racional no qual pretende-se garantir não somente a integridade física, mas, sobretudo, condições de bem-estar do povo.

Portanto, a teoria da segurança de Hobbes é dependente do argumento de que o desenvolvimento das capacidades humanas está condicionado a uma situação de segurança. Essa dependência ressalta que, ao enfatizar a função do medo como elemento garantidor da instabilidade, não é suficiente a instauração do *Commonwealth*, é preciso estabelecer o aparato legal proporcional ao desenvolvimento das potencialidades naturais humanas, ou seja, uma vida satisfeita⁸.

A proposta do artigo consiste em discutir o que se deve entender por segurança no âmbito do projeto filosófico de Hobbes, destacando, sobretudo, a função do medo como um elemento fundamental para a obtenção da vida agradável. É preciso, portanto, evidenciar que o medo da morte violenta constitui um

⁵ Hobbes, no *The Elements of Law*, afirma o seguinte sobre a paz: “O estado dos homens em sua liberdade natural é um estado de guerra. Pois a guerra nada mais é do que o tempo no qual há vontade de disputar e contestar por meio da força, seja com palavras ou ações suficientemente declaradas; e o tempo que não é guerra, este é a paz” (HOBBS, 2010, p. 96).

⁶ No *De Cive*, Hobbes menciona isso: “(...) Pois todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mal, mas acima de tudo do maior dentre os males naturais, que é a morte; e isso ele faz por certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai. Não é, pois, absurdo, nem repreensível, nem contraria os ditames da verdadeira razão, que alguém use todo o seu esforço (*endeavours*) para preservar e defender 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 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 forças, se empenhe em proteger sua vida e membros” (HOBBS, 2002, p. 45).

⁷ A questão do medo como mecanismo de orientação é um pressuposto utilizado por Strauss. Trata-se, portanto, de uma interpretação problemática, uma vez que encontra resistência entre as leituras e pesquisas realizadas por Hobbes no Brasil.

⁸ Essa afirmação baseia-se no capítulo XXI do *Leviathan*. Trata-se, portanto, de avaliar o desenvolvimento de certas ações na ausência de leis, ou, nas palavras de Hobbes, “no silêncio das leis” (*silentium legis*) (1968, Cap. XXI, p. 271). Embora o desenvolvimento dessas atividades seja colocado no “vácuo da lei”, não há, necessariamente, uma supressão da lei civil. Na verdade, o soberano fornece condições para a atuação da liberdade dos súditos, ou seja, uma liberdade individual, mas sem suspender completamente as leis. Assim, o aparato legal para a existência da liberdade dos súditos é sempre garantido por uma exigência fundamental do soberano que é garantir a segurança do povo.

argumento para assegurar uma perspectiva de segurança que não se restrinja à proteção física dos homens, mas que promova o desenvolvimento material e espiritual para o seu conforto.

Sendo assim, as discussões empreendidas no artigo deslocam o argumento segundo o qual a segurança, de acordo com Hobbes, corresponde à integridade física, ou melhor, à manutenção do movimento vital, para uma perspectiva segundo a qual a segurança diz respeito às capacidades, tais como: “liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher a sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes” (HOBBS, 1968, p. 264).

Para tanto, torna-se necessário demonstrar o vínculo entre o medo e a razão como requisito fundamental na obtenção dos meios adequados para a instauração da segurança enquanto uma garantia do que é necessário para o estabelecimento da vida agradável. Enquanto o medo torna-se um motivo para orientar as ações humanas para uma vida satisfeita, a razão, por sua vez, delinea um cálculo por meio do qual é possível avaliar as consequências boas ou más de agir contra ou conforme os preceitos da paz. O medo da morte violenta seria a paixão principal que conduz os homens ao uso da razão. Desse modo, caracteriza-se o homem hobbesiano como aquele capaz de representar fins para a sua ação, calculando os meios considerados mais adequados para alcançar um objeto que julga ser o bem.

A hipótese que se pretende evidenciar é que a obtenção da vida agradável depende necessariamente do cálculo instrumental das causas e consequências da abdicção do medo da morte violenta em relação à expectativa da obtenção da segurança. Utilizando-se, portanto, do argumento do medo da morte violenta, evidencia-se as razões para a obtenção da vida agradável mediante a instauração daquele modo de liberdade que seja compatível com a segurança e com as condições de bem-estar do povo. Sendo assim, a possibilidade da liberdade civil evidencia os termos da compatibilidade entre segurança e o estabelecimento da boa vida.

Para demonstrar esse argumento, em um primeiro momento, aborda-se as causas motivadoras da insegurança generalizada que predomina na condição natural da humanidade. Diante disso, evidencia-se o modo como Hobbes desdobra o postulado da igualdade, ao inferir a existência de duas espécies de igualdades que implicam a igualdade de direitos: a igualdade de capacidades e a igualdade de expectativas. Por outro lado, discute-se a condição de guerra e as suas causas condicionadas pelo reconhecimento constante do medo da morte violenta.

Diante dessa constatação, aborda-se o modo como Hobbes infere, baseado nas faculdades próprias da natureza humana, as razões da indisposição contrária à paz que circunscreve o estado de natureza. Determina-se a relação entre a competição, a desconfiança e a glória.

Em seguida, em um segundo momento, discute-se, segundo a perspectiva de Hobbes, o papel do medo associado à razão prudencial calculadora, os elementos fundamentais para a obtenção da segurança. Nesse sentido, cabe determinar o medo da morte violenta motiva um cálculo futuro que determina a razão. Para tanto, utiliza-se da discussão de Strauss (2016), segundo a qual o medo é o único motivo pelo qual todo homem pode orientar as suas ações em direção à segurança e à paz. O argumento de Strauss é utilizado como parâmetro para discutir as consequências da morte como o principal auxílio à conservação da sua vida.

Partindo disso, demonstra-se que a morte não é somente uma negação da vida, o bem primário, mas de todos os outros bens, incluindo o bem maior, ou seja, a vida agradável. Hobbes não entende a preservação da vida como simplesmente uma garantia biológica ou uma preservação do movimento, mas pretende estabelecer condições para uma vida digna ou agradável. Sendo assim, torna-se necessário evidenciar que ao desejar uma vida agradável, o homem hobbesiano pretende estabelecer os meios adequados para o desenvolvimento material da sociedade, no sentido de garantir recursos suficientes para o seu desenvolvimento comercial, social, político e tecnológico. Dessa forma, o medo da morte constitui-se como um motivo da obtenção da razão natural, em favor do direito de natureza que determina o empenho no que tange proteger a vida e as condições para uma vida agradável.

Por fim, examina-se o modo como Hobbes acentua os benefícios da filosofia em relação às comodidades da vida. Trata-se de evidenciar o objetivo da filosofia no que concerne a permitir aos homens uma vida

melhor, isto é, uma vida satisfeita. A preocupação de Hobbes com as condições da qualidade da vida é um pressuposto para determinar a utilidade da filosofia – o que, por sua vez, demonstra uma relação entre filosofia e segurança.

Discute-se, também, a concepção de Hobbes acerca da natureza da ação humana, segundo a qual toda ação humana possui como finalidade o incremento das condições vitais e o desenvolvimento das condições necessárias para a manutenção digna e confortável da vida. Por conseguinte, trata-se de demonstrar que a paz efetivada pela soberania do Estado é a condição de possibilidade para o exercício das atividades humanas que conduzem ao desenvolvimento das condições para o conforto da vida.

Medo e insegurança recíproca

A igualdade natural constitui a característica própria da natureza humana, a qual Hobbes recorre para explicar a causa fundamental da hostilidade potencial entre os homens e, portanto, da sua insegurança⁹. Ao determinar a igualdade inerente aos homens, Hobbes demonstra o desdobramento do postulado da igualdade, ao inferir a existência de duas espécies de igualdades que implicam uma igualdade de direitos, isto é, a igualdade de capacidades e a igualdade de expectativas.

Hobbes atesta a igualdade quanto à capacidade principalmente pela experiência. Segundo ele, embora os homens não sejam iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito quando examinados de forma individual, são absolutamente iguais em capacidade. Tal argumento evidencia que o homem mais fraco fisicamente pode manejar, através da sua faculdade intelectual, estratégias e artimanhas, organizando-se com outros homens de mesmo interesse, destruindo o mais forte.

No âmbito da igualdade de expectativas da satisfação das vontades, Hobbes assevera a igual capacidade quanto à esperança de satisfação dos objetivos¹⁰. Realmente, se os homens se consideram igualmente capazes, estes julgam-se também igualmente esperançosos quanto ao alcance dos seus fins. Essa expectativa, por sua vez, produz uma situação de insegurança e inimizade entre os homens, ocasionada pela igualdade quanto à esperança de se atingir os mesmos fins, quando é impossível ser desfrutado por ambos¹¹. Contudo, esse desprazer não pode ser identificado com um mero sentimento de insatisfação com a presença alheia, mas um sentimento de desconforto dada a condição em que os homens se encontram, ou seja, o permanente perigo de ataques iminentes.

Assim assevera Kavka:

Deve-se observar que, os homens são iguais em capacidade e esperança, eles também têm de ser iguais em medo, em especial do medo de uma morte violenta em mãos alheias. A igualdade dos homens como agentes potenciais de uma morte violenta determina a igualdade de todos como vítimas potenciais de uma morte violenta. Ora, sendo a autoconservação um fim básico do ser humano, impõe-se a exigência de antecipação através da força e

⁹ De acordo com Hobbes: “A natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestadamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa aspirar, tal como ele”. (1968, p. 183).

¹⁰ Cf. “A causa do medo recíproco consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem – do que decorre que nem podemos esperar dos outros, nem decorre a nós mesmos, a menor segurança. Pois, se examinarmos homens já adultos, e considerarmos como é frágil a moldura de nosso corpo humano (que, perecendo, faz também perecer toda a nossa força, vigor e mesmo sabedoria), e como é fácil até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza superior a outrem. São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais. Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si; a desigualdade que hoje constatamos encontra sua origem na lei civil” (HOBBS, 2002, p. 29).

¹¹ Segundo Gary: “Que existe grandes diferenças entre os homens e que essas diferenças são naturais, Hobbes não nega. A forma de seu argumento apenas revela que essas diferenças não são as mesmas que são determinadas pelas convenções da sociedade civil. Estas últimas são apenas as recompensas da história, que está sujeita a mudanças intermináveis e arbitrarias. Não há razão fora das razões arbitrarias do tempo para que um homem em vez de outro tenha sido recompensado com a prerrogativa de governar” (GARY, 1976, p. 272).

da astúcia. É mediante a força e a astúcia que se pode fazer frente a um estado em que a ameaça de morte violenta em mãos alheias está sempre presente (КАВКА, 1983, p. 283).

A igualdade determina a incapacidade dos homens triunfarem de maneira total sobre os outros, configurando, por conseguinte, uma diminuição das condições necessárias de obtenção da vida satisfeita. Nessa rede de causalidades, constata-se uma potencial disposição agressiva que cada homem representa para o seu semelhante, imposta pela hostilidade e pelo medo constante de ser atacado. Em *The Elements of Law*, Hobbes assemelha essa hostilidade a um estado de guerra: “Pois a guerra nada mais é do que o tempo no qual há vontade de disputar e contestar por meio da força, seja com palavras ou ações suficientemente declaradas; e o tempo que não é guerra, este é a paz” (HOBBS, 2002, p. 96).

O desejo pela paz é inerente à condição de guerra, e as causas desta última são condicionadas pelo reconhecimento constante de que o medo da morte violenta conduz à ausência da indústria, do comércio, da arte, da filosofia. Nessa condição, “a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (HOBBS, 1968, p. 186). Diante dessa constatação, Hobbes infere, baseado nas faculdades próprias da natureza humana, as razões das disposições contrárias à paz presente no estado de natureza, ou seja, “a competição, a desconfiança e a glória” (HOBBS, 1968, p. 185).

A primeira causa do conflito evidenciada na natureza do homem natural é a competição que conduz os homens a atacarem uns aos outros em vista do lucro. A competição faz os homens usarem a violência para dominarem o maior número possível de homens, subjugando-os até que não haja nenhum outro poder para ameaçá-los. De acordo com Hobbes: “A competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes levam à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelos competidores para realizar o seu desejo consiste em matar subjugar, suplantar ou repelir o outro” (1968, p. 187).

A desconfiança, a outra causa do conflito entre os homens, é resultante do desejo de obter segurança encontrando meios para a sua defesa. Por sua vez, a desconfiança faz com que os homens antecipem ataque e defesa; estes mecanismos servem para que o homem projete situações futuras desfavoráveis, a fim de não apenas conservar a sua vida, através do acúmulo de bens e poderes presentes, mas também para a obtenção de poderes e bens futuros. O medo, no sentido de ser uma antevisão de um mal futuro, torna a desconfiança o ponto de partida para o cálculo do tempo para maximizar o campo de ação do poder sobre os outros. É necessário, para Hobbes, utilizar a astúcia ou a força para subjugar, até que não exista outro poder ameaçador. Quanto maior for a maximização das hostilidades, maior será o estado de insegurança. Portanto, a insegurança ocasionada pela consideração da lei da natureza e do direito natural gera uma paixão denominada medo.

A terceira causa do conflito iminente entre os homens decorre do desejo de glória. Enquanto as duas primeiras causas do conflito são provenientes da razão, o desejo de glória é fruto das paixões humanas. O desejo de glória que os homens possuem, observa Hobbes, é o desejo de ser avaliado positivamente pelos outros homens, que se revela na forma violenta como reação, quando, ao invés de elogios, recebem de seus companheiros somente desprezo e depreciação de seu poder.

A relação entre as paixões da vaidade e do medo da morte desencadeia o argumento de que a necessidade de obtenção de poder não é uma necessidade, mas a expressão da vaidade humana. Ao seguir essa via de interpretação, Strauss (2016) vincula a filosofia civil de Hobbes a um fundamento moral, especialmente expresso nas determinações do medo da morte violenta. O argumento do medo da morte violenta, que, segundo Strauss, não se segue do postulado mecanicista do sistema hobbesiano, enfatiza o princípio da autopreservação como um critério de justiça, pelo qual se ressalta uma antítese moral entre a vaidade e o medo da morte violenta.

Desse modo, de acordo com Strauss, não é a autopreservação baseada em princípios da filosofia natural que dá um sentido moral às ações humanas, mas a possibilidade de reduzir o apetite natural à vaidade. Portanto, por pura vaidade, cada homem naturalmente tende a superar os seus semelhantes através da

sua superioridade reconhecida¹². A vaidade é uma paixão que determina uma busca de precedência e superioridade sobre os outros, enfatizando, sobretudo, um merecimento de respeito e honra em relação aos demais. A competição pela honra gera uma tendência de obscurecimento da glória dos outros homens¹³. Não se trata, então, de acúmulo mecânico ou fisiológico de poder sobre os outros, mas de um investimento nas qualidades pessoais, isto é, na honra que os homens adquirem na comparação uns com os outros.

Desse modo, Hobbes assevera: “a vanglória consiste na invenção ou suposição de capacidades que sabemos não possuir” (HOBBS, 1968, p. 45). Com base nessa paixão, o homem se posiciona numa relação de superioridade com os outros, menosprezando a capacidade alheia e supervalorizando a própria capacidade. Essa pretensa glorificação de si possui realmente um efeito negativo nas relações humanas estabelecidas com os seus iguais, na medida em que a glória determina a um homem que o outro não é igual a ele, mas sim inferior¹⁴.

O desejo de glória que os homens possuem, observa Hobbes, é o desejo de ser avaliado positivamente pelos demais e explica a forma violenta como reagem quando, ao invés de elogios, recebem de seus companheiros somente desprezo e depreciação de seu poder. O medo da morte violenta e a preservação da vida são argumentos necessários para acionar a razão a formular ou calcular normas de paz.

A tese de Strauss (2016) é a de que a filosofia civil de Hobbes baseia-se numa antítese entre a vaidade como raiz do apetite natural e o medo da morte violenta como condição que conduz os homens à razão. Partindo desse pressuposto, é imprescindível aceitar o argumento segundo o qual o medo da morte constitui-se como um postulado da obtenção da razão natural, em favor do direito de natureza que determina o empenho no que tange proteger a vida e as condições para uma vida agradável. Nesta perspectiva, o homem que se empenha em evitar a morte violenta como o supremo mal da natureza mobiliza a razão como o principal auxílio à conservação da sua vida.

Medo racional e a segurança para a paz

Na perspectiva de Hobbes, as ações de cada homem são determinadas por seus apetites e aversões, ou melhor, pelos cálculos quanto aos prováveis efeitos sobre a satisfação de seus apetites que se seguem de suas ações. A necessidade de discernir entre objetos bons e objetos maus para a preservação do movimento ou da vida encontra a sua expressão mais fundamental na explicação de Hobbes de que os homens desejam evitar a morte e que, por este motivo, todo homem considerará a sua autopreservação como o bem maior, e a morte o mal maior. Isto explica porque o homem hobbesiano somente encontra o seu designio

¹² Segundo Hobbes: “Toda sociedade é portanto, ou para o lucro, ou para a glória; isto é: não tanto por amor de nossos próximos quanto pelo amor de nós mesmos. Entretanto, nenhuma associação pode ser grande ou duradoura se tiver início na vã glória pois, essa glória é como a honra: se todos os homens a possuem, nenhum a possui, porque ela consiste na comparação e na precedência; a companhia dos outros homens é insignificante como causa para que eu possa me glorificar em mim mesmo; pois todo homem tem seu valor por si, sem o auxílio de outros. Mas, mesmo que os benefícios desta vida sejam mais amplos, e muito, graças à colaboração mútua, pois podem ser mais facilmente atingidos pelo domínio do que pela associação com outros, espero que ninguém duvide que, se fosse afastado o medo, a tendência da natureza humana seria muito mais ávida pelo domínio do que pela construção de uma sociedade” (HOBBS, 2002, p. 27).

¹³ Segundo Strauss: “Existe, portanto, uma estreita conexão entre os dois “postulados da natureza humana”, nos quais Hobbes baseia a sua filosofia política. A vaidade deixada a si mesma conduz necessariamente ao combate mortal, e considerando que “todo homem busca que seu companheiro o avalie com a mesma régua pela qual ele próprio se determina”, a vaidade de cada um conduz necessariamente à “guerra de todos contra todos” (STRAUSS, 2016, pp. 61-62).

¹⁴ Segundo Strauss, “(...) se o apetite natural do homem é vaidade, isso significa que o homem busca, por natureza, superar todos os seus semelhantes, a ter a sua superioridade reconhecida por todos os outros, de modo que possa extrair prazer de si mesmo, pois naturalmente deseja que o mundo inteiro o tema e obedeça. O triunfo cada vez maior sobre os outros – isto, e não o poder sempre crescente, embora racionalmente crescente – é a meta e a felicidade do homem natural (...)” (STRAUSS, pp. 57-58).

ao evitar a morte. Ou seja, o medo da morte vincula todos propósitos dos homens, oferecendo-lhes um objetivo comum.

Na perspectiva de Strauss, o medo da morte consiste verdadeiramente em um ato justo e, diante disso, pode justificar o fundamento moral do sistema de Hobbes com base no direito e não no dever. Neste contexto, a aversão à morte é uma outra forma de expressar o desejo de preservação da vida. Não obstante, não é um simples medo da morte, mas uma “morte violenta pré-racional” com que Hobbes se preocupa, sendo a morte como um ato violento a base de todo o direito e da moralidade presente no seu sistema filosófico. Ao evitar a morte, o homem produz um objetivo que o vincula a uma necessidade suprema de preservação. Assim, o medo constitui o princípio moral capaz de conduzir os homens a uma situação de segurança¹⁵.

A prevalência do medo da morte é um elemento determinante da razão natural, ou seja: mediante o medo da morte violenta obtêm-se os motivos pelos quais os homens calculam os benefícios da celebração de um pacto, com o objetivo de alcançar a paz e obter a segurança. Strauss entende que, mediante o afastamento do medo da morte violenta, os homens adquirem os motivos necessários para evitá-la por meio do incremento das suas respectivas condições de vida.

A contraposição entre o valor justo e o injusto, por um lado, e entre a vaidade e o medo da morte, por outro lado, evidenciam que a ação motivadora da autopreservação é determinada por um propósito justo, uma vez que a intenção da autopreservação advém de algo que é absolutamente necessário. Desse modo, o medo da morte deve ser considerado o fundamento de todas as intenções justas.

Não é o fato legal de uma ação, isto é, o fato de uma ação estar conforme a lei, que torna um homem justo, mas o propósito da sua ação. Portanto, se a ação tiver um propósito justo, não há qualquer presunção de que tenha sido motivada por orgulho ou vaidade.

Nesse sentido, qualquer ação motivada pela vaidade e pelo orgulho são absolutamente injustas, mesmo que estejam conforme a lei. De outro modo, uma ação motivada pela preservação da vida e das suas condições dignas possui uma razão suficientemente justa, pois o seu motivo é derivado de um fim absolutamente necessário. Esse pressuposto justifica o medo da morte como o fundamento de todas as intenções justas. De fato, no *De Cive*, Hobbes assinala que devido ao medo que cada homem sente uns dos outros, convém a necessidade de associar-se, pois a associação como consequência da reta razão produz o reconhecimento da justiça e do direito¹⁶.

Por direito, Hobbes assevera, entende-se aquela liberdade de utilizar suas respectivas faculdades naturais conforme a razão. O direito natural, portanto, pressupõe a liberdade que cada homem possui de utilizar seu poder para fazer ou deixar de fazer tudo aquilo que julgar necessário para a realização de um determinado fim, que é considerado legítimo. Em outras palavras, o direito natural permite legitimar qualquer meio que a razão de cada um julgar necessário para a sua autoconservação.

Justo significa agir conforme o direito, assim como agir de forma injusta consiste em agir contra um direito reconhecido. Segundo esse raciocínio, aquele que age conforme o direito se diz que age de forma legítima; de outra forma, quem age contrário ao direito diz-se que age de forma ilegítima. Ao determinar a relação do modo como são processadas as ações justas e injustas torna-se evidente a diferenciação entre a atitude de um homem justo e a atitude de um homem injusto. A atitude justa diz respeito àquela que conforma o medo da morte a uma convicção interna com vistas a realizar uma ação. Por sua vez, a atitude justa é aquela que não somente é conforme à lei, mas conforme a autoconfiança de quem pratica uma ação

¹⁵ Em nota ao *De Cive*, Hobbes esclarece o que entende propriamente por medo: “Compreendo, porém, na palavra medo, uma certa antevisão de um mal futuro, por isso não penso que fugir seja o único efeito do medo; a quem sente medo ocorre desconfiar, suspeitar, acautelarse e até mesmo agir de modo a não mais temer” (HOBBS, 2002, p. 359).

¹⁶ No *De Cive* Hobbes menciona: “Desta forma, a justiça ou injustiça da mente, ou da intenção, ou do homem, é uma coisa; e da ação ou da omissão, outra; e inúmeras ações de um homem justo podem ser injustas, assim como as de um homem injusto, justas. Mas o que deve ser considerado justo é aquele que pratica ações justas, pois a lei assim o ordena, e só incorre em injustiças devido a suas fraquezas; e deve ser considerado por injusto aquele que age com retidão devido ao medo dos castigos previstos pela lei, e já age injustamente movido pela iniquidade de sua mente” (HOBBS, 2002, p. 55).



justa. Portanto, o que determina o homem ser justo é a sua vontade de praticar ações justas, na medida em que são dirigidas para evitar a morte e incrementar as condições da sua vida.¹⁷

O medo da morte violenta solicita aos homens a experiência de que somente a razão calculadora é capaz da obtenção da segurança conforme as condições de uma vida agradável. Portanto, o medo da morte violenta motiva um cálculo futuro que determina a razão prudencial, cujo objetivo é o de evitar a morte, garantindo as condições de vida agradável. Retorna-se assim ao argumento deste artigo, a saber, o medo constitui-se com um critério fundamental pelo qual todo homem pode orientar as suas ações em direção à segurança e à paz.

Por ser a morte um mal maior, o medo dela admite um progredir contínuo pelo qual os homens, ao evitá-la, satisfazem qualquer tipo de apetite ou desejo. Trata-se, pois, de um escopo que determina um sentido justo para as ações humanas. A morte constitui-se em um mal supremo, o qual conduz os homens à obtenção da razão. Se todos os homens são autorizados pelo direito natural a preservarem a sua vida e a utilizar todos os meios necessários à consecução desse fim, é racional que os homens desenvolvam estratégias de antecipação para projetar situações futuras, a fim de conservar a sua vida através da aquisição de poderes e, sobretudo, bens futuros.

Da mesma forma, cada homem percebe uma relação de simetria entre a quantidade de poder e a quantidade de bens, na medida em que, ao acumular uma certa quantidade de bens, aumentaria-se a quantidade de poder. Portanto, a característica acumulativa de poder e bens assegura não apenas um acréscimo de poder de um homem em relação a outro, mas, ocasiona o incremento das condições de uma vida confortável¹⁸.

A antítese entre a vaidade e o medo da morte violenta confirma, por conseguinte, que as ações orientadas por vaidade conduzem os homens a um estado de guerra. Em contrapartida, o medo da morte violenta dirige as ações humanas para a concórdia, ou melhor, para uma vida agradável. O *Commonwealth* surge quando os homens, tomados pelo medo recíproco, dissipam a sua vaidade e se reconhecem como inimigo real. Sob esse aspecto, cada um, ou seja, cada homem, é autorizado a agir em conformidade com o que o seu julgamento lhe apontar como a melhor estratégia para a sua sobrevivência, pois “cada homem é considerado juiz de suas próprias ações” (HOBBS, 1968, p. 188).

Conforme atesta Strauss, o medo é a raiz natural da justiça, e a glória é raiz natural da injustiça. Como, porém, resolver o problema da justiça e da injustiça no estado de natureza, quando o próprio Hobbes diz que “onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça” (HOBBS, 1968, p. 113)? Considerando que não há lei propriamente antes do Estado, a qualificação das ações justas e injustas recai sobre a natureza das intenções do agente, ou melhor, da sua constante intenção. Desse modo, Hobbes preocupa-se em diferenciar as aplicações das palavras justo e injusto às ações e aos homens, prevalecendo-se de uma nítida diferenciação entre as ações humanas e suas respectivas intenções.

Ora, se o medo da morte violenta é a condição necessária para o estabelecimento da sociedade, também é para a obtenção da segurança e, conseqüentemente, para a vida agradável. Portanto, o medo da morte tem um efeito racional, na medida em que, ao evitar a morte, abre a possibilidade para um autoconhecimento. Desse modo, através da experiência de que a morte é um mal necessário, comenta Strauss, “Apenas pela morte o homem adquire um objetivo – o objetivo que é imposto ao homem pela própria perspectiva da morte (...)” (STRAUSS, 2016, p. 55). Essa condição ideal para o autoconhecimento produz efeitos positivos,

¹⁷ Sobre isso, Strauss comenta: “Hobbes distingue não menos precisamente que qualquer outro moralista entre legalidade e moralidade. Não a legalidade da ação, mas a moralidade do propósito é o que torna o homem justo. O homem justo é aquele que cumpre a lei porque é a lei, e não por medo do castigo ou em nome da reputação. Embora declare que são “demasiados severos consigo mesmos e com os outros os que defendem que os primeiros movimentos da mente (ainda que contidos pelo temor de Deus) sejam pecados”, ele, no entanto “confessa” que “é mais seguro errar nessa direção do que na outra”. Ao acreditar que a atitude moral, a consciência, a intenção, são de maior importância que a ação, Hobbes está de acordo com Kant e a tradição cristã” (2016, p. 62).

¹⁸ “No lugar de uma definição estática do poder, em que o próprio poder é calculado na forma de um coeficiente determinado, pela subtração do poder dos outros que a ele se opõe, o *Leviathan* traz uma definição dinâmica do poder, que faz dele o coeficiente de uma progressão geométrica: o poder cresce à medida que progride” (LIMONGI, 2014, p. 100).

não apenas na preservação da vida, mas introduz um fato novo a essa pressuposição, isto é: a constatação de que é o fundamento de todo direito e, também da moralidade¹⁹.

Segurança e paz para uma vida agradável

No *De Corpore*, Hobbes acentua os benefícios da filosofia em relação às comodidades da vida. Trata-se de evidenciar o objetivo da filosofia no que concerne a permitir aos homens uma vida melhor, isto é, uma vida satisfeita. A preocupação de Hobbes com as condições da qualidade da vida é um pressuposto para determinar a utilidade da filosofia, o que, por sua vez, demonstra uma relação entre filosofia e segurança. Cabe enfatizar, também, a concepção de Hobbes acerca da natureza da ação humana, segundo a qual toda ação possui como finalidade o incremento das condições vitais. Desse modo, fica patente que a manutenção da qualidade da vida depende, portanto, de que os homens atinjam os meios de adquirir uma vida agradável.

A própria ideia de conservação do movimento deixa de ser entendida, nesse caso, apenas como uma questão fundamentalmente biológica, para ser apreendida como uma forma social da segurança. Destarte, durante todo tempo no qual os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los em respeito, cada homem é autorizado a agir em conformidade com o que o seu julgamento lhe apontar como a melhor estratégia para sua sobrevivência. A racionalidade compreendida por Hobbes no que concerne à autopreservação é a justificativa determinante para o paradoxo do estado de guerra, à medida que o aumento do poder, condição necessária para a preservação da vida, é compreendido como contraditório à própria conservação da vida.

Se, portanto, as ações humanas orientam-se em direção aos objetos que possibilitam a manutenção do seu movimento vital, isto é, a vida, e se a tarefa fundamental da soberania consiste em estabelecer proteção e segurança suficientes para que isso seja obtido da forma mais segura possível, então cabe ao Estado estimular em todos aqueles que o compõem, mediante o mínimo de leis possíveis, o exercício de todas as ações humanas que conduz os homens a uma vida confortável. Por isso, observa Ribeiro, “Os homens não querem apenas viver – mas também a esperança e o conforto; e, afastados o homicídio e a fome, expande-se o seu desejo, almejando mais e mais” (RIBEIRO, 1984, p. 114).

No entanto, Hobbes é enfático ao evidenciar que os benefícios da filosofia em relação à vida boa não devem ser restringidos apenas às condições de comodidades, mas se estendem às calamidades às quais os homens estão expostos ao ignorar as suas causas. A ignorância em relação às causas da guerra civil, por conta da ignorância relativa às causas da guerra e da paz, condena os homens a conviverem com as calamidades e hostilidades das guerras. Para Hobbes, no *De Corpore*, o conhecimento das causas da guerra e da paz possibilitaria aos homens apreender os deveres pelos quais a paz é consolidada, ou seja, a verdadeira regra do bem viver²⁰.

Portanto, a guerra torna impeditivos todos os benefícios que a filosofia é capaz de oferecer ao engenho humano, como a navegação, as artes, cálculo etc., necessários à consolidação de uma vida agradável. O modo mais seguro de reconhecer a utilidade de uma ciência transmitida corretamente, a saber, derivada de princípios verdadeiros por via de nexos evidentes, é justamente examinarmos os prejuízos que resultam de seus aspectos falsos para o gênero humano. Segundo a interpretação de Frateschi, a causa da ignorância dos homens em relação às causas da guerra deve-se, sobretudo, aos filósofos morais antigos, uma vez que não

¹⁹ “Consoante Strauss (2016), o interesse de Hobbes baseia-se na salvaguarda do real fundamento das ações humanas, ou seja, o direito natural dos homens, formulado nos termos de uma liberdade individual para a autoconservação” (DA SILVA, 2020, p. 68).

²⁰ Segundo Hobbes: “O fim e o escopo da filosofia é que possamos fazer uso dos efeitos previstos para nossa comodidade; ou que, pela aplicação de corpos a corpos, sejam produzidos pela indústria humana efeitos semelhantes aos efeitos concebidos na mente, na medida em que venha, a permiti-lo a força humana, e a matéria das coisas, para proveito da vida humana (HOBBS, 2009, p. 27).

estabeleceram uma verdadeira filosofia moral. Desse modo, os filósofos antigos não lograram contribuir para a melhoria das condições da vida agradável, contrariando, portanto, o objetivo fundamental da filosofia²¹.

Considera-se que as filosofias política e moral produzidas pelos filósofos morais antigos não eram úteis, mas ao contrário, comprometiam o estado de paz e, portanto, as demais ciências não progrediam e as condições de vida declinavam ao ponto de sua própria ameaça. Hobbes entende que a lei civil é o fator preponderante de restrição da liberdade, mas acentua que a sua eficácia não reside na ausência absoluta da lei, mas naquelas ações que não são necessariamente reguladas. A paz estabelecida pela instituição do Estado, e efetivada através da sua soberania ilimitada, é também a condição de possibilidade para o exercício de uma série de atividades tipicamente privadas, tais como as artes, a ciência, o trabalho e o usufruto da propriedade desenvolvidos no interior da sociedade civil, que favorecem as condições para uma boa vida, possível de ser exercida somente num estado de segurança.

No capítulo XXI, do *Leviathan*, é possível constatar que Hobbes enfatiza a possibilidade de cada súdito, uma vez não constrangido a agir ou abster-se em agir conforme recomenda a lei civil, possui a plena liberdade de realizar o que a razão lhe sugerir, tendo em vista ser esta a expressão legítima de um direito consentido e reconhecido como tal pela soberania do *Commonwealth*. Trata-se, portanto, de uma determinação prescrita pelo “silêncio das leis” (*silentium legis*) em que ações ou movimentos não prescritos ou regulados pela lei civil constituem uma especificidade da liberdade, remanescente da restrição ou limitação da liberdade natural, denominada de liberdade dos súditos (*the liberty of subjects*)²². A liberdade dos súditos implica segurança necessária para engrandar as condições de bem-estar do povo garantidos pela preservação do direito natural de cada súdito ou cidadão.

Disso decorre que a liberdade civil (ou dos súditos) caracteriza-se por aquelas ações que não são em sua totalidade reguladas pela lei, pois não fazem parte de qualquer prescrição do poder soberano, “como a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher a sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes” (HOBBS, 1968, p. 264). Essas ações, portanto, tornam possíveis aos súditos ou cidadãos exercerem plenamente a sua liberdade e seus “poderes naturais” à vontade proporcionando-lhes a satisfação privada e pública de uma liberdade legalmente protegida e estimulada pela soberania do *Commonwealth*.

Desse modo, o esforço que o *Commonwealth* realiza para a distribuição de força ou poder entre os súditos se efetiva na forma da segurança pela qual se fornece as condições que permitem a cada um conservar a melhor forma possível, e mais dignamente, a sua vida²³. A segurança necessária à vida agradável garante a efetividade da liberdade civil que cada súdito ou cidadão possui em relação às ações não prescritas pela lei civil²⁴. Por essa razão, Hobbes menciona no *De Cive* que, “Constitui parte substancial dessa liberdade, que é

²¹ Segundo Frateschi: “Um homem não se entrega ao estudo para possuir sozinho o conhecimento de verdades eternas, tampouco para ostentar o seu extraordinário saber, mas antes para ter poder, isto é, para adquirir e acumular coisas propícias a uma vida boa, confortável e segura. Hobbes pretende contribuir fornecendo, então, a verdadeira filosofia política e moral, isto é, estabelecendo as verdadeiras causas da guerra e da paz” (2008, p. 48).

²² “A liberdade dos súditos não consiste em estarem imunes às leis da cidade, ou em haver restrições que impeçam os detentores do poder supremo de fazer leis que quiserem. Mas, como nunca os movimentos e ações dos súditos se veem circunscritos, todos, por leis, - nem poderia sê-lo, devido à sua diversidade (...)” (HOBBS, 2002, p. 210).

²³ De acordo com Hobbes: “Assim como água, quando está cercada de todos os lados por margens, estagna e se corrompe, e quando não tem limites se espalha demais, e quanto mais passagens encontram mais livremente toma seu curso, também os súditos, se nada pudessem fazer sem ordem da lei, se tornariam enfadonhos e pesados, e se tudo pudesse se dispersariam; assim, quanto mais coisas não forem determinadas pelas leis, de mais liberdade eles desfrutam” (HOBBS, 2002, p. 210).

²⁴ Hobbes, no *De Cive* chega a afirmar que, “(...) forçosamente haverá um número infinito de casos que não são ordenados, nem proibidos, mas nos quais cada um pode fazer ou deixar de fazer o que bem entender. Nestes, diz-se que cada qual goza da liberdade, e é neste sentido que se deve entender liberdade nesta passagem, a saber, como aquela parte do direito de natureza que é reconhecida e deixada aos súditos pelas leis civis” (HOBBS, 2002, p. 210).

inofensiva ao governo civil, e necessária para que cada súdito viva em felicidade, que não haja penalidades a temer, a não ser as que ele possa tanto antever quanto esperar” (HOBBS, 2002, p. 211).

Somente no interior do Estado civil é possível o desenvolvimento das condições de segurança necessárias para a manutenção confortável da vida e, para tanto, a liberdade dos súditos torna-se fundamental para o engendramento das ações humanas que propiciam as condições para uma vida agradável e digna. Por conseguinte, a paz efetivada pela soberania do Estado torna-se a condição de possibilidade para o exercício de determinadas atividades prescritas pela liberdade civil que conduzem ao desenvolvimento material para o conforto da vida.

Considerações finais

O problema da segurança em Hobbes deve ser considerado como uma questão fundamental no âmbito do seu projeto filosófico. Pode-se considerar que o problema central de Hobbes, na sua filosofia política, consiste em buscar as condições para a segurança aos homens. Embora uma leitura menos contextualizada considere que a segurança a qual Hobbes objetiva seja a física, ele se interessa mais pelas condições de segurança para uma boa vida. Podemos até considerar ambas como similares, mas efetivamente não são. Objetivar a segurança no que concerne a uma vida agradável é algo mais significativo. Hobbes, ao enfatizar a segurança para uma vida agradável, preocupa-se, sobretudo, com o desenvolvimento das capacidades humanas.

Assim, a segurança é quem guia as pretensões da soberania, assim como a liberdade civil determina um plano de sociedade civil que se pauta em ideais de progresso e desenvolvimento. Devemos, portanto, considerar que a preocupação de Hobbes é caudatária do ambiente da guerra civil que ele vivenciou. Por essa razão, Hobbes insiste em manter a segurança suficiente para o desenvolvimento da sociedade civil incapaz de ser efetivada em um ambiente de guerra. A guerra é contrária à individualidade e às potencialidades constitutivas de uma vida satisfeita.

Constata-se, assim, que Hobbes promove mudanças significativas no que concerne à concretização da individualidade e da vida privada e social, enquanto essas são protegidas pela liberdade civil capaz de assegurar o desenvolvimento das potencialidades naturais humanas necessárias ao desenvolvimento da sociedade. Da mesma forma, atesta a condição intolerável em que tais potencialidades naturais são obstruídas pela vaidade, cujo resultado torna inviável o desfrute de bens e direitos assegurados pela obtenção da segurança.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DA SILVA, D. M. 2020. *Pactos, palavras e ações em Thomas Hobbes*. 1ª ed. Belo Horizonte: Editora Dialética.

FRATESCHI, Yara Adário. 2008 *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

HOBBS, T. 2009. *Do Corpo*. Parte 1: Cálculo ou lógica. (*De corpore*). Tradução Maria Isabel Limongi e Vivianne de Castilho Moreira. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

HOBBS, T. 1968 *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books.

HOBBS, T. *Do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, T. 2010. *Os elementos da lei natural e política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.



KAVKA, G. S. 1983. "Hobbes's war of all against all". *Ethics*, v. 93, n. 2, p. 291-310.

LIMONGI, M. I. 2009. *Homem Excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola.

RIBEIRO, Renato Janine. 1984. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Brasiliense.

STRAUSS, L. 2016. *A filosofia política de Hobbes: suas bases e sua gênese*. São Paulo: É realizações.

Ius naturale y *lex naturalis* como nociones contrapuestas en la doctrina hobbesiana

Maria Liliana Lukac de Stier
majalukac@uca.edu.ar
Universidad Católica Argentina / CONICET

Resumen: Según la noción clásica el derecho es el objeto de la justicia; también clásicamente se dice que el *ius* es lo justo, lo debido. Según esto, el *ius naturale* es lo justo que se funda en la naturaleza y es lo debido por naturaleza. Frente a estas nociones clásicas Thomas Hobbes define al *ius naturale* como la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su vida. También podemos marcar la diferencia entre la concepción clásica de la ley natural como dictamen de la razón práctica que ordena al hombre hacia el fin inscripto en su naturaleza, permitiendo reconocer el bien y el mal a fin de realizar el primero y evitar el último, de la noción moderna hobbesiana que concibe la *lex naturalis* como norma general que obliga a realizar lo que preserve mejor su vida u omitir lo que pueda destruirla o privarle de los medios de conservarla. El objetivo de este artículo es mostrar cómo y porqué se llega a estas diferencias tan marcadas.

Palabras clave: Ius; Lex; Naturaleza; Libertad; Obligación.

Ius naturale and *lex naturalis* as opposing notions in the Hobbesian doctrine

Abstract: According to the classical notion, law is the object of justice; it is also classically said that the *ius* is just, what is due. According to this, the *ius naturale* is what is just, which is based on nature and is what is due by nature. Faced with these classical notions, Thomas Hobbes defines the *ius naturale* as the liberty that each man has to use his own power as he wishes, for the preservation of his own nature, that is, of his life. We can also mark the difference between the classical conception of natural law as a judgement of practical reason that orders man towards the end inscribed in his nature, allowing him to recognize good and evil in order to achieve the former and avoid the latter, and the modern Hobbesian notion that conceives the *lex naturalis* as a general norm that obliges you to do what best preserves your life or omit what could destroy it or deprive you of the means to preserve it. The objective of this article is to show how and why we can reach such marked differences.

Keywords: Ius; Lex; Nature; Liberty; Obligation.

●
●

“Itaque, *ius et lex differunt ut libertas et obligatio, quae circa eandem rem sunt inconsistentes.*”

Leviathan, XIV

La cita usada como epígrafe de este trabajo es la evidencia que nos propone Thomas Hobbes, en su obra cumbre, para que analicemos en qué consiste la diferencia, e incluso la contrariedad, que el filósofo inglés encuentra entre dos nociones, *ius naturale* y *lex naturalis*, que en la filosofía clásica y medieval se derivan una de la otra.

Desde la antigüedad clásica el derecho se identifica con lo justo. Los griegos no usaban el término “derecho” sino el término “justo” (*dikaion*), y si bien eran paganos, reconocían un orden superior que provenía de los dioses y que regía sus conciencias, tal como lo expresa Antígona dirigiéndose al tirano Creón, en la tragedia de Sófocles. Los estoicos, en gran medida deudores de Platón y del platonismo, siguieron derivando las leyes del *ius naturae*. Y está muy difundida y aceptada la versión de la influencia estoica, en particular de Crisipo en Cicerón, si bien no es la única, pues el filósofo romano es deudor directo del platonismo y de la Academia, tal como lo demuestran las últimas investigaciones sobre su obra. La mayor especialista en Cicerón de nuestro medio, Laura Corso de Estrada, en la Introducción a su traducción crítica del *De Legibus*, (CORSO DE ESTRADA, 2019) marca la tradición socrático-platónica de la que se nutre Cicerón cuando indaga “el fundamento perfectivo del obrar humano en un plano transfenoménico, postura que conlleva una concepción de la realidad misma, de la naturaleza del mundo y de los hombres”. En el *De Legibus I*, (CICERÓN, 2019), encontramos una definición de *lex* que el autor no presenta como propia sino como adhesión a los hombres más doctos, y que se predica no solamente de la vida humana, sino del mundo en su conjunto: “*lex* es la razón suma ínsita en la naturaleza, que ordena lo que debe hacerse y prohíbe lo contrario”. Poco más adelante en el mismo texto identifica esa razón suma con la divinidad, cuestión que reitera en *De Legibus II*, al afirmar que “aquella Primera y Suprema Ley es el Entendimiento del dios, que conforme a la razón establece, ya las obligaciones, ya las prohibiciones para todas las cosas”. En el mismo texto insiste en sostener que *lex*, en un sentido fundante, no es una creación del ingenio humano, ni voluntad de los pueblos, sino algo eterno que rige el mundo por la sabiduría de lo que ordena y de lo que prohíbe. Concluyo esta rápida reseña de la doctrina ciceroniana con la clara observación de Laura Corso quien afirma en la Introducción ya citada, que “Cicerón presentó en el *De Legibus* una concepción cósmico-teológica de la realidad por la que sostiene la existencia de una Razón divina inmanente, que se revela en el finalismo natural del universo en su conjunto” (CORSO, 2019,2).

Al pasar al Medioevo, ya el cristianismo había penetrado en toda la cultura, de tal modo que la noción de Creación da un fundamento trascendente al *ius naturale* y a la *lex naturalis*. Tomaremos como modelo la doctrina tomasiana, ya que Tomás de Aquino fue el más grande maestro medieval que se ocupó detalladamente del tema de la ley. En la *Summa Theologica* I-II, q.19, el primero de los presupuestos de los que parte es el de la Providencia divina (DE AQUINO, 1992). Dios como el creador y supremo gobernante del universo posee un plan, una razón de gobierno que se identifica con la ley eterna (*S.Th.* I-II, q.91). Como todas las cosas que están sometidas a la divina Providencia son reguladas y medidas por la ley eterna, participan de la misma de alguna manera en cuanto que por la impresión de esa ley tienen tendencia a sus propios actos y fines. La criatura racional está sometida a la Providencia de una manera especial, ya que por su condición es providente en ella misma y para los demás. Es decir, le compete proveer y gobernarse a sí misma y a los demás. Participa de este modo con su razón natural de la razón eterna que la inclina naturalmente a la acción debida y a su fin perfectivo. Esta participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural. Así pues, cuando el hombre expresa esos mandatos divinos en proposiciones racionales universales formula la ley natural. Por eso decimos que el hombre, como criatura racional, participa de un modo especial, es decir, intelectual y racionalmente de la ley eterna. Así su participación puede llamarse con propiedad ley natural, pues la ley, como ya hemos dicho, es obra de la razón, en cambio la participación de los entes irracionales de la Razón Eterna, sólo impropriamente puede denominarse ley.



Ahora bien, los principios de la ley natural, por ser principios primeros comunes a todos los hombres, son universales y no alcanzan a regir toda la actividad singular del hombre. Para esto es necesario que la razón humana, partiendo de esos principios universales, determine las normas particulares que dirijan con rectitud la acción concreta del hombre, realizada históricamente en un determinado tiempo y lugar, en un contexto social y político plural y variable. Estas normas particulares son las leyes humanas que se derivan como conclusiones o determinaciones de la ley natural. Tienen como fin la felicidad natural inmanente, el bien común inmanente de la sociedad civil, término especificador de la ley positiva humana, como afirma Tomás en *De Regimine Principum* y consiste, fundamentalmente, aunque no únicamente, en la paz pública y la unión de los ciudadanos entre sí y con la autoridad que los gobierna (DE AQUINO 1992,2). Así pues, esta paz y unión vienen a ser el objeto propio de la ley humana positiva, que a través de él encamina a toda la sociedad a una abundancia de bienes tanto materiales como espirituales que permita a los hombres que integran esa sociedad llegar a una felicidad terrena que sólo pueden encontrar en una sociedad civil entendida como una comunidad perfecta. No sería posible la paz ni el orden social si las relaciones mutuas entre los individuos y el orden al bien común social no estuviesen determinadas claramente por leyes que la autoridad humana va creando conforme a las necesidades de los sujetos y del pueblo que gobierna. Ahora bien, estas leyes humanas para ser tales deben ser justas y la justicia en lo humano es determinada por la razón. Hemos visto que la ley natural es la primera regla de la razón, según la que se determina la rectitud o justicia de las cosas y de las acciones humanas. Por lo tanto, toda ley humana será verdaderamente ley en la medida que se derive de la ley natural o sea conforme a ella. Si, en cambio, se aparta o se opone a la ley natural, ya no será ley sino corrupción de ésta. El Aquinate afirma que “así como la ley escrita no da fuerza al derecho natural, tampoco puede disminuirla o quitársela, puesto que la voluntad del hombre no puede cambiar la naturaleza. Así pues, si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza para obligar, pues el derecho positivo sólo es aplicable cuando es indiferente ante el derecho natural el que una cosa sea hecha de uno u otro modo. De ahí que tales leyes escritas no pueden denominarse leyes sino más bien corrupciones de la ley” (DE AQUINO, 1992,3).

En verdad, la ley natural y la ley humana no son dos principios normativos separados sino que se distinguen como una ley universal y sus determinaciones particulares. Así podemos sostener que la ley humana es una prolongación de la ley natural y, fundadas en la ley eterna, constituyen juntas el principio único para toda la actividad humana. Las leyes humanas no pueden tener una existencia separada de la ley natural y no pueden ser verdadera causa de derecho si se las desliga realmente. Hasta aquí hemos visto, a vuelo de pájaro, cómo el derecho y la ley naturales, desde la Antigüedad Clásica hasta el Medioevo, están íntimamente unidos.

Pasaremos ahora a desentrañar la diferencia y, prácticamente, la oposición de estos conceptos en la doctrina de Thomas Hobbes, un representante de la temprana Modernidad.

Antes de abordar el derecho y la ley naturales, debemos señalar una resemantización de la noción de naturaleza que está en la base de toda su doctrina al respecto. Sin aclarar esto, no podrá entenderse su concepción de *ius naturale* y *lex naturalis*.

El filósofo inglés rompe con la cosmovisión teleológica propia del pensamiento clásico, tanto aristotélico como escolástico, al negar expresamente las causas formal y final, con lo que la naturaleza queda reducida a materia y efecto de la causalidad eficiente mecánicamente considerada. En el *De Corpore* afirma: “Los escritores de metafísica enumeran otras dos causas además de la eficiente y la material, a saber, la esencia que algunos llaman la causa formal, y el fin o causa final, siendo ambas, no obstante, causas eficientes” (HOBBS,1966). El movimiento que constituye, para Hobbes, toda la naturaleza no apunta más allá de sí mismo. Sólo significa conservación del movimiento que ni siquiera tiene razón de fin, pues no dice nada distinto de lo ya dado. Según un reconocido intérprete, el método analítico aplicado al conocimiento de los cuerpos naturales lleva a Hobbes a la identificación de lo natural con lo primario y elemental (WOLIN, 1990). Si el verdadero conocimiento es el conocimiento causal y la única causa universal es el movimiento, lo natural es lo que procede de modo directo e inmediato del movimiento de las causas mecánicas. Lo natural se determina por relación a su origen espontáneo, al modo de generarse. Pero esto sólo expresa

la necesidad del fenómeno natural sin que de ello se siga ningún papel normativo, ni el carácter ejemplar que podía tener la *Physis* para Platón, ni el carácter teleológico que tendría para Aristóteles.

A partir de este nuevo concepto de naturaleza, el giro semántico se extiende y alcanza a la expresión *naturaleza humana* y también a la expresión *leyes de naturaleza*. Al renunciar a una forma sustancial, la naturaleza humana queda reducida a un conjunto de fuerzas, y la vida humana no es otra cosa que un sistema en movimiento. Al no poder interpretar las acciones del hombre en orden a un fin, que a su vez sea perfectivo, Hobbes considera natural todo aquello que surge espontáneamente del hombre como lo son sus pasiones, en tanto resultados de la acción de las cosas externas sobre el movimiento vital, tal como lo afirma en *Leviathan* VI. En síntesis, lo natural en el hombre hobbesiano se identifica y se reduce a lo pasional.

Hay otro elemento importante a considerar en la antropología hobbesiana y esto es la formación teológica protestante que recibió en el Magdalen Hall de Oxford, que lo lleva a considerar la naturaleza humana como corrupta, y referirse en el *De Cive* al hombre en el estado de naturaleza como “lobo del hombre”. Solo podrá salir de ese estado natural a través de un artificio que es el pacto de unión, del que proceden el Estado civil y el soberano o Leviatán. Pero la naturaleza humana, tanto en el estado de naturaleza como en el estado civil, sigue siendo la misma, es decir, siguen existiendo en ella las tres causas principales de la discordia: la competencia, la desconfianza y la gloria. Y esto es así porque la naturaleza humana, desde el pecado original hasta el fin de los tiempos, permanece corrupta porque Hobbes identifica el pecado original con la concupiscencia. El inglés acepta a Jesucristo como el Salvador, pero no acepta que por su sacrificio en la cruz la naturaleza humana se haya transformado en una naturaleza redimida. Por este motivo, en el capítulo 43 del *Leviathan* afirma: “Todo lo necesario para la salvación está contenido en dos virtudes, la fe en Cristo y la obediencia a las leyes”. La justificación es algo exterior por eso, para Hobbes como para el resto del protestantismo, nos salvamos por la sola fe. Nuestras obras no pueden ser meritorias, porque siempre están manchadas por la concupiscencia.

Si tomamos en cuenta este cambio en la noción de naturaleza y la condición de corrupta de la naturaleza humana, podremos abordar el tema del derecho natural hobbesiano como el derecho que tiene el hombre a todas las cosas en su estado de naturaleza. Recordemos que el “estado de naturaleza” para Hobbes se suele identificar con el estado pre-social. Generalmente, se suele situar el tema en el inicio de la ciencia política de Hobbes, considerándolo como el primer paso de su doctrina sobre la sociedad, olvidando que también constituye el punto culminante en su doctrina acerca del hombre. Por lo tanto, se impone realizar un análisis de esta noción clave del sistema hobbesiano no sólo desde su política, sino también desde su antropología.

El *estado de naturaleza* o *condición natural de la humanidad* es el paso que precede a la demostración de la necesidad del soberano. De las tres obras en las que trata el tema, solamente en una, en el *De Cive*, usa siempre la expresión “*estado de naturaleza*”, ya que tanto en *Elements* como en el *Leviathan* se refiere a la “*condición natural de la humanidad*”, en general, salvo en alguna cita donde adrede repite la expresión del *De Cive*.

En los *Elements*, tratado *De Corpore Politico*, comienza con la declaración de que habiendo descrito anteriormente el conjunto de poderes naturales del cuerpo y de la mente del hombre, considerará ahora en qué estado de inseguridad nos ha colocado nuestra naturaleza: “será oportuno considerar en qué estado de seguridad nos ha ubicado esta nuestra naturaleza, y qué probabilidad nos ha dejado de continuar y preservarnos de la violencia entre nosotros” (HOBBS, 1966,2). Procede, luego, a describir la condición natural de los hombres en todas las circunstancias, esto es, su igualdad natural su vanidad y apetito, sin emplear una expresión particular para esta condición. Muestra que ella conduciría a una condición envilecida si faltara un poder común, utilizando “*estado de guerra*” para describirla (“*the estate of men in this natural liberty, is the estate of war*”). En el *Leviathan* emplea “*la condición natural de la humanidad* concerniente a su felicidad y miseria” como título del cap.XIII. El mismo se inicia con el discurso sobre la condición natural de los hombres en todas las circunstancias (igualdad natural, competencia, desconfianza, vanidad), hallando en la naturaleza del hombre las tres causas de disputa y discordia: la competencia, la desconfianza y la gloria.



En los dos tratados en los que evita la expresión “estado de naturaleza”, especialmente en el *Leviathan*, es posible distinguir entre la *condición natural del hombre*: condición en que los hombres están o tienden a estar en todas las circunstancias dentro o fuera de la sociedad civil, a causa de sus naturalezas, es decir, de la naturaleza humana, y el *estado de guerra*: condición que resulta de la falta de un poder común. Como ya hemos señalado, solamente en el *De Cive* usa la expresión “estado de naturaleza” indiscriminadamente: “La naturaleza le dio a cada uno el derecho a todas las cosas, esto es, todo era lícito para cada hombre en el mero estado de naturaleza, o antes del tiempo en que los hombres realizaran pacto alguno”. Aquí Hobbes emplea la expresión para describir ambas condiciones, y así se pierde la distinción entre ellas. Se pierde el carácter hipotético del estado de guerra; y del estado de naturaleza identificado con el estado de guerra se dice que ha sido “el estado natural de los hombres antes de que entraran en sociedad”.

Si bien no quedan dudas al comparar los textos paralelos de las tres obras, que tanto la *condición natural de la humanidad*, como el *estado de naturaleza* son hipótesis lógicas, condición hipotética obtenida mediante una abstracción lógica extraída del comportamiento de los hombres en la sociedad civilizada, Hobbes nos confunde al usar en el *De Cive* “estado de naturaleza” para denominar así una condición hipotética, pues permite una interpretación equivocada de ella, sea como una condición históricamente anterior a la sociedad civil, sea como una condición hipotética inferida de las características del hombre “natural”, considerado enteramente aparte de sus características socialmente adquiridas. La dificultad del concepto de “estado de naturaleza” es que tiende a ensamblar juntas dos condiciones diferentes: la condición de antagonismo y competencia de los hombres, en todas las épocas, por su naturaleza, y la condición envilecida de guerra. Sin embargo, ateniéndonos firmemente al hecho de que los hombres que caerían en el estado de guerra por no haber un poder común, son hombres civilizados, con deseos civilizados de una vida conveniente y gustos civilizados de sentirse superiores, podemos evitar el error de tratar el “estado de naturaleza” de Hobbes como un análisis del hombre primitivo o del hombre considerado independientemente de todas sus características socialmente adquiridas.

Sin embargo, y a pesar de lo controvertida que puede resultar la expresión “estado de naturaleza”, no hay duda de que se trata de un estado del que el hombre busca salir, tanto por vía de sus pasiones como por vía de la razón. Y es esta razón la que lo lleva a descubrir las Leyes de naturaleza y distinguir las del Derecho natural, tal como lo expresa en el final del emblemático cap. XIII del *Leviathan*. Y así, en el siguiente capítulo define el *ius naturale*, como la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia vida, y por lo tanto para hacer lo que su propio juicio le indique como el medio más apto para lograr ese fin. Por libertad entiende la ausencia de impedimentos externos. También define la *lex naturalis* como el precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que pueda destruir su vida, o bien omitir aquello que piensa que atentará contra su preservación.

Al terminar estas definiciones afirma que los que se ocupan de estos temas suelen confundir *ius* y *lex*, derecho y ley, y que es necesario distinguirlos porque el derecho consiste en la libertad de hacer u omitir, mientras la ley determina y obliga a una de esas dos acciones. Concluye con la frase de nuestro epígrafe, derecho y ley difieren tanto como la obligación y la libertad, que entre sí son incompatibles si se refieren a una misma situación. A continuación, nuevamente identifica la condición natural del hombre con la condición de guerra de todos contra todos, argumento del que se había alejado en esta obra, como hemos explicado previamente. En tal condición el hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Mientras persista ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie.

Aquí me permito hacer un *excursus* para referirme a la libertad y su relación con el derecho. Mientras en la filosofía clásica y medieval, en la precisa expresión de un filósofo político italiano, “el derecho potencia la libertad y la libertad encuentra en el derecho su justificación. . . . la libertad de la Modernidad no es la libertad del orden justo y en el orden justo. Al contrario, es considerada tal solamente en ausencia del derecho y de las reglas” (CASTELLANO 2010, p.66). Justamente, Hobbes es el ejemplo perfecto, porque para él la libertad del “hombre natural” es el poder de hacer cualquier cosa que no esté prohibida por la ley.



Volvamos ahora al texto del *Leviathan*, cap. XIV, la razón, en tanto cálculo de lo conveniente, propone como precepto fundamental, buscar la paz, convirtiendo este precepto en primera Ley de Naturaleza, de la que se deduce la segunda *lex naturalis*, que consiste en deponer ese derecho a todas las cosas y quedarse solo con la libertad que estemos dispuestos a reconocerle a los otros.

Pero hay algo más que quisiera destacar en la doctrina hobbesiana. En el inicio de este artículo, sostuve que, para la Antigüedad clásica, y también lo podemos aplicar al Medioevo, el derecho está íntimamente vinculado a lo justo. En la definición clásica de justicia que proporciona Ulpiano (“*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*”) reseñada en el Digesto, se designa el acto de justicia con relación a la materia y objeto cuando se expresa “que da a cada uno su derecho”. Tomás de Aquino la usa cuando trata de la virtud de la justicia. Al referirse a esa definición clásica solo agrega que, si alguien quisiera reducir esa definición a su debida forma, podría decir “Justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada cual su derecho”. De este modo la definición prácticamente coincide con la dada por Aristóteles (1134^{a1}), en el libro V de la Ética *Nicomaquea*, donde afirma que “la justicia es el hábito por el cual uno obra según la elección de lo justo”. Esto no podemos encontrarlo en el pensamiento de Thomas Hobbes, pues el inglés no reconoce ningún orden natural, y para él no existe lo bueno o lo malo en sí, lo justo o lo injusto. Sus leyes de naturaleza no tienen fundamento en un orden natural. Cuando enuncia en el *Leviathan* la tercera ley de naturaleza, que surge de la segunda, por la que voluntariamente transferimos nuestros derechos a todas las cosas en aras de la paz, sostiene que los hombres deben cumplir sus pactos. Y en esta tercera ley de naturaleza está el origen de la justicia. En realidad, en el texto citado no aparece una estricta definición, pero en el párrafo siguiente define la injusticia. Textualmente afirma: “la definición de injusticia no es otra que el no cumplimiento de los pactos. Y lo que no es injusto, es justo”. Si bien la justicia aparece aquí definida por su contraria, la injusticia, no queda duda alguna de la reducción operada por el filósofo inglés. Esto tiene explicación en la doctrina hobbesiana porque él afirma que mientras no se haya dado el pacto que crea el Estado y establece el poder del soberano, no puede hablarse de justicia o injusticia, porque en el estado de naturaleza el hombre tiene derecho a todas las cosas (RAPHAEL, 1988). Es importante señalar que no desconocía la definición tradicional, porque pocas líneas más abajo sostiene que su postura también alcanza a la definición de justicia dada por la Escolástica: “la constante voluntad de dar a cada uno lo suyo”. Pero reduce “lo suyo” estrictamente a la propiedad, sosteniendo que fuera del Estado tampoco habría propiedad, y en definitiva si no hay propiedad no hay injusticia. La explícita definición de justicia en términos de cumplimiento de los pactos aparece en la doctrina hobbesiana solamente en el *Leviathan* XV ya que en los lugares paralelos de los *Elements of Law* (1,16,2) y el *De Cive* (3,3) se concentra, únicamente, en una parte de la cuestión identificando la acción injusta con el rompimiento de los pactos. Dos cosas deben ser destacadas de esa definición del *Leviathan* en términos de cumplimiento de pactos. En primer lugar, que, para Hobbes, la justicia humana existe por convención y no por naturaleza. Esto aparece, textualmente, en la Epístola Dedicatoria del *De Cive*. En segundo término, esta definición fundamenta la absoluta autoridad del soberano quien, según esta definición, no podría cometer jamás una injusticia, pues el soberano no pacta. De este modo ninguna de sus órdenes podría ser considerada injusta. Hay otra distinción en el *Leviathan* que puede mostrar cómo en Hobbes todavía hay cierta continuidad del pensamiento clásico, pero ya se avizora la preeminencia de lo moderno. En el mismo capítulo XV distingue la significación de los términos “justo” e “injusto” cuando son aplicados a los hombres o a las acciones particulares. Aplicados a los hombres significan la conformidad o inconformidad con la razón, y aquí es cuando la justicia es considerada como virtud y la injusticia como vicio. En cambio, aplicados estos mismos términos a las acciones son interpretados como cumplimientos o incumplimientos de las leyes. En función de la justicia o injusticia de sus acciones, afirma Hobbes, los hombres son denominados inocentes o culpables, no ya justos o injustos. Es lo que un distinguido estudioso llama, creo que adecuadamente, *effective justice*, (RAPHAEL, 1988,2) es decir, la justicia efectiva que se identifica en su totalidad con la ley positiva. La preeminencia de lo moderno se muestra en la primacía que Hobbes da, en su sistema, a esta consideración de la justicia como cumplimiento de los pactos, léase leyes, porque es la noción de fundamental importancia para la comprensión de su teoría de la obligaci-

ón. En el *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, la acción justa se define como lo que no es opuesto a la ley, y si bien el filósofo no adopta para sí esta definición la usa para argumentar que la ley tiene, lógicamente, prioridad con respecto a la justicia humana. Con respecto a la teoría de la obligación, el inglés sostiene que, al hacer una promesa, así como un pacto o convenio, el sujeto voluntariamente genera una obligación hacia un tercero, a quien el sujeto le reconoce un derecho que, a su vez, a él le impone un deber (*duty*). Se generan así, para Hobbes, lazos (*bonds*) cuya fuerza no proviene de su naturaleza- ya que nada es más fácil de romper que una promesa hecha con palabras- sino del miedo de alguna mala consecuencia por la ruptura. En otros textos señala que la obligación fundada en palabras es muy débil para forzar su cumplimiento si no se apoya en la fuerza de la “espada pública” (*Lev.XVIII*). En el *De Cive* pone una nota para distinguir entre dos tipos de obligación, la que surge de los pactos o convenios y la que surge de las leyes. Allí sostiene que estar obligado (*to be obliged*) y estar atado a una obligación (*to be tied being obliged*) no es lo mismo. Que un hombre está obligado por sus pactos significa que tiene el deber de cumplir su promesa, pero que la ley lo ata al cumplimiento significa que lo constriñe, de modo inminente, a hacer efectiva su promesa por miedo al castigo que le impone la ley.

Podemos concluir, por lo tanto, que para Hobbes la efectividad de la justicia depende de la existencia de la ley positiva.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

CASTELLANO, D. (2010), *Orden ético y derecho*, Madrid, Marcial Pons.

CICERÓN (2019), *Sobre las Leyes*, traducción crítica de Corso de Estrada, Buenos Aires, Colihue Clásica.

CORSO DE ESTRADA, L. (2019), *Sobre las Leyes*, traducción crítica de Cicerón, Buenos Aires, Colihue Clásica.

DE AQUINO, T. (1992), *Opera Omnia cum hypertextibus*, en CD-ROM Roberto Busa (ed.), *Summa Theologiae* [1266–1273], *Contra Gentes* [1259–1264], *De Regimine Principum* [1265–1266], Milán, Eletttronica Editel.

GAUTHIER, D.P. (1969), *The Logic of Leviathan*, Oxford: Clarendon Press.

HAMPTON, J. (1986) *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBS, T. (1966). *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.)*. Londres, Molesworth. *Elements of law* [1640], *De Cive* [1642], *Leviathan* [1651], *De Corpore* [1655], *Dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England* [1681 publicación póstuma], Londres, 1839–1845, Scientia Verlag, 2º ed.

KAVKA, G.S., (1986) *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press.

RAPHAEL, D.D., (1988) *Hobbes on Justice*, en Roger-Ryan (ed.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford Clarendon Press.

WARRENDER, H. (1957), *The Political Philosophy of Hobbes, His Theory of Obligation*, Oxford: Clarendon Press.

WOLIN, S. (1990). *Hobbes and the Culture of Despotism*. En Dietz, M. (ed.), *Thomas Hobbes & Political Theory*. Kansas, University Press of Kansas.

Hobbes humanista: apropiações de Tácito y Tucídides

Andrés Di Leo Razuk

dileorazuk@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA)/ Universidad Nacional de la Matanza (UNLaM)

Resumen: Si bien Hobbes presenta su filosofía política como una teoría original y sin deudas conceptuales con la tradición, un estudio sobre su sólida formación humanista, hasta 1630, demuestra que algunas consideraciones teóricas de los autores griegos y romanos están presentes, aunque con el ropaje del lenguaje científico, en conceptos clave del filósofo moderno. En este artículo se trabajan las apropiaciones que ha hecho Hobbes de dos historiadores clásicos: Tácito y Tucídides. El primero le mostrará a Hobbes cómo se construye una nueva configuración política, el imperio, surgido de las guerras civiles; mientras que el segundo, cómo es la naturaleza humana cuando el hombre no reconoce un poder superior a él. En estos dos autores clásicos, entonces, se presentan respectivamente las razones del orden y del desorden políticos, un saber que será retomado con interés por el filósofo moderno. Estas apropiaciones, por un lado, permiten establecer una filiación doctrinaria entre Hobbes y estos autores clásicos; y, por otro lado, repensar el vínculo entre tradición y modernidad.

Palabras clave: Hobbes; humanismo; modernidad; recepción; Tácito; Tucídides.

Humanist Hobbes: Appropriations of Tacitus and Thucydides

Abstract: Although Hobbes presents his political philosophy as an original theory and without conceptual debts with tradition, a study on his solid humanist training, up to 1630, shows that some theoretical considerations of the Greek and Roman authors are present, although with the cloak of language scientist, in key concepts of the modern philosopher. This article deals with the appropriations that Hobbes has made of two classic historians: Tacitus and Thucydides. The first will show Hobbes how to build a new political configuration, the empire, emerged from civil wars; while the second, how is human nature when man does not recognize a power greater than himself. In these two classical authors, then, the reasons for political order and disorder are presented respectively, a knowledge that will be taken up with interest by the modern philosopher. These appropriations, on the one hand, allow establishing a doctrinal affiliation between Hobbes and these classical authors; and, on the other hand, rethinking the link between tradition and modernity.

Keywords: Hobbes; humanist; modernity; reception; Tacitus; Thucydides.



Thomas Hobbes no dudó en ubicarse entre los más destacados científicos de la época por su aporte a la comprensión de lo político. En la “Epístola Dedicatoria” a su *Tratado sobre el cuerpo*, luego de señalar a Harvey como aquel que descubrió la ciencia del cuerpo humano y a Kepler, Gassendi y Mersenne por sus novedosas investigaciones sobre astronomía y física, afirma que la filosofía civil no es más antigua que su *Tratado sobre el ciudadano* (HOBBS, 1999b, I, p. ii). Presentada mediante el método geométrico y fundada en una naturaleza humana objetiva y experimental, la nueva filosofía civil creada por él superaba con creces, según su propio juicio, las propuestas ya hechas por toda la tradición. A su vez, cada vez que refiere en sus textos de teoría política a los escritores griegos y romanos no sólo son ridiculizados, sino que son acusados de precipitar a los hombres a desobedecer de sus deberes civiles a cometer rebeliones políticas y hasta a matar a sus soberanos.

Sin embargo, la formación humanista del “primer científico moderno” no sólo es notable, sino que estará presente en conceptos clave de sus propuestas más célebres como, por ejemplo, en el retrato del estado natural del hombre. Ahora bien, no toda la tradición antigua será bien recibida por Hobbes, una interesante selección de autores lo acompañarán solapadamente en sus reflexiones que lo catapultarán a la fama. En general, esos autores clásicos ponderados por el filósofo moderno se caracterizan por describir los más detallado y alejado posibles de todo tipo de normatividades e idealizaciones de la psicología y conducta humanas. En este artículo, si bien menciono la interesante presencia de Eurípides en las consideraciones sobre la naturaleza humana que propone Hobbes, me focalizo en analizar las apropiaciones que realizó el filósofo de dos obras históricas: los *Anales* de Tácito y *La historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides.

Esta aparente ambigüedad entre una sólida formación humanista y la presentación *more geometrico* de su filosofía política ha generado una de las tantas divisiones interpretativas entre los comentaristas de la obra del filósofo británico. En efecto, hay quienes consideran oportuno para una comprensión fecunda de su filosofía tener en cuenta el vínculo con las ideas obtenidas desde los escritores griegos y romanos, pero también hay quienes rechazan esa postura y suscriben principalmente a una interpretación científica y mecanicista¹. Este trabajo se inscribe en la primera corriente interpretativa, enfatizando la original apropiación de Hobbes de ciertos autores humanistas y el rechazo de otros.

Para llevar adelante estas ideas, el trabajo se estructura del siguiente modo. En primer lugar, propongo un recorrido por la formación humanista de Hobbes. Luego, en segundo lugar, identifico las apropiaciones que realiza este filósofo de las obras de Tácito y Tucídides, distinguiendo sus lecturas e intereses humanistas y cómo éstos reaparecen en su obra madura. Finalmente, concluyo que la presencia de tales historiadores clásicos habita vigorosamente la propuesta filosófica política moderna y la conecta doctrinariamente con un modo de abordar lo político lo más alejado posible de idealizaciones o de normatividades, lo cual nos invita a repensar también el supuesto corte abrupto entre mundo clásico y mundo moderno.

1 Educación humanista²

En la extensa y profusa vida que llevó durante 91 años Thomas Hobbes, el estudio de los escritores griegos y romanos no sólo estuvo presente en innumerables de sus consideraciones teóricas, aunque muchas veces haya sido con el fin de impugnarlos, sino que enmarca su producción intelectual. Peculiarmente, dos textos de historia cierran y abren estos períodos humanistas. Una cuidada traducción directamente del griego con un estudio preliminar de los ocho libros de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides culmina su primer período en 1629, el cual se reabre con su propio ensayo histórico sobre la Guerra Civil Inglesa, *Behemoth*, probablemente escrito entre 1666 y 1668, hasta su muerte. Aproximadamente cuarenta años se alejó del mundo clásico para diseñar su filosofía política, sin embargo, como maestro, tal alejamiento

¹ Algunos ejemplos de la primera corriente interpretativa: SCHUHMAN, 1990; TUCK, 1993; SKINNER, 2004; JIMÉNEZ COLODRERO, 2006; PAGANINI, 2016; SKINNER, 2018; DI LEO RAZUK, 2018; NAKAYAMA, 2020. DE LA SEGUNDA: WATKINS, 1965; GOLDSMITH, 1966; RYAN, 1970; BERTMAN, 1991; LUKAC DE STIER, 1999; BALZI, 2007; LEIVAS, 2019.

² Algunos aspectos de este apartado ya han sido trabajados en DI LEO RAZUK, 2018

no impidió la presencia solapada y no tan solapada de algunos autores de ese mundo, pese a su alardeada inédita propuesta.

Desde los 8 y hasta los 14 años de edad, Hobbes tomó clases de griego y latín con Robert Latimer, “un hombre joven de unos veinte o diecinueve años, recientemente egresado de la universidad, quien en ese entonces daba clases en forma privada en Westport” (AUBREY, 1898, p. 328). Latimer vio en el niño ciertas aptitudes sobresalientes, por las que, junto con otros alumnos, se quedaban perfeccionando las lenguas clásicas, a veces, hasta las ocho o nueve de la noche. Fruto de estos años de aprendizaje, su biógrafo, John Aubrey, nos informa que “tradujo *Medea* de Eurípides directamente desde el griego a yámbicos latinos” (AUBREY, 1898, pp. 328-329) como regalo para su querido profesor antes de partir a Oxford.

Desafortunadamente, no nos ha llegado ningún ejemplar de tal traducción, aunque un aspecto del mito de Medea es citado por Hobbes en sus tres obras de teoría política (*Elements of Law*, XXVII.15, *De Cive*, XII.13 y *Leviathan*, XXX). En las tres ocasiones, se refiere a la parte cuando Medea seduce a las hijas de Pelias, rey de Tesalia, para que corten en pedazos a su anciano padre y lo pongan a cocinar en un caldero con ciertas hierbas especiales para que de esa forma renueve su juventud³. Skinner advierte acertadamente un cambio en el uso que hace Hobbes del mito entre *Elements* y *De Cive* con respecto a *Leviathan*. Mientras que en las dos primeras obras se inserta el mito para ilustrar el efecto negativo que se produce cuando la elocuencia se une a la falta de juicio, en la última se lo utiliza para acentuar el efecto negativo de la desobediencia de los súbditos, pero “sin hacer alusión a los poderes hechizadores de la elocuencia” (SKINNER, 2004, p. 358).

Ahora bien, pese a que a la alusión a este autor trágico pareciera menor, pues las referencias directas son solo éstas, considero que su influencia en Hobbes es mucho más importante que la mera utilización de una fábula con el objetivo de ilustrar conceptos filosófico-políticos extraídos del uso adecuado del método científico moderno.

Según nos cuenta ya Aristóteles (2004) en su *Poética*, “Sófocles decía que él presentaba a los hombres como deberían ser, y Eurípides como son” (p. 110). Aristófanes (1995), por su parte, en *Ranas*, pone en boca de Esquilo que, en cuanto a los personajes, Eurípides es un “creador de cojos y remendador de harapos” (p. 166). Lector de una naturaleza humana innoble, pero no por eso falsa o relevante para comprender las verdaderas motivaciones humanas ocultas, muchas veces, por una moral imperante, Eurípides es considerado, en un clásico y erudito estudio, como “el primer psicólogo [...] el descubridor del alma en un sentido completamente nuevo, el inquisidor del inquieto mundo de los sentimientos y las pasiones humanas” (JAEGER, 1993, p. 320). Desde este punto de vista, no es difícil encontrar en la descripción descarnada de los seres humanos que presenta Hobbes a lo largo de todos sus escritos rasgos de familiaridad. La búsqueda hobbesiana de identificar móviles inmanentes en la naturaleza humana que expliquen gran parte de las acciones de los hombres campea toda la obra del británico. Del mismo modo, “la motivación del comportamiento explícita y realista es uno de los componentes más notables de las obras de Eurípides. Todos sus principales personajes explican sus acciones en términos humanamente inteligibles” (LLOYD, 2020, pp. 609-610).

Así como en *Medea*, se nos muestra “la naturaleza elemental de la mujer, libre de las limitaciones de la moral griega” o en *Las troyanas*, los héroes, “que eran el orgullo de la nación, son desenmascarados como hombres de brutal ambición y animados de simple furia destructora” (JAEGER, 1993, p. 313/318), en *De Cive*, Hobbes (1983) afirma que encontró “dos postulados certerísimos de la naturaleza humana” (p. 75) desde donde construirá un orden posible o en *Leviathan* que identificó como “inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte” (HOBBS, 2012, p. 150). Esta descripción realista y disruptiva con la mentalidad griega del siglo V a.C. sobre la psicología y praxis humanas que propone Eurípides es retomada por Hobbes con un ropaje y fundamentos filosóficos modernos. Está aquí ya en ciernes, entonces, un modo de abordaje de la realidad que acompañara al primer filósofo político moderno durante toda su obra.

³ En rigor, la referencia a este aspecto del mito en *Medea* es sumamente escueta, apenas una oración. Una versión extendida puede encontrarse en: OVIDIO, 2003, pp. 436-439. Todas las traducciones, cuando no se identifique traductor, son propias.

Obtenido su Bachelor of Arts en 1608 en la Universidad de Oxford, lugar donde la enseñanza de la física y la lógica aristotélicas lo habrían aburrido junto con la mayoría de sus rutinarios maestros, fue recomendado para trabajar al año siguiente en una de las más ricas e influyentes familias aristocráticas de Inglaterra, los Cavendish. Con esta familia, salvo un pequeño período, pasaría sus fecundos y restantes 70 años hasta encontrar su muerte.

En esos años de formación, nuestro joven filósofo recibió una enseñanza humanista que imperaba en la todavía Inglaterra isabelina. Según nos informa Skinner (2004) los *studia humanitatis*, basados en *Institutio oratoria* de Quintiliano, consistían en el estudio de gramática, poesía, retórica, historia y filosofía civil (Cf. p. 21). El libro que tuvo gran influencia para estructurar esta educación principalmente en Inglaterra fue *The book named the Governor* (1531) de Thomas Elyot. Allí se pondera el aprendizaje del griego y del latín como propedéutica para las ciencias liberales; se elogia fuertemente a Homero, y no tanto a los poetas latinos; se observa que un joven de catorce años debe ser apto para la retórica; se indica la lectura inicial de Tito Livio para luego transitar las páginas de César, Salustio y Tácito, en relación al estudio histórico; y, por último, la filosofía civil o política se debe aprender mediante los escritos sobre ética del Estagirita, “en donde se hallan las definiciones y el significado adecuado de todas las virtudes; y que deben ser aprendidas en griego, porque las traducciones que tenemos sino son rudas y groseras ensombrecen la elocuencia y sabiduría de Aristóteles” (ELYOT, 1998, p. 45). Todo ello para seguir con el *De officiis* de Cicerón y, sobre todo, con los textos de Platón.

Lo que demuestra rápidamente que Hobbes incorporó de modo crítico y en parte esta enseñanza fueron sus primeras producciones. En relación al estudio de la gramática como a la historia basta referir aquí sus traducciones de Eurípides, Tácito y Tucídides, de estas dos últimas me ocupó particularmente más adelante, donde el humanista inglés demuestra un amplio y sólido manejo de las lenguas griega y latina.

Pese a que Hobbes (1999) admite, por 1650, que “él no es un poeta” (HOBBS, IV, p. 443), su vínculo con la poesía no sólo fue teórico, como lo muestra el prefacio al poema *Gondibert* de William Davenant, tampoco como mero traductor, por sus tardías y valiosas traducciones de Homero, o simplemente social, por sus amistades entabladas con varios poetas durante casi toda su vida (HYLLER, 2007), sino que en estos años humanistas también fue autor de una obra de este género. En 1626, como resultado de una excursión a lo que hoy se denomina Peak District, al norte de Derbyshire, junto con su patrón y otras personas, escribe un extenso poema en latín, más de 500 versos, *De Mirabilibus Pecci*, donde narra sus impresiones de este paisaje montañoso no sin iniciar esta obra con un extenso elogio a la familia Cavendish. Si bien el texto fue publicado por primera vez en Londres en 1636, nuevamente editado en 1666, 1675 y, con una traducción al inglés no autorizada por Hobbes, en 1678, su autor no lo recordará en sus autobiografías, donde hace una mención emotiva y detallada de sus años humanistas (Cf. HOBBS, 1999b, I, pp lxxxvi-lxxxviii), ni tampoco lo defenderá ante las críticas de Wallis (cf. 1656, p. 3). De hecho, existe un acuerdo entre algunos comentaristas en la actualidad que el poema no presenta grandes méritos estéticos (ROGOW, 1986, p. 68; MARTINICH, 1999, p. 76). Más allá de esto, creo que es posible identificar un aspecto, aunque sólo sea una idea, en esta producción humanista que acompaña la obra filosófico-política de Hobbes: su escepticismo a las explicaciones populares o mitológicas de eventos naturales y su búsqueda de una explicación científica que identifique causas inmanentes (cf. HOBBS, 1999b, V, pp. 319-340).

Unos años luego de la traducción de Tucídides, en 1637, se publica anónimamente, pero por el editor habitual de Hobbes, Andrew Crook, *A Briefe of the Art of Rhetorique. Containing in substance all that Aristotle hath written in his Three Bookes of that subject, except onely what is not applicable to the English tongue*. Este texto, “la primera traducción al inglés de la Retórica de Aristóteles, es el libro de ejercicios de latín de William Cavendish (1617- 1684)” (HARWOOD, 1986, p. 1). En efecto, la formación aristocrática de los jóvenes ingleses en el siglo XVII demandaba un conocimiento de las técnicas retóricas para participar de las discusiones públicas. El tutor de William se vio obligado a satisfacer esta demanda, para lo cual creyó muy oportuno traducir un extracto de las partes que consideró “aplicables a la lengua inglesa”. De esa manera, el joven no sólo podría practicar la retórica, sino también el latín. Si bien no es claro cuándo se hizo la traducción, probablemente se haya realizado en los primeros años de la década de 1630, es decir,



apenas finalizando lo que he considerado su primer período humanista. Pues, entre 1634 y 1636, Hobbes realizó su tercer viaje por el continente, en el cual entró en contacto con los desarrollos científicos que luego incorporó en su filosofía, lo que acentuó aún más su desprecio por el uso de la retórica, sobre todo, en el terreno político y de la teoría política, ya que autoproclama orgullosamente que “no discuto, sino calculo” (*non enim dissero, sed computo*) (HOBBS, 1983, p. 82) Quizá esto explique que la primera edición en inglés no lleve su nombre.

Pero sobre el último contenido del curriculum humanista, a saber, la filosofía civil, los textos producidos por Hobbes no formarán parte de estos saberes, sino de una mistura novedosa entre variadas disciplinas que le dará el mote de primer filósofo político moderno. El contenido humanista será elevado a una inédita metafísica mediante el método geométrico, por lo cual esta postura se ubicará en los niveles más altos e influyentes de la reflexión filosófico-política.

En relación al segundo y último momento humanista de nuestro filósofo, el ensayo histórico sobre las causas de la guerra que asolaron principalmente a Inglaterra y Escocia durante dos décadas que reabre este período es *Behemoth*, aunque no es sencillo ubicar este escrito dentro de la tradición de los escritores de historia griega y romana, sino más bien, como una bisagra hacia un reencuentro pleno con el mundo clásico. Redactado a fines de la década de 1660 y todavía muy influenciado por un estilo científico, el texto se compone de diálogos entre interlocutores descarnados, “A” y “B” y tiene el principal objetivo de identificar las causas y el desarrollo de la Guerra Civil entre 1640 y 1660. Debido a sus fuertes y directas acusaciones a actores sociales políticos como responsables del conflicto, fue rechazado por Carlos II para ser publicado, siendo la primera versión autorizada del texto recién en 1682. La misma fortuna recibió otro de sus poemas escrito por estos mismos años, *Historia Ecclesiastica*. Iniciado en 1659, muy probablemente haya sido también terminado a fines de la década de 1660. En sus 2242 versos podemos encontrar principalmente “una expansión y continuación de su material anti-eclesiástico en la tercera parte del *Leviathan*” (RAYLOR, 2016, p. 605). Los interlocutores del poema, “Secundus” y “Primus”, también descarnados como en *Behemoth*, conversan sobre las creencias religiosas y la Iglesia primitiva para llegar a criticar la expansión papal sobre los dominios cristianos, distanciándose en parte de la tradición humanista greco-romana en cuanto al estilo y a los temas.

Pero donde Hobbes se reconecta plenamente con el humanismo de sus primeros años es en la última etapa de su vida. De ésta se conservan dos escritos auto-biográficos y las traducciones de Homero. *Vita Carmine Expressa* (1672) es el poema donde se encuentra el famoso verso que alude a su repentino nacimiento conjuntamente con su “mellizo” (HOBBS, 1999b, I, p. lxxxvi), el miedo, debido al temor de su madre por la amenaza de la frustrada invasión a Inglaterra por parte de la Armada Invencible española y donde recuerda con precisión los autores clásicos que leía con fruición (I, p. lxxxviii). Además de este registro en versos sobre su vida también podemos consultar una breve biografía en prosa escrita en tercera persona, pero dictada por Hobbes en 1676.

Para culminar esta vida fecunda, debido al impacto que causó la publicación en 1673 de la traducción directamente del griego de los libros IX a XII de la *Odisea*, Hobbes la completa y la publica en 1675. Al año siguiente, como legado final de este experimentado humanista, aparece su traducción de la *Ilíada*. Si bien leídos y reeditados, estos trabajos “fueron habitualmente descartados por los literatos como poesía deficiente” (NELSON, 2008, p. xv)⁴, actualmente tampoco gozan de mejor consideración. De todos modos, fiel a su estilo polémico, en su introducción a la *Ilíada*, “Las virtudes de un poema heroico”, breve texto donde vuelve a incursionar en teoría literaria, aclara en la parte final tanto la razón que lo impulsó a traducir estos textos como a publicarlos. Sobre lo primero afirma sintéticamente: “Porque no tenía nada que hacer” (HOBBS, 2008, p. xcix). Sobre lo segundo, nos deja Hobbes (2008) su sello inconfundible:

⁴ En esta misma introducción, el autor demuestra que la verdadera intención de Hobbes al publicar estos textos era la de mitigar la adopción, propuesta ya por los primeros cristianos, pero difundida en el contexto inglés de finales de siglo XVII, de considerar a Homero como un profeta cristiano más (*Homeros Sophos*). De allí que “estos volúmenes, pequeños, sin adornos e inexpressivos (a diferencia de los de Chapman y Ogilby) fueran claramente dirigidos a lectores no especializados, quienes habían tenido poca o no ninguna familiaridad con los textos griegos épicos”, (p. lv).

“Porque pensé que esto alejaría a mis adversarios de su estupidez sobre mis escritos más importantes y los focalizaría en estos sabios versos” (p. xcix).

Pese a esta sólida formación que lo acompañara toda su vida, Hobbes (2012) pretende disminuir su presencia o influencia en su novedosa posición teórica moderna, como cuando afirma que: “aunque tengo gran respeto por esos hombres de la antigüedad que han escrito verdades profundas o que nos han puesto en el camino para encontrarlas por nosotros mismos, no creo, sin embargo, que a la antigüedad como tal se le deba nada” (p. 1140). Ahora bien, no solamente “no se le deba nada” a estos escritores, sino que su presencia provoca efectos desestabilizadores en el presente. A tal punto que su lectura e imitación llega a ser una de “aquellas cosas que debilitan o tienden a la disolución de una República”. En efecto, en el capítulo XXIX de *Leviathan*, que lleva aquellas palabras como título se afirma que “en cuanto a la rebelión, en particular contra la monarquía, una de sus principales y frecuentes causas consiste en la lectura de los libros de política e historia de los griegos y romanos, desde la cual los jóvenes, y otros desprovistos del antídoto de una sólida razón, reciben una fuerte y placentera impresión de los grandes logros alcanzados en la guerra por quienes conducían a sus ejércitos” (HOBBS, 2012, p. 506). Dada la formación de Hobbes que he señalado, pareciera que nuestro filósofo tuvo tal gran antídoto desde una temprana edad.

2. Tácito

En 1620 se publica en Inglaterra un texto bajo el nombre *Horae Subsecivae*, pero sin identificar su autor. El título de este libro, que puede ser traducido como “tiempo de ocio” o “tiempo libre” contenía dos tipos de escritos: observaciones y discursos. Gran parte de la historiografía hobbesiana asigna a tres de estos últimos (*Un discurso sobre el comienzo de Tácito*, *Un discurso sobre Roma* y *Un discurso sobre las leyes*) la autoría de Thomas Hobbes y que la redacción de éstos fue hecha a su regreso de su primer gran tour por la Europa continental entre 1614 y 1615, pese a que él nunca los reconoció como propios.⁵

En *Un discurso sobre el comienzo de Tácito*, nuestro filósofo traduce y glosa línea por línea los primeros cuatro capítulos del libro primero de una obra del escritor romano muy consultada en la Inglaterra del seiscientos: *Anales*. Este gran texto clásico se focaliza en narrar las acciones de gobierno de los emperadores de la dinastía Claudia, desde Tiberio hasta Nerón, principalmente en resaltar sus excesos.

En términos políticos, y en general, existían dos motivos para citar a Tácito y trabajar sus textos en el Renacimiento y en los inicios de la Modernidad. Por un lado, para los republicanos era el escritor antitiránico por excelencia, quien mostraba las atrocidades de los emperadores (las que a su vez eran comparadas con los males que podría traer el absolutismo imperante), lo que se conoce como “tacitismo rojo”. Por otro lado, sus escritos también podían justificar la naciente postura de la “razón de Estado”, es decir, cómo se debía controlar un reino mediante la centralización del poder, pues fue Tácito el primero en mostrar el funcionamiento de los resortes ocultos de éste, tanto de la psicología de los gobernantes como de sus secretos de gabinete (*arcana imperii*), lo que le otorga también el mote de “tacitismo negro”.⁶ Pero ya Francesco Guicciardini (1970) en pleno Renacimiento italiano resume esta ambivalencia magistralmente: “Enseña muy bien Cornelio Tácito: a quien vive bajo los tiranos el modo de vivir y gobernarse prudentemente; a los tiranos los modos de asentar su tiranía” (p. 732).

Pese a estas dos grandes apropiaciones del historiador de los *Anales*, las consideraciones del filósofo de *Leviathan* no se inscriben en ellas. A diferencia de la lectura republicana, Hobbes no recupera las descripciones de Tácito sobre un poder omnímodo encarnado en una persona y sus consecuentes excesos, si bien utiliza alguna fraseología e ideas de aquella tradición, razón por la cual quizás nunca quiso en su madurez reconocer su autoría⁷. Tampoco el paradigma de la *razón de Estado* le hace justicia a la propuesta

⁵ Para una discusión sobre este tema consultar: Reynolds, Noel & Saxonhouse, Arlene, 1995; Malcolm, 1996; Di Leo Razuk, 2008.

⁶ Cf. TOFFANIN, 1921.

⁷ Ejemplos de esta fraseología y cierta adhesión conceptual al republicanismo, pero que Hobbes (2006) luego atacará enfáticamente en sus escritos de madurez, pueden ser las siguientes: “aunque a mí no me parece que los romanos hayan padecido

hobbesiana, pues su filosofía política no se reduce a frías técnicas de dominación en pos del engrandecimiento del Estado, sino que presenta un sistema teórico muy complejo donde la novedosa autonomía del sujeto moderno pueda desarrollar todas sus aptitudes y capacidades de manera pacífica en un marco de legalidad y legitimidad políticas.⁸

El interés de Hobbes por esta obra clásica de Tácito está centrado en la figura de Augusto, más precisamente, cómo pudo el sobrino nieto de Julio César poner fin a sangrientas guerras civiles, consolidar su poder y preocuparse por dejar sucesores para que el orden perdure. De esta manera, su lectura y comentario no se ocupa de lo más divulgado de los *Anales*, a saber, las acciones de gobierno de la dinastía Claudia, sino sólo de cómo el Príncipe consolidó un nuevo orden imperial desde un “mundo agotado por las discordias civiles” (TÁCITO, 2001, p. 4). Si bien este recorte hecho por Hobbes puede desorientar al lector interesado en la obra del historiador romano, no así a quien se ocupe de la obra del filósofo británico. Pues en esos breves pasajes de Tácito están presentes los principales temas filosófico-políticos que ocuparán toda la obra madura de Hobbes.

En relación a las guerras civiles, Hobbes traduce y glosa esta oración de Tácito referida a Augusto, “quien, cuando todo el Estado fue consumido por las discordias civiles, asumió el gobierno con el título de Príncipe” (HOBBS, 2006, p. 45), del siguiente modo. En primer lugar, no pierde oportunidad para explicitar su juicio, que no sólo describirá lo que sucederá en su patria en los años siguientes, sino que también será un punto central desde donde partirá su reflexión filosófica: “La guerra civil es la peor cosa que le puede pasar a un Estado” (HOBBS, 2006, p. 46). En ella, continúa Hobbes (2006), “cada uno sólo piensa en aventurarse y exponerse para conquistar las fortunas de los otros, sus amigos y parientes, y los que están peor tienen motivos para desear y contentarse con cualquier cambio” (p. 46). Sin tener el sustento metafísico de la *bellum omnia omnes* propuesta en sus textos de envergadura, el conflicto civil identificado como “lo peor” proporciona las condiciones para el establecimiento de un nuevo orden que surja del caos. En efecto, en segundo lugar, Hobbes (2006) aclara que “ésta fue una ocasión que Augusto aprovechó para establecer la monarquía”, “sin embargo no se apresuró a asumir los títulos propios de la monarquía, especialmente el nombre de rey” (p. 46). A partir de aquí, comienza a desarrollar otro de los aspectos indisolubles no solamente de la filosofía política de Hobbes, sino también de la moderna, me refiero al consenso de los gobernados para poder gobernar. Pues, como se afirma sin ambages sobre la consolidación del poder de Augusto: “debía mantener el poder del pueblo, que es el principal pilar de una nueva soberanía” (p. 46). Por ello “no adoptaría al comienzo ningún título ofensivo, como el de rey o dictador, que, por los abusos cometidos antes, se habían vuelto odiosos para el pueblo” (p. 46), y daría “dinero a los soldados, un buen mercado al pueblo y comodidad y tranquilidad a todos” (p. 54).

A su vez, continúa Tácito (2001), “Augusto, buscando apoyos para su dominio, enalteció a Claudio Marcelo, hijo de su hermana y apenas un muchacho, con el pontificado y la edilidad curul” (p. 7). La ubicación de personas de confianza en cargos claves se muestra como otro aspecto importante para la construcción y para perduración de un nuevo orden político, tanto en el historiador romano como el filósofo británico. Pues “la previsión de sucesores [...] tiene la virtud de que destruye las semillas de ambiciosas y pérfidas expectativas en aquellos que piensan en un cambio” (HOBBS, 2006, p. 58). En relación a uno de estos cargos en particular, Hobbes comenta algo en este texto juvenil que no pasará desapercibido en su obra mayor, a saber, “el supremo poder eclesiástico [...] es una de las principales guías de la República”. El

un gobierno tiránico hasta el reinado de este último rey [Tarquino]”, pp. 40-41; “el pueblo romano fue privado de su libertad”, p. 42; “las guerras son necesarias sólo cuando son justas, y son justas sólo en caso de defensa”, p. 67.

⁸ No han sido muchos los comentaristas que han trabajado el vínculo entre el autor de los *Anales* y el del *Leviathan*, por ejemplo, TUCK, 2000; MARTINICH, 1999. En cuanto al primero, la lectura que Hobbes hace de Tácito lo ubica, según este comentarista, en un “humanismo tardío” [*late humanist*] es decir, “totalmente implicado en el mundo de la *raison d'état* y el escepticismo” (p. 110) a diferencia del primer humanismo [*early humanism*] criticado por naïve por su optimismo en el republicanismo, ideas que transitarían hasta su filosofía madura. En cuanto al segundo, su interés en leer estos trabajos juveniles de Hobbes, a los cuales considera “pedestres” (p. 44), consiste principalmente en identificar una fuente para reconstruir el mundo humanista que habitó el filósofo.



capítulo más largo de *Leviathan*, el XLII, casi 100 páginas que varían poco en número según la edición, se denomina “Sobre el poder eclesiástico”. Allí discute principalmente contra Belarmino, a quien no considera un “simple particular, sino el campeón del Papado” (HOBBS, 2012, p. 926), sobre la naturaleza del poder de la Iglesia y su vínculo con el poder del Estado. En un capítulo anterior ya identifica este problema mediante un razonamiento meridiano: “Considerando que, el poder espiritual desafía al derecho por establecer qué es pecado, desafía por consecuencia a establecer qué es ley [...] y que, el poder civil también desafía a establecer qué es ley, todo súbdito debe obedecer a dos amos [...] lo cual es imposible” (HOBBS, 2012, p. 510). Según Hobbes, la defensa de la autonomía del poder eclesiástico frente al civil ha sido la gran causa de los conflictos en la Europa medieval.⁹ La solución presentada en *Leviathan* estriba no en doblegar uno al otro, sino en unificarlos en un solo cuerpo político bajo el nombre de República eclesiástica y civil.

A su vez, según el mismo Tácito (2001), el nuevo orden imperial no se mantendría sólo con las leyes, pues las Provincias “desconfiaban del gobierno del senado y el pueblo a causa de las rencillas entre los poderosos y la codicia de los magistrados, sin que mucho les valiera el apoyo de unas leyes obstaculizadas por la violencia, las intrigas y, en fin, el dinero” (p. 6). Utilizando una imagen que está en Plutarco¹⁰, Hobbes (2006) considera ya en este texto juvenil que “las leyes son como telarañas: sólo retienen a las moscas más pequeñas” (p. 57). Y que el remedio para que los poderosos como Cinna, Sila, Mario o Julio César no puedan doblegarlas es que se vean fortalecidas por una autoridad, es decir, por una nueva institución política que esté por encima de las partes, que posea consenso por parte de sus gobernados y la fuerza simbólica y fáctica necesarias para detener cualquier intento de violentarlas. Este modelo de institución política será el Imperio de Augusto y luego el Estado moderno, el único que establece la ley, pero no quedando atado a ella. La misma imagen clásica, con los mismos nombres (salvo el de Cinna) y con el mismo objetivo argumentativo, aunque añadiendo el problema del falso y peligroso modelo que produce en los ciudadanos de una República moderna que ciertos poderosos se hayan comportado así, es retomada con énfasis en *Leviathan*.¹¹

Una vez consolidado el Imperio, Augusto, según nos relata Tácito (2001), “fue capaz de sostenerse a sí, a su casa y a la paz” (p. 8), pero antes de que su muerte lo alcance quiso dejar sucesores para que el nuevo orden no se altere. Ante lo cual, afirma Hobbes (2006) que: “La previsión de sucesores, en la vida de un príncipe (además de ser una suerte de obligación con su país para prevenir discordias civiles), tiene la virtud de que destruye de raíz las semillas de ambiciones y pérfidas expectativas en aquellos que piensan en un cambio, mientras que la incertidumbre sobre el sucesor engendra y alimenta durante años las traiciones de los pretendientes” (p.58). En *Anales*, inmediatamente después que el emperador ha consolidado su poder, capítulos 1, 2, 3, se relata la problemática del nombramiento de cargos y de la sucesión del poder imperial que se le presenta a Augusto; del mismo modo, en *Leviathan*, inmediatamente después que se han

⁹ “Si se considera el origen de este gran dominio eclesiástico, se percibirá fácilmente que el papado no es otra cosa que el fantasma fenecido del Imperio romano, el cual se asienta coronado sobre su tumba”, (HOBBS, 2012, p. 1118). Esta idea es rastreada y confirmada históricamente por Bertelloni (2004-2005): “En Occidente comienza a constituirse e instalarse, como nuevo polo de poder, la Iglesia Romana, la iglesia del obispo de Roma, que también se autoconsidera la verdadera continuadora del viejo Imperio Romano caído. En el vacío producido como consecuencia de la irrupción bárbara y la aniquilación del Estado y la administración romanas, la Iglesia romana creció y logró transformarse en la heredera política del Imperio Romano. Solamente sobre la base de este vacío dejado por la vieja Roma, la idea de la monarquía y de la primacía papal pudo desarrollarse del modo como se desarrolló, es decir como la idea del obispo de Roma que pretendió ocupar de modo absoluto las huellas vacías del Imperio desaparecido convirtiéndose en un efectivo y exclusivo polo de poder del cual, en virtud de su carácter excluyente, debían emanar todos los futuros poderes en Occidente” (p. 5).

¹⁰ Si bien en la antigüedad era un dicho conocido y testimoniado en varias fuentes (por ejemplo, Valerio Máximo, *Facta et dicta memorabilia*, VII, ii, 14; Diógenes Laercio, I, 58) refiero a Plutarco (2008) por su elocuencia: “Pues bien, Anacarsis, al enterarse de ello, se reía del empeño de Solón, porque intentaba frenar las injusticias y abusos de los ciudadanos con letras [leyes escritas] que en nada se diferencian de las telas de araña, sino que, como aquéllas, de los que caen aprisionan a los débiles y pequeños; pero son rotas por los poderosos y ricos” (p. 102).

¹¹ “Y mientras los poderosos quebrantan la telaraña de leyes de sus países, los débiles y aquellos que han fallado en sus aventuras son considerados los únicos criminales” (HOBBS, 2012, p. 458).

mostrado los fundamentos, en los capítulos xvii y xviii, que hacen posible la erección de una institución estatal, se identifica y trabaja el problema de la sucesión soberana.

En efecto, en el capítulo xix, “De los diferentes tipos de República por institución y de la sucesión del poder soberano”, se afirma que, siendo “la materia de todas las formas de gobierno mortal”, por lo cual “es necesario para la conservación de la paz de los hombres” tener “en cuenta una artificial eternidad de existencia; sin ello, los hombres [...] recaen en la condición de guerra. Esta eternidad artificial es lo que se llama derecho de sucesión” (HOBBS, 2012, p. 298). Este derecho debe recaer en el soberano, pues de lo contrario, cuando éste muere, la República se disuelve en una multitud donde todos tendrían derecho a elegir o a ser nuevos soberanos, con lo cual comienzan las discordias. Por eso, el monarca debe dejar su sucesor expresamente, “tal como los emperadores de Roma declaraban quiénes debían ser sus herederos”, o por otros signos no expresos por lo cual es necesario que se interprete su voluntad. De esta manera, tampoco basta con configurar y consolidar una nueva institucionalidad política ya sea el Imperio, en el caso de Augusto, o el Estado, en el caso de Hobbes, sino también de prever el sucesor de la persona natural que lo porte.

3. Tucídides

Si bien en el Renacimiento Tucídides fue reconocido como un gran historiador, su *Historia...* no tuvo una recepción tan favorable como la de otros pensadores clásicos. En un trabajo erudito, Marianne Pade explica que, en cuanto a su contenido, Tucídides no podía ser reconocido como un escritor moral, es decir, su relato histórico no podía interpretarse como *magistrae vitae*, donde el lector encontraría ejemplos morales a imitar; además tampoco se lo consideraba como una fuente para profundizar en la historia de Roma. En cuanto a su estilo, no era sencillo de comprender y traducir para los primeros humanistas de la Europa occidental. De allí que se prefieran otros textos como *Ciropedia* de Jenofonte o *Vidas* de Plutarco (Cf. PADE, 2006).

En concordancia con este juicio, Sullivan sostiene que “desde el Renacimiento hasta Hobbes, la historia de Tucídides había tenido poca influencia sobre el pensamiento político si se lo compara con las obras de Tácito, Livio y Plutarco. La atención especial y sostenida de Hobbes por Tucídides era inusual pese a que [...] era leído con algún entusiasmo en Venecia y en algunos círculos republicano holandeses, con los cuales Hobbes tenía conexión. La lectura y el uso posterior de Hobbes de Tucídides [...] es por esto original y sorprendente” (SULLIVAN, 2015, p. 245). En lo que sigue, mostraré esta originalidad.

El relato histórico de las guerras entre atenienses y espartanos que brinda Tucídides no se propone solamente detallar hechos singulares, o exponer meras cronologías de sucesos bélicos, sino de extraer a través de ellos generalizaciones del carácter humano que expliquen las motivaciones o causas por las cuales los hombres entran conflictos. Penetrar en la psicología humana para comprender cuáles son sus móviles primordiales, sin acudir a una explicación mítica, religiosa o metafísica, es pues uno de los principales objetivos de la *Historia...* A diferencia de los logógrafos y de Heródoto, la historia política de Tucídides está, entonces, “presidida por la acción y el pensamiento humanos”. (RODRÍGUEZ ANDRADOS, 1953, p. 19).

Alejado de idealizaciones o normatividades teóricas, el historiador griego pretende otorgar un retrato lo más fiel posible de las causas opacas de las praxis humanas relevantes para la construcción de un orden político. De allí que, de una manera provocadora y para exaltar este aspecto realista del historiador ateniense, Nietzsche no duda en afirmar que “mi recreación, mi predilección, mi cura de todo platonismo ha sido en todo tiempo Tucídides”, éste es “la última revelación de aquella objetividad fuerte, rigurosa, dura, que el heleno antiguo tenía en su instinto. El valor frente a la realidad es lo que en última instancia diferencia a naturalezas tales como Tucídides y Platón: Platón es un cobarde frente a la realidad –por consiguiente, huye al ideal; Tucídides tiene dominio de sí – por consiguiente, tiene también dominio de las cosas” (NIETZSCHE, 1993, pp. 131-132).

Sin entrar a revisar las valoraciones morales de Nietzsche sobre ambos autores, recojo de esta cita la consideración nietzscheana del historiador griego como un pensador realista aplicable también a Hobbes, esto es, como aquel que pretende captar los aspectos más sombríos de lo humano, para elaborar desde allí

principios que puedan establecer políticas de paz, pero alejado lo más posible de todo tipo de idealización, lo cual permite anticipar futuros conflictos para poder evitarlos lo máximo posible, sin expandir el poder y la dominación ilimitadamente¹². De hecho, Hobbes (2012) mismo identifica dentro de “aquellas cosas que debilitan o tienden a la disolución de la República”, en el capítulo XIX del *Leviathan*, “el insaciable apetito o *Bulimia* de ensanchar los dominios” (p. 518), en el cual a veces caen los gobernantes de los Estados. Esta forma de contemplar el acontecer histórico sin tamices morales, pero sin propiciar una escalada dominación mundial, es algo que a Hobbes no sólo lo va a seducir, sino que va a modular con fundamentos metafísicos modernos en su obra madura.

Ahora bien, pese a que el mismo Hobbes (1999a) escribe en el prólogo a su traducción elogios a Tucídides como quien posee “la más excelsa capacidad de escribir historia” (VIII, p. vii), o que “es el historiador más político que ha escrito” (VIII, p. viii), pues los hechos que relataba “los ordenaba con tan buen juicio y se expresaba con tal claridad y precisión que, como dijo Plutarco, hacía de su lector un espectador” (VIII, p. viii), hubo que esperar hasta el siglo XX para que tal admiración sea observada por ciertos comentaristas. Desde el trabajo clásico de Strauss, algunos estudios han mostrado la influencia de las enseñanzas tucídidas en la filosofía hobbesiana.¹³ Muy probablemente, esto se deba a los mismos juicios de Hobbes sobre la antigüedad como a sus alardes de ser el primer científico de la política. De todos modos, más allá de su contundente trabajo de traducción, notas y estudio preliminar a fines de la década de 1630 y de recordarlo en su emotiva autobiografía escrita en el final de sus días¹⁴, Tucídides no es citado ni siquiera mencionado en sus obras mayores. De todos modos, como muestro aquí abajo, la presencia del griego sobre el británico es ostensible. Para demostrar la apropiación de Tucídides reproduciré sólo tres pasajes centrales de *La historia...*, en general ya señalados por la historiografía hobbesiana, pero que en mi opinión ponen en evidencia una filiación doctrinaria entre ambos pensadores.

En el primer libro, Tucídides describe cómo eran los primitivos griegos y la semejanza con un aspecto del retrato hobbesiano en el capítulo XIII de *Leviathan* es sorprendente: “El comercio no existía y las comunicaciones entre los pueblos no eran seguras ni por tierra ni por mar; cada uno sacaba de su propia tierra lo indispensable para vivir, y no acumulaba riquezas ni efectuaban plantaciones, puesto que nadie sabía cuándo los otros se le echarían encima, al no estar protegidos por murallas, los despojarían” (TUCÍDIDES, 1990, pp. 13-16). En el caso de Hobbes (2012), por ejemplo, cuando éste afirma que en el estado natural, es decir, cuando no hay un poder común que proteja a los integrantes de una comunidad, “no hay lugar para el trabajo; porque el fruto de éste se presenta incierto y consecuentemente no hay cultivo de la tierra, navegación, uso de los bienes que podrían ser importados por mar [...] [solo existe] un continuo miedo y peligro de muerte violenta. Por lo cual la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, bruta y breve” (p. 192). En ambos casos, por un lado, es notable el vínculo entre la ausencia de una seguridad colectiva y la violencia que ejercen los hombres entre sí para subsistir. Lejos de las idealizaciones de los retratos de un hombre industrioso y racional lockeano o del buen salvaje roussoniano, el retrato tucídideo-hobbesiano muestra una antropología problemática que reclama un poder por encima de los hombres para que puedan

¹² Esta calificación como “realista” de aspectos de la filosofía de Hobbes no implica, de ninguna manera, ubicar su teoría dentro de la escuela del Realismo Internacional de la primera mitad del siglo XX, defendida por Edward Carr o Hans Morgenthau, entre otros. Una buena crítica a esta mala interpretación de la filosofía política de Hobbes puede consultarse en: SPRINGBORG, 2018.

¹³ Si bien según Tönnies (1932) es Arturo Bersano ya en 1908 quien señala que: “la familiaridad de Hobbes con Tucídides ha dejado fuertes huellas en aquél; y por eso se puede decir que Tucídides se ha convertido en una fuente para la filosofía del Estado y del Derecho» (p. 313), es Leo Strauss (1936): “Fenómenos como las pasiones, la mentalidad, el temperamento, las intenciones y los motivos llegan a tener un interés central. El conocimiento de estos fenómenos es provisto no por la filosofía (tradicional), sino por la historia, y entre los historiadores según Hobbes ninguno mejor que Tucídides” (p. 108). A partir de aquí el interés de los comentaristas ha ido en un moderado, aunque sustancial, aumento. Como muestra de ello: SCHLATTER, (1945); KLOSKO & RICE DARYL, (1985); CLIFFORD (1989); SLOMP, (1990); JOHNSON, (1993); MAURETTE, (2010); IORI, (2015); HOESTRA, (2016); HOEKSTRA, K. & IORI, L. (2022).

¹⁴ “*et multi Scriptores Historiarum/Sed mihi prae reliquis Thucydides placuit*” (HOBBS, 1999b, I, p. lxxxviii).

cooperar unos con otros. Además, por otro lado, también se aprecia una abstención por ambos pensadores de juzgar moralmente tales conductas de los hombres cuando se encuentran fuera de una normatividad común que los rijan. A continuación del pasaje recién citado de Tucídides (1990), se describe a la piratería en los mares y el pillaje en la tierra como recursos válidos, en contextos donde aún no hay un poder que los hombres en disputa reconozcan, para subsistir y fortalecerse (Cf. pp. 22-24). Del mismo modo, Hobbes (2012) afirma sin ambages que “los deseos y las pasiones del hombre no son pecados en sí mismos. Ni tampoco las acciones que proceden de esas pasiones, hasta que se conozca una ley que las prohíba” (p. 194).

Pero no sólo esto los emparenta, también la ambición de encontrar una naturaleza humana con una dinámica propia, oculta ante una mirada superficial y clara ante una penetrante, que explique con pretendida objetividad las resortes de las acciones de los hombres: “Tal vez la falta del elemento mítico en la narración de estos hechos restará encanto a mi obra ante un auditorio, pero si cuantos quieren tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana, si éstos la consideran útil, será suficiente” (TUCÍDIDES, 1990, pp. 58-59). Del mismo modo, Hobbes (1983) afirma en la “Epístola Dedicatoria” al *De Cive* que “la guerra de las espadas y de las plumas es perpetua, no existe un conocimiento del derecho y de las leyes naturales mayor que el de antaño” pero que él encontró “dos postulados certísimos de la naturaleza humana, el de la codicia natural [...]; el otro, el de la razón natural [...] A partir de estos principios me parece haber demostrado en este opúsculo, con evidentísima consecuencia, la necesidad de los pactos y de conservar la fe dada, y de allí los elementos de la virtud moral y los deberes cívicos” (pp. 75-76). Lo que Tucídides expresa de modo particular, mediante retratos magistrales de las praxis de los griegos en situaciones bélicas, será confirmado por Hobbes y expresado de modo universal, mediante el riguroso método geométrico en el que presentará su filosofía política. Bajo esta mirada teórica, cambian los desafíos y las circunstancias a las cuales el hombre debe enfrentarse, ahora bien, lo que no cambia es que éste tema, ame, desee u odie. La comprensión de esta estructura antropológica habilita a poder anticipar e instaurar modelos políticos que puedan contenerla para que no se desborde, algo siempre posible y amenazante, que sólo desaparecerá cuando desaparezcan los hombres de la tierra.

Por último, el pasaje más contundente que demuestra ostensiblemente la vinculación entre el autor de la *Historia...* y el de *Leviathan* es cuando se refiere a los principales móviles que impulsan a los hombres a actuar. Antes que comience el conflicto definitivamente, Tucídides pone en boca de los atenienses, cuando debaten frente a los corintios en Esparta, lo siguiente: “Y por el mismo ejercicio del mando nos vimos obligados desde un principio a llevar el imperio a la situación actual, primero por temor [*déos*], luego por honor [*timé*], y finalmente por interés [*oféleia*]” (TUCÍDIDES, 1990, p. 138). Esto no puede sino recordar al lector las celeberrimas tres causas de discordia presentadas en *Leviathan*: “Así es que en la naturaleza del hombre encontramos tres principales causas de discordia. Primero, la competencia; segundo, la desconfianza; tercero, la gloria” (HOBBS, 2012, p. 192). Pero quizás haya aún algo más que la reproducción de las pasiones principales en la apropiación de Hobbes de los escritos de Tucídides: que ambos entienden que son estos móviles los que verdaderamente explican la praxis humana. No es tanto en lo que dicen los hombres, sino en lo que hacen donde están sus designios, a su vez causados por las pasiones y no por la razón. Tucídides (1990) es contundente en esto, pues al explicar los motivos de la guerra, algo por demás importante, afirma lo siguiente: “La causa más verdadera, aunque la que menos se manifiesta en las declaraciones, pienso que la constituye el hecho de que los atenienses al hacerse poderosos e inspirar miedo a los lacedemonios les obligaron a luchar” (pp. 62-63). Hobbes también elevará esta idea a principios científicos. Mediante su apelación al concepto de conato, aquel movimiento imperceptible (pero no por eso inexistente) dentro del cuerpo humano que va desde la imaginación, y que es el “primer comienzo interno de todo movimiento voluntario” (HOBBS, 2012, p. 78), hasta que se registra visiblemente la acción, presentará un catálogo de pasiones que explican la praxis humana. La deliberación consistirá en un balance entre las representaciones que el sujeto tiene en la imaginación, en una “alternancia de apetitos, aversiones, esperanzas y temores” (HOBBS, 2012, p. 92). De allí que hasta “las bestias también deliberan” (HOBBS, 2012, p. 92). De esta manera, cuando una pasión predomina frente a las otras, pone fin a la deliberación y

da inicio a la voluntad, lo que precede inmediatamente a la acción. La voluntad, entonces, es resultado de las pasiones, no de la razón. Hobbes, con estas consideraciones, desafía a la Escolástica, como a su piedra filosofal, Aristóteles, al comentar que la definición de “apetito racional” no es correcta, porque “si así lo fuera no podrían haber actos que fueran contra razón” (HOBBS, 2012, p. 92). Los designios humanos, como su praxis, son resultado del predominio de alguna o algunas pasiones dentro de la estructura antropológica, según el lenguaje científico del primer filósofo moderno, y no, como tan bien ya lo anticipo el historiador griego, lo que manifiestan los hombres en sus declaraciones.

Conclusiones

Como he mostrado, en medio de dos fecundos períodos humanistas, Hobbes forjó su filosofía política moderna. Ésta, lejos de contraponerse a toda la tradición, retoma ideas de ciertos autores clásicos que, sin mencionarlos, habitan vigorosamente la conceptualización hobbesiana. A su vez, tales presencias no se reducen a reiteraciones o aplicaciones conceptuales a un mundo moderno que requiere ser pensado, sino a profundas apropiaciones con estilos, objetivos y fundamentos originales.

Me he focalizado en las apropiaciones de Tácito y Tucídides, y he mostrado que, en ambos autores clásicos, la descripción de la naturaleza humana o, más precisamente, las relaciones entre los seres humanos, posee dos componentes que Hobbes adoptará como propios, aunque con el ropaje de las teorías modernas. Por un lado, los dos historiadores se disponen a mostrar un retrato lo más objetivamente posible, del mismo modo que Hobbes pretende hacerlo en sus tratados científicos. Mientras que, el historiador romano pretende investigar “sin encono ni parcialidad” (*sine ira et studio*) (TÁCITO, 1990, p. 5). los actos de gobierno de la dinastía Claudia, alejado de las adulaciones y de causas próximas que puedan desviar su relato, el griego advierte de la ausencia deliberada del elemento mítico en su narración pues quiere tener “un conocimiento exacto de los hechos del pasado” (TUCÍDIDES, 1990, p. 58), para de esa forma poder comprender las sangrientas guerras fratricidas que se desarrollaran aún ante sus ojos.

Por otro lado, ambos historiadores intentan penetrar en las profundidades más opacas de la psicología humana, para extraer desde allí conclusiones generales que puedan anticipar y encausar sus acciones. Alejados de un finalismo metafísico, estos historiadores nos muestran, según la mirada de Hobbes, cómo causas mundanas, ya sean materiales –dinero, propiedades- o inmateriales –fama, reconocimiento- son los verdaderos móviles humanos que merecen ser considerados para una verdadera comprensión de lo político, ámbito donde parecería que el hombre mediante sus acciones desnuda sus verdaderas motivaciones.

De esta forma, así como Tácito le muestra a Hobbes las razones del orden, Tucídides lo hace con las del desorden. El historiador de los *Anales* describirá en esas breves páginas la difícil, aunque posible, construcción de un nuevo orden político desde las ruinas producidas por las guerras civiles romanas. El de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, indagará qué busca y motiva al hombre cuando no existe un poder común que lo atemorice, para lo cual el escenario de la guerra se muestra como un laboratorio ideal para tal investigación. Desde estas lecturas, se puede identificar el armazón teórico que ordena la filosofía política de Hobbes: guerra civil – orden – consenso – sucesión.

Los dos grandes momentos humanistas de Hobbes no sólo fueron un deleite intelectual en momentos de relativa paz en Inglaterra¹⁵, sino que contribuyeron con creces a la formación de un pensamiento filosófico político moderno que tuvo que proponer un orden en el desorden. Cuando las necesidades imperaban debido a un orden subvertido, el sustrato humanista siempre estuvo presente en muchas tesis hobbesianas, aunque claramente reforzado con fundamentos metafísicos modernos.

¹⁵ No desconozco, por ejemplo, las fallidas incursiones militares de Inglaterra en España y Cádiz en la década de 1620, pero comparadas con las sangrientas Guerras Civiles que estallaron en 1640 en Inglaterra, creo que es posible identificar esos períodos como de “relativa paz”.



REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ARISTÓFANES. 1995. *Las Nubes. Las Ranas. Pluto*. Francisco Rodríguez Andradós y Juan Rodríguez Somolinos (trads.). Madrid: Cátedra.
- ARISTÓTELES. 2004. *Poética*. Alicia Villar Lecumberri (trad.). Madrid: Alianza.
- AUBREY, J. 1898. 'Brief Lives', chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between years 1669 to 1696, (C. Andrew, ed.). Oxford: Clarendon Press.
- BALZI, C. 2007. *Humanismo, ciencia, política*. Córdoba: UNC.
- BERTELLONI, F. 2004-2005. "¿El destino del Estado, coincide o no con el de los dioses? (Sobre el origen de las ideas políticas medievales)". *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, vol. 37-38, pp. 1-11.
- BERTMAN, M. 1991. *Body and Cause in Hobbes: Natural and Political*. Wakefield, N. H. : Longman Academic.
- CLIFFORD W. B. 1989. "Thucydides, Hobbes and the Linear Causal Perspective". *History of Political Thought*, vol. 10, (2), pp. 215-256.
- DI LEO RAZUK, A. 2018. "De la Θεοσεβεία a la Θεολογία. Aristóteles, Hobbes y Empusa". *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, vol. 38, pp. 21-37.
- DI LEO RAZUK, A. 2008. "Autenticidad de los discursos histórico-políticos". In: Lukac, M. L. (Org.). *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*. Buenos Aires: EDUCA.
- ELYOT, T. 1998. *The Book named The Governor*. Oregon: University of Oregon.
- GOLDSMITH, M. M. 1966. *Hobbes's Science of Politics*. New York & London: Columbia University Press.
- GUICCIARDINI, F. 1970. *Ricordi*. In: *Opere*. A cura di Emanuela Lugani Scarano. Unione Tipografico-Editrice Torinese: Torino.
- JAEGER, W. 1993. *Paideia*, Buenos Aires: FCE.
- JIMÉNEZ COLODRERO, A. 2006. "Estudio preliminar". In Hobbes, T. *Discursos histórico-políticos*, Buenos Aires: Gorla.
- HARWOOD, J. 1986. *The Rethorics of Thomas Hobbes and Bernand Lamy*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- HOBBS, T. 2012. *Leviathan*. Noel Malcolm (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- HOBBS, T. 2008. *Translation of Homer*. Eric Nelson (ed.). Oxford, Clarendon Press, 2008.
- HOBBS, T. 2006. *Discursos histórico-políticos*. Andrés Di Leo Razuk. (trad.). Buenos Aires: Editorial Gorla.
- HOBBS, T. 1994. *Human Nature and De Corpore Politico*. J. C. A. Gaskin (ed.). Oxford: OUP.



- HOBBS, T. 1983. *De Cive. The Latin Version*. Howard Warrender (ed.). Oxford: OUP.
- HOBBS, T. 1999a. *The Collected Works of Thomas Hobbes*. Collected and edited (1839-45) by Sir William Molesworth, with a new introduction by Dr. G.A.J. Rogers, 11 vols. London: Routledge/Thoemmes Press.
- HOBBS, T. 1999b. *Opera Philosophica Quae Latine Scripsit Ominia in Unum Corpus*, (1839-45). Gulielmi Molesworth, Londini, Apud Joannem Bohn, 5 vols. Bristol: Thoemmes Press.
- HOEKSTRA, K. & IORI, L. 2022. "Thomas Hobbes's Translation of 'The Plague of Athens' (Thuc. 2.47.2–54): A First Critical Edition", *Histos*, 16, pp. 166-213.
- HOEKSTRA, K. 2016. "Hobbes Thucydides". In Martinich & Hoestra. (Orgs.). *The Oxford Handbook of Hobbes*. Oxford: OUP.
- HYLLER, R. 2007. *Hobbes and his poetics contemporaries*. New York: Palgrave Macmillan.
- IORI, L. 2015. *Thucydides Anglicus: gli Eight Bookes di Thomas Hobbes e la ricezione inglese delle storie di Tucicide (1450–1642)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- JOHNSON, L. 1993. *Thucydides, Hobbes and the Interpretation of Realism*. Illinois: Northern Illinois University Press.
- KLOSKO, G. & DARYL. 1985. "Thucydides and Hobbes's state of nature". *History of Political Thought*, vol. 6, (3), pp. 405–409.
- LEIVAS, C. 2019. *A visão do Leviatã*. Porto Alegre: Class.
- LLOYD, M. 2020. "Realism in Euripides". In Makantonatos A. (Org.). *Brill's Companion to Euripides*. Leiden/Boston: Brill.
- LUKAC DE STIER, M. L. 1999. *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: EDUCA.
- MALCOLM, N. 1996. "A summary biography of Hobbes". In Sorel T. (Org.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: CUP.
- MARTINICH, A. P. 1999. *Hobbes. A Biography*. Cambridge: CUP.
- MAURETTE, P. 2010. "A Possession for everlasting", *Deus Mortalis*, vol. 9, pp. 289-307.
- NAKAYAMA, P. 2022. "Sobre la representación (phantasia) en la filosofía de Thomas Hobbes: notas sobre la recepción del estoicismo vía Francisco Suárez". In: Di Leo Razuk, A. (Org.). *Tradición y modernidad de la teología política*. Buenos Aires: Colihue.
- NELSON, E. 2008. "General Introduction". In: Hobbes, T. *Translation of Homer*. Oxford: OUP.
- NIETZSCHE, F. 1993. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- OVIDIO. 2003. *Metamorfosis*. Consuelo Álvarez y Rosa Iglesias (trads.). Madrid: Cátedra.

●
●

PADE, M. 2006. "Thucydides' s Renaissance Readers". In: Rengakos, A. & Tsakmakis, A. (Orgs.). *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden: Brill.

PAGANINI, G. 2016. "Thomas Hobbes against the Aristotelian Account of the Virtues and his Renaissance Source Lorenzo Valla". In: Muratori, C. & Paganini, G. (Orgs.). *Early Modern philosophers and the Renaissance Legacy*, Springer.

PLUTARCO. 2008. *Vidas paralelas II*. Aurelio Pérez Jiménez (trad.). Madrid: Gredos.

RAYLOR, T. 2016. "Hobbes on the nature and scope of the poetry". In: Martinich, A. & Hoekstra, K. *The Oxford Handbook of Hobbes*. Oxford,: OUP.

REYNOLDS, N. & Saxonhouse, A. 1995. "Hobbes and the *Horae Subsecivae*". In: Hobbes, T. *Three Discourses*. Chicago: The Chicago University Press.

RODRÍGUEZ ANDRADOS, F. 1953. "Introducción". In: Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid: Hernando.

ROGOW, A. 1986. *Thomas Hobbes. A Radical in the Service of Reaction*, New York & London: Norton & Company.

RYAN, A. 1970. *The Philosophy of the Social Sciences*. London: Macmillan.

SCHLATTER, R. 1945. "Thomas Hobbes and Thucydides". *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, (3), pp. 350–362.

SCHUHMANN, K. 'Hobbes and Renaissance Philosophy'. In Napoli, A. (Org.) *Hobbes oggi*. Milan: Franco Angeli.

SKINNER, Q. 2018. *From humanism to Hobbes*, Cambridge: CUP.

SKINNER, Q. 2004. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: CUP.

SLOMP, G. 1990. "Hobbes, Thucydides and the Three Greatest Things", *History of Political Thought*, vol. 11, (4), pp. 565–586.

SPRINGBORG, P. 2018. "Thomas Hobbes and the Political Economy of Peace", *Croatian Political Science Review*, vol. 55, (4), pp. 9-35.

STRAUSS, L. 1936. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: The University of Chicago Press. Sullivan, J. (2015). "Hobbes and His Contemporaries". In Lee, Ch. & Morley, N. (Orgs.). *A Handbook to the Reception of Thucydides*. Oxford,: Wiley.

TÁCITO. 2001. *Anales*, José Luis Moralejo. (Trad.). Madrid: Gredos.

TOFFANIN, G. 1972. *Machiavelli e il tacitismo. La "politica storica" al tempo della Contrarreforma*. Nápoles: Guida Editori.

TÖNNIES, F. 1932. *Vida y doctrina de Tomás Hobbes*. Madrid: Revista de Occidente.



TUCÍDIDES. 1990. *Historia de la Guerra del Peloponeso*, (Juan José Torres Esbaranch, trad.), Madrid: Gredos. [Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, establecido y fijado por J. de Romilij, L. Bodin, R.Weil, Paris, Les Belles Lettres, 1953-1973].

TUCK, R. 2000. "Hobbes and Tacitus". In: Rogers. G. A. & Sorell, T. (Orgs.). *Hobbes and History*. London: Routledge.

TUCK, R. .1993. *Philosophy and Government, 1572–1651*. Cambridge: CUP.

WALLIS, J. 1656. *Due correction for Mr. Hobbes*. Disponible en: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A97051.0001.001?view=toc>

WATKINS, J. W. N. 1965. *Hobbes's System of Ideas*. London: Hutchinson University Library.

Sobre o *conatus* de Thomas Hobbes e as artes retóricas

Patrícia Nakayama
patricianakayama@gmail.com
Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA)

Resumo: O presente estudo argumenta que, para Hobbes, a retórica constituiu-se como um importante aparato linguístico e conceitual disponível em seu tempo, sobretudo para a descrição dos fenômenos físicos na ciência experimental nascente no contexto do século XVII inglês. Considerando que os parâmetros epistêmicos na descrição desta ciência estavam por se desenvolver, Hobbes buscou soluções nas doutrinas das artes do bem falar, a começar em sua antropologia. A noção de conato em Hobbes indica o peso da tradição retórica clássica em sua filosofia, com destaque para Aristóteles, os estoicos e Quintiliano. Veremos como a retórica, articulada à física e à ética, constituiu um relevante paradigma de expressão e de investigação de Thomas Hobbes sobre o conato e vai além do ornamento do texto em seu estudo sobre os corpos.

Palavras-chave: Antropologia; *conatus*; Retórica; Hobbes; mecânica; ciência experimental.

On Thomas Hobbes' *Conatus* And The Rhetorical Arts

Abstract: This study argues that, for Hobbes, rhetoric was an important linguistic and conceptual apparatus available in his time, especially for the description of physical phenomena in the nascent experimental science of the English 17th century. Considering that the epistemic parameters for describing this science were yet to be developed, Hobbes sought solutions in the doctrines of the arts of good speech, starting with his anthropology. The notion of *conatus* in Hobbes indicates the weight of the classical rhetorical tradition in his philosophy, with emphasis on Aristotle, the Stoics and Quintilian. We will see how rhetoric, articulated with physics and ethics, constituted a relevant paradigm of expression and research for Thomas Hobbes on *conatus* and went beyond the ornamentation of the text in his study of bodies.

Keywords: Anthropology; *conatus*; Rhetoric; Hobbes; mechanics; experimental science.

Breve introdução ao conato de Thomas Hobbes

Desde a antiguidade clássica, o conato humano figura como uma questão central na ética e na política. Ao buscarmos compreender o conato como estes inícios dos movimentos na ação humana, fomos impelidos a adentrar em campos diversos, dos quais emergiu uma ligação pouco reconhecida entre a manipulação das paixões humanas e a física. Em outras palavras, entre a arte retórica e o movimento dos corpos.

Quentin Skinner considera que a retórica para o Hobbes «é um conjunto de técnicas linguísticas» e afirma que, sobretudo a partir de 1630 e até à redação do *Leviathan*, ele a teria rejeitado (SKINNER, 1999, p. 21).

Este estudo pretende apontar, ao contrário, aspectos que atestam como Hobbes não abandonou os ensinamentos das artes retóricas, especialmente quando pretendeu tratar da ideia de conato. A partir de algumas raízes antigas do conato, em especial a aristotélica e a estoica, é possível compreender as ligações entre física, retórica e ética na antropologia hobbesiana. Desta perspectiva, o conato humano de Hobbes está totalmente embebido nas artes da eloquência e não exclusivamente na mecânica.

O termo *conatus* em latim é traduzido geralmente para o português como esforço ou conato e para o inglês como *endeavour*. A ideia provem da ideia grega *hormé*. A descrição mais conhecida acerca do conato aparece no *Leviatã*: os “pequenos inícios de todos os movimentos humanos, localizados no interior [do] corpo, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se conato.” (HOBBS, 1997, p.57. Trad. modificada cotejada ao texto latino).

Cronologicamente, esta foi a última formulação do conceito, após uma série de outras aparições em outras obras.² No mais das vezes, os estudos sobre Hobbes (e.g. BOBBIO, 1991; BRANDT, 1928; ZARKA, 1986, entre outros) definiram *conatus* como uma transposição de um conceito da física, mais especificamente da mecânica, para a explicação do primeiro princípio do *motus* humano voluntário. Barnouw, também defensor desta tese, desenvolveu um primoroso estudo cronológico das obras sobre o conato hobbesiano e, além disso, defendeu que Hobbes esforçou-se, a partir do *Elements of law*, “em conceber a conexão entre os movimentos estudados pela mecânica e os movimentos interiores que constituem as motivações ativas do espírito humano” (BARNOUW, 1992, p. 110). Limongi, em seu estudo sobre o conato, embora por caminhos distintos, concordou neste quesito com Barnouw, ao afirmar que não existe “incompatibilidade entre a teoria das paixões e a física” (LIMONGI, 2000, p. 434). Além disso, a filósofa brasileira, baseada em Strauss (2006), argutamente apontou para as influências da retórica aristotélica na antropologia hobbesiana. Limongi compreende que tal confluência entre a retórica e a mecânica manifesta-se no modo como Hobbes compreende a apreensão dos fenômenos físicos. Tudo o que o homem pode conhecer e conceber dá-se pela apreensão das aparências pelos órgãos dos sentidos e, em função desta constatação, não haveria motivo para se falar de duas concepções de conato provindas de campos distintos, a bem dizer, uma proveniente da física e outra da psicofisiológica (BARNOUW, 1992, p.117; LIMONGI, 2000, p. 433).

A causa da sensação é o corpo exterior, mas este não possui uma independência quando estamos tratando de seu conhecimento, pois “não há nenhuma concepção do espírito do homem que não tenha sido originada (...) nos órgãos dos sentidos” (HOBBS, 1997, p. 31). O corpo exterior pressiona os órgãos dos sentidos, pressão esta que, através de nervos e membranas, é conduzida ao coração e ao cérebro. Quando tal pressão chega a estes órgãos, há uma resistência, um conato de dentro para fora do corpo e, por este motivo, este conato aparenta ser uma exterioridade (Ibidem, p.31). Hobbes agrega que, a este conato, quando ocorre na direção de algo que o causa, chama-se apetite ou desejo. Quando, ao contrário, pretende evitar alguma coisa, chama-se aversão (HOBBS, 1997, p. 57). No contexto do *Leviathan*, o conato, como movimento voluntário humano, é praticamente sinônimo das paixões, descrito como apetites e aversões.

A maioria dos historiadores da filosofia afirma que Hobbes “se baseou na mecânica e, mais especificamente, na aplicação do conceito de *conatus* ao movimento físico, como base para a sua descrição da ação e motivação humanas” (BARNOUW, 1992, p.122). Tal modelo iniciar-se-ia no *Latin Optical Manuscript* (1639), para no ano seguinte, aparecer no *Elements of law* (1640) como uma ideia semelhante no que diz respeito ao princípio dos movimentos voluntários do homem, envolvendo o aparato fisiológico (já presente no Manuscrito sobre ótica) e as paixões. Entretanto, nosso estudo ressalta que em 1637 Hobbes escreveu sua retórica, na qual as paixões já aparecem como o *motus* da ação humana. Convém ressaltar que, não

¹ *Principia haec motus parva, intra humanum corpus sita, antequam incedendo, loquendo, percutiendo, caeterisque actionibus visibilibus appareant, vocantur conatus.* (HOBBS, 1841, p. 40)

² Brandt considera a primeira menção ao termo no *Elements of law, sob a forma de endeavour* (BRANDT, 1928, p.300). Já Zarka considera que a primeira aparição do termo *conatus* ocorre no *Tractatus Opticus I* (ZARKA, 1986, p.135).

obstante o prefácio de autoria desconhecida afirme que se trate “de um resumo contendo a parte mais útil da retórica de Aristóteles” (NAKAYAMA, 2009, p. 76), há muitos indícios que o tratado é algo além disso. Raylor (2018) elaborou um importante levantamento documental acerca da obra *The Briefe of the Art of Rhetorique*, atribuída a Hobbes, no qual demonstra a discussão em torno da autoria daqueles manuscritos, concluindo que “os argumentos que têm sido levantados contra a autoria de Hobbes são passíveis de sérias objeções e as evidências em favor de sua autoria são fortes” (RAYLOR, 2018, p. 291).

Talvez o argumento mais forte em favor de uma retórica autoral e não um simples resumo, deveu-se ao próprio conceito de retórica apresentado por Hobbes como aquela *faculdade humana* que se presta a conquistar a opinião do ouvinte³ e uma arte de bem falar, subdividida em *elocutio* e *pronuntiatio* (HOBBS, 1848a, p.513). Quando se refere à “arte do bem falar”, Hobbes a toma dos retores latinos, especialmente de Cícero e Quintiliano e quando se refere à uma faculdade humana, distancia-se totalmente de Aristóteles. O grego assenta que a retórica “é uma possibilidade (*dýnamis*) de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (ARISTÓTELES, 1998 [I, 2, 1355b], p.48). A *dýnamis* aristotélica está mais próxima da ideia de *potência de descobrir* (*dýnamis [...] tou theorêsai*) em cada caso o que é adequado para persuadir, podendo ser entendida também como *potência de teorizar*, o que é totalmente diferente da noção de *faculdade*. É compreensível que Hobbes tenha tomado esta decisão, pois assim afasta-se da teoria de Aristóteles, muito utilizada pelos escolásticos (RUMMEL, 1998, p.13).

Das raízes antigas: retórica e física

É comum encontrarmos muitas críticas aos antigos filósofos gregos nos textos hobbesianos, porém, é notável também a presença e a concordância com muitos deles em várias de suas obras. Leo Strauss, em seu estudo sobre Hobbes, aponta verdadeiras paráfrases de passagens integrais do livro II da *Retórica* de Aristóteles:

Seria difícil encontrar outra obra clássica cuja importância para a filosofia política de Hobbes possa ser comparada à *Retórica*. (...) Pensamos nos capítulos 8 e 9 da primeira parte do *Elements of Law*, no capítulo 10 de *Leviathan*, e nos capítulos 11, 12 e 13 do *De Homine*. (STRAUSS, 2006, pp. 63-64. Trad. nossa do espanhol).

Thomas Hobbes incorporou trechos substanciais das doutrinas retóricas de seu tempo, não somente na *dispositio* dos argumentos, mas principalmente no conteúdo de suas doutrinas em sua filosofia. Strauss (2006) apontou somente para a teoria das paixões hobbesianas, mas veremos que o conceito de conato envolveu igualmente a retórica.

Em *The whole art of rhetoric*, Hobbes diz que a retórica é um método que pode ser descoberto e que esta arte não consiste somente em provocar as paixões no juiz, mas principalmente demonstrar “o que é e o não é”, conforme estabelecido pelas leis:

(...) e, descobrir o método é somente uma única coisa, doutrinamento na arte. Se esta arte consistisse apenas em incriminar e na habilidade em incitar a ira, a invidia, o medo, a piedade ou outras afecções do juiz, um retor, nas cidades e nos estados bem ordenados, onde é proibido digressionar da causa em audiência, não teria nada a dizer a ninguém (...) E, aquilo que o orador está a mostrar e o juiz a sentenciar, é isto somente: portanto é ou portanto não é. O resto já foi decidido pelo legislador. (HOBBS apud NAKAYAMA, 2009, p. 78).

O conhecimento de como os homens se movem, no sentido de seus discursos mentais, suas ações e também no que diz respeito ao seu corpo físico, baseia-se no conhecimento de quais paixões (ira, medo, piedade etc.) são adequadas para mover o ouvinte em direção ao que o orador deseja. Hobbes cita o juiz, pois trata-se de uma arte originalmente dos tribunais, do convencimento de teses para se provar inocência ou culpa diante de um árbitro. O fundamento desta arte é uma teoria das paixões.

³ *Rhetoric is that faculty, by which we understand what will serve our turn concerning any subject to win belief in the hearer* (HOBBS, 1848b, p. 424).



A fim de compreender melhor por qual motivo o orador deve conhecer as paixões dos ouvintes para convencer, imaginemos um julgamento no qual uma pessoa matou outra com algum objeto. Ao suscitar a ira descrevendo as ações inescrupulosas de um assassino, o advogado acusador move as paixões do juiz no sentido de condenar o assassino. Na ocasião da fala da defesa da parte contrária, da pessoa que matou, este esforçar-se-á em convencer que não se tratou de um assassinato, mas de alguém que não tinha a intenção de matar, pois foi um acidente. Atentemos ao fato de que há uma controvérsia em torno da definição do ato da pessoa que está sendo julgada, bem como da descrição dos fatos.

O homem descrito como movido pelas suas sensações corpóreas manifestas em paixões por Hobbes em sua retórica, no *Leviathan* e no *Elements of law*, conforme Strauss (2006) já havia apontado, não difere muito do homem descrito pela arte retórica de Aristóteles.

As paixões são todos aqueles sentimentos que, causando mudança nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza e prazer, como a cólera, a piedade, o temor e todas as outras paixões análogas, assim como seus contrários. (ARISTÓTELES, 2000, [I, 1, 1378a20-25], p.5. Trad. Isis Borges B. da Fonseca.)

O trajeto histórico dessa descrição do homem inicia-se então em Aristóteles, filósofo que não tratou exatamente da ideia de *conato* (em grego *hormé*), como uma definição relevante, mas proporcionou um terreno fértil para o estoico Crisipo, uma grande inspiração hobbesiana sobre a questão do princípio do movimento. O macedônio estabeleceu as principais bases para a discussão, quando aponta para a necessidade de a *hormé* ter em vista uma bela motivação, no sentido da nobreza da ação, a partir da razão: “A valentia não se produz acaso falte, por completo, a paixão ou o conato (*hormé*). No entanto, o conato (*hormén*) deve surgir da razão (*logou*) visando a bela ação (*kalón*)” (ARISTÓTELES, 2020, [I, 20, 10, 6], p.173). Cabe ressaltar que Aristóteles não pretendia reprimir ou evadir do predomínio da paixão na ação humana, pois sem ela não haveria movimento. Este trecho foi retirado de sua *Magna Moralia*, uma espécie de complemento de sua ética, na qual elabora uma complexa relação entre paixão e razão.

O início do movimento do corpo humano para Hobbes ocorre por uma pressão externa que aciona um desejo, movendo vários órgãos até finalmente chegar ao coração. Algo similar é descrito por Aristóteles, no momento em que somos arrebatados pela paixão. As paixões em Aristóteles são caracterizadas como aquilo que nos homens modificam seus juízos e, por este motivo, os movem. Besnier, em seu estudo sobre as paixões em Aristóteles, aponta uma relação em Aristóteles que se repete em Hobbes. Para Aristóteles, a relação entre paixão e ser (como uma paixão aciona certas disposições no ser), encontra sua contrapartida na física, entre potência e ato (BESNIER, 2008, pp. 40-41).

Esta relação entre paixões, razão e ser na motivação da ação humana em Aristóteles é recepcionada por Crisipo, de modo a formular o papel da paixão como afeto primeiro que move a alma. A este afeto deve-se o primeiro conato: “Este afeto da alma chama-se ‘conato’ (*hormé*), e diz-se que é, por definição, o primeiro movimento da alma (*psýkhes*)” (ARNIN, 2006, p.577).

Diferentemente de Aristóteles, os estoicos dedicaram boa parte de suas investigações à concepção de *hormé* e, por este motivo, consideramos importante resgatar alguns aspectos de sua filosofia. Segundo Diógenes Laercio, chegaram a criar uma especialidade para este tema em sua filosofia moral chamada “Sobre o conato” (*peri hormés*), na qual também se encontravam destacadas, do mesmo modo, como partes importantes as paixões, a dissuasão e a exortação (LAERCIO, 1985 [VII,60], p. 65), que são partes da retórica.

Na descrição de Crisipo pela doxografia de Fílon de Alexandria, o estoico expõe o processo deste conato de maneira muito similar a Hobbes, bem como são similares os próprios conceitos de conato. Crisipo teria dito, em sua *Física*, que o criador diferenciou a alma humana dos demais seres da natureza justamente pelo processo de sensação, imaginação e conato:

A alma, tal qual a fez [o criador], diferencia-se em sua natureza em três aspectos, pela sensação (*aísthesis*), pela **imaginação** (*phantasia*) e pelo **conato** (*hormé*). [...] A sensação (*aísthesis*), como o próprio nome indica, é certa inserção (*eísthesis*) que introduz no intelecto as aparências. Com efeito, por ser o intelecto o maior reservatório e receptáculo de tudo que há, é nele que se deposita e armazena tudo que vem da visão, da audição e dos demais órgãos dos sentidos. Já a **imaginação** (*phantasia*) é uma impressão (*typosis*) na alma, porque grava como um sinete

ou selo, uma **marca** distintiva daquele caractere. E o intelecto, à semelhança da cera, guarda em sua superfície a estampa que recebeu, até que o antagonista da memória, o esquecimento, alisando a impressão, a torne indistinta ou a remova por completo. Mas o que é visível e foi impresso na alma a dispõe às vezes de modo familiar, às vezes de modo que lhe é estranho; essa paixão da alma se chama **conato** (*hormé*), disposição que dizem ser o primeiro movimento da alma. (FÍLON, 2015 [41-44], pp.150-151. Trad. Dutra, L.M., ligeiramente modificada cotejada ao texto grego).

A antropologia hobbesiana está fundamentalmente descrita na primeira parte de *The Elements of Law*, na primeira parte do *Leviathan* e no *De Homine*. Ao que tudo indica, Hobbes construiu boa parte de sua antropologia inspirado em concepções estoicas como esta.

A sensação é a fonte do conato, armazenada na imaginação, sendo esta última o mesmo que a memória, que “por várias razões, tem nomes diferentes” (HOBBS, 1997, p, 34). O inglês afirma que a sensação é o movimento “provocado nos órgãos e partes internas do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos etc., e a imaginação é apenas o resíduo do mesmo movimento” (HOBBS, 1997, p. 57).

A descrição do homem no *Leviatã* segue a mesma sequência das características de Crisipo (sensação, imaginação e conato), primeiro a sensação, seguido da imaginação e depois o conato e as paixões, na origem dos movimentos internos. Ainda sobre os movimentos internos, gostaríamos de destacar o papel das paixões e sua relação com o conato em Crisipo, pela doxografia de Clemente de Alexandria (SVF II, 377).

O conato (*hormé*) é um movimento da mente em direção a um objeto; a paixão (*páthos*) é um conato (*hormé*) excessivo que rompe os limites da razão, ou é um conato (*hormé*) desviante que escapa ao controle da razão. As paixões, portanto, são conatos psíquicos que são contrários à natureza porque não seguem à razão. (ARNIN, 2006, p.1153. Trad. nossa baseada na edição italiana de Radice, R., cotejada ao texto grego)

Hobbes toma justamente esta constatação como a base da explicação do movimento humano: a paixão constitui a origem interna dos movimentos voluntários e possui um forte vínculo com a linguagem, conforme o título do capítulo VI do *Leviatã*. A razão, neste contexto, não possui um papel contrário à paixão. Trata-se de uma faculdade do espírito que realiza “cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos” (HOBBS, 1997, pp.51-52). A razão não constitui um fim em si mesma. A razão, diz Hobbes, “é o caminho e o benefício da humanidade, o fim” (Idem, p. 55). O cálculo serviria para satisfazer estas paixões, seja em direção a um objeto de prazer ou no sentido de um distanciamento deste objeto, satisfazendo uma aversão.

Este conato, quando acontece na direção de sua causa chama-se apetite, ou desejo, dos quais o vocábulo mais geral é o primeiro; o outro frequentemente se restringe significando apetite em alguém em particular, como fome ou sede. Quando, por outro lado, o conato está afastando-se da coisa em qualquer ocasião, então, chama-se aversão⁴ (HOBBS, 1841, p. 40. Trad. nossa do latim).

Hobbes incorpora a constatação estoica sobre a paixão como um excessivo conato psíquico, mas não leva em consideração a crítica que estes pensadores fizeram a este efeito deletério sobre a alma. Além disso, assim como Crisipo, Hobbes dispôs sua retórica no campo da física, bem como sua ética, como consequência das paixões dos homens (HOBBS, 1997, p. 82). Os estoicos entendiam que a voz humana, diferentemente do animal, por ser bem ordenada na fala, provinha da mente e, por configurar-se como um agente do movimento sobre o outro, era considerada um corpo. Em Crisipo, o livro *Sobre a voz*, encontrava-se no livro II de sua *Física* (LAERCIO, 1985 [7, 39], p.52). Isto não é o mesmo que afirmar que a retórica provem da física historicamente: ela constituía uma subdivisão mais específica pela qual a física se expressava. Tal disposição corrobora nossa hipótese, segundo a qual o estudo da retórica (1637) antecede

⁴ *Conatus hic, quando fit versus causam suam vocatur appetitus, vel cupidus; quarum vox prima generalis est; a altera saepe restringitur ad significandum appetitum aliquem particularem, ut famem vel sitim; quando autem conatus est recendi a re aliqua, tunc vocatur aversio.* (HOBBS, 1841, p. 40).

os estudos sobre a ótica (1639) em Hobbes, pois era necessário estudar não somente o fenômeno físico, mas sobretudo, descrevê-lo e a retórica oferecia o vocabulário para isso.

Com o intuito de angariar adesão ao seu *Leviatã*, Hobbes evocou em seu leitor duas paixões fundamentais, o constante temor da morte violenta e o desejo de viver a partir de sua própria indústria (HOBBS, 1997, p. 109). O desejo e o medo são duas das quatro paixões originais mencionadas por Crisipo na doxografia de Estobeu (*SVF*, III, 378). As outras duas, dor e prazer, igualmente são mencionadas por Hobbes em suas reflexões filosóficas sobre o que move os homens. Suscitar desejo e medo diz respeito ao tempo da ação, ao futuro, pois tais paixões tendem a antecipar a ação humana, o que é fundamental para edificação dos contratos sociais, atos jurídicos que visam ações futuras. Já o prazer e a dor relacionam-se com a direção da ação, ou seja, suscitar tais sentimentos têm como objetivo conduzir em direção ao objeto, no caso do prazer, ou a distanciar-se do objeto, em caso de dor.

Quanto à espécie, estas são as quatro paixões originais: desejo, medo, dor e prazer. O desejo e o medo são formas de antecipação: um em relação a algo que parece bom, e o outro em relação a algo que parece mau. Depois, há o prazer e a dor: um ocorre quando realizamos o nosso Desejo ou escapamos a algo que temíamos, o outro quando não realizamos o nosso Desejo ou nos deparamos com algo que temíamos (ARNIN, 2006, p. 1153. Trad. nossa baseada na edição italiana de Radice, R., cotejada ao texto grego).

Além de não considerar a paixão como um mal em si mesmo, em *Elements of law*, Hobbes menciona a conexão entre o discurso e o conato (*endeavour*). No capítulo IV, no qual trata do discurso, afirma que “um outro tipo de raciocínio discursivo (*discursion*) ocorre quando o apetite dá ao homem seus inícios” (HOBBS, 1928, p.11. Tradução nossa do inglês) e, no capítulo IX, Hobbes afirma que “esforçar-se é apetite” (Ibidem, p. 36. Tradução nossa do inglês).

Hobbes nos diz que o pensamento humano é representação ou aparência de objetos que atuam sobre nós, em nossos órgãos dos sentidos (olhos, ouvidos etc.). Por este motivo, o primeiro assunto a ser tratado, ao descrever o homem, é a sensação, porque é a origem destas diversas aparências. O restante é derivação desta origem primeira no homem: “A origem de todas elas é aquilo que denominamos sensação (pois não há nenhuma concepção no espírito do homem que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos). O resto deriva daquela origem.” (HOBBS, 1997, p. 31).

A sensação, por assim dizer, é a grande origem das concepções a partir das quais o homem pensa e articula os discursos sobre a física, sejam mentais ou no ato da fala. Esta é uma tese muito próxima à que aparece em Aristóteles (mas convém ressaltar que não se trata da definição aristotélica de sensação) em seu *De Anima*, na qual pensar é como sentir (*to noien hosper to aisthanesthai* (ARISTÓTELES, 2006 [429a13-14], p.114. Tradução de Reis ligeiramente modificada cotejada ao grego). Segundo Aristóteles, “a percepção sensível consiste em ser movido e afetado, como dissemos, pois há a opinião de que ela é uma certa alteração” (ARISTÓTELES, 2006 [416b33-417a2], p.83).

Para além desse sentido, em sua *Retórica*, Aristóteles descreve os homens como desejantes de algo que disseram a eles ser prazeroso, de modo a conformar a imaginação do ouvinte senciante, produzindo uma determinada disposição. Por este motivo, muitos dos desejos dos homens são construídos e frutos de convencimento, pois o retor produz neles a imagem do desejo.

Reconhecemos que sentir prazer consiste em receber uma certa impressão através dos sentidos, assim que, como a imaginação é uma sensação débil em quem recorda e espera por algo, deveria se produzir nele como consequência de uma imagem do que se recorda ou deseja. (ARISTÓTELES, 2004 [I, XI,1370a-6], p. 58. Tradução nossa do espanhol de Mondino, C. R.)

O conato, por ter sua origem na imaginação, aquele resíduo da pressão exterior que apreendemos pelos sentidos, traduz-se em apetite e aversão, manifesto em dor e prazer, ou seja, em paixões.

⁵ *Another sort of discursion is, when the appetite giveth a man his beginning* (HOBBS, 1928, p.11).

⁶ *To endeavour is appetite.* (HOBBS, 1928, p.36).

Já em 1643, na *Crítica do De mundo*, uma das primeiras obras em que aparece o termo conato, segundo Barnouw (1992), Hobbes esforçar-se-á em conceber a conexão entre a física e a psicofisiologia:

Portanto, sabe-se que vontade é apetite, o que ninguém, que eu saiba, há de negar. Em seguida, deve-se saber que apetite é o primeiro conato, isto é, o **movimento** invisível dos nervos ou do espírito dos animais em direção ao objeto que eles sentem ou imaginam, e que o **movimento**, na verdade, fora das substâncias corpóreas, não existe; e similarmente a aversão da alma, é o primeiro conato, ou o movimento nas partes, a partir do objeto que eles sentem ou imaginam adversos⁷. (HOBBS, 1973, p.404. Trad. nossa tradução do latim). (Grifos nossos).

Um detalhe importante desta passagem é o emprego do verbo *mover* e não outro. Tal presença também pode ser lida a partir da perspectiva retórica, se considerarmos a noção de movimento com o *movere* de Quintiliano e não como um movimento resultante do estudo da mecânica. Segundo o inglês, apetite é o primeiro conato, isto é, o *movimento* invisível dos nervos ou do espírito dos animais em contraposição ao objeto que eles sentem ou imaginam ou o seu contrário, no caso da aversão do ânimo frente ao objeto percebido, muito similar à definição que encontramos no capítulo VI do *Leviatã*.

O *movere* (mover, no infinitivo) de Quintiliano é um dos conceitos centrais em sua arte da eloquência. O latino, ao descrever a diferença entre *tropo*⁸ e *figura*⁹, nos conta como a maioria confunde estas duas partes da eloquência. A confusão se dá porque aprenderam desta maneira ou em função do modo como *figura* e *tropo* alteram o entendimento da palavra, indo de um significado ao outro, que também denominaram movimento. Recordemos o exemplo da definição do ato da pessoa que matou uma outra: tal definição pode mover o juiz a condenar a pessoa em questão, se for convencido que seu ato de matar foi um assassinato ou, a inocentá-lo, caso o juiz seja movido a significar tal conduta como um acidente. A conversão do significado das figuras de linguagem é o que significa *movere*, a bem dizer, mover ou demover os ouvintes na arte da eloquência através das figuras, que por sua vez movem as paixões. Pelas palavras do próprio Quintiliano:

Em verdade, muitos pensaram ser esta [a figura] os tropos, porque ou disto tenham conduzido o nome que concluíram a partir de sua formação ou através do modo pelo qual convertem a palavra, donde dizem **movimento** (*motus dicuntur*), porventura será mostrado que ocorre também nas figuras. O uso em cada um é o mesmo, e de fato, adicionam força às coisas e as dispõem graciosamente. (QUINTILIANO, 1934 [IX, 1, 2], p.252. Tradução nossa do latim) (Grifos nossos)

Hobbes, no trecho do *De Mundo* em questão, concebe o movimento invisível dos nervos diante do objeto percebido como resposta aos estímulos externos, ou seja, o primeiro conato, que é um apetite ou uma aversão. Este estímulo externo, conforme vimos, só pode ser concebido a partir de um discurso interno. A arte retórica é capaz de delinear este *motus* nos homens, que são conduzidos por suas paixões, sejam elas prazerosas, no caso dos apetites, ou repulsivas, no caso das aversões. Ao estar consciente desta antropologia, um retor pode mover os homens para o lado que desejar, ao produzir neles apetites ou aversões e deste modo conduzir suas decisões.

Destacamos aqui que não estamos afirmando que o processo do primeiro movimento interno seja sempre fruto de um orador tentando convencer, mas que tal descrição dos movimentos internos humanos feita por Hobbes encontra-se, em termos de definições, nas artes do bem falar da antiguidade.

⁷ *Sciendum igitur est voluntatem esse appetitum; quod nemo, quod sciam, negaturus est. Deinde sciendum est appetitum esse primum conatum, id est motum invisibilem nervorum, vel spirituum in animalibus versus obiectum quod sentiunt, vel imaginatur, motus enim nisi substantiarum corporearum nullus est; et similiter aversionem animi, esse primum conatum, sive motum in partes, ab obiecto quod sentiunt, vel imaginantur, aversas* (HOBBS, 1973, p.404).

⁸ Hobbes define *tropo* como “a maneira refinada das palavras é um ornato do discurso, pelo qual uma palavra é conduzida de sua própria significação primeira para outra” (Hobbes, 1848a, p. 514. Trad. nossa do inglês).

⁹ Hobbes define *figura* no seguinte trecho: “Ornato do esquema do discurso em uma sentença é um ornato da forma do discurso, ou uma figura, que, para o forte movimento das afecções torna o sentido e o próprio significado de uma sentença num belo gênero” (HOBBS, 1848a, p.524. Trad. nossa do inglês).

●
●

Ainda sobre as confluências entre física e retórica na obra hobbesiana, destacamos a constatação de Barnouw, que aponta uma “analogia com o hábito humano” (Ibidem, p.114) para descrever o movimento dos corpos, mas não menciona a retórica. Entretanto, a temática sobre os hábitos e os costumes humanos é um dos importantes assuntos encontrados na retórica. O hábito, como dirá o próprio Hobbes em sua arte retórica, são virtudes e vícios, que procedem da paixão, manifestando-se nas maneiras dos homens. Diz Hobbes: “Aquele tipo de maneiras procedeu das paixões e de virtudes e vícios, que são hábitos”¹⁰ (HOBBS, 1848a, p. 466. Trad. nossa do inglês).

Na persuasão, nada é mais importante que o conhecimento das maneiras dos homens. Estas são distintas pelas paixões, hábitos, idades e bens dos homens. A combinação destas maneiras (um jovem rico vicioso ou um velho pobre virtuoso, por exemplo) trará ao orador, ao observar seu ouvinte, mais informações acerca de como excitar as paixões adequadas para a persuasão, economizando argumentos longos. Por exemplo, se o interlocutor for um jovem, o orador deve se lembrar dos modos comuns aos jovens. Hobbes, ao falar dos hábitos dos jovens, afirmou que são, entre outras características, violentos em seus desejos e cheios de esperança, porque não sofreram muitas frustrações e porque possuem um ardor natural, aquela disposição que outras idades têm para o vinho: o jovem torna-se um beerrão natural. Basta excitá-lo de modo que nossas palavras o encham de esperanças, fazendo com que a causa lhe apareça como uma possível satisfação de seus próprios desejos (Ibidem, p. 524). Mas não se deve usar dos mesmos estratagemas com os velhos, que são o oposto dos jovens. Não os encha de esperanças, pois os velhos são, entre outras coisas, incrédulos e supõem o pior em tudo. São pobres de espírito por terem sido humilhados pelas chances da vida (Ibidem, p. 468). Se quiser persuadir um velho, é necessário que se observem esses seus hábitos a fim de evocar as paixões adequadas. Portanto, a retórica hobbesiana observa o hábito como algo que move, ou seja, o uso do hábito como um recurso persuasivo no discurso move os ouvintes e evita longos argumentos. O hábito é descrito como motor de um tipo de movimento em sua retórica. Passemos do hábito na retórica ao hábito na física hobbesiana.

A força do hábito: repensar a retórica na história da ciência

Em seu tratado sobre os corpos, em especial na parte que trata da física, Hobbes nos mostra o hábito como uma geração de movimento, não um movimento simples, mas uma fácil condução de um corpo movido por um determinado caminho. Ainda, para que compreendamos bem o que foi dito, Hobbes nos convida a imaginar a construção de um hábito humano, neste caso, a maneira que procede dos vícios às virtudes, conforme a definição de hábito supracitada. Tomemos um tocador de lira imperito. O inábil não pode, depois da primeira marcação do compasso, passar sua mão no lugar onde ele faria a segunda marcação sem recomeçar por um novo conato. Assim fará, sucessivamente, por uma renovação do conato a cada compasso, até que, ao fim, por fazer isto frequentemente e, através da composição de muitos movimentos interrompidos ou vários conatos num igual conato, ele será hábil em fazer sua mão ir prontamente de compasso a compasso naquela ordem e caminho a partir do primeiro conato (HOBBS, 1999, p. 241). A repetição o tornará um *virtuosi*. Hobbes, a partir do costume humano, definiu o hábito dos corpos naturais no seu *De Corpore*:

O hábito é o movimento realizado mais facilmente e prontamente pelo costume, isto é, por conato perpétuo ou por repetidos conatos, de certa forma diferindo daquela na qual o movimento procedeu desde o início e opondo tais conatos como resistência.” (HOBBS, 1839, p.349. Trad. nossa do inglês) (Grifos nossos).

O costume, especialmente aquele de sua retórica e em sua descrição acerca do homem no *Leviatã*, guia Hobbes em sua observação dos diversos tipos de movimentos. Barnouw (1992, p.114) também aponta a noção de costume humano no movimento dos corpos como provindo da influência de seu estudo sobre

¹⁰ *What kind of manners proceed from passions, and from virtues and vices, which are habits* (HOBBS, 1848a, p. 466).

¹¹ *Habit is motion made more easy and ready by custom; that is to say, by perpetual endeavour, or by iterated endeavours in a way differing from that in which the motion proceeded from the beginning, and opposing such endeavours as resist.* (HOBBS, 1839, p.349).



a ótica, mas ressaltamos novamente que os estudos sobre retórica (1637) antecedem os estudos sobre a ótica (1639). O costume, na física hobbesiana, é definido como conato perpétuo ou conato repetido. A ideia de costume (ou maneira) na retórica, como vimos, expressa justamente esta repetição observada nas paixões dos homens, paixões estas que, se bem manipuladas pelo retor, geram o movimento para o lado que lhe convier. A repetição dos hábitos humanos, se bem observados, são o conhecimento dos efeitos e, por este motivo, é possível produzir as causas necessárias para os efeitos desejados nos homens e, no caso da física, nos corpos em geral.

Como observamos, a noção de conato provem, a partir de um aprofundamento das pesquisas de Strauss (2006), por um lado, da descrição das paixões humanas presente na antropologia hobbesiana fundamentalmente encontrada na retórica aristotélica e, por outro, de Crisipo, a partir de sua noção de *hormé*. Além disso, pudemos também constatar a confluência entre o costume humano e a explicação do movimento dos corpos, apontada por Barnouw (1992), que, conforme demonstramos, é descrito pela retórica.

Isto é notável porque são os homens que percebem os fenômenos físicos, segundo Hobbes, através da impressão de aparências dos corpos pelos sentidos de seu próprio corpo. Além disso, há ainda outras razões para que, de fato, tais nomenclaturas e até mesmo, uma hermenêutica, provenha da retórica para explicar os fenômenos físicos e não o contrário, como defende a maioria das interpretações sobre o conato hobbesiano. Não se trata de uma relação de causalidade, mas de concomitância: como vimos nos estoicos, aspectos relativos à arte do bem falar introduzem e promovem um vocabulário para a física.

Apontamentos finais

O estudo apresentado aqui procurou sistematizar argumentos da história da filosofia que não se apartam da história da retórica. Deste modo, a premissa da maioria dos estudiosos de Hobbes, pela qual o conceito de *conato* no início dos movimentos voluntários humano viria originalmente da física, ou especificamente da mecânica, para depois ser aplicado ao humano, não estaria de todo correta. O que se pode constatar também depois desta exposição é que o conato humano hobbesiano, descrito pelas artes retóricas, é aplicado ao corpo físico em geral, justamente porque somente o corpo humano é capaz de perceber e sistematizar o conhecimento sobre o movimento dos corpos.

Tal conclusão se dá em função da principal ferramenta disponível no século XVII para explicar a dinâmica da recepção humana dos corpos físicos em movimento, a arte retórica e os tratados referentes às paixões humanas, que são os motores da ação humana. Destacamos que esta arte não foi utilizada somente na disposição dos argumentos, como técnica linguística, mas sobretudo em função de seus conteúdos. O homem movido pelas suas paixões é o homem descrito pelas artes retóricas. Retomar as fontes estoicas para precisar o conceito de conato que não é tratado diretamente por Aristóteles, bem como os tratados de Aristóteles sobre retórica, neste estudo, foi relevante para demonstrar como a retórica era uma ramificação da física e isto explica por qual motivo em Hobbes também encontramos a mesma subdivisão e o mesmo paradigma. Isto não significa dizer que da física se evoluiu para a retórica, ao contrário, muitas nomenclaturas da física experimental nascente se devem às artes retóricas.

O estudo de Suárez sobre a pronúncia corrobora tal informação, pois, recordemos, os estudos sobre a voz, para os estoicos, encontram-se na física. Embora von Arnin tenha publicado, no início do século XX (1903-1905) sua obra *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Os fragmentos dos estoicos antigos) a doxografia em torno dos filósofos estoicos, de modo a organizar por temas, como física, ética, lógica, retórica etc., separando a física da retórica, há indícios, atestados pela doxografia de Diógenes Laercio (LAERCIO, 1985, [7, 39,] p.52) de que o estudo sobre a voz (que também deve ser entendido como um estudo sobre a pronúncia), encontrava-se no livro sobre a *Física*, especialmente em Crisipo, uma das grandes inspirações hobbesianas.

As primeiras discussões filosóficas sobre a física experimental nascente no século XVII inglês não possuíam uma nomenclatura própria. É, portanto, razoável supor que a retórica tenha oferecido boa parte dessa nomenclatura.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDRIA, F. de. (2015). *Da Criação do Mundo e outros escritos*. Trad. Luiza Monteiro Dutra. São Paulo: Filocalia.
- ARISTOTELES. 2006. *De Anima*. Trad., introd. e notas Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo. Editora 34.
- ARISTOTELES. 2010. *Acerca del alma*. Trad., introd. e notas Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- ARISTOTELES. 1998. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do N. Pena. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- ARISTOTELES. 2000. *Retórica das paixões*. Trad. e notas Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes.
- ARISTOTELES. 2020. *Magna Moralia*, Trad. Teresa Martínez Manzano e Leonardo Rodríguez Duplá. Barcelona: Gredos.
- ARISTÓTELES. 2004. *Retórica*. Trad. César I. Rodríguez Mondino. Buenos Aires: Gradifco.
- ARNIN, H. Von. 2006. *Stoici antichi TUTTI I FRAMMENTI*. Texto grego e latino. Trad., introd. e notas Roberto Radice. Milano: Bompiani Il Pensero Occidentale.
- BARNOUW, J. 1992. Le vocabulaire du Conatus. In: *Hobbes et son vocabulaire*. Org. Zarka, Y. C.. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- BESNIER, B. 2008. Aristóteles e suas paixões. In: *As paixões antigas e medievais*. Org. Besnier, B., Moreau, P. F., Renault, L. São Paulo: Edições Loyola.
- BOBBIO, N. 1991. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991
- BRANDT, F. 1928. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*. Copenhagen: Levin & Munksgaard. London: Librairie Hachette.
- HOBBS, T. 1978. *Man and Citizen* (Philosophical rudiments concerning government and society). Trad. Charles T. Wood, T.S.K. Scott–Craig e Bernard Gert and De cive. Trad. Thomas Hobbes. Gloucester, Mass: Peter Smith.
- HOBBS, T. 1985. *Dialogus physicus de natura aeris*. Trad. Simon Schaffer. In: *Leviathan and the Air-Pump - Hobbes, Boyle and the experimental life*. Shapin, S. & Schaffer, S. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- HOBBS, T. 1928. *The Elements of law natural and politic*. Edit. Ferdinand Tönnies. London: Frank Cass and Company Limited. Cambridge University Press
- HOBBS, T. 1999. *De Corpore Elementorum Philosophiae Sectio Prima*. Paris: J. Vrin.
- HOBBS, T. 1973. *Critique du De Mundo de Thomas White*. Org. Jean Jacquot e Harold W. Jones. Paris: J. Vrin.

●
●

HOBBS, T. 1839. De Corpore. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury by Sir William Molesworth, Bart.* I. John Bohn.

HOBBS, T. 1997. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Nova Cultural.

HOBBS, T. 1841. Leviathan. sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis. In: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*. III. Londres, Joannem Bohn.

HOBBS, T. 1848a. The art of rhetoric plainly set forth with pertinent examples. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury by Sir William Molesworth, Bart.* VI. John Bohn.

HOBBS, T. 1928. *The Elements of law Natural & Politic*. Ed., pref. e notas: Ferdinand Tönnies. London: Cambridge University Press.

HOBBS, T. 1848b. The whole Art of Rhetoric. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury by Sir William Molesworth, Bart.* VI. John Bohn.

LAERCIO, D. 1985. *Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos más Ilustres*. II. Trad. José Sans Ortiz. Barcelona: Ediciones Teorema.

LIMONGI, M. I. 2000. Hobbes e o *conatus*: da física à teoria das paixões. *Discurso*. São Paulo, nº 31, pp. 417-440.

NAKAYAMA, P. 2009. *A arte retórica de Thomas Hobbes (tradução e comentário)*. São Paulo: Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Acesso em: 2023-06-30.

QUINTILIANO. 1934. *Institution Oratoire*. I. Trad. H. Bornecque, ed. Bilingue. Paris: Garnier.

RAYLOR, T. 2018. *Philosophy, Rhetoric, and Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.

REIK, M. M. 1977. *The golden lands of Thomas Hobbes*. Detroit, Michigan: Wayne State University Press.

ROSS, W. D. 1936. *Aristotle's Physics. A Revised text with introduction and Commentary*. Oxford: Oxford Press.

RUMMEL, E. 1998. *Humanist-Scholastic debate in the Renaissance & Reformation*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.

SKINNER, Q. 1999. *Razão e retórica na filosofia de Thomas Hobbes*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU).

STRAUSS, L. 2006. *La filosofía política de Hobbes – Su fundamento y su génesis*. Trad. Silvana Carozzi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

ZARKA, Y. C. 1986. Vision et Désir chez Hobbes. In: *Recherches sur le XVIIe siècle*. Paris. CNRS, nº 8, pp. 127-142.

Mortalidade e Poder na exegese corpuscular do *Leviatã*

Luiz Felipe Souza Santana

l.felipes.santana@gmail.com

Doutorando Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

Resumo: Apesar da exegese bíblica empreendida no *Leviatã* ser a ferramenta que ampara a defesa de Hobbes de que alma é mortal, o artigo pretende destacar que a doutrina da mortalidade é consequente à defesa hobbessiana de que tudo o que existe é corpo, de modo que a doutrina contrária, a da imortalidade natural, não se opõe apenas à jurisdição da soberania, mas à própria natureza das coisas, que inevitavelmente adentra a leitura do filósofo da palavra revelada de Deus.

Mortality and Power in the corpuscular exegesis of *Leviathan*

Abstract: Despite the Biblical exegesis undertaken in *Leviathan*, which supports Hobbes' defense that the soul is mortal, the article aims to emphasize that the doctrine of mortality is a consequence of Hobbes' defense that everything that exists is body. Thus, the opposing doctrine of natural immortality not only opposes the jurisdiction of sovereignty but also the very nature of things, which inevitably guides the philosopher's interpretation of the revealed word of God.

Introdução

No seu prematuro *Os Elementos da Lei Natural e Política* de 1640, Hobbes já declarava não ter encontrado na Bíblia qualquer menção de que houvessem no mundo substâncias imateriais ou espíritos incorpóreos. De fato, dirá Hobbes, a revelação admite que existam espíritos, mas todas as concepções sobre eles implicam uma natureza corpuscular. Não haveria nas Escrituras sequer a palavra “incorpóreo”. E mesmo que ela afirme diversas vezes dos espíritos que eles habitam os homens, ou que desce sobre eles em um vem e vai, ou de anjos concebidos como espíritos, “Todas essas palavras consignificam localidade, e localidade é dimensão, e o que quer que tenha dimensão é corpo, por mais sutil que seja” (HOBBS, 2010, p.54). Quanto a natureza da alma humana, nem a razão e nem a revelação suportam a ideia de que ela seja algo “toda no seu todo e toda na parte que lhe aprouver do corpo” (*Ibidem*), tese que poderíamos resgatar de Tomás de Aquino (1225 - 1274) que afirma a encontrar em Agostinho (354 - 430) (AQUINO, 2002, p. 398-395).

No trabalho, que mais tarde teria sua forma mais acabada no canônico *Leviatã* de 1651, Hobbes já tinha bem desenvolvida a ideia de que a revelação não afirma a existência de realidades imateriais. No entanto, ele ainda parecia acreditar na década de 40 que a imortalidade natural da alma fosse uma questão que poderia ser admitida, assim como a existência de anjos bons e maus, mesmo que não tivéssemos qualquer



evidência natural deles (HOBBS, 2010, p. 53-54). Essa não é a postura que ele toma no *Leviatã* (1651), onde as Escrituras são evocadas contra a doutrina de que a alma humana é, por sua própria natureza, imortal, e coloca sob suspeita a realidade substancial dos anjos. A verdade é que Hobbes já destacava que as concepções errôneas sobre a natureza dos espíritos, dos espectros, fantasmas e outras aparições teriam sua gênese na ignorância ou falsa opinião “a respeito da força da imaginação” (*Ibidem*, p. 55). Ele estaria apontando, já nos anos 40, que sua recusa de realidades incorporais não depende exclusivamente da palavra revelada de Deus, mas de uma epistemologia que tem como âncora a ação dos corpos sobre os órgãos dos sentidos como a única origem de todos os conteúdos mentais, e que assegura a corporeidade como traço radical do real. Contudo, é no *Leviatã* que podemos ver combinadas uma exegese rigorosa das Escrituras e a acusação de que a concepção dos espíritos como naturezas distintas e independentes da matéria, tem sua procedência no desconhecimento de como as imagens são produzidas na mente, além da concepção distorcida da natureza humana e de uma reificação lógico sintática do verbo ser, creditada a Aristóteles, que ensinaria a ideia de *formas substanciais*, ou como veremos, de *essências separadas* da matéria.

O que não passa despercebido ao leitor da obra de 1651 é o contorno marcadamente político do ataque hobbesiano às substâncias incorpóreas, evidente quando trata da doutrina do castigo reservado a alma dos maus num suplício sem fim por um fogo inextinguível como em *Marcos 9, 48*. Já no *Do Cidadão* de 1642, a doutrina colocava em risco a jurisdição da soberania e seu direito de julgar o que deveria ser ensinado sem risco para o Estado, e que para evitar seu esfacelamento exige que sua operação não esteja nas mãos de um poder estranho ao seu, assegurando a ele a regulação das opiniões acerca dos castigos e recompensas consequentes às ações e à obediência política (HOBBS, 2002, p. 107). Desde a obra de 1642 Hobbes questionava se há algo “mais pernicioso para um Estado do que ter seus membros, por receio de tormentos intermináveis, convencidos a não obedecer ao príncipe, isto é, às leis” (*Ibidem*, p. 187). O tom que o problema toma no capítulo xxxviii do *Leviatã*, onde pela primeira vez Hobbes desenvolve a tese da imortalidade condicional e não natural da alma,¹ tem como ponto de partida a dependência que o Estado e a sociedade civil têm, por sua vez, do poder de vida e de morte. Se houver um poder capaz “de dar recompensas maiores do que a vida, ou de aplicar castigos maiores do que a morte” o direito soberano não subsistiria (*Idem*, 2004, p. 325).

A premissa do capítulo e que parece justificar a investigação da hermenêutica bíblica empreendida por Hobbes, pode deixar a suspeita de que sua exegese acerca da imortalidade estaria subordinada à tentativa do filósofo de subordinar a revelação à política, fazendo de sua exegese uma leitura manipuladora e dissimulada do texto sagrado, e que esconderia o pano de fundo irreligioso ou mesmo ateu de sua filosofia, ou seja, uma tentativa velada de subordinar a religião ao poder (HANS e WHIKER, 2018, p. 430). Para Jeffrey Morrow Hobbes mascara na sua leitura das Escrituras uma agenda política, ou seja, “Hobbes subverteu o texto bíblico com a intenção de fazê-la sustentar sua teoria política, mas aqueles cristãos que adotaram sua hermenêutica nem sempre estavam alertas quanto as motivações de sua exegese” (2016, p. 86).²

O que pretendemos com essa investigação é destacar que o ataque de Hobbes a imortalidade incondicional está atada a uma epistemologia e a uma antropologia, ambas de caráter corpuscular e materialista, e que antecede o objeto da política e a constituição do direito soberano. Afirmar que a política hobbesiana determina sua exegese seria tomar o efeito pela causa. Podemos de fato fazer a pergunta sobre a mortalidade da alma que ele mesmo faz ao seu interlocutor fictício do *Apêndice* da edição latina do *Leviatã* de 1668, ou seja, Hobbes verdadeiramente abraça o materialismo “a partir de sua própria filosofia ou a partir das Escrituras Sagradas?” (HOBBS, 1841, p. 565).³ Isso porque a equalização do filósofo de toda substância a corpo poderia dar a mortalidade da alma uma independência de fontes bíblicas, pois a doutrina da imor-

¹ É necessário ter em mente que Hobbes não defende que não há uma imortalidade esperada pelos crentes. Mas essa, como veremos, advém da adesão à fé redentora do Cristo, e não um traço irrevogável da natureza humana, ou melhor, da alma humana.

² Tradução nossa.

³ Tradução nossa.

talidade está intimamente ligada na tradição à distinção da alma de toda ordem corporal, como expressa pelo neoplatonismo nos primórdios da filosofia e da teologia cristãs e na tradição escolástico aristotélica. As objeções de Hobbes às *Meditações* cartesianas, e a discussão sobre a linguagem e suas definições contra uma substantivação verbal, que Hobbes afirma encontrar em Aristóteles e seus interpretes, é o caminho que destaca a revelação bíblica não como a fonte primeira das considerações sobre a mortalidade humana e a natureza da alma, mas, em última instância, como o campo no qual opera os adversários de sua ciência dos corpos civis, ou seja, de sua filosofia política.

Antes de considerar a exegética hobbessiana, vejamos o desenvolvimento das teses sobre a imortalidade e a imaterialidade da alma na figura de Orígenes (c. 185-253), talvez o mais profícuo e controverso autor da patrística do período pré-niceno, cuja hermenêutica bíblica ecoará em Agostinho e na leitura alegórica subsequente das *Escrituras*. A vida de Orígenes é marcada pelo episódio de que, ao se deparar com a declaração de Jesus em *Mateus 19,2* de que há os “que a si mesmos se fizeram eunucos, por causa do reino dos céus”, teria mutilado a si mesmo ao tomar o dito literalmente. O curioso foi Orígenes ter entrado para a história da exegese bíblica como defensor da tese de que toda a *Escritura Sagrada* possui um sentido alegórico escondido sob a letra do texto, e que se não for visto pela ótica dos símbolos leva aos erros dos judeus, dos gnósticos e dos fiéis de entendimento mais simples, todos tendo por denominador comum a interpretação literal da revelação divina (ORÍGENES, 2012, p. 291-292). Aluno de Amônio Sacas (c.175-242), um dos precursores do neoplatonismo, Orígenes se contrapõe a toda ideia antropomórfica da divindade, eliminando dela toda materialidade e corporeidade. Quanto à natureza da alma, é sua afinidade com a natureza incorpórea de Deus que garante sua imaterialidade. Um Deus “de quem a própria mente é a imagem intelectual”, e que ultrapassando toda corporeidade pode captar “algo da natureza divina, sobretudo se for purificada e separada da matéria corporal” (*Ibidem*, p. 66-67). Assim como Deus jamais pode ser pensado como um corpo, pois todo corpo é feito de matéria e, portanto, corruptível, “todas as almas, todas as naturezas racionais, foram feitas ou criadas, quer sejam santas ou más; todas, pela sua própria natureza, são incorporais. (*Ibidem*, p. 144 e 150). É por conta dessa afinidade da alma com Deus que está garantida a sua incorruptibilidade. Os que sustentam a mortalidade da alma acusam “certamente a autoridade da Escritura, que diz que o homem foi feito à imagem de Deus” como descrito em *Gênesis 1, 26 e 27* (*Ibidem*, p. 329). No entanto, a palavra “incorporal” não pode ser encontrada nem na Bíblia hebraica e nem na Bíblia cristã. Orígenes resolve o problema questionando se a palavra incorporal (ἀσώματος) não poderia estar na revelação divina sob outra forma, e encontra a resposta em *Colossenses 1, 15*, onde é dito que Cristo é a “imagem do Deus invisível”, ou seja, vê na palavra invisível (ἀόρατος) a substituta do termo incorporal (*Ibidem*, p. 315 e 316).

A inspiração platônica da exegese origenista é gritante, principalmente se levarmos em consideração aquilo que no *Fédon* aparece como duas classes de realidades: as coisas visíveis e as invisíveis. As coisas invisíveis parecem sempre conservar a sua identidade, como a essência do Belo e do Bom, que não podem ser vistas ou tocadas por qualquer um dos sentidos, assim também é a alma que por essa e outras razões é “imortal e indestrutível” (PLATÃO, 1999, p. 144 e 176). De fato, os autores cristãos do primeiro e do segundo século da era comum possuíam um conhecimento doxográfico dos autores gregos. Mas Orígenes, além da estreita relação com Amônio Sacas, parece ter possuído um conhecimento de primeira mão de algumas obras de Platão, como o *Fédon*, além de algumas de Aristóteles, como o *Da Alma*, que em breve vamos resgatar, e também de algumas obras de alguns estoicos (MORESCHINI, 2013, p. 138 e 143). A figura de Orígenes e seu método exegético nos ajuda a traçar o fio condutor que tem seu momento áureo na alegorese agostiniana, coroando a hermenêutica bíblica posterior, mas que tem sua origem na leitura do filósofo judeu Filon de Alexandria (c. 15 AEC – c. 50 DEC), que amparado por sua vez pela leitura estoica dos poemas de Hesíodo e Homero, lia os antropomorfismos das Escrituras hebraicas sob um prisma não literal e filosófico (*Ibidem*, p. 171 e 172). De todo modo, a constatação de Orígenes de que nas Escrituras não se encontra a palavra incorporal, e sua evidente inserção na tradição platônica dará margem à acusação de Hobbes mais de um milênio depois de que a afirmação da existência de substâncias imateriais, ou de que a alma humana pode subsistir separada do corpo, é uma herança da “demonologia” grega, avessa

ao pensamento judaico e contrária à revelação bíblica. O pensamento cristão e a exegese que a precede estariam, para Hobbes, embriagados pela dicotômica antropologia helenística e romana, o que nos leva à própria exegese hobbesiana no *Leviatã*.

I

Onze anos após a circulação do *Os Elementos da Lei Natural e Política*, Hobbes insistirá na afirmação de que a existência de naturezas incorporais ou espíritos imateriais não é uma doutrina amparada pelas *Escrituras*. No entanto, diferente do trabalho de 1640, que ainda defendia que a revelação admitia que os anjos eram espíritos imortais assim como a alma humana (HOBBS, 2010, p. 53-54), em 1651 Hobbes dará uma perspectiva diferente. A imortalidade passará a não constituir a natureza da alma e os anjos perdem sua realidade substancial, ou pelo menos ela será posta em dúvida. Sua filologia procura mostrar que nas *Escrituras* hebraicas a palavra “espírito” é majoritariamente uma metáfora, jamais correspondendo a algo ou a uma substância destituída de matéria. Essa conclusão arrasta com ela não só a natureza da alma e dos anjos, mas também a natureza de Deus, que em sua réplica às acusações de ateísmo e de impiedade por parte do bispo John Bramhall, Deus mesmo que incompreensível é uma substância corporal (*Idem*, 1840, p. 306).

Quanto à natureza da alma ou dos espíritos, aquilo que a Septuaginta traduziu em massa por ψυχή (psyqué) é o termo נֶפֶשׁ (nephesh), que em sua amplitude semântica compreende a sede de operações vitais como lugar de absorção de alimentos (Salmos 107, 9; Provérbios 25, 25), ou como sinônimo de apetite em geral (Salmos 17, 9; Deuteronômio 12, 20; 14, 26). É nela que se experimenta a tristeza e o aborrecimento, a alegria e o amor ou como algo que opera reflexão (*Juízes* 18, 25; *Salmos* 35, 9; 139, 4; *Cânticos* 1, 7; Provérbios 19, 2). O que Hobbes destaca é que a tradução de nephesh por psyqué escamoteia o sentido que ela possui no texto bíblico, significando a vida em toda a sua integralidade, e não uma natureza distinta de seu substrato material, ou seja, de um corpo. É o que parece implicar o relato da criação. No primeiro capítulo do *Gênesis* predomina a nephesh como ser vivo acompanhado do adjetivo הַיָּהִי (hay-yah), que a *Vulgata* traduz por *animam viventem* (*Gênesis* 1, 20, 21, 24). O mesmo é dito da natureza humana, isto é, que o homem se tornou “alma vivente” (הַיָּהִי נֶפֶשׁ), de modo que Hobbes conclui que “se por *alma* se entendesse uma *substância incorpórea*, com uma existência separada do corpo, o mesmo poderia ser inferido de qualquer outra criatura viva, tal como do homem” (HOBBS, 2004, p. 431).⁴

Outro substantivo que Hobbes vê como uma das ferramentas usadas para sustentar que a alma e os espíritos possuem uma natureza distinta dos corpos também aparece na narrativa da criação do homem (*Gênesis* 2, 7), onde se diz que Deus, depois de ter formado o homem, “lhe soprou nas narinas o fôlego de vida”, “fôlego” que no livro de *Jó* (27, 3) é chamado de רוּחַ (ruáh), e que a *Septuaginta* verte por πνεῦμα (pneuma) e a *Vulgata* por spiritus. A ruáh também aparece no capítulo 12 versículo 10 de *Jó* em paralelo à nephesh. Mas enquanto a nephesh se aplica a todo ser vivo, a ruáh parece se aplicar apenas à humanidade.⁵ Mas para Hobbes a palavra e sua presença no contexto profético como em *Ezequiel* 1, 20 e 2, 30 em que a ruáh toma as coisas e as anima, assim como ao próprio profeta, não o convence de que o texto estivesse retratando que “qualquer fantasma ou substância incorporal entrou nele e possuiu o seu corpo” (HOBBS, 2004, p. 292). A palavra espírito teria uma significação metafórica, muitas vezes significando uma “disposição ou inclinação da mente”, ou “uma capacidade eminente, ou uma paixão extraordinária”, também como “uma enfermidade da mente, como quando uma grande sabedoria é chamada *espírito de sabedoria*, ou quando se diz dos loucos que estão *possuídos por um espírito*”, englobando no texto o *Espírito de Deus*, que Hobbes reduz a uma “tendência para a piedade”, ou para o seu “serviço” (*Ibidem*, p. 290). Assim, por espírito a Bíblia não pretende significar um fantasma, mas um zelo ou fúria, muitas vezes também como

⁴ Hobbes também aponta *Deuteronômio* 12, 23 em que a nephesh possui uma natureza coadunada ao sangue.

⁵ No hebraico o versículo traz “אִישׁוֹ בְּשֵׁרֵי יָדָיו וְכָל־נֶפֶשׁ בְּיָדוֹ וְכָל־נֶפֶשׁ בְּיָדוֹ וְכָל־נֶפֶשׁ בְּיָדוֹ וְכָל־נֶפֶשׁ בְּיָדוֹ”. Na *Septuaginta*: “εἰ μὴ ἐν χειρὶ αὐτοῦ ψυχή πάντων ζώντων καὶ πνεῦμα παντὸς ἀνθρώπου;”; e a *Vulgata*: “In cuius manu anima omnis viventis et spiritus universae carnis hominis”.

signo de autoridade e ordenamento, ou mesmo adesão à doutrina cristã.⁶ Não é surpreendente Hobbes ter sido acusado de defender uma leitura tão antitrinitária ou sociniana,⁷ já que interpreta a condução de Jesus ao deserto pelo Espírito Santo como uma metáfora de sua disposição de cumprir sua missão, pois o contrário seria um discurso insignificante e inapropriado, pois de outro modo seria o mesmo que dizer que “o próprio Deus (pois o nosso salvador o era) estava cheio de Deus” (*Ibidem*, p. 292-293).

Isso não faz de Hobbes menos heterodoxo, apesar do seu esforço de parecer alinhado à confissão nicena, se levarmos em consideração a própria concepção de substância que estamos discutindo, além de sua concepção de representação desenhada no capítulo XVI, que impõe sérios problemas a doutrina da trindade divina (SPRINGBORG, 2013, p. 916).⁸ Mas essa é uma questão que exige e merece um espaço que não temos aqui para discutir. Basta para nossa investigação resgatar a natureza dos anjos, já que eles parecem ser os protótipos da imortalidade reservada ao eleitos nos Evangelhos sinópticos (*Mateus 22, 30; Marcos 12, 25; Lucas 20, 36*). Como os anjos parecem ser concebidos como espíritos, parte do capítulo XXXIV do *Leviatã* trata de demonstrar, ou de suspeitar, de que na Bíblia os supostos espíritos que são chamados nela de *anjos* (אַנְגֵּלִים) ou Malahk são na realidade sonhos ou visões que Deus suscita para manifestar o seu poder, transmitindo uma mensagem ou sua presença extraordinária, tendo lugar apenas na imaginação daqueles que Deus destina sua mensagem. É assim que Hobbes lê os homens que apareceram a Ló em Sodoma, à Agar no deserto, a Abraão antes de imolar Isaque, a Jacó em Betel, e o pilar de nuvem e de fogo que conduzia o povo israelita no deserto, apresentados ora como Anjo de YHWH (אֱלֹהֵי יְהוָה) ora o próprio YHWH. Todo anjo parece ser uma teofania. Independentemente de ter o aspecto humano ou não, “pois não é a sua forma, mas seu uso, que faz deles anjos”. É do mesmo modo que podemos interpretar a pomba que desce sobre Jesus no batismo (e.g. *Mateus 3, 16*) e as línguas de fogo de *Atos 2, 3*. Mesmo que suscitados sobrenaturalmente por Deus para manifestar a sua presença, essa interpretação nos ajuda a evitar “o esforço de supor quaisquer fantasmas permanentes” (HOBBS, 2004, p. 293-295). Nem mesmo às palavras de Jesus de que há um fogo eterno preparado para o Diabo e seus anjos em *Mateus 25, 41* convence Hobbes de que os anjos são substâncias reais, isto é, coisas permanentes fora da fantasia humana. De fato, Jesus parece estar falando que os anjos são seres reais e permanentes, e não que durem apenas quanto dure a visão ou sonho em que se manifestam, mas de modo algum afirma, dirá Hobbes, que eles sejam imateriais “porque o fogo eterno não é punição para substâncias incapazes de sofrimento, tais como são todas as coisas incorpóreas”, a não ser que tanto o Diabo como os seus anjos possam ser compreendidos como “os adversários da Igreja e seus ministros” (*Ibidem*, p. 296). E é o que Hobbes vai concluir e o que nos conduz à investigação sobre qual é a natureza do castigo que é dito nas *Escrituras* estar reservado aos anjos maus.

Antes é preciso destacar que, para Hobbes, Satã (שָׂטָן) ou Diabo (Διάβολος) não são nomes próprios (*Ibidem*, p. 331). A figura de Satã como um anjo membro da corte divina só é atestada nos textos bíblicos pós exílicos, ou seja, no período persa. O Satã da narrativa de *Jó* se assemelharia aos agentes secretos dos reis persas, inserido posteriormente na narrativa desculpando YHWH de ter enviado de forma injustificada as maiores desgraças ao seu servo, dando margem para desconfiar que essa aparição de uma potência maligna contrária ao deus judaíta foi o resultado do encontro com o dualismo iraniano do império Aquemênida do século VI A.E.C, no qual aparece o conflito entre Ahura Mazda, princípio benévolo no mundo, e Angra Mainyu (Ahriman), divindade antagônica responsável pela morte, a escuridão e a destruição. Para Tomas Römer, não há um dualismo bem desenvolvido na Bíblia hebraica. A aparição de um inimigo em um conflito contra um Deus absolutamente bom parece ser um fenômeno característico de um desenvolvimento

⁶ Ver os parágrafos de 6 a 13 do capítulo XXXIV do *Leviatã*.

⁷ O socinianismo era uma postura não trinitária que tinha por difusores Lelio Sozzini (1525-1562) e seu sobrinho Fausto Socino (1539-1604), e se difundiu amplamente por toda a Europa do século XVI. Ver OSIER, Jean Pierre. 2014. *Dicionário Crítico de Teologia*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola. Paulinas. P. 1804.

⁸ O bispo de Derry, John Bramhall (1594-1663) acusa Hobbes de ser antitrinitário em seu *The Catching of Leviathan* de 1658. Ver HOBBS, Thomas. *An Answer to Bishop Bramhall's book, called "The Catching of Leviathan"*. In *English Works, volume IV*. 1840. Londres: Edições Molesworth. P. 314.



posterior interpolado no texto bíblico, e que expressa esse encontro de certas correntes do judaísmo do período helenista e romano com o zoroastrismo e sua apocalíptica (RÖMER, 2016, p. 223). A passagem mais marcante dessa transformação é a mudança ocorrida em 2 *Samuel* capítulo 24, 1 pela correção dele que faz o capítulo 21 de 1 *Crônicas*, livro justamente datado da segunda metade do século IV, marcado pelo interesse do autor, ou autores, pela história do reino de Judá e o período do Primeiro Templo, e pode ser visto “como um reflexo da situação real da comunidade de exilados repatriados” (TALMON, 1997, p. 398). E de fato, como retratado no capítulo 22, 22 do livro de *Números*, satan aparece não como um nome próprio, mas como uma função performada pelo próprio Anjo de YHWH para se colocar como um obstáculo (שָׂטָן), enviado pela ira divina para barrar a passagem do profeta Balaão e sua jumenta. Em outro lugar, no contexto de 1 *Reis* 11, 14 e 25, é dito que Deus levantou contra Salomão adversários por sua infidelidade, adversários que não são entidades espirituais de naturezas sobre-humanas, mas Hadade o edomita e Rezon de Zobá. Aqui a palavra *satan* (שָׂטָן) aparece como a posição tomada pelos inimigos do rei judaíta. Assim, Hobbes vê no termo não uma pessoa individual “como é costume com os nomes próprios, mas apenas uma função ou qualidade, sendo portanto apelativos”, e que por um problema de tradução, ou melhor de não tradução, acabam conduzindo os leitores a acreditarem que são nomes de *demônios* ficando “mais fácil os homens serem levados a acreditar na doutrina dos diabos, que nesse tempo era a religião dos gentios, e era contrária à de Moisés e de Cristo” (HOBBES, 2004, p. 331).⁹

O lugar da condenação e o tipo de punição que Jesus diz que será infligida e que está preparada ao *Diabo* e seus anjos (*Mateus* 25, 41) também é alvo da filologia do *Leviatã*. No *Evangelho de Mateus* é dito que há um fogo que não se apaga, ou seja, que é eterno e que para Agostinho é tão infundo quanto a beatitude reservada aos fiéis. Ao interpretar no seu *A Cidade de Deus* a passagem de *Mateus* 25, 31-46, Agostinho defenderá que Jesus equaliza a eternidade dos tormentos infligidos sobre os condenados e a vida eterna dos eleitos, dizendo que

Se um e outro são eternos, certamente que um e outro são de longa duração, com um fim, ou um e outro são perpétuos, sem fim. De fato, são referidos par a par: dum lado o suplício eterno, do outro lado a vida eterna. Mas dizer numa só e mesma expressão “A vida eterna será sem fim, e o suplício eterno terá um fim” é por demais absurdo. Portanto, já que a vida eterna dos santos será sem fim, também o suplício eterno, dos que a merecerem, com certeza não terá fim (AGOSTINHO, 2000, p. 2200-2201).

De modo que “esta segunda morte será mais cruel, porque não poderá acabar com a morte” (*Ibidem*, p. 2105). Esse lugar de castigo nos evangelhos sinópticos é chamado de *geenna* ou *geenam* (γέεννα), que em *Marcos* é dito possuir um “fogo inextinguível” e um “verme que nunca morre”, um evidente deslocamento de *Isaías* 66, 24 (9, 43). O termo, como Hobbes constata (2004, p. 330-331), é um nome dado a um vale que as Escrituras afirmam ter pertencido a Hinom ou Enom e a seus filhos, que com a conquista narrada no livro de *Josué* (15, 8) passa a ser território judaíta. Jesus estaria apontando figuradamente para o lugar que se tornou depois um lugar que o rei reformador Josias teria profanado, pois lá os israelitas estariam sacrificando seus filhos a uma divindade Cananéia chamada Moloque (2 *Reis* 23, 10), se tornando, como em *Jeremias* 19, 2-6, uma imagem de um lugar de idolatria e morte. O Vale dos filhos de Hinom (בְּנֵי הַיְהוּדָה) teria sido reservado mais tarde para o despejo dos resíduos e o lixo de Jerusalém, “e lá se costumava de vez em quando fazer fogueiras, para purificar o ar e eliminar o cheiro de putrefação”, e seria das fogueiras lá acesas incessantemente que temos a noção de um “fogo perpétuo e inextinguível”, além da imagem da destruição de Sodoma em *Gênesis* 19. (HOBBES, 2004, p. 330-331).

Na verdade, a interpretação do Vale como um depósito que incinerava cadáveres de inimigos e a sujeira da cidade parece ser devida ao século XIII e à leitura do rabino David Kimhi (1160-1235) do *Salmo* 27, não tendo hoje qualquer evidência arqueológica, mas que apela para um lugar de sacrifício proibido pelos

⁹ Ele também dirá que a entrada de Satanás em Judas relatado nos Evangelhos de Lucas (22, 3-6) e João (13, 21-30) era o próprio designio perverso do discípulo traidor e não narra a entrada de um espírito, mas “as más cogitações e os designios dos adversários de Cristo e seus discípulos”. Ver o capítulo XLV, §7 do *Leviatã*. A “entrada de Satanás em Judas não é narrada em *Mateus* (26, 14-16) ou *Marcos* (14, 10-11).

redatores bíblicos como em *Isaiás 57, 5*, e praticado pelos detestados reis Acáz e Manassés (*2 Crônicas 28, 3; 33, 6*) (BAILEY, 1986, p. 188-189). O importante é que a exegese de Hobbes é afiada em perceber a insipiência do conceito de uma punição após a morte ou a sobrevivência de uma alma separada do corpo no pensamento judaico, de modo que o texto bíblico, ou melhor no Novo Testamento, o “fogo do inferno” é dito metaforicamente, castigo que também aparece como “verme da consciência” (*Isaiás 66, 24*), ou “choro e ranger de dentes” (*Marcos 9, 44, 46, 48*), e como “vergonha e desprezo eterno” (*Daniel 12, 2*) (HOBBS, 2004, p. 331). Mesmo a segunda morte de *Apocalipse 20, 14* e *21, 8* não dá margem, ele afirma, para a noção de que os tormentos serão perpétuos ou que os que forem condenados a ele não morrerão ou jamais serão destruídos. De fato há diversas passagens “onde se fala do fogo e dos tormentos perpétuos (nos quais é possível lançar pessoas sucessivamente e umas atrás das outras, para sempre)”, mas Hobbes diz não encontrar nenhuma afirmando “que lá haverá uma vida eterna para qualquer pessoa individual, e sim, pelo contrário, uma morte perpétua, que é a segunda morte”, que por *Apocalipse 20, 13* e *14*, “fica evidente que deverá haver uma segunda morte para todos os que forem condenados no dia do juízo, depois do qual não mais morrerão” (*Ibidem*, p. 332).¹⁰

A acusação de Hobbes é a de que qualquer concepção de um lugar de tormentos para aonde se dirigisse almas separadas dos seus corpos deriva da contaminação do pensamento judaico do colonialismo grego de Alexandre, assim como a concepção dos anjos como espíritos e dos doentes como possessos por espíritos demoníacos. As principais fontes seriam os poemas de Hesíodo, Homero e Virgílio.¹¹ Mesmo o conceito de uma ressurreição dos mortos é nebuloso na Bíblia Hebraica. A única menção à “vida eterna” está em *Daniel 12, 2*. Já o lugar para aonde se dirigem os mortos é designado como *שְׁאוֹל* (sheol), mas que não é um lugar de sofrimento e penitência, muitas vezes significando a própria sepultura do indivíduo (*Gênesis 37, 35; 42, 38; 44, 29; 44, 31*. Em *Isaiás 14, 11* como cova). O submundo judaico é um lugar sem vida, de trevas e de esquecimento (*Salmo 88, 10-12*). É tanto o destino dos bons quanto dos maus. É o sheol que a Septuaginta verte para Hades e a Vulgata por *inferno* (Ver *Salmo 9, 17*). A questão também é nebulosa em Homero, pois parece reservar uma felicidade na imortalidade apenas aos semideuses, sendo o Hades também destino de todos os mortais.¹² É na *Eneida* de Virgílio que o submundo toma a forma de um lugar de castigo (VIRGÍLIO, 2004, p. 181-199), e é esse sentido que avança na escatologia cristã. Sua ausência no pensamento judaico, como explica o estudioso do Novo Testamento Bart Ehrman, mostra que a concepção que predominou no pensamento cristão é acima de tudo Helênica (EHRMAN, 2020, p. 254).¹³

Apesar de Hobbes tentar isentar Moisés e Jesus de assimilar a concepção gentílica sobre os demônios, as penas infernais e a existência da alma após a morte, como mostra van der Horst, o pensamento hebreu não possuía uma concepção específica de vida após a morte. É possível algum sentimento sobre ela, mas é ambíguo se essa vida seria experimentada corporalmente numa ressurreição do corpo, ou espiritualmente numa alma desencarnada. O que havia de fato era uma variedade surpreendente de concepções que existiam lado a lado no judaísmo do terceiro e quarto século antes da era comum (HORST, 1991, p. 116 - 120).¹⁴ Algumas correntes até mesmo negavam qualquer existência após a morte e os espíritos em geral como os conhecidos saduceus,¹⁵ seita judaica que coexistia com a farisaica defensora da ressurreição, e os essênios, grupo que defendia uma aparente imortalidade da alma (EHRMAN, 2020, p. 144-145). O curioso

¹⁰ É uma interpretação altamentente curiosa e ímpar a de Hobbes de que o inferno pode ser dito perpétuo no sentido de que os ímpios permanecerão reproduzindo a espécie humana incessantemente baseado no fato de que os salvos são como os anjos, ou seja, não se dão ao casamento. Ver o §29 do capítulo XLIV do *Leviatã*.

¹¹ Ver capítulo XXXVIII, §6 do *Leviatã*, e o capítulo XLVI, §17 da edição latina e seu Apêndice, capítulo I, §27.

¹² Ver todo o canto X e XI da *Odisseia*.

¹³ Outra forte evidência dessa assimilação é o livro de *2 Pedro* (2,4) tratar o lugar de condenação de Tártaro.

¹⁴ A proibição de se consultar os mortos (*Levítico 19, 31; 20, 27* e *Deuteronômio 18, 11*) prova que era atitude praticada, já que não haveria motivos para proibir algo que não acontecia entre os israelitas. Ver também *1 Samuel 28*.

¹⁵ No §56 do capítulo I do Apêndice latino do *Leviatã* o próprio Hobbes parece se associar aos saduceus, apesar de na edição inglesa no capítulo VIII, §25 dizer que são radicais demais.



é Hobbes sugerir que os próprios discípulos teriam adotado as concepções distorcidas dos pagãos acerca dos espíritos. No relato que descreve Jesus andando sobre as águas, Hobbes afirma que eles o teriam confundido com um espírito, ou seja, como uma substância aérea e não como um ser incorpóreo que só existe na mente e não no mundo,¹⁶ já que todos dizem tê-lo visto caminhar na direção deles, a não ser que os discípulos tivessem a mesma concepção dos judeus acerca dos espíritos, dos anjos e dos demônios. Porém, o próprio Jesus e Hobbes sabe bem, parece indicar que os anjos não são meras imagens evocadas por Deus na fantasia humana, tese repudiada também por Calvino (2006, p. 169). Em determinado momento no *Leviatã*, Hobbes também parece sugerir que não haveria uma ressurreição dos ímpios para um julgamento futuro (HOBBS, 2004, p.438). A saída que ele encontra é dizer que a razão pela qual Jesus tratou os loucos como possuídos por demônios é a mesma razão pela qual ele repreendeu os ventos e as águas, uma forma de demonstrar sua autoridade ou para exercitar o entendimento do leitor e testá-lo, assim como Deus não exterminou totalmente os inimigos de Israel (*Ibidem*, p. 448).

É verdade que Hobbes não nega a existência dos espíritos, mas de modo pouco delicado reduz sua existência à natureza material. Um “espírito” é um “fino, fluido, transparente corpo invisível” (*Idem*, 1840, p. 309) Para Curley, Hobbes abusa daquilo que ele chama de “sugestão por negação”, dispositivo retórico no qual “um escritor apresenta uma série de considerações as quais poderia razoavelmente levar seus leitores a tirarem uma certa conclusão, mas então nega que essa conclusão se siga” (CURLEY, 1996, p. 262). Não seria o resultado da exegese hobbesiana, mas suas hipóteses o que realmente importa (STRAUSS, 2005, p. 83), e que é o caso da possível adulteração das Escrituras no capítulo XXXIII do *Leviatã*. O inegável, e que os teólogos mais ferozes de seu tempo perceberam, é que nem mesmo Deus escapa desse materialismo incondicional. Ainda que onipotente, encerra tudo nas dimensões da matéria e nela está encerrado (HOBBS, 2004, p. 37), tanto é que é melhor confessá-lo incompreensível do que incorpóreo (*Ibidem*, p. 99). Sua discussão sobre a natureza dos anjos destaca esse compromisso. Depois de titubear entre a tese de que os anjos são apenas manifestações da ação divina, e a de que possam ser substâncias reais e independentes da mente, Hobbes dirá que Deus pode sim criar tais espíritos já que é onipotente, mas essa onipotência não infringe a natureza de toda substância que é corpo. Depois de tê-las produzido como substâncias elas são

dotadas de dimensões, ocupando espaço e podendo ser movidas de um lugar para outro, conforme é peculiar aos corpos. Portanto, não são fantasmas *incorpóreos*, quer dizer, fantasmas que não estão em *lugar algum*, quer dizer, que estão em *nenhures*; quer dizer, que, parecendo ser *algo*, não são *nada* (*Ibidem*, p. 293).

Quanto à natureza da alma humana a questão é mais delicada, e envereda por outros caminhos que não os bíblicos, o que exige abordar sua crítica à filosofia de Descartes e a de Aristóteles e determinadas interpretações de sua filosofia.

II

Vimos que nem no *Os Elementos da Lei Natural e Política*, e nem no *Do Cidadão* de 1642, há qualquer menção da mortalidade da alma, ou uma crítica ferrenha contra a doutrina dos tormentos infernais, apesar de Hobbes parecer bem seguro acerca da corporeidade dos espíritos. Para David Johnston, isso seria sinal de que seu mortalismo não é uma consequência de seu materialismo, pois seu corporalismo já estava bem desenvolvido pelo menos uma década antes da publicação do *Leviatã* e não haveria qualquer razão para que ele tenha adotado uma posição contrária a imortalidade por questões políticas (JOHNSON, 1989, p. 648 e 650). Mas a pergunta que devemos fazer é se ele teria razões políticas para não ter exposto sua antropologia mortalista antes e explicitamente sem o aparelho bíblico. Na Inglaterra Tyndale e os seguidores de John Wycliffe advogavam a doutrina da mortalidade desde o século XV (HILL, 1987, p. 178). Duas

¹⁶ Porém, quando fala dos anjos que apareceram a Ló em Sodoma e a Abraão no anúncio da gravidez de Sara, ignora que no caso de Ló toda a cidade parece tê-los visto e também Sara no encontro dos anjos com Abraão. Ver o capítulo XXXIV, §20 do *Leviatã*.

das maiores figuras do tempo de Hobbes adeptas do mortalismo sem dúvida foram os radicais Richard Overton em seu *Man's Mortality* de 1643 e o poeta John Milton. Nenhum deles, é importante destacar, negavam a esperança na imortalidade dos eleitos. Seu mortalismo era uma expressão de uma confiança absoluta na graça divina, expressão que também é marcante em Hobbes, que no seu diálogo fictício do *Apêndice* do *Leviatã* latino pergunta “qual é a necessidade para um homem piedoso atribuir sua imortalidade à criação (i.e., à natureza), do que à redenção?”, e continua dizendo, “deixe os outros esperarem a imortalidade que desejarem. Eu espero aquela que Cristo, tendo a conquistado na morte, adquiriu para nós por seu sangue” (HOBBS, 1841, p. 527).¹⁷

Apesar disso parecer um sinal de uma ortodoxa centralidade escatológica na ressurreição do tipo de Tyndale, temos que ter em mente que Lutero e Calvino, maiores representantes da reforma, eram ferrenhos opositores da mortalidade da alma. Enquanto a Dieta luterana de Augsburg de 1530 tornava anátema quem negasse os tormentos eternos, Calvino publicava em 1542 seu *Psychopannychia* contra o mortalismo anabatista e seu “sono da alma” antes da ressurreição final, procurando reprimir severamente os que defendiam que a alma não é uma substância (BURNS, 1972, p. 21-23).¹⁸ Para lidar com os radicais mortalistas após a queda da censura eclesiástica do período dos Stuarts, a Confissão de fé de Westminster de 1647 condenaria a doutrina e em 1648 aplicaria pena de morte a seus defensores, supressão que acompanhou a perseguição dos anabatistas sob Henrique VIII, Eduardo VI, Maria a católica e Elisabet I (*Ibidem* p. 15 e 111). Em outra frente a Igreja romana no V Concílio de Latrão que perdurou de 1512 a 1517 tentava extirpar a influência catastrófica do então recém redescoberto poema *Sobre a Natureza das Coisas* do epicurista Lucrécio (c. 94 A.C – c. 50 A.C), obra condenada como lasciva e perversa “na qual é usado todo esforço para demonstrar a mortalidade da alma” (BROWN, 2001). O mesmo concílio tentaria frear o avanço dos mortalistas intérpretes de Averróis, os chamados neo-aristotélicos.¹⁹

Por isso é absolutamente justificável que desde o seu *Discurso do Método* (1637) Descartes tenha se preocupado em destacar a questão da natureza do espírito humano, declarando que, além do erro de negar a existência da divindade, o que mais afasta o gênero humano do caminho da virtude é “imaginar que a alma dos animais seja da mesma natureza da nossa, e que por conseguinte, nada temos a temer nem esperar depois dessa vida, como ocorre com as formigas” (DESCARTES, 2001, p. 66). Para o filósofo os “espíritos animais” “São como um vento muito sutil, ou antes uma chama muito pura e muito viva” (*Ibidem*, p. 61), distante daquilo que ele reservará para o seu *cogito*. No prefácio das *Meditações Metafísicas* de 1641, endereçada à faculdade de Teologia de Paris ele também expressa essa preocupação dizendo que

se bem que nos baste, a nós que somos fiéis, crer pela fé que há um Deus e que a alma humana não morre com o corpo, certamente não parece possível persuadir os infiéis de religião alguma, quase nem mesmo de alguma virtude moral, sem que primeiramente se lhes provem essas duas coisas pela razão natural. E, visto que frequentemente se propõe nesta vida maiores recompensas para os vícios que para as virtudes, poucas pessoas prefeririam o justo ao útil, se não fossem retidas nem pelo temor de Deus, nem pela esperança de uma outra vida (*Idem*, 2011, p. 3-4).

Descartes conta que Hobbes tentara discutir com ele a corporeidade tanto da alma como de Deus (*Idem*, 1899, p. 287). E as objeções que Hobbes ofereceu às *Meditações* a convite do Padre Mersenne revela muito sobre a posição precoce do filósofo inglês acerca da natureza da alma, ou melhor, daquilo que compõe a mente humana. Isso porque a conclusão cartesiana de que o “eu penso” deve ser uma substância imaterial e distinta dos corpos é fruto, para Hobbes, da equalização da “coisa que entende com um ato

¹⁷ Tradução nossa.

¹⁸ Ver Também CALVIN, John. 2006. *Institutes of the Christian Religion*. Volume I. London: Westminster John Knox Press.

¹⁹ O “averroísmo” no campo teológico do século XIII se confunde com uma atitude mais naturalista. O “averroísmo” não é um conjunto bem definido de doutrinas, ou mesmo bem alicerçada na filosofia do filósofo, “mas é bem verdade que para além das diferenças doutrinárias, esses filósofos (mestres em artes) têm em comum o trabalho na construção intelectual de um mundo físico e ético que abre mão de milagres ou recompensas e penas post mortem”. Conhecidos como responsáveis pela defesa da tese de uma “dupla verdade”, as do domínio da fé e as que pertencem a esfera da ciência e da filosofia. (FIORAVANTE, Gianfranco. 2014. *Dicionário Crítico de Teologia*. 2ªed. São Paulo: Edições Loyola- Paulinas. p. 1236).



do entendimento”. De fato, há uma dependência da proposição “Eu existo” da “Eu penso”, mas a fonte da proposição “Eu penso” não a antecede, já que ela tira a sua origem “do mero fato de que nós não concebemos nenhum ato sem o seu sujeito, por exemplo, saltar sem aquele que salta, conhecer sem aquele que conhece, ou pensar sem aquele que pensa” (*Idem*, 1904, p. 172-173).²⁰ A conclusão de Hobbes é a de que a coisa que pensa é antes de tudo material e não imaterial. Para ele todos os sujeitos de todos os atos parece ser entendido apenas em termos de matéria ou sub *ratione materiae* (*Ibidem*). Descartes estava ciente, e porque não Hobbes, de que a imortalidade estava intimamente ligada à imaterialidade da substância pensante, e estava convencido de que suas Meditações dariam conta de demonstrar “com bastante clareza que da corrupção do corpo a morte da alma não se segue”, sendo ela tanto uma “pura substância” como “imortal por sua própria natureza” (DESCARTES, 2011, p. 25-26).

Em Hobbes a dependência da mente e ela não ser mais que “movimentos em certas partes de um corpo orgânico” também revela a dependência do raciocinar da estrutura da linguagem, essa da imaginação, e esta por sua vez de certos órgãos corporais, resgata a diferença do sujeito humano frente aos “espíritos animais” que Descartes procura distanciar, e impõe uma discussão refinada por parte de Hobbes sobre a natureza da linguagem e suas operações. No apêndice da edição latina do *Leviatã*, Hobbes dirá que não é a substância que distingue o humano dos demais animais. Ele dirá que:

A alma, eles dizem, pensa, recorda e raciocina. E se, negando isso, eu disser que é o próprio animal que pensa e recorda? Como eles me refutariam? O que é raciocinar se não impor nomes nas coisas, conectando nomes em sentenças e sentenças em silogismos? É disso que surge a dialética. No paraíso, antes de Adão impor nomes nas coisas, como ele era mais racional do que os outros animais, a não ser potencialmente? De modo que não parece para mim que os homens são distintos das bestas substancialmente pelo fato deles discutirem e as bestas não (HOBBS, 1841, p. 527).²¹

E é a natureza da linguagem e suas funções que nos conduz outra vez a questão da imortalidade ou mortalidade da alma.

Tentar expor precisamente o lugar de destaque que a linguagem ocupa na filosofia de Hobbes, e como ela opera no seu materialismo, não é tarefa fácil, como brilhantemente mostra Limongi e Zarka.²² Infelizmente não temos espaço para avançar no problema como deveríamos. No entanto, basta termos em mente que para Hobbes é a constituição da linguagem que permite o discurso científico, tanto dos corpos naturais quanto dos corpos civis,²³ ou seja, a linguagem possui um lugar privilegiado na sua filosofia política e inaugura sua filosofia natural no *De Corpore* (1655). Mas é no *Leviatã* que os dois campos se cruzam quando trata da alma humana, sua imaterialidade e sobrevivência após a morte. É mais precisamente no capítulo XLVI que Hobbes dedica a sua crítica de certas interpretações da filosofia aristotélica que fermentam uma antropologia avessa às Escrituras e à natureza das coisas e das palavras. Mas Hobbes já dava as caras de sua hostilidade ao aristotelismo desde o capítulo I, onde acusa as Universidades europeias de adotarem o erro escolástico da doutrina das *species* como algo correspondente à causalidade natural, e as Igrejas cristãs por terem feito o mesmo misturando-a com as Escrituras.²⁴ Diferentemente do seu *De Corpore*, em que Hobbes parece estar reinterpretando as categorias aristotélicas à sua maneira, no *Leviatã* o tom é agressivo e polêmico. Para ele

²⁰ Tradução nossa.

²¹ Tradução nossa.

²² Ver LIMONGI, Maria Isabel. 2000. *A semântica do Materialismo de Hobbes*. Analytica. Volume 5. P. 109-135, e ZARKA, Yves-Charles. 1999. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: J. Vrin.

²³ Ver todo o capítulo IV e V do *Leviatã*.

²⁴ Ver o capítulo I, XII e XLIV do *Leviatã*.

●
●

difícilmente pode afirmar-se alguma coisa mais absurda em filosofia natural do que aquilo que hoje se denomina a *metafísica de Aristóteles*, nem mais repugnante ao governo do que a maior parte daquilo que disse e sua *Política*, nem mais ignorante do que uma grande parte de sua *Ética* (HOBBS, 2004, p. 464).

Antes de traçar as linhas mais radicais de seu materialismo, Hobbes dirá que é dessa metafísica que se origina a ideia de que “há no mundo certas essências separadas dos corpos às quais chamam essências abstratas e formas substancias”, e conseqüentemente a ideia de que existem espíritos incorpóreos (*Ibidem*, p. 465). A linguagem intervém porque está a serviço de registrar nossas concepções produzidas pelos corpos na imaginação, e também sua tarefa de comunicar essas concepções aos outros. Algumas palavras estão a serviço de nomear os corpos que deixam sua impressão na imaginação, outras nomear as próprias imaginações, e outras são apenas “nomes de nomes” ou de discursos, como *universal, plural, singular, definição, afirmação, negação, verdadeiro, falso, silogismo, interrogação, promessa e contrato*. Porém, algumas servem para “mostrar a consequência, ou incompatibilidade de um nome em relação com outro”, e é essa a função do verbo *ser*, “como quando se diz, um *homem é um corpo*”, pretendendo com isso dizer “que o nome *corpo* é necessariamente conseqüente ao nome *homem*”, isto é, “como sendo apenas vários nomes da mesma coisa *homem*, a qual consequência é significada através da ligação de dois nomes com a palavra *é*” (*Ibidem*, p.466). Era assim que os gregos e latinos a utilizavam de modo que uma língua que não a possuísse não seria menos incapaz de produzir os mesmos raciocínios que elas. O que acontece com nomes como *entidade, essência, essencial, essencialidade* tão explorada pelas Escolas? Elas serviriam, segundo Hobbes, apenas para tornar conhecido quando concebemos que de uma determinada palavra se segue algum atributo da coisa nomeada. Quando dizemos que ser um corpo vivo é a essência humana não é diferente de quando dizemos

um homem é um corpo vivo, não querendo dizer que o *homem* seja uma coisa, *corpo vivo* outra, e o *é* ou *sendo* uma terceira, mas que *homem* e *corpo vivo* são a mesma coisa, porque a consequência, *se ele for um homem é um corpo vivo* é uma consequência verdadeira, significada pela palavra *é* (*Ibidem*, p. 467).

Para Hobbes, é dessa confusão que se concebe uma alma separada do corpo e sua condenação eterna (*Ibidem*, 468).

Se tomarmos o exemplo de Tomás de Aquino, interprete de Aristóteles, veremos que sua rejeição de que a alma é corpo está assentada na noção de que ela é o princípio da vida, se fosse o contrário, ou seja, se ela também fosse corpo todo corpo seria vivo ou princípio de vida, assim como o calor para ele é o princípio do aquecimento, a alma é ato do corpo. Para o filósofo e teólogo a alma é subsistente porque possui uma operação própria e conseqüentemente uma existência própria (AQUINO, 2002, p. 356-357). Assim, a alma só se corromperia se se corrompesse por si, o que é impossível para todo subsistente que é só forma. “A matéria”, ele dirá, “recebe o ser em ato ao receber a forma, e, assim, acontece que ela se corrompe ao separar dela a forma”, por isso, “é impossível que a forma se separe de si mesma”, logo é impossível que a forma subsistente cesse de ser” (*Ibidem*, p. 367). De fato, é difícil afirmar que essa era a opinião do próprio Aristóteles. Mas o fato é que ele parece ter a alma por substância no sentido de essência de um corpo determinado, e que diferente da faculdade sensitiva “o intelecto é separável” do corpo, de modo que “uma vez separado, ele é somente aquilo que realmente é, e só este é imortal e eterno” (ARISTÓTELES, 2020, p. 90).

Apesar de Cees Leijenhorst destacar como a filosofia natural de Hobbes é marcada pelo aristotelismo tardio que elevou a causa material a um estatuto privilegiado em detrimento das causas formais preservando o vocabulário aristotélico (LEIJENHORST, 2002, p. 222), é necessário apontar o ponto de contato com outra tradição que não só recusa as causas formais e finais como a imortalidade da alma a partir de um corporalismo irrefreável: a filosofia de Epicuro, mais precisamente expresso na figura do romano Lucrécio e seu poema *Sobre a Natureza das Coisas* que assolou a filosofia europeia depois de sua redescoberta no século xv. É verdade que Hobbes foi um forte opositor do vácuo, uma concepção cara à física epicurista (HOBBS, 1839, p. 415). Mas como discute Goldschmidt, é difícil ignorar que houve uma interpretação de Epicuro por parte de Hobbes, principalmente se levarmos em consideração a doutrina do Direito dos

dois filósofos (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 245-246). Como nos mostra Kargon, Hobbes tinha uma posição a favor do vácuo, mas que a abandona por uma posição a favor de um éter fluído como explicação instrumental de seu mecanicismo. Mesmo assim foi com ele e sua influência no Círculo de Newcastle,²⁵ que o atomismo epicurista de seu grande amigo Pierre Gassendi, o maior difusor do epicurismo na Europa, fez sua inserção na Inglaterra.²⁶

Não é fácil afirmar a influência de Epicuro sobre Hobbes, mesmo que ela seja pouco sutil. No entanto, se estivermos atentos ao antagonismo da cosmologia e da antropologia de Epicuro em oposição à matriz judaico cristã, e a virulência das instituições eclesiásticas seiscentista, justificaríamos o seu silêncio.²⁷ Para Patricia Springborg, é quando consideramos a crítica de Hobbes de que a semente da religião é o medo veremos que é a mesma posição de Lucrecio no v livro de seu poema, a de que a ignorância das causas na natureza fomenta a sujeição religiosa (SPRINGBORG, 2013, p. 927). Ambos estariam empenhados em extirpar dos corações o medo de uma vida em tormentos após a morte “e afastar para bem longe esse medo do fundo Aqueronte,²⁸ que perturba tão profundamente a vida dos homens” (LUCRÉCIO, 2021, p. 165). Para o poeta romano a alma ou a mente é material e constituída de “corpos primevos” sutis, a alma é feita de “diminutas partículas”, compartilha com o vento suas “sementes”, e “do quente vapor mantém a vida nos membros. Há, portanto, um calor vital e um sopro nos corpos que, quando estamos morrendo, deserta-nos todos os membros” (*Ibidem*, p. 169), dessas sementes compartilham a alma humana e a dos demais seres vivos (*Ibidem*, p. 179). Para o epicurismo é preciso

considerar que a morte nada é para nós, já que todo o bem e mal consiste em uma sensação: ora, a morte é privação de sensações. Donde um correto conhecimento de que a morte nada é para nós faz da vida mortal algo apreciável, não por adicionar tempo infinito, e sim por suprimir o anseio de imortalidade. Pois nada há de terrível na vida para quem compreendeu que nada existe de terrível no não viver (EPICURO, 2020, p. 86).

Lucrecio dedica todo o livro III de seu poema tentando convencer seu leitor que “todas as coisas que dizem que habitam o Aqueronte profundo estão todas na vida conosco”, e que “Não se desce ao profundo do tártaro atroz, aos infernos” (LUCRÉCIO, 2021, p. 217). Para qualquer leitor do leviatã fica claro que Hobbes tinha preocupação similar a de Lucrecio de que “Não poucas vezes os homens traíram os pais e a pátria para evitar os palácios do profundo Aqueronte” (*Ibidem*, p. 167).

De fato, são os versos de Lucrecio que estampam a edição de Molensworth do *Uma narrativa histórica das Heresias e de sua punição* de Hobbes (HOBBS, 1840, p. 385),²⁹ e a relação epistemológica que está na base da crítica da existência da vida após a morte de Lucrecio soa inacreditavelmente semelhante a de Hobbes, ou seja, de que o medo dos espíritos e a crença numa alma separada dos corpos decorre da “ignorância quanto a distinção entre sonhos, e outras ilusões fortes, e a visão e a sensação” (HOBBS, 2004,

²⁵ O grupo reunia ingleses exilados na França interessados pela ciência mecanicista e o atomismo ressurgente. No círculo congregavam os irmãos Cavendish William, sua companheira Margaret, uma exímia poeta e entusiasta do mecanicismo e seu irmão Charles, herdeiros da família para a qual Hobbes trabalhou com alguns intervalos durante toda a vida, além do próprio Gassendi, Mersenne e em alguns episódios Descartes.

²⁶ Para Kargon, “A profunda notoriedade de Hobbes afetou o destino do atomismo na Inglaterra. Ele fez o paganismo da antiga filosofia atômica uma viva e inflamada questão na Inglaterra do século XVII. A tarefa de purificar o atomismo de seu antigo estigma de ateísmo era suficientemente difícil, Hobbes adicionou um volume maior de sua heterodoxia a ele. Seus amigos foram forçados a se desassociar de sua posição para ganhar algum lugar respeitável para o atomismo na filosofia natural. A batalha pelo atomismo começou sob a sombra de Hobbes”. KARGON, 1966, p. 6.

²⁷ Para Epicuro não há imortalidade reservada para a humanidade, o mundo não fora criado por designio divino, tudo é governado pelo choque dos átomos no vazio, não há providência no universo, e o bem e o mal não são absolutos, mas são reduzidos às sensações de dor e prazer.

²⁸ Rio mitológico que conduzia as almas ao mundo dos mortos na poesia grega. Muitas vezes se confunde com o próprio Hades.

²⁹ Os versos são repetidos 4 vezes no poema e trazem: “Pois tal como as crianças tremem de medo de tudo quando nas trevas, nós, à luz, às vezes, tememos coisas que em nada são temíveis mais do que aquelas que as crianças, apavoradas, supõe que há no escuro”. Ver Livro I, 146-8, II, 55-61, III, 87-93 e VI, 35-41.

p. 36).³⁰ É por isso que no capítulo XLV retoma a epistemologia que está na base de sua obra para reforçar seu compromisso corpuscular (*Ibidem*, p. 445). Respondendo à crítica de Bramhall de que sua doutrina da necessidade absoluta de todas as ações no mundo é a ressurreição de um fantasma estoico, Hobbes dirá que não tirou suas respostas ao bispo de nenhuma seita, “mas da própria natureza das coisas” (*Idem*, 2022, p. 289). Curiosamente o título do poema do filósofo epicurista.

Conclusão

Apesar de Hobbes se agarrar à voz solitária de Tertuliano (c.160 – c. 220) para defender seu materialismo (*Idem*, 1841, p. 561),³¹ ele não escapou e nem escapa de deixar seus leitores com a suspeita de que ele queria conduzi-los a um mundo governado pela matéria em movimento, e que o medo dos espíritos ou de realidades incorpóreas provoca a ruína da soberania e da política. Ele dirá de início no *Leviatã* que

Cabe ao homem sensato só acreditar naquilo que a justa razão lhe apontar como crível. Se desaparecesse este temor supersticioso dos espíritos, e com ele os prognósticos tirados dos sonhos, as falsas profecias, e muitas outras coisas dele decorrentes, graças às quais pessoas ambiciosas e astutas abusam da credulidade da gente simples, os homens estariam muito mais bem preparados do que agora para a obediência civil (*Idem*, 2004, p. 37).

Evidentemente, como mostra a citação, a obediência civil não é uma fé cega no poder civil. Ele pede que o leitor do *Leviatã* deixe de temer espantelhos (*Ibidem*, p. 467). A esperança numa recompensa ou um castigo após a morte é ilusória e envenena a vida política porque afirma um governo e uma vida que não é a terrena, e nos cega diante da emergência da política para uma existência humana plena e sem violência (*Ibidem*, p. 125). Desperta seu leitor aos perigos de dar crédito aos que oferecem o reino dos céus, ou dizem conhecer o caminho até lá, “porque quem pretende ensinar aos homens o caminho para tão grande felicidade pretende governa-los, quer dizer, dirigi-los e reinar sobre eles, pois é uma coisa que naturalmente desejam” (*Idem*, p. 314). As Escrituras são as fortificações onde se escondem os que querem tomar o poder civil de assalto (*Ibidem*, p. 26). A exegese bíblica de Hobbes não se dobra às maquinações palacianas e partidárias do autor do *Leviatã*, mas à sua equalização de toda substância a corpo, por isso começa um trabalho de política por uma epistemologia que se compromete com um universo corpuscular. É esse materialismo irrefreável que invade o campo da hermenêutica bíblica e continua deixando suas marcas. Não é o poder que conduz a leitura bíblica de Hobbes, mas a natureza do real em sua materialidade. Se Hobbes acreditava ou não que a Bíblia fosse verdadeiramente a palavra revelada de Deus não é de muita importância. O que ela parece ter lhe ensinado é que “mais vale um cão vivo do que um leão morto” (*Eclesiastes* 9, 4).³²

BIBLIOGRAFIA

Obras de Hobbes

An Answer to Bishop Bramhall's book, called "The catching of the Leviathan". English Works. Volume IV. London: Molesworth edition. 1840.

³⁰ Ver Lucrécio livro I, p. 33, e livro IV p. 229.

³¹ Contra os grupos gnósticos que procuravam lustrar a imagem de Jesus de toda materialidade, Tertuliano escreve que “tudo que existe é corpo de algum tipo”, posição que não ganha crédito e nem chama a atenção na patrística contemporânea a ele e nem na posterior. Ver TERTULIANO. *Tertullian's treatise on the Incarnation*. London: S. P. C. K, 1956, p. 42.

³² O livro de *Eclesiastes* é uma fonte para o mortalismo de Hobbes. Ver o capítulo XLV, §24 do *Leviatã*.



An Historical Narration concerning Heresy, and the punishment thereof. English Works. Volume IV. London: Molesworth edition. 1840.

Do Cidadão. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

Leviathan. Sive de Materia, Forma, et Postestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis. Volume III. Londini: Studio et labore Gulielmi Molesworth, 1841.

Os Elementos da Lei Natural e Política. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2010.

Questões sobre a Liberdade, a necessidade e o Acaso. São Paulo: Editora Unesp. 2022.

Bíblias consultadas

Bíblia Sagrada. Almeida Revista e Atualizada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Baruerí: Sociedade Bíblica do Brasil. 1999.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus Editora. 2016.

Bíblia Hebraica Stuttgartensia. Baruerí: Sociedade Bíblica do Brasil. 2011

The Lexham English Bible. English-Greek reverse interlinear. New Testament. Bellingham: Logos Bible Software. 2010.

Nova Vulgata. Disponível em https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html

Demais autores

AGOSTINHO. 2000. *A Cidade de Deus.* Volume III. Lisboa: Edição Calouste Gulbenkian.

AQUINO, Tomás. 2002. *Suma Teológica.* Volume II. São Paulo: Edições Loyola.

ARISTÓTELES. 2020. *Da Alma.* Petrópolis: Editora Vozes.

BAILEY, Lloyd R. 1986. *Gehenna: The topography of Hell.* The biblical Archaeologist. Volume 49, nº 3. P. 187-191.

BROWN, Alison. 2010. *The return of Lucretius to Renaissance Florence.* Cambridge: Harvard University Press.

BURNS, T. Norman. 1972. *Christian Mortalism from Tyndaeto Milton.* Cambridge: Oxford University Press.

CALVIN, John. 2006. *Institutes of the Christian Religion.* Volume I. London: Westminster John Knox Press.

CURLEY, E. M. 1996. *Calvin and Hobbes, or Hobbes as an Orthodox Christian.* Journal of the History of Philosophy. Volume 43. P. 257-271. Johns Hopkins University Press.



- DESCARTES, René. 2001. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes.
- DESCARTES, René. 2011. *Meditações Metafísicas*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- DESCARTES, René. 1899. *Oeuvres de Descartes. Correspondance III*. Paris: Charles Adam e Paul Tannery.
- DESCARTES, René. 1904. *Oeuvres de Descartes. Meditationes de Prima Philosophia*. Volume VII. Paris: Charles Adam e Paul Tannery.
- EHRMAN, Bart D. 2020. *Heaven and Hell. A history of the Afterlife*. New York: Simon & Schuster.
- EPICURO. 2020. *Cartas e Máximas Principais*. São Paulo: Penguin Companhia das Letras.
- FIORAVANTE, Gianfranco. 2014. In *Dicionário Crítico de Teologia*. 2ªed. São Paulo: Edições Loyola-Paulinas. p. 1236).
- GOLDSCHMIDT, Victor. 2002. *La doctrine d'Épicure et le droit*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 5ª ed.
- HAHN Scott e WIKER Benjamin. 2018. *Políticação da Bíblia. As raízes do Método Histórico Crítico e a secularização da Escritura (1300-1700)*. Campinas: Editora Ecclesiae.
- HILL, Chirstopher. 1987. *O mundo de ponta cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das letras.
- HORST, Pieter W. van der. 1991. *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory survey of a millennium of jewish funerary epigraphy (300 BCE – 700 CE)*. The Netherlands: Kok Pharos Publishing House.
- JOHSTON, David. 1989. *Hobbes's Mortalism*. History of political Thought. Volume 10. P. 647- 663. Imprint Academic Ltd.
- KARGON, Hugh Robert. 1966. *Atomism in England from Hariot to Newton*. London: Oxford Clarendon Press.
- LEIJENHORST, Cees. 2002. *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*. Leiden; Boston; Koln: Brill.
- LIMONGI, Maria Isabel. 2000. *A semântica do Materialismo de Hobbes*. Analytica. Volume 5. P. 109-135,
- LUCRÉCIO. 2021. *Sobre a Natureza das Coisas*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- MORESCHINI, Claudio. 2013. *História da Filosofia Patrística*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola.
- MORROW, Jeffrey L. 2016. *Three Skeptics and the Bible. La Peyrère, Hobbes, Spinoza, and the reception of Modern Biblical Criticism*. Oregon: Pickwick publications.
- ORÍGENES. 2012. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus.
- OSIER, Jean Pierre. 2014. In *Dicionário Crítico de Teologia*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola. Paulinas.
- RÖMER, Tomas. *A origem de Javé. O Deus de Israel e seu nome*. 2016. São Paulo: Paulus.



SPRINGBORG, Patricia. 2012. *Hobbes's Challenge to Descartes, Bramhall and Boyle: A corporeal God*. British Journal for the History of Philosophy. London. P. 903-934.

STRAUSS, Leo. 2005. *La critique de la religion chez Hobbes*. Paris: Presses Universitaires de France.

TERTULIANO. *Tertullian's treatise on the Incarnation*. London: S. P. C. K, 1956

TALMON, Shemaryahu. *I e II Crônicas*. In *Guia Literário da Bíblia*. 1997. São Paulo: Editora Unesp.

VIRGÍLIO. 2004. *Eneida*. São Paulo: Martins Fontes.

ZARCA, Yves- Charles. 1999. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: J. Vrin.

Power no *Short Tract* e a evolução do conceito físico de potência em Hobbes¹

Celi Hirata

Celi_hirata@yahoo.com

Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), São Carlos, Brasil

Resumo: O conceito de *potentia* possui uma pluralidade de sentidos na obra de Hobbes, sendo empregado na física, na antropologia, nas reflexões sobre o direito e sobre a política, bem como no discurso sobre Deus e seus atributos. Neste artigo, o exame será circunscrito ao conceito hobbesiano de potência (power) no *Short Tract* em seu diálogo com a distinção aristotélica entre a potência e o ato, isto é, ao conceito físico de potência por meio do qual os movimentos são explicados. O que pretendo indicar é que já nessa obra esse conceito se forjou em oposição ao conceito aristotélico e à tradição escolástica, por mais que essa primeira formulação da noção de potência seja problemática. Hobbes fundamenta uma dupla fonte do determinismo no *Short Tract*, fonte que se tornará uma com a reformulação do conceito de *potência* nos textos posteriores, como exporei na segunda parte do artigo.

Palavras-chave: *Short Tract*, potência, causalidade, necessidade, percepção, apetite.

Power in the *Short Tract* and the evolution of the physical concept of power in Hobbes

Abstract: The concept of power has a plurality of meanings in Hobbes' work, being used in physics, anthropology, in his reflections on law and politics, as well as in the discourse on God and his attributes. In this article, I will examine the Hobbesian concept of power in the *Short Tract*, in his dialogue with the Aristotelian distinction of power and act, that is, the physical concept of power through which movements are explained. What I intend to indicate is that this concept is forged in the *Short Tract* in opposition to the Aristotelian and scholastic concept, however problematic the first formulation of this concept may be. I intend to indicate how Hobbes founds a double source of determinism in the *Short Tract*, a source that will become one with the reformulation of the concept of power in later texts.

Keywords: *Short Tract*, power, causality, necessity, perception, appetite.

Introdução

Embora haja uma controvérsia de longa data sobre a autoria do *Short Tract on First Principles*, há uma grande quantidade de paralelos entre essa obra e aquelas que são comprovadamente de Hobbes, como

¹ Este artigo foi redigido durante a vigência da Bolsa de Pesquisa no Exterior financiada pela FAPESP (processo 2022/12685-7).



Karl Schuhmann expõe exaustivamente em seu artigo “Le Short Tract” (2004). Não apenas se encontram um número grande de passagens análogas, mas também o mesmo estilo demonstrativo e, por vezes, as mesmas sequências de demonstrações - o que não deixa muitas dúvidas quanto à paternidade desse tratado. Há estudiosos que defendem que a autoria poderia ser de algum outro membro do círculo de Newcastle ou, mais especificamente, que seria proveniente da pena de Robert Payne (Tuck, 1988) com base em análises grafotécnicas e na consideração de circunstâncias ligadas ao círculo de Newcastle (Raylor, 2001). Entretanto, como bem aponta Schuhmann, isso só reforçaria a atribuição do texto a Hobbes, já que Payne seria um mero copista e não um pensador original.

Em especial, as reflexões sobre a potência e a causalidade no *Short Tract* exibem muitas semelhanças (teóricas e formais) com o capítulo xxxv do *De Motu*, com os capítulos 9 e 10 da segunda parte do *Do Corpo*, e com passagens do *Of liberty and necessity* e das *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. Essas correspondências, a despeito das importantes rupturas em jogo, mostram a continuidade da estratégia hobbesiana de defender o determinismo com base no conceito de potência – conceito a partir do qual a tradição aristotélica justamente distingue a possibilidade do ato efetivado e salvaguardava os futuros contingentes.²

No *Short Tract*, no que diz respeito ao conceito de potência, Hobbes estabelece quatro teses complementares que se manterão ao longo de sua obra. A primeira é que é contraditória a concepção de que algo que possui a potência para produzir um efeito poderia não produzi-lo se exercido no paciente. Ou seja, não se pode conceber a potência como uma disposição que pode se atualizar ou não ou como uma potencialidade de contrários (Cf. ARISTÓTELES 1933, IX, 8 1050 b30-35, p. 462). A segunda, que a complementa, é que a potência tem o seu ato específico, ou melhor, o seu ato único, e isso universalmente, independentemente do agente em questão, não se podendo conceber que uma potência possa se determinar de várias maneiras. Em terceiro lugar, depreende-se das conclusões do *Short Tract* que há uma relação determinada e, por assim dizer, em princípio quantificável, entre a potência e o seu ato, embora o autor ainda não detenha o quadro conceitual necessário para fundamentar bem esta relação, como indicaremos. Ademais, Hobbes estabelece que o efeito produzido pelo agente dotado de potência é o movimento local no paciente, rejeitando outros tipos de movimento e alterações qualitativas: assim, a percepção sensorial e o apetite, por exemplo, consistem em movimentos dos espíritos animais. A partir dessa reflexão inicial sobre o conceito de potência Hobbes extrai consequências que serão centrais na sua antropologia: a rejeição do livre-arbítrio e a refutação da concepção de que os humanos podem se autodeterminar independentemente dos movimentos dos corpos que lhe são externos.

Assim, embora resguarde ainda um vocabulário predominantemente escolástico, Hobbes está, quanto ao conceito de potência, dotando-o de um significado que se opõe a Aristóteles e à escolástica ao sinalizar que a potência não é uma disposição ou um modo de ser intermediário entre o ser em ato e o não-ser, que poderia se atualizar ou não. Longe disso, um agente dotado de potência não poderia deixar de produzir o movimento, sem possibilidade de uma ação intermitente. Além disso, Hobbes rejeita não apenas a concepção de que uma potencialidade poderia não se atualizar, mas também a de que um agente dotado de potência poderia se atualizar de diferentes maneiras ou produzir diferentes atos, e isso de maneira universal, incluindo o âmbito das ações humanas, ainda que o autor desenvolva pouco esse ponto. Já aqui está presente a tese de que a uma determinada potência corresponde um ato determinado, sem espaço para outras possibilidades. Ou seja, trata-se de uma determinação para uma única coisa, para utilizar a expressão que John Bramhall utiliza para qualificar a posição de Hobbes, que, na sua visão, inviabilizaria a liberdade e a moralidade humana (HOBBS, 2022). Além disso, a conceitualização da potência no *Short Tract* subverte as distinções escolásticas entre movimento natural e movimento violento, bem como a distinção entre ato espontâneo e ato livre - distinções que se fundamentam no conceito de potência e na

² Como indica Foisneau (1992, p. 87), Hobbes retoma por essa via o necessitarismo dos megáricos que Aristóteles visava combater, e que consistia em afirmar que não há potência onde não há ato (ARISTÓTELES 1933, IX, 3, 1046 b 30 – 1047 a, p. 434-436).

sua relação com o ato, embora Hobbes continue a descrever o movimento em termos de potência em ato e resguarde a diferença entre a origem *interna* e a origem *externa* do movimento.

O conceito de potência (power) no *Short Tract*

O *Short Tract* apresenta uma teoria da percepção sensorial e dos atos psicológicos e se compõe de três partes nas quais a relação entre o *agente* e o *paciente* é central. A primeira seção estabelece os fundamentos mais gerais da relação causal entre o agente e o paciente. Na segunda seção, Hobbes tratará da ação do agente sobre o paciente por meio de espécies, desenvolvendo uma teoria ótica. Por fim, na terceira seção, o autor descreve a interação das espécies emitidas pelo agente com os espíritos animais na produção das percepções sensoriais e outros processos mentais, como as ideias e o apetite.

Na primeira seção, Hobbes estabelece um conjunto de dezesseis princípios que consistem ora em definições ora em postulados. O primeiro é o postulado de que aquilo a que nada é acrescentado ou subtraído permanece no mesmo estado que estava, e o segundo princípio especifica que esse acréscimo ou subtração só pode se dar pelo contato com um outro corpo - o que culmina na quinta conclusão de que o que está em repouso só pode se mover se for tocado por um outro corpo.³ A seguir, Hobbes apresenta as definições de *agente* e *paciente*: é agente o que possui potência para mover e paciente aquele que possui potência para ser movido (3 e 4). A partir dessa definição são estabelecidos os postulados subsequentes (5, 6, 7 e 8) referentes à relação da potência do agente com o seu efeito, o movimento. No nono princípio, Hobbes estabelece que um corpo que move um outro o move seja por uma potência ativa inerente em si mesmo, seja por um movimento recebido por outro. Em seguida, nos princípios 10 e 11, o autor estabelece que a ação do agente no paciente consiste no movimento. Nos princípios seguintes (12, 13 e 14), Hobbes estabelece que todo efeito é produzido por uma causa necessária. E por fim, nos princípios 15 e 16, ele define o que é substância e acidente.

A potência, denotada no *Short Tract* pelo termo *power*⁴, não é objeto de definição (como será posteriormente no *De Motu* e no *Do Corpo*), mas o termo integra a definição de agente e de paciente, caracte-

³ Há uma discussão se Hobbes estaria simplesmente retomando os princípios de exterioridade e de contiguidade da física aristotélica ou se já estaria estabelecendo um certo princípio de conservação do movimento uniforme. Enquanto Leijenhorst (2002) defende que o *Short Tract* não advoga uma ruptura com a dinâmica aristotélica, mas retoma os conceitos centrais dessa tradição, em especial, uma certa corrente do aristotelismo tardio, Bernhardt (1988) sustenta que Hobbes estabelece uma física mecanicista nesse texto. Seus argumentos para afirmar que Hobbes estabelece um princípio de inércia é, em primeiro lugar, que o termo “state” do primeiro princípio (“Aquilo a que nada é acrescentado ou subtraído permanece no mesmo estado em que estava”) já possui o sentido de “estado” da física moderna. E em segundo lugar, que a conservação do movimento é sugerida na sexta conclusão da segunda parte, segundo a qual “as espécies prosseguem ao infinito”. Sem dúvida, há elementos importantes no *Short Tract* para o estabelecimento de tal princípio, mas dificilmente se poderia afirmar categoricamente que Hobbes o estabelece de fato. Por um lado, Hobbes não concebe o movimento como um processo de atualização daquilo que está em potência; pelo contrário, o seu conceito de potência, tanto ativa como passiva, se constrói em oposição a essa teoria. Por outro, não se pode afirmar que há uma teoria estritamente mecanicista no *Short Tract*, e isso se observa particularmente no que diz respeito à origem do movimento. Desenvolveremos mais esses pontos adiante.

⁴ Há uma ocorrência no texto (conclusão 8 da parte II) em que Hobbes emprega o termo “force” com o mesmo sentido de “power” (mais especificamente, no mesmo sentido de “potência ativa”). Trata-se de refutar o argumento daqueles que defendem que a luz se propaga num instante e não por movimento local. Aplicando o paradoxo de Zenão, estes afirmam que a consequência da tese de que as espécies se movem localmente seria a de que agentes de força desigual produziriam o mesmo efeito (que é se mover na mesma distância e no mesmo tempo. Hobbes, por seu turno, afirma que isso ocorreria tanto mais se as espécies se transmitissem num instante: “[...] If it be absurd for two agentes of unequall force to move equall space in equall time (as indeed it is) it shall be Much absurd for two most inequall agentes to move the same space in an instant, as will necessarily follow, if light etc. passe in an instant.” (HOBBES, 1988, II, c. 8, p. 34). No *De Corpore*, em contraste, Hobbes apresenta definições bem distintas para *potentia*, que é apresentada como uma modalidade temporal da causa (cap. X, § 1) e *vis*, que consiste na grandeza do movimento, medida pelo produto da velocidade e da massa (cap. VIII, § 18). Enquanto a força é apresentada como um termo que indica uma medida física, a potência denota uma maneira de considerar a causa. Trataremos mais adiante dessa concepção posterior de potência.

rizando-os como tais: é *agente* o que possui *potência para mover*, e é *paciente* o que tem *potência para ser movido*. Assim, a potência ativa (*active power*) e a potência passiva (*passive power*) são *acidentes* do agente e do paciente (HOBBS 1988, I, c. 6, p. 16), já que não subsistem por si, mas são inerentes a uma substância; e o *movimento* (local, como Hobbes especifica) é o efeito da potência, seja o *mover* (potência ativa) seja o *ser movido* (potência passiva). Não obstante, à diferença do que afirma em textos posteriores, Hobbes não afirma que a própria potência consista em movimentos. Ao contrário, num primeiro momento o autor dá até mesmo a entender que a potência ativa originária e inerente a um corpo não consiste em movimento, pois resguarda a denominação “agente” (“*agent*”) para denotar o sujeito que move um outro em virtude de uma *potência ativa original em si*, ao passo que o sujeito que move um outro por meio de um movimento que recebera do exterior é denotado por um pronome indefinido: “*whatsoever*”: Quer dizer, a terminologia empregada parece indicar de início que não basta mover outro corpo para ser qualificado de agente, mas é preciso que essa ação se faça em razão de uma potência inerente e não de um movimento recebido de outro corpo. Como veremos, nem a potência ativa inerente, nem a potência passiva parecem consistir propriamente em movimentos. Já o efeito da potência ativa, aplicada a algo que possua a potência passiva de ser movido, consiste em movimento local. Assim, parece haver uma heterogeneidade entre a potência e o ato no *Short Tract*, como indicaremos.

Não obstante, Hobbes confere já nesse primeiro texto de filosofia natural um tratamento *determinista* ao conceito de potência. Embora pareça, num primeiro momento, resguardar a possibilidade de que a potência de um agente não esteja em ato, na conclusão 7 da primeira parte (na medida em que estabelece a premissa disjuntiva de que a potência de um agente poderia estar em ato ou não)⁵, o autor deixa claro, em seguida, na próxima conclusão, que um agente que possui uma potência para mover originariamente em si não pode deixar de mover ao ser aplicado ao paciente:

O agente que move por uma potência ativa (*active power*) originariamente em si mesmo, ao ser aplicado ao paciente, deve *sempre* movê-lo.

Se A tem a potência ativa em si mesmo para mover B, seja essa potência C. Supondo então que B tem a potência passiva para ser movido por A, se A não move B, ou A não possui C (o que é contrário à suposição) ou A suspende C. Se é assim, então A tem a potência de suspender C; seja essa potência D. Ora, se a potência D nunca for suspensa, então C é sempre suspensa e B não poderá nunca ser movido por A. E se a potência D for suspensa algumas vezes, então A tem outra potência para suspender D, e assim *in infinitum*, o que é absurdo (HOBBS 1988, I, c. 8, p. 18).

Por mais que a descrição da ação de um corpo sobre um outro pareça estar em completo acordo com a concepção escolástica de que os agentes agem nos pacientes por meio de potências ativas inerentes,⁷ Hobbes está construindo uma concepção necessitarista da potência que implica na rejeição das concepções tradicionais de faculdade e de livre-arbítrio, visto que essas conclusões não se aplicam apenas a um determinado âmbito da realidade, mas são universais e incluem as ações humanas. Afinal, Hobbes empregará essas conclusões na terceira seção para mostrar que o querer humano não pode ser proveniente de uma potencialidade para contrários, mas é fruto da ação dos corpos externos sobre o corpo senciente. Quer dizer, os atos psicológicos não consistem em atualizações de uma essência ou de uma potencialidade prévia, mas são movimentos. A potência ativa, conjugada com a potência passiva, não pode deixar de produzir o seu efeito, que é o movimento. Caso contrário, o agente não tem potência, ao contrário do que era suposto.

Como se vê, essa demonstração possui a mesma estrutura argumentativa da tese de que uma causa suficiente é uma causa necessária e de que todo efeito, na medida em que só pode ser produzido por uma

⁵ “c. 8. The agent that moveth by active power originally in itself, applied to the Patient, shall always move it. [...] c. 9. Whatsoever once moveth another, and moveth it not still whensoever it touched it, when it moveth it, is it self also moved.” (HOBBS 1988, I, c. 8, p. 18).

⁶ “Every Agent working produceth Motion in the Patient. For (by the 3. Princ.) Agent is that which hath power to move. *This power is eyther in Act, or not*. If not, then the Agent is not working; contrary to the supposition. If it be in Act, then the patient is moved [...]” (HOBBS 1988, I, c. 7, p. 16-18).

⁷ Cf. Leijenhorst 2002, p. 170.



causa suficiente, é produzido por uma causa necessária, argumento que será anunciado nesta primeira parte do *Short Tract*, nas conclusões 11 e 12, e posteriormente no capítulo 9 do *Do Corpo* e na querela com John Bramhall (n. xxxi): um agente tem a potência de produzir um efeito se o produz; caso contrário, não possui a potência. Embora Hobbes não reconduza a definição de potência àquela de causa, como fará posteriormente, o paralelo entre a relação de causa e efeito e potência e efeito já se encontra sugerido.

Além disso, acrescenta Hobbes, se a potência está *originariamente* no agente, o movimento é produzido de maneira *incessante*, sem possibilidade de ser intermitente quando este está em contato com o paciente. Hobbes nega a tese de que um agente poderia *suspender* a sua potência, pois isso implicaria em uma outra potência para suspender essa potência, potência que, por sua vez, para ser suspensa, demandaria uma outra, e assim ao infinito. Quer dizer, a suspensão, ao ser concebida ela própria como um efeito ou ato, é pensada como o efeito de uma potência determinada para produzir um único ato – a saber o ato da suspensão da potência original. Uma vez que o agente A dotado de potência de suspensão da potência original não poderia deixar de suspendê-la, torna-se impossível a ação de mover B. Hobbes demonstra assim que não há meio-termo: ou a ação será produzida ou não poderá ser produzida. Uma potência não é uma potencialidade para contrários, mas para um único ato determinado. Dessa maneira, já no *Short Tract* o autor está tornando problemático o conceito tradicional de possibilidade, enquanto modalidade que indica o que pode ou não se realizar, embora não o afirme explicitamente nesses termos, como fará no capítulo x do *Do Corpo*.

Hobbes estabelece nos princípios 5, 6, 7 e 8, e na conclusão 15 da primeira parte, que há uma relação determinada e, se poderíamos dizer, quase *quantificável*, entre a potência do agente e o efeito no paciente, mediada pela distância,

5. Agentes iguais são tais que possuem a mesma potência.
6. Agentes iguais, igualmente distantes do paciente, movem-no igualmente.
7. Agentes iguais, a distâncias diferentes do paciente, movem-no de maneira desigual.
8. Agentes desiguais, à mesma distância do paciente, movem-no de maneira desigual. [...]

c. 15. O agente que possui uma potência ativa inerente em si mesmo, aplicado a vários pacientes iguais, deve operar neles de maneira igual.

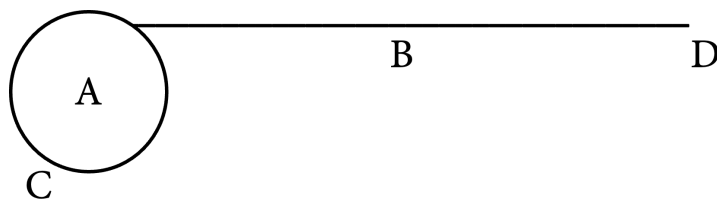
Suponha que A possui uma potência ativa inerente para mover B, C, D, pacientes iguais, digo que A deve operar neles de maneira igual. Pois, pela décima conclusão, A, ao ser exercido, não pode suspender sua própria potência; portanto, A deve operar em B, C, D, e porque o agente é o mesmo, e os pacientes B, C, D, iguais, A deve operar neles de maneira igual, pelo sexto princípio.

A potência é estabelecida como termo a partir do qual os agentes podem ser avaliados: *são iguais se as potências são iguais*. Trata-se do denominador comum, que é medido, por seu turno, pelo efeito que produz no paciente em função da distância. Assim, parece se estabelecer uma relação determinada e comensurável entre a potência e o seu ato, o movimento.

É justamente essa relação de *comensurabilidade e proporcionalidade* entre a potência e o ato que está em questão na afirmação de que as espécies emitidas pelos corpos agentes prosseguem ao *infinito*.

As espécies prosseguem ao infinito.

Suponha que o ponto A seja uma partícula de areia, digo que A emite espécies in infinitum. Caso contrário, que as espécies de A terminem em B. Visto que quanto maior for o objeto, tanto maior é a distância na qual pode ser visto, se a A for adicionado tantas partículas de areia de modo a formar um monte, representado pelo círculo AC, esse monte seria visto a uma distância maior, suponha de D. As espécies visíveis prosseguem, portanto, até D.



Mas se nenhuma espécie chega até esse ponto a partir de A, nenhuma outra chegará lá a partir de uma outra partícula de areia, pois, com base no princípio 6 da seção 1, agentes iguais operam igualmente a distâncias iguais, e assim nenhuma espécie deveria chegar a D a partir de AC, e, por conseguinte, AC não deveria ser visto em D, contrariamente à suposição. Portanto, as espécies vão de A a D, e pela mesma razão prosseguem ao infinito (HOBBS, 1988, II, c. 6, p. 30).

Uma vez que deve haver uma *continuidade* entre a visão de um grão de areia e a visão de um monte de areia, isto é, dos efeitos produzidos pela potência de um grão de areia e os efeitos produzidos por vários grãos de areia reunidos, e dado que todos os grãos de areia possuem a mesma potência, se as espécies provenientes de cada um destes não causassem o seu efeito a qualquer distância, ainda que proporcionalmente mais fraco, nenhum monte de areia, por maior que fosse, poderia fazê-lo.⁸

Ora, o estabelecimento da propagação ao infinito do movimento como um *corolário da proporcionalidade contínua entre causa e efeito* será reafirmado por Hobbes no *De Corpore*. E o exemplo utilizado na argumentação será exatamente o mesmo: a proporção entre o efeito causado por um grão de areia e um monte de areia. A grande diferença é que não se tratará mais de espécies sensíveis, terminologia que Hobbes abandonará por completo, mas do próprio movimento, ou melhor, dos movimentos ínfimos ou dos *conatus*.

Ora, apesar de o *conatus* perpetuamente propagado nem sempre aparecer aos sentidos como movimento, ele aparece como a ação ou a causa eficiente de alguma mutação. Pois se for colocado diante de nossos olhos algum objeto muito pequeno como, por exemplo, um grão pequeno de areia, o que é visível a certa distância, é manifesto que este pode ser distanciado a uma distância tal a partir da qual não poderá mais ser visto, ainda que por meio de sua ação continue a afetar os órgãos da vista [...] Conceba-se, então, que ele seja distanciado dos nossos olhos a uma distância tão grande quanto se queira e que um número suficiente de outros grãos de areia de mesma magnitude lhe seja adicionado; é evidente que o agregado de todos estes grãos de areia será visível; e ainda que nenhum deles possa ser visto quanto está sozinho e separado do resto, a pilha ou monte inteiro que eles compõem manifestamente aparecerá à vista, o que seria impossível se alguma ação não procedesse de cada uma das muitas partes da pilha inteira. (HOBBS 1839, XXII, §9, p. 342)⁹

A passagem do *De Corpore* exibe uma notável semelhança com a conclusão apresentada no *Short Tract*, o que mostra a continuidade e o desenvolvimento das reflexões de Hobbes. Não obstante, é grande a diferença que distingue uma formulação da outra em vista do quadro conceitual das duas obras. No texto de 1655, o autor fundamenta a tese de propagação do *conatus* ao infinito no princípio de conservação do movimento e nas leis de transmissão do movimento pelo choque, sendo que a tese da proporcionalidade entre os movimentos e os seus efeitos sensoriais desempenha o papel de um argumento suplementar. Em contraste, no *Short Tract*, a formulação do prosseguimento das espécies ao infinito visa antes de tudo assegurar a inteligibilidade da percepção sensorial. Trata-se de garantir que a ação de cada um dos menores corpos a qualquer distância é determinante para as sensações (e para as volições), ainda que de maneira proporcionalmente mais fraca, de acordo com a quantidade e a distância. Assim, a *tese da determinação completa dos atos mentais pela mais ínfima ação dos objetos*, que é tão fulcral na filosofia de Hobbes, é anterior ao desenvolvimento de uma física estritamente mecanicista que lhe servirá de fundamento.

Enquanto no *De Corpore* Hobbes apresenta uma física uniforme e propriamente mecânica, na qual se dá a *completa homogeneidade da potência e do ato*, que consistem sempre em *movimentos*, no *Short Tract* o conceito de potência não parece ser completamente passível de quantificação. Afinal, não há elementos nessa obra para se afirmar que a potência e o ato são de mesma natureza, e, portanto, de fato comensuráveis.

⁸ A partir dessa conclusão, Bernhardt (1988, p. 96) afirma que Hobbes estabelece o princípio de conservação do movimento. Certamente, a propagação do movimento retilíneo ao infinito não é compatível com a concepção de movimento como processo ou com a dinâmica escolástica baseada no conceito de lugar natural. Mas, por outro lado, a fonte do movimento das espécies sensíveis não é um outro movimento (vide p. 9). Não se trata ainda de um mecanicismo estrito, no qual a causa de todos os movimentos é o próprio movimento, como será o caso da física posteriormente desenvolvida por Hobbes.

⁹ O papel do ínfimo ou do infinitesimalmente pequeno na composição dos efeitos maiores será de fato explorado por um grande leitor de Hobbes, Leibniz, que desenvolverá reflexões a esse respeito nos campos da matemática, da física, da percepção e da moral.



Enquanto o ato é sempre um movimento, o mesmo não pode ser dito da potência, sendo que é apenas posteriormente, em obras mais maduras, que Hobbes afirmará que a potência consiste em movimentos.

De fato, um dos princípios (n. 9) da primeira parte do *Short Tract* é o de que tudo o que move outra coisa move ou em virtude de uma *potência ativa originária em si mesma* ou em virtude de algum *movimento* que recebeu de outro agente. Ou seja, Hobbes mantém a *duplicidade* da fonte da ação de mover um outro corpo: em alguns movimentos a origem é *interna* ao agente; em outros, *externa*, proveniente de algum movimento recebido. O que ele distinguirá com esse axioma disjuntivo são aqueles processos que são *incessantes*, como é o caso da *emissão das espécies* por um corpo e que são resultantes de sua potência ativa inerente¹⁰, e aqueles processos que não são incessantes, mas *intermitentes* e *variáveis*, como, por exemplo, a sensação, que consiste no movimento dos espíritos animais. Nesse caso, os espíritos animais se movem em virtude de um movimento recebido e não de uma potência ativa originária.¹¹ Não se trata de um reflexo da velha distinção entre movimento natural e movimento violento, como sugere Leijenhorst (2002, p. 176)¹². Ou se for, será para arruinar por completo essa classificação, como indicaremos adiante. Mas tampouco se trata da distinção entre dois processos igualmente mecânicos, seja dos agentes diretos da sensação (espíritos animais), seja dos indiretos (espécies), como Bernhardt defende (1988, p. 95), pois há uma verdadeira heterogeneidade entre as duas origens do movimento, como se pode ver na seguinte passagem da conclusão 8 da segunda seção, onde Hobbes considera as dificuldades que a sua teoria da emissão das espécies poderia levantar.

Se os corpos emitem continuamente tantas espécies substanciais, como eles podem subsistir sem um novo suprimento (*supply*)? Isso é de fato difícil de determinar. Mas podemos imaginar com probabilidade que, assim como os corpos incandescentes, que emitem muitas espécies, são manifestamente e sensivelmente supridos com combustível, outros corpos, emitindo menos espécies, podem ter um suprimento de nutrientes ao converter outros corpos ou espécies adjacentes em si mesmos, embora não seja tão perceptível para nós o meio pelo qual isso ocorre, como quase todas as vias da natureza. (HOBBS, 1988, II, c. 8, p. 34)

Hobbes enuncia essa dificuldade como uma das objeções que poderiam ser levantadas à tese de que as espécies não passam do agente ao paciente num instante, mas se movem localmente. Embora o problema enunciado diga respeito mais propriamente à emissão de corpúsculos por outro corpo, ele não deixa de incidir sobre o conceito de potência. O agente dotado de potência ativa é fonte da emissão das espécies com seu movimento, mas como explicar a fonte da própria potência? Há uma heterogeneidade entre a potência e seu ato, a emissão dos corpos em movimento, e entre a potência e o seu suprimento, que seria de origem material, como outros corpos convertidos em combustível. Eis uma dificuldade que Hobbes reconhece não poder resolver a contento, ou pelo menos não de maneira demonstrativa e conclusiva, mas em relação a qual só pode lançar mão de uma mera suposição por analogia.

¹⁰ Trata-se, aliás, do único exemplo que Hobbes apresenta de ação a partir de uma potência ativa inerente: “Agentes emitem continuamente suas espécies. Visto que o agente possui a potência em si mesmo para produzir tais espécies, e que se aplica sempre ao paciente, o qual é algo em si mesmo, ele deve (pela conclusão 8 da primeira parte) produzir e emitir espécies continuamente.” (II, c. 5, p. 28) Aqui se apresenta uma dificuldade, pois parece que Hobbes está afirmando que o agente possui a potência de produzir um outro corpo (as espécies, que são substâncias e não acidentes) com seu movimento. O autor parece considerar que o ato propriamente dito do agente é o movimento, que pode ser mais lento ou mais rápido a depender da potência do agente, mas a dificuldade permanece, como o próprio Hobbes reconhece (vide a página seguinte deste artigo).

¹¹ Com essa disjunção Hobbes está distinguindo, em razão mesma do seu conceito de potência e de seu determinismo, a origem das ações incessantes e as intermitentes. E é o que lhe permitirá rejeitar a doutrina do livre-arbítrio e a concepção de faculdade enquanto uma capacidade que pode produzir diferentes efeitos.

¹² Leijenhorst (2002, p. 176), que interpreta o *Short Tract* como um tratado inscrito na dinâmica aristotélica, afirma que o pano de fundo desse princípio seria a velha distinção entre movimento natural e violento, sendo que uma pedra em queda se move por sua potência ativa inerente, ao passo que uma pedra lançada para o alto move o ar por um movimento recebido de outro. Ora, se fosse assim, a sensação seria um movimento violento, já que é produzida a partir de movimentos externos ao paciente.



A dificuldade se apresenta também no que diz respeito à mediação que o cérebro realiza entre o movimento das espécies e aquele dos espíritos animais no ato do entendimento. Trata-se de saber como uma potência ativa pode ser *transmitida*: “Embora se possa perguntar como o cérebro pode receber tal potência do objeto externo, não se trata, contudo, de algo a mais ou de diferente de quando o ferro, tocado pelo ímã, recebe dele sua virtude magnética para efetuar os mesmos efeitos que o ímã produz por si mesmo.” (HOBBES 1988, III, c.4, p. 46). A resposta de Hobbes ao problema mostra que ele concebe a potência ativa não como um conjunto de movimentos, mas como uma propriedade do corpo, como uma virtude (*virtue*), que é diferente do seu efeito, o movimento local propriamente dito. E é significativo que, para dar conta da dificuldade, o filósofo estabeleça uma analogia do fenômeno em questão com a atração e a repulsão magnéticas. Esses fenômenos, que são tratados na nona conclusão da segunda parte, se explicam pela emissão de espécies de tipos diferentes entre os agentes, sendo que há *simpatia* ou conveniência entre algumas e *antipatia* ou desconveniência entre outras. Ora, trata-se de uma explicação que é incompatível com o mecanicismo hobbesiano posterior, pois a diferença do fenômeno não é explicada a partir da interação dos movimentos, mas a partir de uma diferença dos tipos de corpúsculos ou espécies, ao que tudo indica, em contraste com o mecanicismo posteriormente desenvolvido, pelo qual tudo se explica pelo movimento, incluindo a configuração material dos corpos.¹³

Esses embaraços relativos à fonte das potências serão posteriormente resolvidos a partir do conceito de *conatus* e da formulação de uma teoria estritamente mecanicista, a partir da qual o autor poderá afirmar a completa homogeneidade e comensurabilidade entre potência e ato, já que ambos consistirão de movimentos, sem referência aos corpos enquanto corpos.

De qualquer forma, o que claramente se delinea com o conceito de potência apresentado no *Short Tract* é a tese de que todos os efeitos no mundo, incluindo as ações humanas, são determinados *necessariamente*, sem espaço para a produção de efeitos diferentes daqueles que se produzem. Não por acaso, a afirmação da tese da necessidade de todos os efeitos, tanto daqueles já produzidos (“todo efeito produzido teve uma causa necessária”, I, § 12, p. 20) como daqueles que se produzirão (“todo efeito a ser produzido será produzido por uma causa necessária”, I, § 13, p. 22), com a refutação decorrente da doutrina dos *futuros contingentes*, são apresentadas na sequência das conclusões concernentes à potência e sua relação com o movimento. Hobbes afirma a sua posição radicalmente necessitarista no *Short Tract*, ao se opor à doutrina escolástica dos graus de necessidade:

A necessidade não tem graus.

Pois aquilo que é necessário é impossível ser de outro modo [...] e aquilo que é impossível é *non-ens*; e um *non-ens* não pode ser mais *non-ens* do que outro; portanto, um necessário não pode ser mais necessário do que outro. (HOBBES, 1988, I, c. 14, p. 22)

O que está em jogo, desde o início, é a rejeição da noção de *livre-arbítrio*, que é apresentada como corolário da conclusão 11 da primeira parte, segundo a qual “uma causa suficiente é uma causa necessária”: “a definição de um agente livre como sendo aquele que, estando dadas todas as coisas requisitadas para operar, pode operar ou não operar, implica contradição” (HOBBES, 1988, I, c. 11, p. 20). Ora, essa sequência de raciocínio é apresentada *ipsis litteris* no *Of Liberty and Necessity* e nas *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso* (HOBBES, 2022, n. 32, p. 438-9). Mas antes mesmo do conjunto de proposições referentes ao conceito de causa, a partir da afirmação de que um agente que tem originalmente a potência de mover não pode, quando exercido no paciente, deixar de movê-lo, não sendo possível suspender essa potên-

¹³ O mecanicismo que Hobbes posteriormente constrói é um mecanicismo no qual tudo é explicado pelo movimento e não tanto pela configuração dos corpos ou outras propriedades da matéria (como a figura cartesiana, por exemplo), pois essas propriedades e acidentes mesmos devem ser explicados pelo movimento. Por isso, é inconcebível um corpo em repouso absoluto, já que seria desprovido de propriedades que reconhecemos haver nos corpos, como, por exemplo, a dureza, a coesão e a resistência (que consiste num *conatus* de um corpo que é contrário ao *conatus* de um outro que o toca). Assim, o repouso não é causa de nada (D Co, IX, § 9; *De Motu*, cap. 13, § 2). Certamente, a reflexão de Hobbes exerceu influência sobre o pensamento de Leibniz a esse respeito e sobre sua definição de repouso como movimento ínfimo.

cia, depreende-se a falsidade da noção tradicional de agente livre como sendo aquele que pode agir ou suspender a sua ação. Para Hobbes, a potência é para mover ou então para suspender essa potência, mas não uma e outra coisa alternadamente. Posteriormente, Hobbes unificará as suas reflexões a respeito dos conceitos de *potência e ato* e as suas concepções de *causalidade* e de *requisito*, o que resultará numa teoria necessitarista mais contundente. Entretanto, essa correlação entre os conceitos já está traçada no *Short Tract*, ainda que implicitamente. Uma das consequências do desenvolvimento do conceito de potência já é a rejeição livre-arbítrio e a afirmação de que os seres humanos, como os demais animais, são determinados pelos movimentos dos corpos que lhe são exteriores.

De fato, um conjunto importante de consequências que Hobbes extrai da sua concepção de potência diz respeito ao âmbito das *sensações*, do *entendimento* e dos *apetites*, ou seja, da mente animal e humana e do que os determina nas suas ações: como consistem em atos variados e inconstantes, não poderiam ser explicados a partir de uma potência ativa inerente ao percipiente. Hobbes rompe com a escolástica ao defender como uma proposição absolutamente universal que todo agente dotado de potência ativa só pode, ao ser aplicado ao paciente, produzir um único movimento incessantemente, sem possibilidade de suspensão e de variação de sua atividade, mesmo quando se trata de seres mais complexos e dos seres humanos.

Tomás de Aquino, por exemplo, afirma não apenas que as potências são potencialidades de contrários, mas também que as potências se diferenciam conforme a sua perfeição, e quanto mais elevadas forem, mais universal é o objeto ao qual se referem. Assim, por exemplo, as potências irracionais da alma se referem a objetos mais particulares do que as potências racionais. Por conseguinte, a gama de ações que um animal pode realizar, ou os contrários que pode atualizar, é muito mais restrita e determinada do que a de um ser humano, que é dotado de faculdades racionais. As potências intelectivas, que são anteriores por natureza, referem-se a uma razão mais universal do objeto, tendo uma esfera de virtualidade muito mais ampla (AQUINO 2005, I, q. 77, art. 3, p. 410). Por isso, a vontade, que é um apetite racional, pode ser movida por diversos objetos, porque a razão reúne vários objetos e o bem é múltiplo, ao passo que, no apetite sensível, um único objeto move de maneira determinada, porque um só objeto é apreendido (AQUINO 2005, I, q. 82, art. 2, p. 478).

Ao contrário de Aquino, Hobbes considera de maneira unívoca a operação de um agente dotado de potência ativa, operação que se caracteriza por um efeito uniforme. Uma vez que os atos psicológicos são intermitentes e variados, eles não podem ser explicados como efeitos de uma potência ativa inerente ao sujeito, mas só podem ser explicados a partir da ação dos objetos externos. Desenha-se no *Short Tract* uma teoria *cinética* da sensação, do apetite e da volição, na qual os atos psicológicos são vistos como resultantes da interação do percipiente com seu exterior.

Na terceira seção, Hobbes afirma que a *sensação* é produzida pelos movimentos dos espíritos animais (c.5) e o problema que se coloca é saber a origem desses movimentos. São quatro as alternativas que aparecem no texto: a) ou os espíritos animais se movem em virtude de uma potência ativa inerente sua, b) ou são movidos pela potência ativa da alma, c) ou são movidos pela vontade ou apetite, d) ou bem são movidos pelas espécies dos objetos externos, seja de maneira imediata ou mediada. Hobbes descarta as duas primeiras alternativas, argumentando que um agente dotado de potência ativa inerente se move sempre (no caso de os espíritos animais serem dela dotados) ou move sempre o paciente (no caso de a alma mover os espíritos animais por uma potência própria). Em ambos os casos, a percepção sensorial seria uniforme e incessante, o que é contrário à experiência. Os espíritos animais também não poderiam ser movidos pela vontade ou pelo apetite, pois estes não são substâncias, mas sim *acidentes*, e, como tais, não poderiam ser agentes de uma mudança, mas apenas uma propriedade do que muda.¹⁴ Assim, só resta

¹⁴ Eis algo que Hobbes assinalará repetidas vezes na sua obra posterior: a vontade denota um acidente e não um corpo ou uma substância, e por isso não poderia mover, nem ser movida, ou ser livre, mas apenas os corpos podem ser livres. Nas *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*, por exemplo, Hobbes afirma: “a vontade é produzida, gerada, formada e criada da mesma maneira como os acidentes são produzidos num sujeito corporal, mas movida não pode ser porque não anda de um lugar para o outro. (HOBBES, 2022, p. 365)

a última alternativa: os espíritos animais são movidos pelas espécies dos objetos externos: assim, luz, cor e calor consistem em ações variadas das coisas externas nos espíritos animais por meio dos órgãos e não são senão *movimentos* (HOBBS 1988, III, c.5, p. 46-48).

Também o ato do *entendimento* consiste em movimentos dos espíritos animais. A diferença é que, nesse caso, há uma mediação do cérebro entre o movimento das espécies e dos espíritos. Para Hobbes, entender alguma coisa é o mesmo que possuir o seu fantasma, isto é, a imagem da coisa percebida, e “um fantasma é a ação do cérebro nos espíritos animais pela potência que recebe das coisas externas sensíveis” (HOBBS 1988, III, c. 4, p. 44). Mas um agente só pode produzir uma imagem (*similitude*) de um outro se for modificado por este, e é nesse sentido que Hobbes considera que o cérebro não é propriamente o agente do ato em questão, mas sim o objeto externo. Quer dizer, o *entendimento*, que Hobbes parece identificar com o que tradicionalmente é denominado *imaginação*¹⁵, não passa de um movimento dos espíritos animais provocado pelos objetos externos por meio da mediação do cérebro.

Da mesma maneira que a sensação e o entendimento, que perfazem as “duas faculdades de discernimento da alma” (HOBBS 1988, III, c. 10, p. 54), o *apetite* consiste no *movimento dos espíritos animais*, e o que caracteriza esse movimento é a sua *direção*, que se volta para o objeto que moveu os espíritos, assim como o seu ato contrário (a aversão), com a direção oposta. Esse objeto em direção ao qual os espíritos animais se movem é aquilo que se considera ser *bom* ou o que é desejado. Hobbes estabelece uma equação entre o bom e o desejável: “tudo o que é bom é desejável; e tudo o que é desejável é bom” (HOBBS 1988, III, c. 7, p. 50). Quer dizer, não há uma anterioridade e prioridade de uma propriedade intrínseca do objeto em relação ao desejo (é desejável o que é bom), mas simplesmente se considera bom aquilo que é objeto do desejo ou do apetite. E o que é assim varia em função daquele que deseja: “Posto que aquilo que é desejável ou bom para um, pode não ser assim para outro, bom é para cada coisa o que tem a potência para atraí-la.” (idem). Já no *Short Tract* se depreende que nada é em si mesmo bom ou ruim, mas depende do julgamento de cada um, tratando-se de qualidades subjetivas e não absolutas - o que Hobbes posteriormente defenderá de maneira ainda mais incisiva apoiando-se numa reflexão sobre a linguagem: “bom” e “mau” são nomes inconstantes que se relacionam mais com o sujeito que os utiliza do que com o objeto denotado, já que não há qualquer regra universal do que seja o bem e o mal a partir da mera natureza dos objetos (HOBBS 2012, cap. 6, p. 80).

O apetite, pelo qual algo é bom, supõe uma sensação ou entendimento atual daquele que deseja, e esses consistem, como se indicou, em movimentos dos espíritos animais. Assim, o desejo supõe o movimento dos espíritos animais a partir dos movimentos das espécies dos objetos. O apetite pode ser assim explicado *cineticamente*. A *potência atrativa*, termo que Hobbes utiliza para denotar a potência daquilo que é bom, (III, c. 8) não é, dessa maneira, uma qualidade oculta, mas uma potência de mover que depende da maneira como as espécies dos objetos afetam os espíritos animais, e essa afecção é cinética, por meio do movimento local. E é pela diferença do que é significado por “*movimento*” que se pode medir a distância entre a definição aristotélica do que é *bom* e aquela apresentada por Hobbes:

Para cada coisa é bom aquilo que tem o poder de atraí-la. Essa definição está em concordância com Aristóteles, que define o que é bom como aquilo para o qual todas as coisas se movem, o que foi tomado metaforicamente, mas é verdadeiro em sentido próprio – como se nós arrastássemos o objeto para nós, ao passo que é antes o objeto que nos atrai para si pelo movimento local. (HOBBS 1988, III, c. 7, p. 50).

Hobbes utiliza aqui um expediente semelhante àquela que utilizará no *De Motu* para afirmar que a sua própria concepção de *filosofia primeira* é fiel àquela aristotélica, sendo que a deturpação posterior do termo é proveniente de uma interpretação metafórica do termo “*metafísica*” pelos seus seguidores (HOBBS 1973, cap. 1, p. 105-6). Frequentemente Hobbes utiliza os mesmos termos e definições da tradição aristotélica-escolástica para estabelecer uma teoria oposta. O caso aqui em questão não é diferente e a divergência entre

¹⁵ Posteriormente, no *Leviatã*, Hobbes especificará que o entendimento é “a imaginação que é suscitada no homem (ou outra criatura qualquer dotada da faculdade de imaginação) pelas palavras ou outros signos voluntários.” (HOBBS 2012, p. 36)

uma definição e outra, que são aparentemente a mesma, é de monta: enquanto o movimento de atração metaforicamente interpretado consiste num processo teleológico, que pode ser descrito nos termos da *causalidade final*, o movimento interpretado literalmente significa que aquilo que é bom move localmente os espíritos animais, ou seja, por uma *causalidade eficiente*.

O axioma de que agentes iguais e que estejam igualmente distantes do paciente movem-no igualmente é aplicado à relação entre o paciente e o bem desejado ou o mal repudiado, o que poderia engendrar uma situação como a do *asno de Buridan*: igualmente faminto e sedento, o asno permaneceria paralisado entre um balde de água e de feno situados a uma distância igual, ou seja, entre dois objetos do desejo igualmente potentes. Prevendo dificuldades semelhantes, Hobbes afirma na nona conclusão da terceira seção que se houver um objeto bom e um objeto mau equidistantes do paciente e igualmente potentes, os dois são percebidos como um objeto só. Caso contrário, o paciente seria movido em duas direções opostas, o que é absurdo. E se o paciente estiver equidistante de dois objetos e um for mais potente que outro (seja bom ou mau), ele será movido pelo mais potente e não perceberá o outro (HOBBS 1988, III, c. 9, p. 54). Há assim, uma completa *continuidade entre a física e a moral*: no âmbito dos desejos e escolhas opera uma determinação igualmente rigorosa e, em princípio, quantificável – não é à toa que Hobbes expõe essa conclusão com o auxílio de figuras geométricas.

O corolário que Hobbes extrai dessas concepções de sensação, entendimento e apetite é que se trata de *potências passivas* dos espíritos animais. Por si só a concepção de que a sensação, o entendimento e o apetite são potências passivas não é uma inovação em relação à tradição escolástica, posto que Tomás de Aquino também as considera assim (AQUINO 2005, I, q. 79, art. 2 e q. 80, art. 2, p.438 e 467). Mas é grande a distância que separa uma teoria da outra. Aquino considera essas potências da alma passivas na medida em que são afetadas pelo objeto apreendido e são atualizadas ao receberem “aquilo para o qual estavam em potência” (AQUINO 2005, I, q. 79, art. 2, p. 437-8). A potencialidade passiva indica nesse caso uma *tendência própria e natural*, uma inclinação que precisa ser atualizada por algo exterior, em especial no caso das faculdades superiores: o entendimento tem como objeto as coisas inteligíveis e realiza plenamente sua natureza quando os apreende; o apetite intelectual (a vontade) se dirige ao bem. Ou seja, essas potências são passivas, mas nem por isso são desprovidas de tendência. Ao contrário, Aquino considera que elas possuem um *fin* inscrito nelas e que pode ser atualizado ou não com o auxílio de objetos externos.

Hobbes, em contraste, quando define a sensação, o entendimento e o apetite como potências passivas dos espíritos animais, está afirmando simplesmente que é o movimento local desses espíritos que provoca esse tipo de ato: como se indicou, se houvesse uma potencialidade na própria mente para tanto, os atos seriam uniformes e incessantes; caso contrário, não há nenhuma propensão prévia ao ato. A passividade nesse caso não indica que haja uma virtualidade a ser atualizada pela ação de objetos externos, mas indica a ausência completa de atividade e tendência. Como comenta Bernhardt (1988, p. 102), o termo *faculdade* que Hobbes utiliza para denotar a vontade e o apetite perdeu o seu significado tradicional, denotando simplesmente fatos mentais de um mesmo tipo, sem atividade e potencialidade.

Dessa forma, no *Short Tract*, Hobbes não concebe os homens (assim como os demais animais) como sendo determinados por potencialidades internas próprias que lhe seriam inatas, resultando numa natureza humana característica e relativamente estável¹⁶. Ao contrário, os homens com suas concepções e seus desejos são determinados a partir do *exterior*. Na mecânica da sensação, Hobbes utiliza a potencialidade ativa interna exclusivamente para explicar a emissão das espécies sensíveis por parte dos corpos – explicação que abandonará mais tarde. No caso da psicologia humana, ao contrário, o conceito de potência ativa intervém

¹⁶ É a interpretação de Sandra Field (2020, p. 35). Para a autora, o conceito antropológico de poder nos *Elementos da Lei* enquanto faculdade interna de um indivíduo (em contraste com o poder relacional do *Leviatã*) é tributária de uma ciência escolástica dos corpos naturais, que identificaria uma disposição interna e estável na origem do comportamento do corpo examinado. É certo que há uma tal mudança no conceito antropológico de poder e que Hobbes se opõe cada vez mais à filosofia escolástica, mas, no que diz respeito especificamente aos atos psicológicos, Hobbes apresenta no *Short Tract* uma teoria na qual os desejos são explicados pela ação dos corpos externos.



negativamente, justamente para descartar que a vontade e os processos psicológicos sejam atualizações de potencialidades internas, já que nesse caso haveria um ato uno e incessante, o que é contrário à experiência.

Ademais, deve-se destacar duas consequências que se seguem da reflexão hobbesiana sobre o conceito de potência no *Short Tract*. A primeira diz respeito à distinção entre movimento natural e movimento violento e a segunda ao determinismo que Hobbes constrói nessa obra.

Em primeiro lugar, embora continue a descrever o movimento em termos de potência e ato e resguarde a diferença entre a origem interna e a origem externa do movimento, a conceitualização da potência no *Short Tract* acarreta na eliminação das distinções escolásticas entre *movimento natural* e *movimento violento* e entre *ato espontâneo* e *ato livre* - distinções que se fundamentam na relação da potência com seu ato. O bispo John Bramhall, com quem Hobbes debaterá anos mais tarde, expõe de maneira cristalina essas distinções:

Alguns atos são totalmente provenientes de uma causa extrínseca, como o lançamento de uma pedra para cima, uma violação ou quando um cristão é arrastado ao templo do ídolo por pura força; estes são denominados atos violentos. Em segundo lugar, alguns se originam de uma causa intrínseca, mas sem nenhum tipo de conhecimento do fim, como a queda de uma pedra para baixo: estes atos são denominados naturais. Em terceiro lugar, alguns se originam de um princípio interno, com um conhecimento imperfeito do fim, no qual há um apetite do objeto, mas nenhuma deliberação ou escolha, como os atos dos tolos, crianças, bestas e os atos irrefletidos dos homens de juízo. Estes atos são denominados voluntários ou espontâneos. Em quarto lugar, alguns se originam de uma causa intrínseca, com um conhecimento mais perfeito do fim, e são escolhidos a partir de uma deliberação. Estes atos são denominados livres. (n. 8, p. 129)

Ora, a partir da teoria apresentada no *Short Tract* essas distinções que correlacionam o *valor* do movimento com a sua *origem* perdem sentido. Se Hobbes mantém a distinção entre causa *intrínseca* (potência ativa originária inerente) e causa *extrínseca* do movimento, é para mostrar que atos que tradicionalmente são considerados naturais e próprios dos animais e dos seres humanos, como a sensação, o entendimento e o apetite, são *completamente* provocados por movimentos externos ao sujeito desses atos, sem nenhuma interferência de alguma potencialidade ativa interna. Além disso, embora não tematize a distinção tradicional entre atos voluntários e atos livres, ao estabelecer uma *teoria una do apetite* e ao rejeitar o conceito usual de agente livre (noção de livre-arbítrio) como sendo contraditório, Hobbes parece não conceder espaço para uma diferenciação de natureza entre os atos humanos e aqueles dos animais.

Em segundo lugar, outra consequência da teoria que Hobbes apresenta no *Short Tract* é o estabelecimento de um *duplo determinismo*, ou melhor, de uma dupla necessidade: a *necessidade* a partir da *potência ativa originária inerente*, que produz um efeito incessante e unívoco (é o caso da emissão das espécies por um corpo), e a determinação de um corpo por meio dos movimentos que lhe são *externos*, como no caso da produção de uma sensação e de um apetite, que são variados em função da interação dos movimentos dos vários corpos agentes, que emitem suas espécies, com o corpo do paciente.

Posteriormente, a necessidade será unificada na filosofia de Hobbes, sendo o produto da determinação dos movimentos por outros movimentos, e os conceitos de potência e de ato serão empregados para denotar a relação futura entre os movimentos que constituem a causa e o movimento que constitui o efeito. Indicaremos a seguir alguns aspectos dessa unificação e a oposição cada vez mais contundente de Hobbes à filosofia escolástica.

O desenvolvimento do conceito de potência nos textos posteriores ao Short Tract

Posteriormente, Hobbes afirmará que tudo se reduz a corpos em movimento e que toda determinação e mudança só pode advir da interação dos movimentos no mundo. No *De Motu*, de 1643, o autor nega que a causa do movimento seja algo que não o próprio movimento, a começar pela análise da sentença “a natureza é princípio de movimento” (HOBBES, 1973, VI, §6, p. 139). Essa sentença, que se inspira na caracterização aristotélica dos seres naturais como seres que possuem em si o seu princípio de movimento, é afirmada por Thomas White no seu *De Mundo*, mais especificamente, no capítulo relativo ao movimento dos corpos celestes em oposição aos terrestres. Em seu comentário crítico a White, Hobbes indica que “princípio” não pode significar senão “início” ou “começo” e assim onde não há começo de movimento

●
●

não há “princípio de movimento”. De fato, Hobbes formulara alguns anos antes do *De Motu* o conceito de *conatus*, que indica o princípio do movimento nesse sentido assinalado por Hobbes: o *começo ínfimo do movimento* (cf. HOBBS 1973, XIII, §2). Como mostra Limongi, esse conceito se constitui a partir de um comentário crítico à *Dióptrica* de Descartes no *Tractatus Opticus*, provavelmente redigido no início da década de 1640, no qual Hobbes opera um deslocamento semântico da noção de *inclinação*, que o termo *conatus* inicialmente traduz, para indicar que o princípio do movimento é o próprio movimento, um movimento ínfimo e imperceptível (LIMONGI, 1999, pp. 49-50). Com esse conceito novo, Hobbes não apenas afirma a continuidade entre o repouso e o movimento e os estados subsequentes de maior aceleração¹⁷, mas sobretudo, como indica ainda a comentadora, constrói um instrumento para pensar toda determinação ao movimento como a determinação de um movimento atual, eliminando todo vestígio da ideia de uma potencialidade ao movimento. Causa e efeito são, pois, *homogêneos*, já que é o movimento que causa outro movimento, que produz outro, e assim por diante. Nenhum movimento ou efeito tem por origem algo que seja de outra natureza: a causa universal de todas as coisas é o movimento e “não se pode conceber que o movimento tenha outra causa que o movimento; nem tampouco tem a variedade das coisas que percebemos pelos sentidos, como as cores, os sons, os sabores etc. outra causa senão o movimento” (HOBBS 1839, VI, §5, p. 62).

De fato, nos desenvolvimentos ulteriores de sua filosofia, Hobbes elimina o axioma disjuntivo pelo qual tudo o que move outra coisa move ou em virtude de uma potência interna originária ou em razão de um movimento que recebeu de outro corpo, pelo qual distinguia os efeitos incessantes e uniformes daqueles intermitentes e variados, que dependem da interação entre vários corpos. Ao contrário, toda mutação é uma mudança no movimento ou um novo movimento (De Co, IX, § 9) e provém sempre de um outro movimento. Assim, tanto a causa como o efeito consistem em movimentos e a causa integral, que é uma causa suficiente e necessária para a produção de seu efeito, é a totalidade exhaustiva dos requisitos necessários para a produção do efeito, totalidade que, por sua vez, não é senão uma conjunção de movimentos tanto do agente como do paciente da mudança – na medida em que todo evento investigado é uma mudança percebida.

Ora, esse conjunto de movimentos no paciente e no agente envolvem *todos os movimentos no mundo*. Como Hobbes explicitará na sua querela com Bramhall, todos os movimentos presentes no mundo contribuem como requisitos para todas as mudanças e movimentos, sendo que há inúmeros agentes que contribuem para a realização de cada ação efetuada. Em resposta ao bispo, que enumera e critica os diversos patronos da necessidade de acordo com suas profissões, Hobbes mostra o quanto a sua posição diverge dos exemplos apresentados:

Primeiro, diz ele, o astrólogo deriva sua necessidade das estrelas. Segundo, o médico a atribui ao temperamento do corpo. De minha parte, não sou de sua opinião, porque nem as estrelas nem o temperamento por si só são capazes de produzir qualquer efeito sem o concurso de todos os outros agentes. Pois dificilmente há alguma ação, por mais casual que pareça, para cuja causação não concorra tudo o que está *in rerum natura* [...] Toda ação é o efeito do movimento e [...] não pode haver um único movimento em uma parte do mundo que não se comunique ao restante do mundo. (HOBBS, 2022, p. 353-55)

A relação causal consiste numa interação entre movimentos, que, no limite, envolve todos os movimentos no mundo. Ora, Hobbes transpõe essas considerações a respeito da causalidade para o conceito de *potência* ao afirmar, tanto no *De Motu* (HOBBS 1973, XXXV, § 4 e 5, p. 388-9) como no *De Corpore* (HOBBS 1839, X, §1, p. p. 113-4), que o termo *potência* significa o mesmo que *causa*, assim como *ato* o mesmo que *efeito*, de maneira que a relação entre a potência e o ato é a mesma que entre a causa e o efeito. Assim, quando o agente e o paciente possuem todos os requisitos necessários para a produção do efeito, dizemos que eles podem produzi-lo, isto é, que eles possuem a potência (*potentia*, *power*) para esta produção, sendo

¹⁷ Indicamos anteriormente como a continuidade desempenha um papel importante na afirmação de que os *conatus* se propagam ao infinito (cf. p. 7). Leibniz, em cuja filosofia o princípio de continuidade desempenha um papel fundamental, desenvolve uma ampla reflexão sobre o conceito de *conatus* (cf. HIRATA, 2016).



que a potência do agente equivale à causa eficiente (movimentos no agente) e a potência do paciente à causa material (movimentos no paciente). A única diferença é que o termo causa diz respeito ao efeito já produzido e o termo potência é relativo a esse mesmo efeito a ser produzido no futuro, de modo que “causa” se refere ao *passado* e “potência” ao *futuro*. E da mesma maneira que o acidente produzido é, em relação à causa, efeito, esse acidente é, em relação à potência, ato. Ora, assim como causa e efeito são termos relativos, só havendo causa onde há efeito e, inversamente, efeito apenas na medida em que há uma causa integral ou suficiente, potência e ato são termos correspondentes. Assim, “um ato só pode ser produzido por uma potência suficiente ou por aquela potência a partir da qual ele não poderia deixar de ser produzido” (HOBBS 1839, x, §1, p. 113). Isto é: só pode haver ato onde há uma potência plena e, reciprocamente, só se pode falar de uma potência plena na medida em que há ato, já que “todo ato é produzido no mesmo instante que a potência é plena” (HOBBS 1839, x, § 2, p. 114). Assim, não apenas potência e ato denotam a mesma relação que aquela entre causa e efeito, mas também a própria potência e o ato se distinguem apenas pela perspectiva temporal: “ato e potência não diferem senão nisto: que aquele denota o tempo presente, e esta, o tempo futuro” (HOBBS 2022, p. 443). E tanto a potência como o ato consistem numa conjunção de movimentos:

Mostrei que a causa eficiente de todo movimento e mutação consiste no movimento do agente ou dos agentes e [...] que a potência do agente é a mesma coisa que a causa eficiente. A partir disso pode ser entendido que toda potência ativa consiste em movimento também, e que a potência não é um certo acidente que difere de todos os atos, mas, é, na verdade, um ato, a saber, o movimento, o qual é, portanto, denominado potência porque um outro ato será produzido por ela posteriormente. Por exemplo, se de três corpos um desloca o segundo e este, o terceiro, o movimento do segundo, em relação ao primeiro que o produziu, é o ato do segundo corpo; mas, em relação ao terceiro, é a potência ativa do mesmo segundo corpo. (HOBBS 1839, x, §6, p. 116-7)

A potência não designa um modo de ser diferente e inferior ao ato, o meio-termo entre o ser em ato e o nada, mas potência e ato são estritamente a mesma coisa e só se diferenciam pelo ponto de vista daquele que percebe e nomeia as relações causais. Assim, os mesmos movimentos de um corpo são denominados ato em vista dos movimentos que o produziram, e potência em vista dos efeitos que produzirá. Só há corpos em movimento e os termos potência e ato designam determinados movimentos em função da relação considerada. Hobbes dota os conceitos de potência e de ato de um significado que se opõe completamente à física escolástica, eliminando a diferenciação entre dois modos de ser, bem como a concepção teleológica da natureza a ela atrelada. *Potência e ato nomeiam movimentos que são distinguidos a partir da perspectiva temporal do espectador.*

O mesmo pode ser afirmado da relação entre *agente e paciente*, que se torna uma distinção meramente nominal, já que não há nada que seja em si mesmo ativo ou passivo, mas todo evento consiste em movimento numa parte da matéria proveniente de outros movimentos. Quer dizer, não faz mais sentido distinguir a origem *interna e externa* do movimento, pois todo movimento é proveniente de outro movimento. É apenas pela consideração de um determinado movimento ou efeito que se considera que uma parte da matéria é agente e outra, paciente.

No *Short Tract*, em contraste, a distinção entre paciente e agente não é meramente nominal. Como ainda perdura a heterogeneidade entre potência e ato, já que os efeitos são movimentos, mas nem sempre a potência que os produz é movimento, igualmente perdura uma diferença interna entre agente e paciente. Os agentes, exemplificados por aqueles corpos que emitem suas espécies, agem incessantemente em virtude de uma potência ativa originária, potência que não consiste em movimentos e que também não é “suprida” por movimentos, mas pela transformação de matérias adjacentes. Já os pacientes são afetados pelos movimentos dessas espécies e possuem apenas uma potência passiva – que igualmente não consiste em movimentos, mas na mera afetabilidade dos espíritos animais pelo movimento das espécies. Mesmo na hipótese de um corpo tanto afetar como ser afetado, como é o caso do cérebro na produção dos fantasmas, ele não pode ser indistintamente considerado agente e paciente em função dos efeitos observados. Como Hobbes expõe na quarta conclusão da terceira parte do *Short Tract*, o cérebro *recebe* a potência do objeto

externo de modo análogo à maneira pela qual o metal recebe a virtude magnética do ímã, ao ser tocado por este. Quer dizer, quando o cérebro media os movimentos das espécies e dos espíritos animais, não há propagação do movimento pelo contato, mas transmissão de uma virtude (ou algo análogo) de um corpo (espécies) a outro (cérebro), transmissão que de alguma maneira modifica a natureza deste último e o *qualifica* como agente: “O ato do entendimento é um movimento dos espíritos animais por meio da ação do cérebro qualificado [*qualified*] pela potência ativa do objeto externo.” (HOBBS, 1988, III, c. 6, p. 48).

Posteriormente, ao contrário, Hobbes considerará que tanto a potência ativa como a passiva consistem em movimentos cujo concurso resulta no efeito observado, sendo que o que as diferencia é que a potência passiva designa os movimentos das partes internas do corpo afetado pela mudança em questão e a ativa, os movimentos dos outros corpos que contribuíram para tal efeito¹⁸ – o que inclui, no limite, todos os movimentos do mundo. Hobbes deixa de pensar a relação entre causa e efeito, e, conseqüentemente, a relação entre potência e ato como

uma relação entre corpos enquanto estes são capazes de agir ou padecer ou na medida em que possuem uma potência ativa ou passiva, mas como a relação entre seus acidentes e determinações atuais. Não são os corpos segundo suas potencialidades que produzem e explicam um processo de mudança, mas seus acidentes atuais postos em relação e na medida em que produzem atualmente um efeito. (LIMONGI, 1999, p. 41)¹⁹

No *Do Corpo*, Hobbes rejeita explicitamente as noções de “potência própria” e de “espécies” que emprega no *Short Tract* para explicar a produção de fenômenos:

Aqueles que dizem que algo pode ser movido ou produzido por si mesmo, por espécies, por sua potência, por formas substanciais, por substâncias incorpóreas, por instinto, por antiperistasis, por antipatia, simpatia, qualidade oculta e outras palavras vazias dos escolásticos não dizem nada (HOBBS 1839, XXX, § 15, p. 431)

As distinções entre causa e efeito, potência e ato, potência ativa e potência passiva, agente e paciente não denotam coisas realmente distintas, mas se tornam nominais, dependendo da alteração que se considera e da perspectiva temporal em jogo. A potência (ativa e passiva) e o ato consistem em movimentos de diferentes partes da matéria. Dessa maneira, a dupla fonte do determinismo (pela potência ativa inerente ou pelo movimento recebido) cede lugar a um *necessitarismo unificado a partir da consideração do movimento*. Como se indicou, já no *Short Tract* Hobbes se opõe à doutrina escolástica dos graus de necessidade e afirma que a necessidade é uma só: a impossibilidade de ser de outra maneira (ST I, c. 14). Mas ali a fonte dos efeitos é dupla: ou são produzidos por uma potência ativa originária ou por um outro movimento recebido, de maneira que nem sempre causa e efeito são homogêneos e comensuráveis. Com a homogeneidade da fonte de todas as determinações necessárias, estabelece-se um necessitarismo rigoroso e, no limite, mensurável, sendo que todos os eventos poderiam ser previstos em princípio, se nós possuíssemos o conhecimento de todas as relações causais. A contingência, assim, não denota a possibilidade de que os eventos se produzam ou não, mas a ignorância das causas (HOBBS 1839, X, §5, p. 115-116).

Apoiando-se em seus conceitos de potência e ato, Hobbes estabelece duas modalidades lógicas: o possível-necessário e o impossível, sem meio-termo:

É impossível um ato para cuja produção não há uma potência plena. Na medida em que a *potência* plena é aquela na qual todas as coisas que são requisitos para a produção do ato concorrem, se a potência nunca for plena, sempre faltará uma destas coisas sem as quais o ato não pode ser produzido; donde aquele ato nunca poderá ser

¹⁸ No entanto, é verdade que Hobbes considera que apenas os corpos dotados de órgãos sensoriais, que se caracterizam por serem aptos a reter o movimento feito neles por um tempo maior do que os demais, podem ser sujeitos de uma percepção sensorial (HOBBS 1839, XXV, § 5, p. 320). O autor não esclarece se a configuração material dos órgãos sensoriais é produzida pelo movimento ou não.

¹⁹ Como indica a autora, isso é da maior importância para a teoria das paixões, pois uma vez que a diferença entre o agente e o paciente é meramente nominal e depende da percepção da direção do movimento no fenômeno considerado, a distinção entre ação e paixão se torna moralmente neutra.

●
●

produzido, isto é, é *impossível*: e todo ato que não é *impossível* é *possível*. Todo ato que é, portanto, *possível* deve ser produzido em algum momento; pois se ele nunca for produzido, então aquelas coisas que constituem requisitos para a sua produção nunca deverão concorrer; donde ser aquele ato impossível por definição, o que é contrário ao que era suposto (HOBBS, 1839, x, §4, p. 115).

O que atesta a potência para a produção de um ato é o próprio ato e se trata sempre de uma potência para um ato determinado: não há algo como uma possibilidade que pode se realizar ou não, nem uma potência que pode ser atualizada de diferentes maneiras. O *possível se torna uma modalidade temporal do necessário* (FOISNEAU 1992, p. 88). Assim, o conceito de potência é uma das principais ferramentas de Hobbes para sustentar a necessidade de todos os eventos. Já ali no *Short Tract*, a concepção de potência ativa e de potência passiva interdita que haja nas coisas algo como uma tendência que possa se atualizar ou não para diferentes atos de um determinado tipo. Com a redefinição posterior da potência e do ato e sua redução a modalidades temporais da causalidade, Hobbes se opõe de maneira ainda mais incisiva à teoria escolástica da potência e do ato.

*

Por fim, essa oposição de Hobbes ao conceito escolástico de potência ganha claros contornos políticos na sua querela com John Bramhall, um herdeiro autodeclarado da escolástica. Não se trata apenas de indicar que a doutrina do livre-arbítrio, calcada nesse conceito de potência que pode se atualizar ou não e se especificar de diferentes maneiras, é um dos estopins da guerra civil inglesa (cf. HIRATA 2022, p. 13-14). Nem apenas de combater uma concepção de potência que faz parte de uma visão de mundo, de acordo com a qual cada coisa possui a sua natureza e a sua tendência a ser atualizada, com uma consequente hierarquização dos seres e o estabelecimento de uma concepção dos homens como seres naturalmente sociais e políticos (HOBBS 2022, p. 213), em contraste com o contratualismo defendido por Hobbes. Tampouco se trata apenas de negar a distinção escolástica entre *potência absoluta* e *potência ordenada* de Deus, a partir da qual se distingue a potência propriamente dita de Deus (ou tudo o que ele pode fazer e que só é limitado pelo princípio de não-contradição) e a ordem atual do mundo, o ato ou o exercício da potência divina de acordo com as regras da justiça. Tal diferenciação pressupõe uma potência que não se atualiza, já que Deus poderia fazer muito mais do que faz e não realiza todo o possível, porque regula a sua potência pela sua justiça, criando um todo ordenado, no qual as leis naturais devem regular as leis positivas (HOBBS 2022, p. 183-184), em total divergência com o que defende Hobbes, para quem a potência divina é a potência de Deus para fazer tudo o que ele quer, não havendo uma esfera autônoma da justiça divina para além de sua onipotência. Mas, além disso, Hobbes desconfia que por trás dessa metafísica da disjunção da potência e de sua atualização esteja o desejo de desvincular o *direito* de seu *exercício* ou de resguardar um poder legal virtual que permaneceria válido a despeito de não estar sendo atualmente exercido, o que favoreceria a causa do *direito divino episcopal*.

“A potência geral”, diz ele [Bramhall], “para agir é originária de Deus, mas a especificação para realizar esse ato em relação a Urias não é originária de Deus, mas do livre-arbítrio.” Muito sabiamente dito. Como se existisse uma potência que não fosse a *potência para realizar algum ato particular*. Se a potência for para assassinar, é para assassinar aquilo que será assassinado por essa potência, seja Urias ou algum outro; e dar essa potência é aplicá-la ao ato. Potência, na realidade, não significa outra coisa senão aqueles movimentos e atos presentes dos quais se origina necessariamente o ato que não ocorre agora, mas que ocorrerá posteriormente. Assim, esse argumento [de que a potência geral é originária de Deus, mas a especificação é originária do livre-arbítrio] é muito semelhante àquele utilizado outrora para defender o direito divino dos bispos de ordenação dos ministros. Eles dizem que não obtêm o direito de ordenação do soberano civil, mas de Cristo imediatamente. Não obstante, eles reconhecem que é ilícito ordenarem se o poder civil os proíbe. Mas como possuem direito de ordenar, se não podem exercê-lo licitamente? A sua resposta é que possuem o direito, embora não possam exercê-lo; como se o direito de ordenar e o direito de exercer a ordenação não fossem a mesma coisa. E, da mesma forma que respondem a respeito do direito, que é o poder legal, o bispo responde, a respeito da potência natural, que Davi obtinha de Deus uma potência geral para assassinar Urias, mas não a potência de aplicação dessa potência em especial para o assassinato de Urias, que é originária de seu próprio livre-arbítrio. Ou seja, ele tinha uma potência para matar Urias, mas não para exercê-la em Urias – isto é, ele tinha uma potência para matá-lo, mas não para matá-lo, o que é absurdo. (HOBBS 2022, p. 190-191)

Com o uso do conceito escolástico de potência Bramhall não visaria apenas distinguir o que os homens receberam de bom e de positivo de Deus (a potência para agir) e o que é imputável aos humanos, a saber, a especificação dessa potência para os pecados por meio do livre-arbítrio, mas também (e talvez sobretudo) visaria, segundo Hobbes, resguardar um direito dos bispos (e quiçá outros direitos) da esfera do poder civil atual.²⁰ Ora, para Hobbes, ao contrário, assim como só se pode falar da potência para um ato se esse ato se produz (caso contrário não se tratava propriamente de uma potência plena, mas algum requisito faltava), só se pode dizer que há um direito ou um poder legal quando ele é de fato exercido e reconhecido como legítimo. Não há nada como uma *potestas* latente e apenas virtualmente exercível, totalmente independente das circunstâncias e dos fatos, e que poderia ser reavivada em outra conjuntura. No fundo, o que a teoria escolástica da potência e do ato faz é dar ensejo ao pleito de vários poderes legais paralelos. Não é à toa que Hobbes a combate com tanto afincos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AQUINO, T. *Suma Teológica*, vol. II. Vários tradutores. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Cambridge: Harvard University Press, 1933.
- BERNHARDT, J. “Essai de commentaire”. In: *A Short Tract on First Principles*. Paris: PUF, 1988.
- FOISNEAU, L. “Le vocabulaire du pouvoir: potentia/potestas, power”. In: Zarka, Y. (org.) *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Vrin, 1992.
- HIRATA, C. “A crítica do jovem Leibniz ao materialismo hobbesiano a partir do conceito de *conatus*”. In: *Cadernos Espinosanos*, n. 34, pp. 65-87, 2016.
- HIRATA, C. “O debate entre Hobbes e Bramhall sobre a liberdade, a necessidade e o acaso”. In: HOBBS, T. *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. São Paulo: Unesp, 2022, pp. 9-34.
- HOBBS, T. *De Corpore*. Texto estabelecido por Molesworth. In: *Opera Philosophica*, vol. I. Londres: 1839.
- HOBBS, T. *Critique du De Mundo de Thomas White*. Texto estabelecido Por Jean Jacquot e Harold Jones. Paris: Vrin, 1973.
- HOBBS, T. *A Short Tract on First Principles / Court Traité des premiers principes*. Texto estabelecido e comentado por Jean Bernhardt. Paris: PUF, 1988.
- HOBBS, T. *Leviathan*. Editado por Noel Malcolm. Oxford: Clarendon Press, 2012.
- HOBBS, T. *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. Tradução de Celi Hirata. São Paulo: Unesp, 2022.
- LEIJENHORT, C. *The mechanisation of Aristotelianism. The late Aristotelian setting of Thomas Hobbes’ natural philosophy*. Leiden: Brill, 2002.
- LIMONGI, I. O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes. São Paulo: Loyola, 2009.

²⁰ Ora, o argumento de Bramhall se assemelha àquele dos realistas que, após 1651, ainda defendiam o direito de Carlos II ao trono a despeito de ele ter sido derrotado e não governar mais.



SCHUHMANN, K. “Le Short Tract”. In: Cees Leijenhorst & Piet Steenbakkers (org.): *Selected Papers on Renaissance Philosophy and on Thomas Hobbes*. Kluwer, Dordrecht: Kluwer, 2004.

RAYLOR, T. “Hobbes, Payne, and A Short Tract on First Principles”. In: *The Historical Journal*, Vol. 44, No. 1, 2001, pp. 29-58.

TUCK, R. “Descartes and Hobbes”. In: G. Rogers & A. Ryan (org.) *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 11-41.

A Teoria dos Poderes de Hobbes no *Leviatã*: seu lugar no debate moderno e na filosofia política do autor

Mariana Kuhn de Oliveira
marianakoliveira@gmail.com
Cebrap

Resumo: O artigo argumenta que a teoria dos poderes políticos de Thomas Hobbes no *Leviatã* é inovadora, consistente e muito bem integrada no debate da época e em sua filosofia política. Essa teoria se revela na versão latina do *Leviatã* com a inserção pelo autor do binômio da *potentia* e da *potestas*, que traduz a palavra *power*, tornando explícita uma distinção que antes poderia ser compreendida apenas analiticamente. O uso dos dois conceitos por Hobbes é um tema pouco explorado pela literatura e, mesmo aquelas especialistas que tratam adequadamente do binômio não explicitam sua centralidade para a teoria política hobbesiana nem oferecem uma contextualização do tema no debate da época. O presente artigo busca preencher essa lacuna.

Palavras-chave: *potentia*, *potestas*, poder de fato, poder de direito, razão de Estado, poder absoluto.

Hobbes's Theory of Powers in *Leviathan*: its place in the early-modern debate and in the author's political philosophy

Abstract: The article argues that Thomas Hobbes's theory of political power in *Leviathan* is innovative, consistent, and well-integrated into the debates of the time and into his political philosophy. This theory is revealed in the Latin version of *Leviathan* with the author's introduction of the *potentia* and *potestas* binomial, which translates the word *power*, making explicit a distinction that could previously only be understood analytically. Hobbes' use of these two concepts is a topic that has been little explored in the literature, and even the scholars who appropriately address the binomial do not elucidate its centrality to Hobbes's political theory or provide a contextualization of the issue within the debates of his time. The present article aims to fill this gap.

Keywords: *potentia*, *potestas*, *de facto* power, *de jure* power, reason of state, absolute power.

[...] eu penso que o governo se parece com um barco, no qual apesar de *deuses, líderes de armadas, governantes e juizes* serem a quem se confiou pilotar; ele se move pelo meio dos ventos, tão incertos quando o sopro da opinião, e é carregado com o povo; um carregamento mais solto e mais perigoso do que qualquer outra carga viva, sendo tão problemática com bom tempo quanto cavalos em uma tempestade. E como podem tais pilotos manter firmemente o curso para a Terra da Paz e da Plenitude, dado que eles estão frequentemente divididos no leme?¹

William D'Avenant, "THE AUTHOUR'S PREFACE To his much honour'd Friend Mr HOBBS" em *Gondibert an heroick poem* (1651, p. 38-9)

Introdução

Enquanto trabalhava no *Leviatã*, Thomas Hobbes acompanhou a produção da obra citada acima, que contém um prefácio em sua homenagem. De autoria de seu amigo William D'Avenant, também um inglês refugiado na França, *Gondibert* é um poema heroico inacabado pensado para inspirar na elite um desejo pela obediência civil. Hobbes não partilhava com D'Avenant tal visão sobre a finalidade da poesia, mas provavelmente influenciou o amigo quanto às suas preocupações políticas: a divisão do poder político (ou do controle do leme) e as condições sob as quais se exerce esse poder devido às diferentes opiniões (os ventos incertos) e ao povo tumultuoso (uma carga viva problemática). A solução de Hobbes, que é diversa da de seu amigo, está sistematizada no *Leviatã* (1651a), mais especificamente em sua teoria dos poderes. Hobbes trata, assim, da necessidade de o soberano possuir um poder absoluto, cuja divisão leva ao fim do Estado, em conjunto com um poder fundado na opinião, que, quando possuído por um soberano, auxilia no controle das opiniões dos súditos e é o principal garantidor da efetividade do governo. Essa interpretação dos dois poderes no *Leviatã* em inglês é cancelada pela na versão latina da obra, de 1668, em que Hobbes, ele mesmo o tradutor, atribui ao primeiro desses poderes o nome de *potestas* e ao segundo de *potentia*.

O tema, não obstante sua centralidade para a filosofia política de Hobbes, é pouco discutido pela literatura. Dentre os poucos textos que tratam do binômio *potentia/potestas*, Michael Silverthorne (1996) e Carlo Altini (2019) nem mesmo veem coerência no uso dos dois termos pelo autor e Luc Foisneau (1992) acredita que, na teoria política de Hobbes, *potentia* deve ser encarada como uma metonímia, sem relevância própria. A compreensão do papel do binômio na teoria política de Hobbes fica relegada a uma questão secundária na interpretação de Yves-Charles Zarka (2001), sendo mais longamente desenvolvida apenas por Maria Isabel Limongi (2013a, 2013b) – ambos, contudo, se afastam do texto hobbesiano em pontos importantes. A abordagem da literatura que se encontra mais madura é a da comparação das distintas concepções de poder nas diferentes obras de Hobbes (BENN, 1972; LIMONGI, 2009, 2013b; FIELD, 2014), que tem de forma mais abrangente em Sandra Field, mas também em Limongi, uma interpretação sólida sobre a mudança da concepção de poder no *Leviatã*, quando Hobbes distingue poder *de facto* e *de jure*. O presente texto discute com esses autores e autoras e busca mostrar uma versão da teoria hobbesiana dos poderes mais próxima do texto latino. Toma-se como ponto de partida as bases estabelecidas por Field (2014) na sua análise comparativa, que estabelece o *Leviatã* como o *locus* da teoria do poder madura de Hobbes, para posicionar a teoria dos poderes no debate da época e na filosofia política do autor, o que essa autora não se propõe a realizar.

¹ A tradução é minha. Nesse caso, por se tratar de um poema, cito excepcionalmente o texto também no original. No restante das citações de obras estrangeiras por mim traduzidas, por questão de espaço, não disponibilizarei o texto na sua língua original. Aqui o texto de *Gondibert*: "[...] me thinks Government resembles a Ship, where though *Divines, Leaders of Armies, States-men, and Judges* are the trusted Pilots; yet it moves by the means of winds, as uncertain as the breath of Opinion; and is laden with the People; a Freight much loosser, and more dangerous than any other living Stowage; being as troublesom in fair weather, as Horses in a Storm. And how can these Pilots stedily maintain their course to the Land of Peace and Plentie, since they are often divided at the Helm?"



Hobbes, esse artigo defende, inova a teoria moderna sobre a *summa potestas* – amplamente debatida no contexto da soberania absoluta (ABIZADEH, 2016; LEE, 2016) – ao considerá-la como um poder jurídico que precisa se dar em conjunto com a *potentia*, um poder de fato e relacional, que depende das opiniões de outros. Assim, enquanto a *potestas* permite ao soberano unificar as vontades e criar obrigações legais aos seus súditos, a função da “*potentia communis*” é “mantê-los [os súditos] todos em reverência e para direcionar suas ações ao benefício comum” (HOBBES, 1651a/1668, p. 260/261). O artigo explora também a motivação para essa teoria coerente e inovadora do poder, localizando-a no contexto político da Inglaterra, na formação de Hobbes e nos debates da época. Assim, o texto visita principalmente a influência que a razão de Estado pode ter tido no desenvolvimento da *potentia* e discute as críticas que Hobbes recebeu relativamente a *Os Elementos da Lei*, ao *Do Cidadão* e ao *Leviatã* sobre sua consideração do poder *de facto*.

O artigo está dividido em três partes. Na primeira, discuto o contexto e as críticas que podem ter levado Hobbes a considerar, no *Leviatã*, que existem dois tipos de poder. Após, considero a literatura atual sobre o tema e ofereço minha leitura sobre a *potentia* e a *potestas*, conceituo-as e reconstruindo suas origens. Na terceira e última parte, penso sobre o enraizamento da distinção na teoria política mais ampla apresentada por Hobbes no *Leviatã*, principalmente no que significa possuir uma soberania absoluta e no que o *Leviatã* absorve da (e supera relativamente à) literatura sobre razão de Estado. Esse texto dá continuidade a Oliveira (2023a), em que discuto como o binômio *potentia-potestas* resolve o debate interpretativo sobre a origem do direito de punir no *Leviatã*.

1. O contexto e a literatura

O contexto da escrita do *Leviatã* e as críticas recebidas pela obra são temas bastante elaborados pela literatura. O caso da mudança da teoria dos poderes do autor, contudo, resta inexplorada. Os textos que mostram a inovação no *Leviatã* explicam apenas o movimento interno na obra de Hobbes (ver especialmente FIELD, 2014), sem mencionar o debate da época. Com vistas a suprir essa lacuna e amparar a teoria hobbesiana dos poderes em seu contexto, a primeira subseção a seguir oferece algumas observações sobre a conjuntura antes de 1651 que pode ter levado Hobbes a desenvolver tal teoria. A segunda subseção, por sua vez, olha para o *Leviatã* em comparação com as obras políticas anteriores de Hobbes e para as críticas que o *Leviatã* recebeu que podem ter levado Hobbes a enfatizar com um novo vocabulário sua teoria dos poderes na versão latina da obra, de 1668, cuja tradução ele mesmo realizou.

1.1 Antes de 1651²

Em sua autobiografia em verso (1679, linhas 193-212) e em *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso* (1656, p. 69), Hobbes menciona ter começado a desenvolver o que viria se tornar o *Leviatã* em 1646. Hobbes estava na França desde 1642 buscando refúgio da guerra civil inglesa, tendo lá permanecido até depois de impresso o *Leviatã*. É em 1646, entretanto, que o Príncipe Charles chega na cidade e que Hobbes se torna seu tutor de matemática (ver MALCOLM, 2012, p. 4-5). Esse fato provavelmente teve um impacto na vida de Hobbes, que se coloca de forma mais próxima à monarquia e que também passa a possuir menos tempo disponível para se dedicar ao *Do Corpo*, a primeira obra de sua trilogia que termina com o *Do Cidadão* e que ele estava preparando na época. Outra evidência de que 1646 tenha sido chave para sua decisão de escrita é que no início desse ano ele havia entregado para publicação anotações ao *Do Cidadão*, mas no ano seguinte recusou o convite para revisar a obra, que havia esgotado e teria uma nova impressão (ver MALCOLM, 2012, p. 2-3).

Hobbes, entretanto, não passou cinco anos rascunhando o *Leviatã*. É mais provável, conforme aponta Noel Malcolm (2012) que ele estivesse criando anotações para a obra enquanto trabalhava no *Do Corpo*. A correspondência de Hobbes mostra que ele efetivamente começou a se dedicar a escrita do *Leviatã* em 1649, apenas então interrompendo seu trabalho no *Do Corpo* (publicado apenas em 1655)³. Há sólida

² Tratei desse tema mais extensamente em Oliveira, 2023c.

³ As evidências foram reunidas e analisadas por Malcolm (2012).

●
●

evidência de que em maio de 1650 Hobbes já possuía uma obra bastante estruturada, com 37 capítulos já escritos, e que em janeiro de 1651 ela estava completa. Não há como saber as motivações específicas de Hobbes ao escrever o *Leviatã*, mas a velocidade e a concentração com que ele trabalhou na obra sugerem, de acordo com Malcolm (2012, p. 9), que Hobbes foi tomado por um poderoso impulso para a escrita, impossível de ser completamente desvendado, mas que aceita algumas elocubrações.

Assim, a teoria dos poderes, uma novidade no *Leviatã*, pode ter tido um papel nessa motivação, pois ela ajuda a esclarecer a posição de Hobbes no intrincado e politicamente importante debate entre monarquistas, que defendiam que a autoridade do rei continuava existindo mesmo que o trono houvesse sido usurpado, e os *engagers*, que reivindicavam que a autoridade deveria ser reconhecida naquele que exercia o governo (ver HOEKSTRA, 2004). Hobbes estava em uma posição privilegiada para tanto, pois em Paris convivia com importantes monarquistas ingleses e tinha conhecimento de detalhes dos impasses entre Rei e parlamento (ver MALCOLM, 2012, p. 24-35). Ele, contudo, apesar de ser tido por alguns como monarquista (ao menos até a publicação do *Leviatã*) e por outros como um defensor da autoridade *de facto*, não queria se vincular explicitamente a um e a outro para não ir contra aqueles no poder, fosse o Rei ou o parlamento (HOEKSTRA, 2004, 2006; MALCOLM, 2012, p. 65-82).

Reforçando esse ponto, Edward Hyde, futuro Conde de Clarendon, conta que, depois de provocado sobre as razões que o teriam levado a escrever o *Leviatã* e “após um discurso entre o fazer graça e o falar sério sobre o tema”, Hobbes teria lhe dito em 1651 em Paris que “*A verdade é que estou inclinado a ir para casa*” (1676, p. 8)⁴. Essas reflexões práticas e estratégicas, contudo, estão acompanhadas de uma reflexão teórica que se sustenta por si só. Para Hobbes, autoridade e poder de fato são complementares. Antes de explicar melhor tal posição, interessa, entretanto, olhar de forma específica as críticas e debates que mais provavelmente influenciaram Hobbes a apresentar sua posição com uma teoria que distingue dois tipos de poder.

Um dos mais importantes interlocutores de Hobbes no tema do poder é o Bispo John Bramhall, mais especificamente em suas críticas endereçadas ao *Do Cidadão*. Hobbes havia conhecido Bramhall em meados de 1645 na casa do Duque de Newcastle, William Cavendish. O Duque e seu irmão, Sir Charles Cavendish, interessados na questão sobre a vontade livre e a necessidade, incentivaram Bramhall e Hobbes a debater o assunto. A discussão começou de forma oral e evoluiu para a escrita – passo que oportunizou a expansão dos temas. Poucos meses depois do encontro, Bramhall já havia enviado a Hobbes 60 críticas sobre questões teológicas e políticas em o *Do Cidadão* (ver PARKIN, 2007, p. 40). Apesar de a versão original das críticas de Bramhall ter se perdido, sua obra *The Catching of Leviathan* (1658) as reflete.

A primeira crítica de Bramhall que nos interessa se refere a um trecho *Do Cidadão* em que Hobbes afirma que “se a república cair em poder do inimigo e a resistência for impossível, é reconhecido que aquele que possuía a autoridade suprema anteriormente, já a perdeu” (1642, p. 134). Para Bramhall, o problema é que Hobbes não explica se a soberania que se perde é *de facto* ou *de jure*, “pode ser porque ele não sabe a diferença” (1658, p. 557)⁵. A segunda crítica dá continuidade a primeira, tratando dos direitos do soberano. Assim, para Bramhall, o poder soberano deveria existir para “outros fins além da proteção” (1658, p. 559). Ainda, para ele, a proteção é um dever, o qual uma vez descumprido “não cancela um direito” (p. 559).

Hobbes não teve pressa em responder a essas críticas, deixando de inseri-las nas anotações que adicionou à segunda edição do *Do Cidadão* ao mesmo tempo em que respondia outras críticas de Bramhall, como a relativa ao governo misto⁶. Pode ser que sua teoria ainda não estivesse madura, mas pode ser também que ele não acreditasse ser esse o momento (ou a obra) propícia para tanto. Em *Questões sobre a liberdade*, obra em que dialoga com Bramhall sobre liberdade e necessidade, Hobbes (1656, p. 69) aproveita para explicar-se frente à repreensão de Bramhall (1655, p. 20) por nunca ter recebido uma resposta

⁴ Malcolm (2012, p. 93-5) mostra evidências de que Hyde foi preciso em outras informações do período sobre Hobbes.

⁵ Relativamente ao *Leviatã*, Bramhall (1658, p. 557-8) insere uma crítica diferente: para ele, a relação da proteção e da obediência está mal explicada na obra, afinal Hobbes a estaria fundamentando apenas no autointeresse. Não discutirei essa questão aqui.

⁶ Ver Bramhall (1658, p. 564) e Hobbes (1642/1647, p. 93-4, anotação ao cap. 7.4). Ver também Parkin (2007, p. 46).

a suas 60 críticas de 1645⁷. Afirma Hobbes que ele “de fato pretendia já ter respondido aquelas exceções [de Bramhall]” mas que pensou que com a publicação do *Leviatã* as “objeções seriam amenizadas pela clareza de meu método” (1658, p. 26).

A questão do poder *de facto* aparece ainda em um debate que Hobbes acompanhou. Em *Uma Revisão e Conclusão*, capítulo final do *Leviatã*, Hobbes afirma ter descoberto “por meio de diversos livros ingleses impressos nos últimos tempos, que as guerras civis não ensinaram suficientemente aos homens, em qual ponto do tempo, que um súdito se torna obrigado relativamente ao conquistador; ... nem como ocorre que ela [a conquista] obrigue os homens a obedecer a suas leis” (1651a, p. 1133). Ele está se referindo quase certamente a *A discourse: wherein is examined, what is particularly lawfull during the confusions and revolutions of government* (1648) e *Of the Confusions and Revolutions of Governments* (1649), ambos de Anthony Ascham, e provavelmente também a *The Case of the Commonwealth of England, Stated* (1650), de Marchamont Nedham (HOEKSTRA, 2004; MALCOLM, 2012, p. 68, 70). Nesse capítulo específico do *Leviatã*, pode parecer que Hobbes se junta a esses autores para defender uma teoria da autoridade *de facto*. Hobbes, contudo, conforme mostra Kinch Hoekstra (2004), está fazendo exatamente o contrário: ele oferece uma resposta principalmente às críticas de Ascham, que se tornaram mais proeminentes depois do seu assassinato por monarquistas na metade do ano de 1650.

Na verdade, mesmo Ascham e Nedham não estão defendendo a mesma tese. Enquanto para Ascham é devida obediência a quem possuir autoridade *de facto* mesmo que essa pessoa não possua autoridade *de jure*, Nedham iguala autoridade *de facto* com autoridade *de jure* (ver HOEKSTRA, 2004). Em resposta, Hobbes (1651a, p. 1134) argumenta em *Uma Revisão e Conclusão* que a conquista é diferente da derrota, pois na segunda a pessoa derrotada continua sendo inimiga de quem a derrotou. Já no caso da conquista, a pessoa conquistada “tendo liberdade de se submeter a ele [o conquistador], consentiu” (HOBBS, 1651a, p. 1133). Ainda que Hoekstra (2004) não distinga entre o *Leviatã* e as obras políticas anteriores de Hobbes na questão da origem do poder, ele mostra a importância da concepção (ainda que fraca) de consentimento que Hobbes possui: no caso da conquista, não é a força de quem conquista que cria seu direito de governar, mas a submissão voluntária da pessoa que foi vencida. No *Leviatã*, Hobbes separa força e autoridade, sendo que apenas a segunda é fundada em consentimento (ver FIELD, 2014). Além disso, na versão latina do *Leviatã*, de 1668, Hobbes suprime o capítulo inteiro de *Uma Revisão e Conclusão*, indicando muito provavelmente que muitas das questões de época ali colocadas já não faziam tanto sentido quase duas décadas depois, o que inclui sua declaração sobre a “relação mútua entre proteção e obediência” (1651a, p. 1141), que não nega o resto da obra, mas pode ser lida como um aceno ao parlamento em 1651.

Hyde, que conversou com Hobbes sobre o *Leviatã* em 1651, também criticou Hobbes por ter pretensamente defendido uma tese próxima a do poder de fato⁸. É, contudo, muito pouco provável que Hobbes tenha recebido tais críticas por escrito (ver PARKIN, 2007, p. 50-3). Hobbes ainda assim sabia das opiniões (ao menos em geral) de Hyde. Na mesma ocasião que Hobbes declarou a Hyde o verdadeiro propósito de sua obra, ele teria também dito, testemunha Hyde, que “sabia que quando eu lesse este livro eu não gostaria” (HYDE, 1676, p. 7). Hyde, contudo, dificilmente pode ser pensado como interlocutor direto de Hobbes nesse momento, importância que ele adquire apenas em 1676 com a publicação de *A brief view and survey of the dangerous and pernicious errors to church and state, in Mr. Hobbes's book, entitled Leviathan*.

Por fim, ao pensar nas influências que Hobbes pode ter tido para sua teoria dos poderes, não se pode deixar de mencionar seu interesse pela literatura sobre a razão de Estado, que o acompanha pelo menos desde a década de 1610, quando Hobbes era tutor do filho do Barão de Cavendish de Hardwick, William Cavendish, e, depois, quando foi assistente de Bacon, com quem ele compartilhava tais interesses (MALCOLM, 2007; ZEITLIN, 2021). Essa tradição, a qual também é referida como prudência política, pensa os meios do governo, preferindo discutir questões de eficácia do que de justiça. O uso por Hobbes

⁷ Hobbes responde Bramhall mais longamente também em 1680, depois da morte deste, em *An Answer to Bishop Bramhall's Book, called "The Catching of the Leviathan"* não explorei tal resposta.

⁸ As críticas estão em manuscritos acessados por Parkin (2007).

dessa tradição da teoria política já havia sido identificada e criticada por Hyde em relação a *Os Elementos* (DZELZAINIS, 1989, p. 315). Hobbes, contudo, contrariamente à acusação de Hyde, não adota a mesma perspectiva dos teóricos da razão de Estado, apenas se inspirando em seus debates – muito provavelmente para pensar aspectos da *potentia* no *Leviatã* (ver 3,2, na sequência).

Esse interesse pela razão de Estado não está desconectado da formação de Hobbes, que incluía estudos clássicos, e a duas traduções realizadas por ele em sua juventude, da *Retórica* aristotélica (1629) e da *Guerra do Peloponeso* (1637), de Tucídides. É possível que esses interesses tenham retornado a Hobbes, que inclusive se reconcilia com a retórica no *Leviatã* (ver HOBBS, 1651a, p. 1133; SKINNER, 2002, p. 66-86), devido a sua amizade com D’Avenant. Hobbes compartilhava com D’Avenant um interesse nas paixões que estão na base da ordem social e no papel que a retórica poderia ter no controle social – ainda que eles discordassem sobre que papel seria esse (ver KAHN, 2004, p. 142-7; PARKIN, 2007, p. 82). No prefácio de Gondibert que dedica a Hobbes, D’Avenant o preza por “ter me dado a honra de permitir a esse poema um exame diário de sua escrita” (1651, p. 1) e este, na resposta a tal prefácio, afirma “eu usei o seu julgamento não menos em coisas minhas, as quais vindo à luz melhor aparecerão” (HOBBS, 1651b, p. 62) – coisas essas que provavelmente incluíam trechos do *Leviatã*.

1.2 As duas versões do *Leviatã*

A publicação do *Leviatã* não teve o mesmo sucesso dos livros anteriores do autor: ele foi inicialmente recepcionado como repetindo as ideias do *Do Cidadão* e de *Os Elementos* (ver Parkin, 2007, cap. 2). Tal insucesso e a razão de as diferenças entre as obras não terem tido destaque se devem provavelmente ao mercado inglês, que recebeu três obras políticas de Hobbes em pouco mais de um ano. A segunda edição do *Do Cidadão*, em latim, havia sido publicada em 1647, mas, em março de 1650, uma tradução não autorizada da obra para o inglês foi publicada sob o título de *Philosophicall Rudiments concerning government and Society* e, em fevereiro e maio de 1650, *Os Elementos*, que havia circulado no formato de manuscrito a partir de 1640, foi publicado sem autorização em dois textos separados (*Human Nature* e *De Corpore Político*).

O *Leviatã* realmente guarda semelhanças importantes com o *Do Cidadão*. Hobbes mantinha uma cópia da segunda edição dessa obra em sua mesa enquanto escrevia o *Leviatã* e nunca a desautorizou (ver MALCOLM, 2012, p. 2-3, 12-3). Por mais que o cerne das duas obras seja bastante semelhante, há, contudo, distinções importantes. A literatura aponta como diferenças: a adição de um tratamento das paixões, ausente no *Do Cidadão*, mas presente em *Os Elementos*; o tratamento de questões como a liberdade dos súditos, os ministros, a economia e os crimes e punições; o desenvolvimento da noção do Estado como pessoa por ficção enquanto representada por uma pessoa artificial, o soberano (ver nota 13); e a adição de parte importante do debate teológico, que toma grande parte da obra (ver SCHUHMANN, 2004, p. 14; BAUMGOLD, 2007, p. ix-xxi; MALCOLM, 2012, p. 12-24). Sem ressoar no século XIV, a mudança na teoria dos poderes no *Leviatã* passa despercebida também por grande parte dos e das especialistas contemporâneos.

A exceção está nos trabalhos de Maria Isabel Limongi (2009, 2013b) e Sandra Field (2014, 2020)⁹. Limongi (2009, 2013) afirma que no *Leviatã* há uma mudança na forma de Hobbes pensar o poder que está para além da soberania, a *potentia*. Enquanto em *Os Elementos*, o poder é uma qualidade dos indivíduos que um deles possui independentemente dos outros, no *Leviatã*, o poder se dá de forma relacional, ou seja, o poder está inscrito na dinâmica do social. Limongi deixa, entretanto, de retratar uma diferença importante entre as obras da década de 40 e o *Leviatã*: de que, na última, a *potentia* não gera *potestas*, ou seja, a força não dá origem ao poder jurídico – esse tem origem apenas no contrato, que cria um laço obrigacional. É Field (2014) quem argumenta a partir de uma análise detalhada dos textos políticos de Hobbes tanto o aspecto relacional da *potentia* quanto a mudança sobre a origem da *potestas* no *Leviatã*.

Field (2014) mostra que, em *Os Elementos* e no *De Cive*, o poder de um indivíduo é entendido como uma faculdade, sendo politicamente relevante apenas quando combinado com os poderes de outros

⁹ Stanley Benn (1972), por sua vez, pensa os diferentes sentidos que a *potentia* assume na obra de Hobbes, mas não retrata a mudança entre as obras políticas do autor, focando na diferença entre elas o *De Corpore*.

indivíduos em um contrato, instrumento esse que gera o poder do soberano a partir da transferência de poder dos súditos. Além disso, nessas obras, Hobbes trata o poder de fato do soberano como um criador de obrigações aos súditos. Já no *Leviatã*, de acordo com a autora, Hobbes deseja oferecer uma ideia de poder que dê conta da capacidade humana de atingir fins na esfera social: o poder enquanto *potentia* passa a ser socialmente constituído e pode mudar de dono dependendo também nas circunstâncias sociais. Ademais, o poder do soberano no *Leviatã* é entendido como dual: a *potentia*, uma capacidade efetiva, e a *potestas*, uma capacidade jurídica, uma autoridade que gera obrigações. Para Field, há uma mudança na ontologia do poder no *Leviatã*, afinal o fato de o poder se tornar relacional coloca os sujeitos da condição natural não mais como indivíduos sem qualquer sociabilidade. Isso leva Hobbes a entender de forma diferente também a ameaça ao Estado causada pelas facções, que são resultado da união de *potentia* de diferentes pessoas, e, por consequência, a pensar a *potentia* soberana como devendo ser socialmente mantida pelo soberano – uma preocupação que, conforme já mencionado, lembra os teóricos da razão de Estado.

Apesar de o tema do poder em si passar ao largo das discussões da época sobre o *Leviatã*, há, contudo, uma linha de críticas que pode ter motivado Hobbes a jogar luz sobre o tema na versão latina da obra. Essa linha se desenvolve a partir das *Observations concerning the original and various forms of government* publicado anonimamente por Robert Filmer em 1652 e acaba por tratar do direito de punir do soberano – o que, para Hobbes, mostra o entrelaçamento da *potentia* e da *potestas* (OLIVEIRA, 2023^a). Nessa obra, Filmer (1652, p. 165-80) atacou o cerne da teoria política de Hobbes: a ideia de que o contrato realizado por pessoas que possuem um direito natural individual dava origem ao Estado. A questão do direito natural era um problema para Filmer porque a ênfase na sobrevivência levava Hobbes a defender um direito de resistir a espada do soberano – o que seria “destrutivo para qualquer governo” (1652, p. 177). Na esteira dessas críticas, Alexander Ross (1653, p. 24-5), Bramhall (1658, p. 554-58, 583-4) e Hyde (1676, p. 138-40), também lançam mão de críticas considerando o direito de resistência, o que inclui, no caso dos três, uma condenação da inconsistência entre o direito de punir do soberano e o de resistir dos súditos (ver HOBBS, 1651^a, p. 482; OLIVEIRA, 2023^a, p. 960). Além disso, John Wallis (1662), no mesmo período, traz novamente ao debate a questão da ligação da obediência e da proteção ao acusar Hobbes de “desertar seu Mestre Real em perigo” e escrever o *Leviatã* “em defesa do Título de Oliver [Cromwell]” (1662, p. 5) – o que Hobbes (1662) responde, mas sem uma defesa substancial da sua teoria.

Parece, assim, que, em 1668, Hobbes aproveitou para explicitar sua teoria e defender-se de novas críticas à sua obra. Hobbes estava interessado em que o *Leviatã* fosse traduzido para o latim pelo menos desde 1656, quando seu amigo Henry Stubbe se propôs a realizar o trabalho – que não foi finalizado (MALCOLM, 2012, p. 165-6). Foram os esforços de Samuel Sorbière, iniciados em 1663, que levaram a cabo tal publicação. Sorbière um amigo e admirador de Hobbes, contactou o editor Johan Blaeu em Amsterdã, chegando a um acordo provavelmente no início de 1667 para publicar a obra latina do autor (MALCOLM, 2012, p. 166-7). Já com 76 anos de idade e com uma “fraqueza na mão” que o impedia de escrever, Hobbes resolveu ainda assim ele mesmo realizar a tradução, ditando o texto a uma outra pessoa. Essa preferência por fazer ele mesmo o trabalho provavelmente está ligada a uma vontade de realizar modificações no texto enquanto o traduzia (MALCOLM, 2012, p. 166-7, ver também NELSON, 2012).

A mudança com maior impacto no texto foi a supressão de *Uma Revisão e Conclusão* e a adição de um Apêndice de três capítulos, mas Hobbes também simplifica algumas partes e acrescenta outras em diversos parágrafos (ver MALCOLM, 2012, p. 175-95). O ajuste textual, no caso da tradução de *power* por *potentia* ou *potestas*, foi pequeno quando comparado a outros, mas muito esclarecedor e inovador tanto no contexto teórico quanto no vocabulário latino da época, que não distinguia *potentia* e *potestas* (ver COOPER, 1578; THOMAS, 1587; ELIOT, 1538). Mesmo Malcolm (2012, p. 186, ver também VIEIRA, 2015), responsável pela edição bilingue mais completa do *Leviatã*, contudo, não aponta a mudança de vocabulário, chegando a afirmar que o argumento político de Hobbes quase não havia sofrido alterações.



2. A dinâmica dos poderes

Apesar de Field (2014) caracterizar em detalhe a mudança do tema do poder entre as obras políticas de Hobbes, ela e nem o restante dos comentadores e comentadoras reconstrói, mesmo que em traços gerais, o contexto que permeia a mudança nem oferece uma visão aprofundada de tal teoria no *Leviatã*. A primeira tarefa busquei realizar na seção anterior e a segunda tomará o restante do artigo. Nessa seção, reconstruo o debate contemporâneo e, após, ofereço minha interpretação do binômio para, na seção seguinte, recuperar sua importância para a teoria política mais geral do *Leviatã*.

2.1 O debate contemporâneo

Além daqueles os estudos que tratam da *potentia* e a *potestas* nas diferentes obras de Hobbes brevemente discutidos na seção anterior, há poucos autores e autoras que abordam o binômio. Leo Strauss (1953) e John Dunn (2010) apenas reconhecem a existência do binômio no *Leviatã* latino. Já Michael Silverthorne (1996) e Carlo Altini (2019) não veem consistência no uso dos termos latinos por Hobbes. Apenas Luc Foisneau (1992), Yves-Charles Zarka (2001) e, novamente, Limongi (2009, 2013^a, 2013^b) elaboram uma interpretação do binômio. Foisneau (1992) argumenta que a *potentia* só faz sentido na filosofia primeira de Hobbes e que, quando utilizada como um poder do soberano, deve ser lida como uma metonímia, pois o único poder do soberano seria aquele gerado pelo contrato. Ou seja, para ele a figura da *potentia* não nos auxiliaria a entender a teoria política de Hobbes – o contrário do que esse texto argumenta. Zarka (2001, p. 91, 117, 174 n. 4.), diferentemente, apesar de não elaborar sua interpretação mais longamente, menciona em diferentes partes do seu *Hobbes et la pensée politique moderne*, que a *potestas* é constituída pela *potentia* resguardada pelo direito (*ius*), do que se conclui que o direito de natureza é *potestas*, contrariando o texto hobbesiano, que define o direito como liberdade, e retirando do binômio qualquer função explicativa maior no *Leviatã*.

Limongi (2013^a, 2013^b), por sua vez, realiza uma análise mais ampla do tema do poder em Hobbes.¹⁰ A autora deseja mostrar que o poder possui consequências jurídicas importantes para o direito de resistência e para o tema do governo (2013^b, p. 144-5). A forma como Hobbes lida com *potestas*, na leitura da autora (2013^a, 2013^b), demonstra sua ligação com a tradição jusnaturalista moderna, que considera o poder político como um poder de criar leis. Hobbes, na leitura de Limongi (2013^b, p. 149-51), contudo, inova ao pensar a *potestas* como contendo um algo de *potentia*, um poder alternativo ao da soberania, que é relacional e instrumentalizável, ou seja, que depende da opinião dos outros e que funciona na lógica de uma busca sempre por mais.

Ademais, para Limongi (2013^b, p. 155-6), a liberdade, conforme descrita por Hobbes no início do cap. 21 do *Leviatã* (ou seja, como ausência de oposição), é *potentia*. Ela só se constitui como *direito* de natureza no ato contratual que institui a soberania, quando a *potentia* se converte em *potestas*. O direito natural nesse contexto, de acordo com Limongi (2013^a; 2013^b, p. 153), é o atributo fundamental das pessoas naturais. Limongi se vale aqui da ideia hobbesiana de que uma pessoa natural é aquela que representa a si mesma (ver HOBBS, 1651, p. 244), e isso, para ela, só aconteceria no contrato – antes haveria apenas um corpo, que não é pessoa. Assim, de acordo com Limongi, a liberdade usufruída no Estado é uma capacidade jurídica, a *potestas*, sendo possível se desinvestir desta, caso em que o indivíduo se recoloca “fora do mundo jurídico enquanto pura *potentia*” (LIMONGI, 2013^b, p. 156). Ela pensa, a partir disso, o direito de resistir, uma vez que ele só passa a existir com o contrato, como *potestas* (p. 156-7).

Ainda de acordo com Limongi (2013^b, p. 158), o papel da *potentia* nos contratos seria o da espada, um último recurso para o seu cumprimento. Isso faz da *potentia* do soberano “uma condição da sua *suma potestas*, fundada no contrato”. Além disso, tal “bivalência do poder está presente não apenas na soberania, como também no súdito que resiste, o qual, no momento da resistência, recobra por detrás da *potestas* a

¹⁰ Em seu último texto (2013^b), a autora afirma estar refinando e unificando os argumentos apresentados anteriormente (o que inclui seu texto de 2009, referido anteriormente no texto). Focarei na análise do seu último texto (2013^b), apenas indicando os argumentos em comum com seu outro texto do mesmo ano.

●
●

potentia de resistir, e que isso, por sua vez, conduz a *potestas* soberana a agir enquanto *potentia* de punir” (LIMONGI, 2013b, p. 158). Para Limongi, os direitos do soberano derivados do contrato são *potestas*, já aqueles que apenas indiretamente estão ligados ao objetivo do contrato, como o de julgar as doutrinas e as controvérsias, definir a propriedade, escolher os magistrados etc. são meios do governo e, portanto, da *potentia*.

A análise de Limongi traz diversos pontos interessantes, como a ligação de Hobbes com a tradição jusnaturalista moderna e a bivalência da *potentia* e da *potestas* no Estado. Não parece, contudo, haver, por parte da autora, uma constância no uso do conceito de *potentia*, que perde seu caráter relacional quando o argumento evolui, e nem no de *potestas*, que primeiro aparece como contendo a *potentia* (caso também do direito natural) e depois como complementar em relação a ela (bivalente). Além disso, a autora não segue o uso que o próprio Hobbes faz do binômio em pelo menos três momentos: (i) quando ela trata a força do soberano de punir como *potentia*, mas o direito dos súditos de resistir como *potestas* e *potentia*; (ii) quando afirma que o direito de natureza é *potestas* (e aqui incorre no mesmo problema que Zarka) e (iii) quando ela divide as ações do Estado entre *potestas* (da soberania) e *potentia* (do governo), o que entra em conflito com a forma como Hobbes define *potentia* no capítulo 10 do *Leviatã*. Limongi, em resumo, lê Hobbes como se sua definição de *potestas* fosse a de um direito subjetivo que precisa do contrato para ser estabelecido. Hobbes, no entanto, além de pensar o direito como uma liberdade (que não pode ser reivindicada e por isso não é um direito subjetivo), afirma que o *direito* de natureza é inerente a qualquer pessoa, sem necessidade de um contrato. A leitura que ofereço a seguir dá conta dessas definições conforme apresentadas por Hobbes.

2.2 *Potentia* e *Potestas*

Hobbes define *potentia* como “os meios presentes para obter algum bem aparente futuro” (1651^a, p. 132). Na condição natural, cada indivíduo possui um direito de natureza, uma “liberdade ... de usar sua própria *potentia* como ele mesmo desejar para a preservação de sua própria natureza, isto é dizer, de sua própria vida” (HOBBS, 1651^a/1668, p. 72/73). Porque a vida demanda que os indivíduos adquiram os bens que eles acreditam serem necessários para a própria sobrevivência, “um perpétuo e incansável desejo por *potentia*”¹¹ (HOBBS, 1651^a/1668, p. 150/151) é uma inclinação natural compartilhada por todos seres humanos que se finda apenas com a morte. Essa busca pelos meios para continuar satisfazendo seus desejos é a busca pela felicidade, afinal ela é, para Hobbes, “o progresso contínuo do desejo, de um objeto a outro; a conquista do anterior, sendo ainda apenas o caminho para o próximo” (1651^a, p. 150).

A *potentia* em si mesma assume muitas formas. Além da força e da inteligência para satisfação dos desejos, meios naturais a uma pessoa, a *potentia* pode também ser instrumental, caso da reputação. Ser forte pode, por exemplo, auxiliar alguém em uma luta, mas a reputação de ser um bom lutador pode ser o suficiente para que ninguém queira judatá-lo. O peso da reputação pode ser tanto que o medo causado pela reputação da força ou da técnica de um sujeito pode ser uma fonte maior de *potentia* para ele do que sua própria força ou técnica. Ainda que a força de uma pessoa possa ser usada como meio para satisfação de seus desejos sem qualquer interferência de outrem, como ao arar um campo para produção de comida, é na relação com o outro que ela ganha um valor. Como em um mercado, o valor de uma pessoa é determinado por “seu preço, isto é, o tanto que seria dado pelo uso de sua *potentia*” (HOBBS, 1651^a/1668, p. 134/135). Esse preço é determinado apenas pelo comprador, mas pode ser influenciado pelo vendedor, que consegue convencer outros da sua esperteza ou de suas conexões, sejam elas reais ou não. É ao demonstrar sinais de poder que o vendedor que busca ser valorizado no mercado da *potentia* pode se tornar mais poderoso.

Hobbes (1651^a, p. 104-10, 132-4) dedica algumas páginas para descrever os sinais de *potentia*: ter amigos, riquezas e sucesso, assim como ser amado ou temido, parecer ser eloquente e prudente, entre outros. Aqueles que possuem grande *potentia* são honrados, pois julga-se que eles podem auxiliar quem os honra.

¹¹ No trecho citado, a frase em latim difere do inglês em sua formulação, mas não no conteúdo. Ver nota 9 de Malcolm em HOBBS, 1651, p. 150-1.

●
●

A honra concedida, portanto, de acordo com Hobbes (1651^a, p. 142), não está relacionada a uma concepção moral, mas ao interesse. As demonstrações de honra estão intimamente relacionadas aos próprios sinais de *potentia*, podendo tomar a forma de obediência, de pedidos de ajuda, demonstrações de amor, entre outros sinais de aprovação (HOBBS, 1651^a, p. 137-42). Se uma pessoa é honrada por muitos, ela ganhará o respeito de muitos outros, adquirindo ainda mais *potentia*, afinal a “[r]eputação de *potentia* é *potentia*; porque ela traz consigo a aderência daqueles que necessitam proteção” (p. 132).

Nesse quadro, na condição natural, as pessoas irão competir não apenas por bens que as possibilitem continuar vivendo, mas também pelos meios de adquirir mais bens, ou seja, por *potentia*. Alguns irão, nessa esteira, buscar a glória, que é o prazer em imaginar sua própria *potentia* (HOBBS, 1651^a/1668, p. 88/89), dissociando-se da estrita busca pela sobrevivência. O resultado dessa busca, agravada pela falta de controle de alguns, é “contenda, inimizade e guerra” (HOBBS, 1651^a, p. 152) – momento em que a desigualdade de *potentia* pode ser discernida de fato (HOBBS, 1651^a, p. 216). A única forma de organizar a dinâmica da *potentia* e evitar as consequências da condição natural é adicionar à equação um poder maior, que seja honrado por (quase) todos. Afinal, os “homens não tem prazer (mas ao contrário possuem grande pesar) em manter companhia onde não haja *potentia* capaz de sujeitar todos eles a veneração” (HOBBS, 1651^a/1668, p. 190/191). Uma *potentia* capaz de tanto é a da república, a “maior dentre as *potentiarum* humanas” (HOBBS, 1651^a/1668, p. 132/133, ver também p. 280). A *potentia* soberana regula o mercado da honra ao não deixar que alguns adquiram os meios para causar conflitos (ver FIELD, 2020) e ao ser uma referência do que deve ser honrado.

Apesar da sua magnitude, a *potentia* soberana, contudo, também está submetida à dinâmica dos preços no mercado. O soberano precisa trabalhar para manter na mente de seus súditos os signos de seu poder. Entre outras coisas, o soberano deve parecer prudente, “porque aos homens prudentes nós confiamos o governo de nós mesmos com maior boa vontade do que a outros” (HOBBS, 1651^a, p. 134), e também ser “amado ou temido por muitos”, “porque esse é o meio de possuir a amizade ou o serviço de muitos” (p. 132). Ainda, o soberano, ao distribuir títulos de honra (p. 138, 146), o faz “com a esperança de ganhar com isso a amizade ou o serviço de outro, ou de seus amigos; ou com a esperança de ganhar a reputação de caridade ou de magnanimidade” (p. 204). Até mesmo a obediência ao soberano é uma demonstração de honra, pois “nenhum homem obedece àqueles que ele pensa que não possuem poder para juda-lo ou machucá-lo” (p. 136). As possibilidades da *potentia* soberano só são tantas, contudo, porque ela é sempre acompanhada pela *potestas*, seja para distribuir títulos de honra ou para demandar obediência (HOBBS, 1651^a, p. 138, 200). É por sua ligação com a *potestas* que a *potentia* soberana é a maior da humanidade.

A pessoa ou as pessoas naturais que ocupam o cargo do soberano possuem *potentia* e representam, no Estado, também a *potentia* soberana. A *potentia* do Estado não é, contudo, uma continuação da *potentia* dessas pessoas naturais que possuem o cargo de soberano. A *potentia* de um rei pode ser afetada por um ato da pessoa natural que ocupa tal cargo – como pode ocorrer com a descoberta de que o rei traiu sua esposa em sociedades que prezam por uma visão monogâmica do casamento. O caso é que esse exemplo diz mais sobre a forma de governo que é a monarquia, na qual a pessoa artificial se confunde em alguns momentos com a pessoa natural do soberano (ver HOBBS, 1651^a, p. 288), do que sobre a origem da *potentia* soberana.

A *potentia* soberana só passa a existir com a criação da pessoa do Estado, que é respeitada e reverenciada pela sua *potestas*. Assim, a *potentia* soberana é criada e modelada pela *potestas* e, portanto, por ela limitada. Um soberano absoluto na teoria de Hobbes (1651^a, p. 276) não pode fazer tudo que sua vontade enquanto pessoa natural mandar, afinal o uso da *potentia* estatal está limitada aos meios institucionais do Estado. O exemplo mais importante de limitação da *potentia* pela *potestas* está na punição dos súditos (OLIVEIRA, 2023a), que deve se dar de acordo com a lei ou então se caracterizará como um ato de hostilidade por parte do soberano (HOBBS, 1651^a, p. 276, 484). Em uma analogia com o direito de natureza dos indivíduos, a liberdade que acompanha a *potentia* soberana é para sua manutenção e para a consecução do fim para o qual ela foi criada, a segurança do povo (HOBBS, 1651^a, p. 16, p. 210 na margem). A segurança do povo é, contudo, inteiramente concretizada pelo uso da *potentia* em conjunto com a *potestas*: pela criação e

execução de boas leis, pela educação civil, pelo exemplo da punição e apenas excepcionalmente pelo uso da força (HOBBS, 1651a, p. 484, 520).

A *potestas* soberana é um artifício jurídico, pois criada por um contrato. Além disso, ela possui um status normativo e age por meio da criação de regras e de obrigações. O papel da *potestas* é o de superar o desacordo e de garantir a estabilidade ao instituir a lei civil. Sem uma obrigação de obedecer à lei civil, o raciocínio dos súditos está condenado à deliberação consequencialista desempenhada na condição natural: eles irão continuar confiando quase que apenas em suas opiniões privadas. A obediência à lei civil auxilia na emancipação da sociedade civil relativamente à opinião privada. Quando um indivíduo obedece a um comando, ele não pesa as consequências da sua escolha de seguir a diretiva que lhe é dada. Em vez disso, ele obedece “sem esperar outra razão que não a vontade daquele que o diz” (HOBBS, 1651a, p. 398). Assim, a conformidade à lei, no sistema hobbesiano, não depende de uma opressão violenta contínua (HOBBS, 1651a, p. 220, 254, 522). Os cidadãos são com os servos de um mestre, não como seus escravos que precisam ser acorrentados (HOBBS, 1651a, p. 312-4).

A obrigação devida ao soberano por sua *potestas* é criada quando o direito natural dos indivíduos contratantes é limitado por meio do consentimento: eles “conferem toda suas *potentiam* e força para um homem ou assembleia de homens, que pode reduzir todas as vontades, por uma pluralidade de vozes, a uma vontade” (HOBBS, 1651a/1668, p. 260/261). A autorização realizada pelos futuros súditos os coloca tanto como autores a quem pertencem os atos do soberano e como a fonte de seu poder. É “da instituição da república [que] são derivados todos os *direitos* e as *faculdades* daquele ou daqueles a quem a *summam habentis Potestatem* é conferida pelo consentimento das pessoas congregadas” (HOBBS, 1651a/1668, p. 464/465). E, portanto, “quando um homem tiver abandonado ou concedido seu direito, então é dito que que ele está OBRIGADO OU VINCULADO a não impedir aquele a quem o direito é concedido ou abandonado em benefício” (HOBBS, 1651a, p. 200). Como o consentimento para criação do Estado não pode ser retirado pelos súditos, a *potestas*, para Hobbes, é um direito protegido por uma obrigação, sendo, portanto, o instituto mais próximo ao que hoje pensamos como direito subjetivo, um direito que pode ser reivindicado – o que nenhum súdito possui em relação ao soberano, pois ele não faz parte do contrato.

Antes de encerrar essa seção, faz-se necessário um comentário sobre a origem da *potestas*. As noções de obrigação e de comando são parte da mudança que Hobbes apresenta no *Leviatã* em relação às suas obras políticas anteriores, quando força e autoridade não estavam distinguidas (FIELD, 2014). A novidade no *Leviatã* é inegável, mas mesmo nessa obra há casos importantes em que poder de fato gera poder de direito. Isso ocorre não apenas de forma indireta, caso da soberania por aquisição, mas também diretamente, casos de Deus e da mãe na condição natural. Relativamente à soberania por aquisição, ainda que Hobbes (1651a, p. 336) enfatize a liberdade para o consentimento, esse é um consentimento mais fraco (HOEKSTRA, 2004), afinal Hobbes mesmo afirma que “uma república por aquisição é aquela em que a *summa potestas* é adquirida pela força” quando indivíduos “por medo da morte ou do confinamento *autorizam* todas as ações daquele homem ou assembleia que possuía em seu poder suas vidas e liberdade” (HOBBS, 1651a, p. 306, ênfase minha). A *potestas* divina, por sua vez, pode ser criada tanto por consentimento (HOBBS, 1651a/1668, p. 636-8/637-9, 1136) quanto a partir da *potentia* irresistível de Deus (HOBBS, 1651a, p. 558). Por fim, a mãe possui *potestas* sobre seus filhos e filhas na condição de natureza, quando não há regras de matrimônio e não se pode saber quem é o pai a não ser por sua indicação, porque é ela quem os e as alimenta (HOBBS, 1651a, p. 310). Apesar dessas reminiscências da centralidade da força na origem do poder político, o núcleo do argumento de que, no *Leviatã*, não é a força que gera *potestas* resta preservado.

3. O poder absoluto e a imaginação

Para Hobbes (1651a, p. 498), os Estados, pela sua natureza, têm potencial de perdurar tanto quanto a humanidade. Tal destino só é frustrado, Hobbes explica (1651a, p. 278-80, 520), quando o representante de um Estado não possui exclusividade para determinar o que é bom e mal na república que governa – ou seja, quando ele não detém poder absoluto. Isso pode ocorrer porque o soberano deixa de ser a única voz a governar, o que está ligado à *potestas*, ou porque ele não consegue mais tornar seu governo efetivo, o

que está associado à desvalorização da sua *potentia* pelos súditos. Assim, enquanto a *potestas* se conecta com a ideia de representação política, a *potentia* demonstra a preocupação de Hobbes com a prudência política. As subseções a seguir exploram esses dois caminhos.

3.1 A vontade institucional da república

A ideia de poder absoluto não é uma defesa da monarquia, pois ele existe em qualquer forma de Estado. Democracias e aristocracias também possuem, para Hobbes, poder absoluto: um soberano não corresponde a uma pessoa natural que representa a república como ocorre em monarquias. “A diferença entre os três tipos de república”, afirma Hobbes, “consiste não na diferença de *potestatis*; mas na diferença de conveniência e aptidão para produzir paz e segurança do povo; fim para o qual ela foi instituída” (1651a, p. 288). Isso não responde, contudo, a questão sobre como a multidão que forma uma assembleia de todos em uma democracia ou mesmo os poucos que governam em uma aristocracia podem expressar *uma* vontade. Se a multidão que contrata para formar uma república não pode agir como uma pessoa artificial, por que uma assembleia é capaz de o fazer? Hobbes nesse âmbito seria, assim, de acordo com Renato Janine Ribeiro (1978, p. 61), superado por Rousseau, que fala em vontade geral. O argumento de Hobbes pelo poder absoluto é inquietante também em outro ponto: quando ele abre a possibilidade de delegar o *exercício* da soberania para ministros públicos enquanto o soberano mantém sua propriedade. Diferentemente da soberania, para Hobbes, que nesse ponto segue Jean Bodin (1538, p. 272-273), a administração da república pode ser dividida. Qual a importância de um poder absoluto quando o governo pode ser dividido? A resposta para ambas as perguntas está no artifício que é a *potestas*.

Na sua introdução ao *Leviatã*, Hobbes faz uma analogia sobre o corpo do Estado que, apesar de não ser uma novidade trazida pela sua obra (KANTOROWICZ, 1957; BRETT, 2011), a serve muito bem. De acordo com o autor (1651a, p. 378, 382), a república é um corpo, com braços, pernas e nervos¹². Diferentemente da maior parte dos autores (BRETT, 2011, p. 129-141), Hobbes, entretanto, não pensa que o governante é a cabeça do corpo político. Para ele, a soberania não é algo orgânico, ela é “uma *alma* artificial, dando vida e movimento ao corpo inteiro” (HOBBS, 1651a, p. 16). O materialismo hobbesiano nos impede de compreender a soberania como parte etérea do Estado. Se ela não é feita de matéria, a soberania deve então ser compreendida como a outra parte constitutiva do mundo de acordo com Hobbes: o movimento. Assim, como em todos os corpos vivos, o Estado também experimenta o movimento da vida, que começa na geração e acompanha uma pessoa até a morte (HOBBS, 1651a, p. 78). Esse movimento da vida da pessoa por ficção, o Estado, só pode ser *potestas* e tem início com a representação da pessoa artificial, o soberano.

O outro movimento que as pessoas possuem, que Hobbes (1651, p. 78) chama de voluntário, também depende do soberano enquanto representante (ou alma) do Estado, mas além da *potestas* inclui a *potentia*. Os atos voluntários de uma pessoa são aqueles que resultam da sua vontade e tem como objeto “um *bem para si mesmo*” (HOBBS, 1651a, p. 202). No caso do Estado, é novamente a representação do soberano que propicia o exercício da vontade da pessoa por ficção. Ou seja, a vontade do Estado é aquilo que o soberano expressa e deve ser tida para ele como um bem para o Estado. Assim, apesar de expressar a vontade da república, o soberano representante está restrito a buscar, com seus poderes, o objetivo da pessoa que ele representa, “*salus populi* (a segurança do povo)”, e se utilizar da “*a equidade e as leis*” como “sua *razão artificial e vontade*” (HOBBS, 1651a, p. 16). Essa é outra forma de afirmar a limitação à *potentia* soberana pela lei civil, discutida anteriormente (ver 2.2).

Pode-se pensar, ainda, a alma do Estado como *potestas* a partir da afirmação de Hobbes ilustrada no frontispício do *Leviatã* de que a alma concede a forma de uma pessoa à multidão, a qual serve de matéria ao Estado. A forma é responsável por providenciar uma estrutura ordenada, mas principalmente por fornecer unidade ao Estado, tarefa da *potestas*. Essa é uma ideia importante no debate (BRETT, 2011), pois Hobbes não se serve da distinção entre *civitas*, entendida como a união moral entre os cidadãos, e a república,

¹² A analogia, é claro, tem suas limitações: não devemos, por exemplo, pensar a república no contexto internacional da mesma forma que pensamos as pessoas naturais no estado de natureza (MALCOLM, 2002, 432-56).

uma ordem estabelecida por meio da sujeição. O autor integra sociedade e república, para ele, “a cidade é o Estado” (BRETT, 2011, p. 141). Hobbes deseja demonstrar que mesmo que a república seja uma estrutura jurídica, ela é definida por meio da união da multidão em uma pessoa e, para isso, a *potestas* soberana não pode estar dividida em duas ou mais almas. Mesmo formas de Estado em que mais de uma pessoa natural ocupa a posição de soberano, caso da aristocracia e da democracia, o cargo de soberano continua sendo apenas um (HOBBS, 1651a, p. 284).

A analogia da relação entre o corpo político e sua alma auxilia Hobbes a caracterizar algumas doenças da República ligadas à *potestas*. Enquanto as facções são doenças representadas pela multiplicidade de corpos políticos, como quando um homem tem “outro homem crescendo na sua lateral, com cabeça, braços, peito e estômago próprio” (HOBBS, 1651a, p. 512), a epilepsia serve de analogia para a multiplicidade de almas que coexistem em um corpo político, como no governo misto ou naquele que separa Estado e Igreja (HOBBS, 1651a, 510-12). O mal que acomete uma república com duas almas se assemelha a uma convulsão, quando movimentos irregulares são causados por um espírito que obstrui os nervos, removendo “o poder da alma no cérebro” (HOBBS, 165, p. 512). No caso da república, são afetados os nervos do corpo político, ou seja, as recompensas e punições. Ou seja, para o autor, a soberania é absoluta no sentido de que ela deve ser a única alma, pois uma pessoa com duas almas possui vontades contraditórias que causam movimentos erráticos.

Essa ideia responde a segunda questão posta no início dessa subseção sobre como é possível reivindicar que o governo, mas não a soberania, sejam divididos: a divisão do governo não cinde a alma da república, pois todos devem trabalhar para a mesma vontade única. Hobbes chama aqueles responsáveis pela administração de *ministros públicos*. Esses ministros têm “autoridade para representar naquele assunto, a pessoa da república” (HOBBS, 1651a, p. 376). As áreas de atuação dos ministros variam tanto em tamanho quanto em assunto: um ministro pode administrar a república inteira, uma parte do território ou então a economia, a educação ou a judicatura (HOBBS, 1651a, p. 346-82). Cada papel é, ainda assim, limitado por seu objetivo e dependente do poder soberano. O soberano comissiona suas vontades e ações por meio desses cargos (HOBBS, 1651a, p. 250, 286, 376-78). Um juiz, por exemplo, nunca deve invalidar uma lei baseado no seu julgamento da lei natural (ver LISBOA, 2016). Isso não está apenas fora do escopo de sua posição, mas também vai contra a vontade pública. Diferentemente da autorização realizada pelos súditos quando esses criam o Estado, a autorização realizada pelo soberano pode ser retirada a qualquer momento. O soberano é aquele que possui a última palavra (HOBBS, 1651a, p. 294-6; 300, 384).

Para seguir com a analogia: não é que o corpo deva agir de acordo com a alma, mas que as ações do corpo não podem ser dissociadas da alma, pois não há corpo sem movimento inicial. Um corpo político sem uma alma é uma multidão e um corpo com duas almas está doente. O governo sem a *potestas* soberana parece como uma “construção deficiente, que mal aguenta seu próprio tempo e irá certamente cair sobre cabeças de sua posteridade”, pois não consegue existir “sem o auxílio de um arquiteto muito hábil” (HOBBS, 1651a, p. 498). Um papel prático da soberania é fornecer unidade ao governo, inclusive quando ele está dividido em vários cargos. É a ideia hobbesiana de pessoa do Estado que expressa uma vontade pública por meio da representação que nos permite aproveitar plenamente a distinção entre governo e soberania¹³.

Nesse contexto, a primeira questão proposta nessa subseção se torna ainda mais proeminente. Se agir sob uma vontade é o que permite ao governo não obstruir a soberania, a ideia de uma assembleia soberana (de todas as pessoas naturais ou apenas de algumas) pode parecer impossível de ser colocada em prática.

¹³ Estou em desacordo aqui com a separação que Francisco Luciano Teixeira Filho (2022) propõe entre governo e soberania no *Leviatã*, a qual considera que a soberania como pertencendo ao Estado e o governo ao soberano. Teixeira Filho baseia sua leitura na proposta de Skinner (ver 2002, cap. 6- originalmente publicado em 1999) de interpretação da representação no *Leviatã*, que estabelece que o Estado é a pessoa da soberania. No entanto, mesmo Skinner já reconheceu sua leitura como incorreta (2018, p. 358 n. 137) em favor daquela apresentada por David Runciman (2000). Em resumo, Runciman mostra que a pessoa artificial (e *locus* da soberania) é o soberano enquanto a pessoa por ficção (que só existe representada pela pessoa artificial) é o Estado. A interpretação a qual me filio respeita, ainda, a separação entre governo e soberania conforme estabelecida por Bodin e adotada por Hobbes, já mencionado no início dessa subseção.

Pessoas em facções podem até mesmo agir em conjunto, mas isso ocorre apenas porque elas possuem interesses concorrentes, o Estado não pode estar sujeito a isso ou seria completamente instável. O que Hobbes sugere é que uma assembleia soberana precisa agir institucionalmente. Ele explica que “uma ação de todos os senadores de matar Catilina” é algo diferente das “muitas ações de vários senadores de matar César” (HOBBS, 1651a, p. 158) – o resultado apenas aparenta ser o mesmo. A punição de Catilina resultou de uma decisão do Senado, que seguiu os procedimentos regulares da assembleia e é resultado da vontade da república. Já a morte de César é o ato de uma facção, quando “um número de homens, parte da assembleia, sem autoridade, reúnem-se a parte e planejam guiar o resto” (HOBBS, 1651a, p. 372).

O caso é que a soberania opera por meio da *potestas*, o que traz consigo um aparato institucional e jurídico. É a pessoa artificial (única) do soberano que representa a república, não a pessoa ou as pessoas naturais que ocupam tal cargo. Ou seja, contra Ribeiro, o argumento de Hobbes é mais refinado que o de Rousseau em certo sentido, pois ele nos fornece clareza da relação entre opinião privada das pessoas que ocupam o cargo de soberano e a opinião pública do soberano, resultado da institucionalidade.

3.2 O poder da imaginação

A ideia de que Hobbes quer construir a imagem de um Estado poderoso nas mentes dos súditos está presente na literatura (PYE, 1984; KAHN, 2004, p. 147-154; ABIZADEH, 2013; DOUGLASS, 2014). É farta também a bibliografia que discute a relação de Hobbes com obras de prudência política, tradição para a qual um governante poderoso e habilidoso é uma figura central e que influencia a forma como Hobbes pensa a opinião (MALCOLM, 2007, p. 109-14; SKINNER, 1996, cap. 6; FOISNEAU, 1999, p. 105-15; SKINNER, 2002, cap. 2, ver também HOBBS, 1651a, p.272). Essas coisas, entretanto, parecem desconexas na obra de Hobbes se não levarmos em conta o conceito de *potentia* – o que nenhum destes autores e autoras faz. Assim, o espaço que Hobbes reserva no *Leviatã* para esses temas não é acessório, como em *Os Elementos* e o *Do Cidadão* (HOBBS, 1640, p. 173; 1642, p. 144-5), mas parte integrante de sua teoria dos poderes. Inclusive, Hobbes sistematiza questões sobre o governo pela primeira vez no *Leviatã* (BAUMGOLD, 2007, p. xviii; HOBBS, 1651a, caps 22-4).

Vale assinalar que a relação de Hobbes com a razão de Estado fica no plano da influência; Ele não se coloca como um autor dessa tradição e critica o modo de elaborar o mundo por meio da prudência em muitos casos (p. ex. HOBBS, 1651, p. 516), pensando seu trabalho com pertencendo a outro gênero, a ciência, afinal a “habilidade de criar e manter repúblicas consiste em certas regras, assim como ocorre com aritmética e a geometria; não (como um jogo de tênis) na prática apenas” (HOBBS, 1651a, p. 322, ver também LIMONGI, 2004; BRONDANI, 2020). A preocupação de Hobbes não é apenas com a preservação da ordem interior e com a defesa do Estado, mas com a eficácia do Estado para garantir a *segurança do povo*, um termo comum para os teóricos da razão de Estado que Hobbes ressignifica para contemplar não apenas a “mera preservação, mas também os outros contentamentos da vida” (1651a, p. 520, ver também FOISNEAU, 1999, p. 105-15; MALCOLM, 2007, p. 117). Além disso, nas palavras de Malcolm, “o que importava” para Hobbes “não eram apenas as opiniões que os súditos possuíam sobre ações particulares ou políticas adotadas pelo governante (as bases de sua ‘reputação’ em um dado tempo), mas sim suas opiniões sobre a natureza de sua autoridade enquanto tal” (2007, p. 121).

É essa opinião sobre a natureza da autoridade que, ao fim e ao cabo, tem o potencial de manter a pessoa artificial viva. A *potestas* soberana é, afinal “tão grande quanto se possa imaginar que os homens a possam criar” (HOBBS, 1651a, p. 320). E é por isso que Hobbes atribui grande peso à educação dos súditos, uma educação voltada à obediência (HOBBS, 1651a, p. 524-30; OLIVEIRA, 2023b), mas que se ampara também na *potentia*. Os laços de obediência, na educação proposta por Hobbes, são estimulados por meio “da doutrina e do exemplo” (HOBBS, 1651a, p. 520), ou seja, pela doutrina civil fundada nas leis de natureza e, portanto, na razão e pelo exemplo, que pode ter diferentes fontes, como a Bíblia e as punições do soberano, e que está intimamente conectado com a *potentia*. A instrução civil é, para Hobbes um dever do cargo do soberano, que, portanto, tem origem na *potestas*, mas que tem reflexos importantes e interconectados nos dois tipos de poder.



Figura 1. Imagem ilustrativa do funcionamento de um instrumento óptico (o modelo de lente está em baixo na esquerda) que compõe uma pessoa (a direita em baixo) a partir de outras 12, que ocupam a maior parte da imagem. Retirado de Nicéron (1638, p. 198). Em domínio público.

A relação dos dois poderes fica ainda mais clara na questão da proteção, que pode inclusive ter motivado Hobbes a criar sua teoria dos poderes (cf. 1.1, acima). Se falta *potentia* a um soberano, a *potestas* não consegue garantir a continuidade da república. Apesar de a *potestas* ser eterna, um poder jurídico não é capaz de proteger o soberano contra uma perda real de *potentia*. Mesmo que nenhum súdito possa retirar o consentimento fornecido no contrato que funda o Estado, se o soberano é destituído de fato por uma facção interna ou por um inimigo exterior e não possui mais *potentia* suficiente, a república é dissolvida e seus antes súditos devem procurar outros meios de proteção (HOBBS, 1651a, 516-18). “A obrigação dos súditos para com o soberano é compreendida como durando tanto quanto e não mais que a *potentia*, por meio da qual ele pode protegê-lo, durar” (HOBBS, 1651a/1668, p. 344/345, ver também p. 468, 1133-5). A vontade dos súditos ao contratar pode não restringir o poder soberano (HOBBS, 1651a, p. 266), mas ela

que fornece, conforme mencionado, o objetivo do Estado: paz compreendida como segurança – a qual, não mais existindo, deixa as pessoas livres para buscar realizar seu valor mais básico de proteção da vida por outros meios.

Essa é a posição de Hobbes no debate de sua época entre monarquistas e *engagers* e que não nos permite apresentá-lo como pertencente a um dos dois lados. Se quisermos lhe atribuir alguma posição, essa estaria fora da polarização, pois ele defende a estabilidade, em uma tentativa de, conforme mencionado (em 1.1, acima), nunca ir contra aqueles no poder – uma parte importante da doutrina hobbesiana. Nesse sentido o próprio *Leviatã*, enquanto obra publicada em um contexto político determinado, pode ser vista como um instrumento da *potentia*. Essa função da obra fica ainda mais evidente no frontispício do *Leviatã*, do qual Hobbes participou da produção e que provavelmente é a imagem mais reproduzida e discutida da filosofia política. Há partes de tal imagem, entretanto, que têm revelado seu papel na imaginação apenas quando a lemos a partir da teoria dos poderes de Hobbes. Isso porque Hobbes apresenta a união da *potestas* e da *potentia* no frontispício do *Leviatã*.

De acordo com Malcolm (2002, cap. 7; 2012, p. 128-41, 135-141), o desenho do frontispício foi inspirado por um instrumento óptico que permite a composição de uma imagem a partir de outras (ver **figura 1**). No caso, a imagem de muitas pessoas é transformada, para quem a olha por meio de lentes, em uma que não fazia parte do grupo inicial – ou seja, assim como na capa do *Leviatã*, muitos compõem um, que é diferente de todos eles. Ter uma imagem única é, para Hobbes de acordo com Malcolm, uma “necessidade teórica” (2002, p. 225), pois sua teoria ao mesmo tempo “instrui o povo de que o soberano é meramente uma pessoa artificial, representando a identidade coletiva da qual eles são os constituintes reais” e “requer que eles acreditem na ‘pessoa’ da república como algo fora deles e maior que qualquer um deles” (p. 228). Ou seja, a pessoa do Estado dá forma à multidão e a representa, é nesse sentido que as pessoas são autoras – aqui está a *potestas*.

A *potentia*, por sua vez, está na posição que o Leviatã ocupa na capa, seu tamanho perante a cidade abaixo dele e os súditos que o compõe e também pela posição do leitor, que se coloca como um súdito ao olhar a capa. A intencionalidade de Hobbes quanto à posição dos súditos no frontispício, olhando para o soberano, fica clara quando comparamos a imagem da obra publicada em 1651 com uma desenhada em



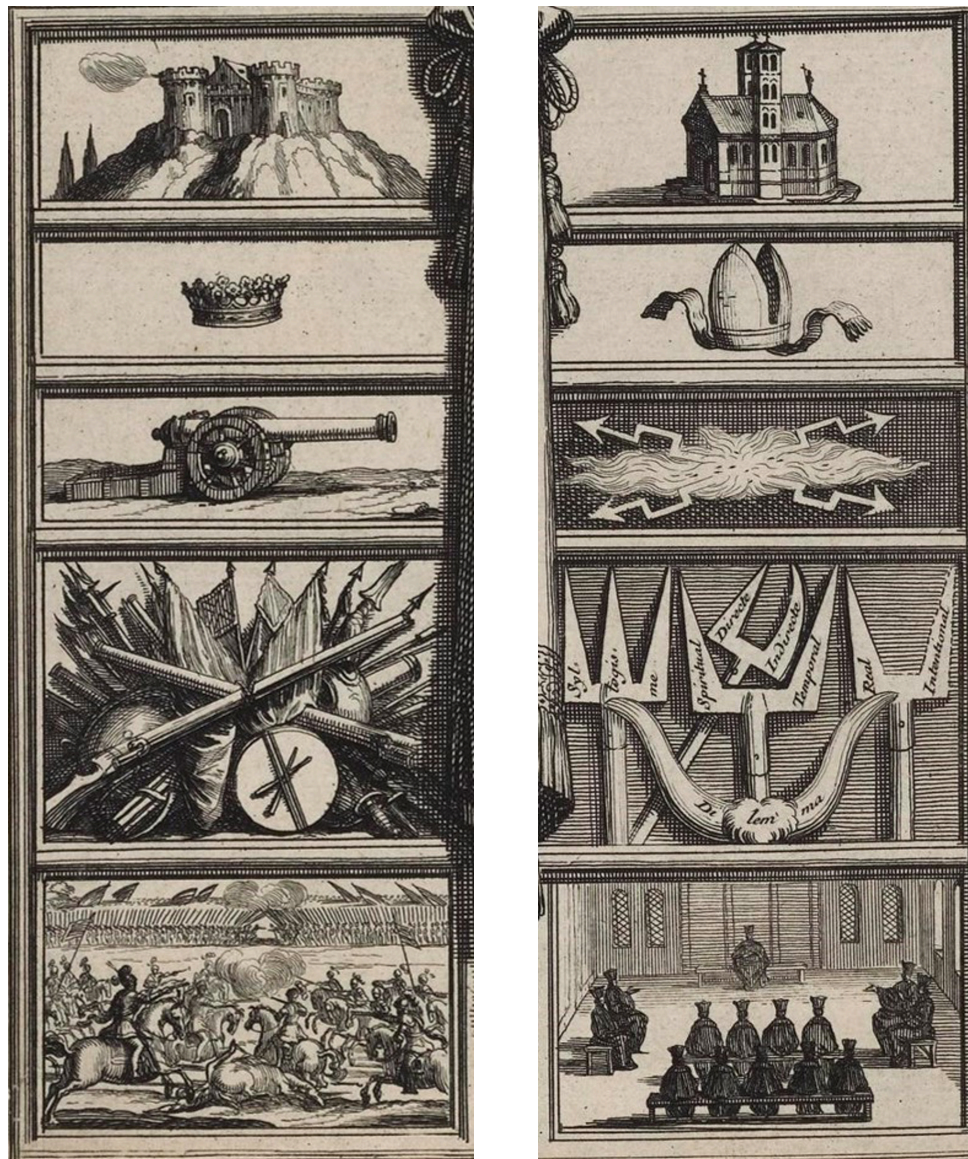
Figura 2. Reprodução de parte do desenho em velino do frontispício do *Leviatã* conforme a versão apresentada por Hobbes a Charles II. Artista: Abraham Bosse. © British Library (domínio público)



Figura 3. Reprodução do corpo do Leviatã na gravura do frontispício da obra conforme publicada em 1651, parte do corpo destacado com zoom. Artista: Abraham Bosse. © The Trustees of the British Museum (CC BY-NC-SA 4.0)

velino especialmente para a cópia que Hobbes presenteou Charles II (ver **figuras 2 e 3**). Na imagem em velino, anterior à gravura, os súditos estão olhando para frente, em reverência ao soberano a quem ela foi presenteada (HOEKSTRA, 2015, p. 241-2).

As colunas na parte inferior do frontispício também retratam a *potentia* e a *potestas* (ver **figuras 4 e 5**). É certo que elas representam do lado esquerdo uma iconografia civil e, do direito, uma iconografia eclesiástica (MALCOLM, 2012, p. 130), mas isso não quer dizer que essa seja a distinção mais importante. Fica claro que ambos os lados tratam de ameaças ao governo soberano, de causas para sua dissolução (HOEKSTRA, 2015; SKINNER, 2018, p. 277-82). Na esquerda, abaixo da espada empunhada pelo homem monstruoso, Skinner afirma estar “o poder de súditos muito imponentes” e, na direita abaixo do báculo, “o perigo de ceder ou dividir algum elemento do poder soberano” (SKINNER, 2018, p. 282), simbolizado pelo perigo do poder eclesiástico. Apenas a segunda, contudo, afirma Skinner, recebe tamanha atenção no desenvolver da obra. Skinner atribui tal escolha de Hobbes para o lado esquerdo ao momento histórico da confecção da



Figuras 4 e 5. Reprodução das colunas que ficam dos lados esquerdo e direito do título do Leviatã, na parte inferior da do frontispício da obra. © The Trustees of the British Museum (CC BY-NC-SA 4.0)



capa, quando havia diversas revoltas de aristocratas na França. É, contudo, provável também que Hobbes tenha visto nesse evento histórico uma forma de representar a *potentia* (a esquerda) ao lado da *potestas* (à direita) na capa do livro.

Um súdito popular pode apresentar perigo, afirma Hobbes, pois “pela lisonja e pela reputação de homens ambiciosos, [o povo] é afastado da obediência às leis” (1651a, p. 516). Além disso, se algum súdito se torna tão poderoso a ponto de influenciar o soberano, este pode acabar como Roboão, filho do Rei Salomão, que, de acordo com o texto bíblico, teve seu reino dividido por causa de uma má recomendação de conselheiros ambiciosos (HOBBS, 1651a, p. 536). O argumento geral que subjaz a imagem do frontispício parece ser, dessa forma, que a *potestas* e a *potentia* precisam caminhar juntas para que o Estado possa garantir a paz. Ou, de outra perspectiva, que os súditos terem para si que a república é poderosa é tão importante quanto eles reconhecerem a artificialidade do Estado e o seu papel nele.

A história de Roboão com seus conselheiros, assim como a da possibilidade da divisão da soberania quando se tem ministros no governo discutida na última subseção, nos leva a duvidar não da validade (explicitada em 3.1), mas da eficácia de se separar soberania e governo. Entretanto, da mesma forma que essa separação funciona mantendo a *potestas* absoluta desde que conservada a integridade da vontade soberana – conforme discutido na subseção indicada –, ela pode ser benéfica no caso da *potentia*. Se cada ato do governo pode ser diretamente imputado ao soberano, isto é, ao Estado, qualquer política impopular pode resultar em uma república mais fraca. A existência de um soberano e de administradores da soberania permite, nesse contexto, que se pense o governo como autor da política, preservando, assim, a *potentia* soberana. Sempre que possível, é claro, o governo também deve usufruir de uma boa opinião por parte dos cidadãos, mas isso não é essencial ao desenvolvimento do seu papel. O governo, conforme discutido, deriva seus poderes da soberania, o que significa que ele não depende do endosso dos súditos do Estado. Em vez de um problema, como sugere Hoekstra, a consideração da soberania como o poder de um “Deus escondido” que é um “iniciador abstrato do movimento” e uma “constante teórica por trás do fluxo da política” (2013, p. 1097) pode, na verdade, ser uma boa estratégia no sistema hobbesiano e auxiliar na estabilidade da república, o objetivo último do autor.

Conclusão

O presente artigo apresentou uma interpretação da teoria dos poderes de Hobbes que, além de amparada pelo texto do *Leviatã*, demonstra seu enraizamento na própria filosofia política do autor e no contexto em que se insere a obra. Hobbes é capaz de dar conta de dois aspectos do poder, diferenciando-os e explicando suas origens. Para ele, todos os indivíduos buscam e têm a liberdade de usar *potentia*, que ele define como os meios para realizar seus desejos. Hobbes reconhece, entretanto, que esses meios são quase que apenas sociais e, por isso, dependem antes da reputação do que, por exemplo, da capacidade física do indivíduo. Assim, a *potentia* de um indivíduo pode sempre crescer. Por essa razão, a *potentia* dos indivíduos tem um papel ligado à glória na guerra de todos contra todos, que só acaba com um acordo para restrição da liberdade de usar a *potentia*, ou seja, do direito de natureza. Esse contrato cria o corpo político que, representado, possui *potestas* – um poder jurídico, para criar obrigações. A *potestas* permite que o soberano governe sem contar apenas com a força. Ainda assim, a força e os outros meios da *potentia* são necessários para que seu governo seja efetivo.

A *potentia* soberana também depende do contrato, mas não porque ela é um produto de tal pacto: o caso é que sua existência está vinculada à da pessoa do Estado. A *potentia* se origina indiretamente do contrato e só se torna o maior entre os poderes humanos por causa da *potestas*. Com a autolimitação da sua liberdade de usar a *potentia* que os contratantes se impuseram ao criar a *potestas*, com o que a *potestas* é capaz de criar (seja obrigações ou honras) e com a necessidade de acessar os meios para os fins para os quais o Estado foi constituído, o soberano obtém grandes vantagens no mercado da *potentia*, que continua existindo (ainda que menos inflacionado) no Estado. Assim, enquanto a *potestas* é estável e nunca deixará de ser válida, a *potentia* precisa ser alimentada pelos súditos e exige certo esforço do soberano em se mostrar como alguém poderoso. É impossível governar sem *potentia*, afinal a capacidade de efetivamente punir os súditos que

cometeram crimes e a de controlar os ímpetus subversivos dos súditos depende da *potentia*. A *potestas* sem a *potentia* perde sua efetividade, pois a relação com os súditos se daria apenas no plano normativo. Já a *potentia* sem a *potestas* não seria capaz de garantir a estabilidade, criando um governo fundado na opinião e na força. A conservação da paz, portanto, depende da interligação de ambos os poderes.

Com essa teoria dos poderes, Hobbes responde seus críticos de forma consistente relativamente a temas muito diversos e se posiciona no debate da época entre monarquistas e *engagers*. Assim, além de responder Bramhall sobre a distinção entre poder de fato e de direito, a reivindicação da coexistência da *potentia* e da *potestas* no Estado que explica como um soberano pode perder a soberania tanto pela divisão da *potestas* como pela perda de *potentia*, também serve a Hobbes como esclarecimento de sua posição política (e provavelmente estratégica) de valorizar tanto a obediência, defendida pelos monarquistas, quanto a proteção, enfatizada pelos *engagers*. Além disso, Hobbes responde, com sua teoria dos poderes, Hyde, Filmer, Ross e Wallis sobre como é possível que o soberano possa punir um súdito que cometeu um crime e foi por isso julgado (um ato de *potestas* e de *potentia*) e como esse súdito pode ter o direito de resistir a tal punição ao se utilizar da parte da sua liberdade de usar a *potentia* que não é limitada no contrato.

Por fim, a teoria dos poderes de Hobbes foi também uma oportunidade para que o autor pudesse integrar à sua filosofia as preocupações que ele dividia com autores da razão de Estado. A influência das questões trazidas pela prudência política na teoria da soberania de Hobbes permite-lhe refinar sua compreensão do poder de fato, que ele conecta com a questão da sobrevivência, e a relação deste com o poder de direito. Hobbes foi capaz de se engajar nos debates de sua época e de construir uma teoria sólida, muito bem integrada à sua filosofia, remontando à sua concepção de natureza humana e da formação do Estado, assim como da manutenção da soberania. Com isso, ele avançou a tradição da *summa potestas*, distinguindo-a e ao mesmo tempo conectando-a à *potentia*. Hobbes, portanto, na leitura aqui proposta, oferece uma teoria inovadora da soberania ao encontrar um lugar para o poder de fato em uma tradição que até então não o entendia como separado do poder de direito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIZADEH, A. 2013. The Representation of Hobbesian Sovereignty: *Leviathan* as Mythology. In: LLOYD, S. A. *Hobbes Today*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9781139047388.008.

ABIZADEH, A. 2016. Sovereign Jurisdiction, Territorial Rights, and Membership in Hobbes. In: MARTINICH, A. P.; HOEKSTRA, K. *The Oxford Handbook of Hobbes*, ed. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oxfordhb/9780199791941.013.20.

ALTINI, C. 2019. Potere e potenza in Hobbes. La prospettiva meccanicistica tra filosofia naturale e filosofia politica, *Scienza & Politica*, XXXI, n. 60, pp. 19-33. doi: 10.6092/issn.1825-9618/9607.

BAUMGOLD, D. 2007. *Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

BENN, S. I. 1972. Hobbes on Power. In: CRANSTON, M. PETERS, S. *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*. Nova Iorque: Anchor Books.

BODIN, J. 1538, *Les Six Livres de la République*. Paris: Du Puys.

BOSSE, A. 1651. Title page, *Leviathan* (drawing on vellum). British Library, public domain. <upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c1/Drawing_of_frontispiece_of_Leviathan.jpg>

●
●

BOSSE, A. 1651. Title page, *Leviathan* (engraved). The Trustees of the British Museum (CC BY-NC-SA 4.0). <britishmuseum.org/collection/object/P_1858-0417-283>

BRAMHALL, J. 1655 [1844]. *A defence of true liberty from ante-cedent and extrinsecall necessity being an answer to a late book of Mr. Thomas Hobbs of Malmsbury, intituled, A treatise of liberty and necessity*. The Works of the Most Reverend Father in God, John Bramhall, D.D., Sometime Lord Archbishop of Armagh, Primate and Metropolitan of All Ireland, vol. 4. Oxford: John Henry Parker. <books.google.com.br/books?id=LxNLAQAAMAAJ&hl=pt-BR&pg=PP7#v=onepage&q&f=false>

BRAMHALL, J. 1658 [1844]. *The Catching of Leviathan, Or the Great Whale*. The Works of the Most Reverend Father in God, John Bramhall, D.D., Sometime Lord Archbishop of Armagh, Primate and Metropolitan of All Ireland, vol. 4. Oxford: John Henry Parker. <books.google.com.br/books?id=LxNLAQAAMAAJ&hl=pt-BR&pg=PP7#v=onepage&q&f=false>

BRETT, A. 2011. *Changes of State*. Princeton: Princeton University Press.

BRONDANI, C. 2020. O Papel da Imaginação na Filosofia Política de Hobbes, *Cadernos Espinosanos*, n.42, pp. 193-213. doi: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2020.162092

COOPER, T. 1578. *Thesavrvs Lingvae Romanae et Britannicae*. Londres: Henry Denham. <leme.library.utoronto.ca>

D'AVENANT, William. 1651. Gondibert an heroick poem. Londres: John Holden. <name.umdl.umich.edu/A37179.0001.001>

DOUGLASS, R. 2014. The Body Politic “is a fictitious body”: Hobbes on Imagination and Fiction, *Hobbes Studies*, 27, pp. 126-47. doi: 10.1163/18750257-02702005

DUNN, J. 2010. The significance of Hobbes's conception of power, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 13, n. 2-3, pp. 417-33. doi: 10.1080/13698231003787844

DZELZAINIS, M. 1989. Edward Hyde and Thomas Hobbes's Elements of Law, Natural and Politic. *The Historical Journal*, 32, n. 2, pp. 303-17. doi:10.1017/S0018246X00012164

ELYOT, T. 1538. *The Dictionary of syr Thomas Eliot knight*. Londres: Thomæ Bertheleti, 1538. <leme.library.utoronto.ca>

FIELD, S. 2014. Hobbes and the Question of Power, *Journal of the History of Philosophy*, 52, n. 1, pp. 61-85. doi: 10.1353/hph.2014.0010.

FIELD, S. 2020. *Potentia: Hobbes and Spinoza on Power and Popular Politics*. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oso/9780197528242.001.0001.

FILMER, Robert. 1652 [1696]. *Observations concerning the original and various forms of government as described, upon Mr. Hobbs's Laviathan, Mr. Milton against Salmatius, Hugo Grotius De jure bello, Mr. Hunton's Treatise of monarchy, or the nature of a limited or mixed monarchy*. Londres: R.R.C. <name.umdl.umich.edu/A41307.0001.001>

FOISNEAU, L. 1992. Le vocabulaire du pouvoir. In ZARKA, Y. C. *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Vrin.

FOISNEAU, L. 1999 [2009]. *Governo e Soberania: O pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. Porto Alegre: Linus.

HOBBS, T. (trad.). 1629 [1843]. *Eight Books of the Peloponnesian War written by Thucydides*. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, vol. 8-9. Londres: Bohn.

HOBBS, T. 1637 [2009]. A brief of the "Art of rhetoric". In: HARWOOD, J. T. *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

HOBBS, T. 1640 [1994]. *Human Nature and De Corpore Politico [The Elements of Law]*. Oxford World's Classics, ed. J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.

HOBBS, T. 1642/1647 [1998]. *On the Citizen [De Cive]*. Cambridge Texts in the History of Political Thought, ed. R. Tuck e M. Silverthorne. Cambridge (RU): Cambridge University Press.

HOBBS, T. 1651a/1668 [2012]. *Leviathan, The English and Latin Texts*. The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, ed. N. Malcolm, vol. 2 e 3. Oxford: Oxford University Press.

HOBBS, T. 1651b. The Answer of Mr. Hobbes to Sr. Will. D'avenant's Preface Before Gondibert. In D'AVENANT, W. *Gondibert an heroick poem*. Londres: Printed for John Holden. <name.umdl.umich.edu/A37179.0001.001>

HOBBS, T. 1656 [2022]. *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*, trad. C. Hirata. São Paulo: Editora Unesp.

HOBBS, T. 1662 [1680]. *Considerations upon the reputation, loyalty, manners, & religion of Thomas Hobbes of Malmsbury written by himself, by way of letter to a learned person*. Londres: William Crooke. <name.umdl.umich.edu/A43976.0001.001>

HOBBS, T. 1679. *Prose Autobiography*. In: HOBBS, T. *Leviathan*, Ed. E. Curley. Hackett: Indianapolis/Cambridge.

HOEKSTRA, K. 2004. The *de facto* Turn in Hobbes's Political Philosophy. In SORREL, T. FOISNEAU, L. *Leviathan After 350 Years*. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199264612.003.0003.

HOEKSTRA, K. 2006. The End of Philosophy (The Case of Hobbes), *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106, pp. 25-62.

HOEKSTRA, K. 2013. Early Modern Absolutism and Constitutionalism, *Cardozo Law Review*, 34, pp. 1079-98.

HOEKSTRA, K. 2015. The Clarendon Edition of Hobbes's *Leviathan*: *Leviathan* and its Intellectual Context, *Journal of the History of Ideas*, 76, n. 2, pp. 237-57. doi:10.1353/jhi.2015.0016.

HYDE, E. 1676. Conde de Clarendon. *A brief view and survey of the dangerous and pernicious errors to church and state, in Mr. Hobbes's book, entitled Leviathan*. Oxon: Printed at the Theater. <name.umdl.umich.edu/A33236.0001.001>

KANTOROWICZ, E. 1957 [2016]. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* Princeton: Princeton University Press.

KAHN, V. 2004. *Wayward Contracts: The Crisis of Political Obligation in England, 1640-1674*. Princeton: Princeton University Press.

LEE, D. 2016. *Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought*. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198745167.001.0001

LIMONGI, M. I. 2013b. Potentia e potestas no *Leviathan* de Hobbes, *doisPontos*, 10, n. 1, pp. 151-63. doi:10.5380/dp.v10i1.32128.

LIMONGI, M. I. 2004. Hobbes e a razão do Estado. In: SANTOS A. C. *Variações Filosóficas - entre a ética e a política*. Aracaju: Universidade Federal do Sergipe.

LIMONGI, M. I. 2009. Hobbes e o poder fora do modelo jurídico da soberania. In: STORCK, A. LISBOA, W. B. *Norma, moralidade e interpretação: temas de filosofia política e do direito*. Porto Alegre: Linus.

LIMONGI, M. I. 2013a. Direito de Natureza em Hobbes: potestas ou potentia?. In: STORCK, A. C.; LISBOA, W. B. *Normatividade e Argumentação: ensaios de filosofia política e do direito*. Porto Alegre: Linus.

LISBOA, W. B. 2016. A representação política e seus intérpretes: acerca da recepção de Thomas Hobbes, *doisPontos*, 13, n. 2, pp. 99-107. doi:10.5380/dp.v13i2.43123

MALCOLM, N. 2002. *Aspects of Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.

MALCOLM, N. 2007. *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War*. Oxford: Oxford University Press.

MALCOLM, N. 2012 *Editorial Introduction. Leviathan, The English and Latin Texts. The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, ed. N. Malcolm, vol 1. Oxford: Clarendon Press.

NELSON, E. 2012. Translation as Correction: Hobbes in the 1660s and 1670s. In: BURKE, M. J. RICHTER, M. *Why Concepts Matter: Translating Social and Political Thought*. Leiden: Brill.

NICERON, J. F. *La perspective Curieuse*. Paris: Pierre Billaine, 1638. <archive.org/details/BIUSante_01737/page/n7/mode/2up>

OLIVEIRA, M. K. 2023a. Hobbes on the Power to Punish, *History of European Ideas*, vol. 49, n. 6, pp. 959-971: <doi.org/10.1080/01916599.2023.2186463>

OLIVEIRA, M. K. 2023b. The governing of opinions: Hobbes on how civic education and censorship impact subjects' deliberation, *Disputatio*, aceito para publicação.

OLIVEIRA, M. K. 2023c. Cómo se hace una teoría del poder: Hobbes y las críticas a el De Cive. in: FERNÁNDEZ PEYCHAUX, D. A.; RAMÍREZ, J.; ROZENBERG, A. D. *II Jornadas de teoría política: 380 años del De Cive. Metamorfosis de la libertad. Colección Seminarios y Jornadas, Instituto de Investigaciones Gino Germani. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2023 (data prevista, em fase de edição).*

PARKIN, J. 2007. *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England (1640-1700)*. Cambridge: Cambridge University Press.



PYE, C. 1984. The Sovereign, the Theater, and the Kingdome of Darknesse: Hobbes and the Spectacle of Power, *Representations*, n. 8, pp. 84-106.

ROSS, A. 1653. *Leviathan drawn out with a hook, or, Animadversions upon Mr. Hobbs his Leviathan*. Londres: Tho. Newcomb. <name.umdl.umich.edu/A57655.0001.001>

RIBEIRO, R. J. 1978 [2003]. *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes*. São Paulo: Ateliê Editorial.

RUNCIMAN, D. 2000. Debate: What kind of Person is Hobbes's State? A Reply to Skinner, *The Journal of Political Philosophy* 8, n. 2, pp. 268-78. <doi:10.1111/1467-9760.00102>

SCHUHMANN, K. 2004. *Leviathan and De Cive*. In: SORELL, T. FOISNEAU, L. *Leviathan After 350 Years*, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093/acprof:oso/9780199264612.003.0002

SILVERTHORNE, M. 1996. Political Terms in the Latin of Thomas Hobbes, *International Journal of the Classical Tradition*, 2, n. 4, pp. 499-509.

SKINNER, Q. 1996. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.

SKINNER, Q. 2002. *Visions of Politics: Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

SKINNER, Q. 2018. *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

STRAUSS, L. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press.

THOMAS, T. 1587. *Dictionarium Linguae Latinae et Anglicanae*. Londres: Richardum Boyle. <leme.library.utoronto.ca>

VIEIRA, M. B. 2015. *Leviathan Contra Leviathan*, *Journal of the History of Ideas*, vol. 76, n. 2, pp. 271-288.

WALLIS, J. 1662. *Hobbius Heauton-timorumenos. Or a consideration of Mr. Hobbes his dialogues*. Oxford: A. & L. Lichfield. <books.google.com.br/books?id=ichlAAAAcAAJ&hl=pt=-BR&pg=P5A#v=snippet&q=royal&f=false>

ZARKA, Y. C. 2001. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF.

ZEITLIN, S. G. 2021. "The Heat of a Fever": Francis Bacon on civil war, sedition, and rebellion, *History of European Ideas*, 47, n. 5, pp. 643-63. doi:10.1080/01916599.2020.1832823

Hobbes sensualista: uma leitura diderotiana da *Natureza humana*

Clara Carnicero de Castro

clara.castro@alumni.usp.br

Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro (PUC-RJ)

Resumo: O sensualismo é comumente atribuído a Condillac. O tratado sobre a *Natureza humana* (1650) de Hobbes traz, porém, um século antes do *Traité des sensations* (1754) de Condillac, as marcas mais características dessa corrente filosófica: o desenvolvimento das faculdades e das operações mentais unicamente por meio das sensações, de modo que todo pensamento seja algum tipo de modificação da sensação. A *Natureza humana* foi traduzida para o francês por d'Holbach em 1772, proporcionando uma sorte de revelação hobbesiana em Diderot. Ainda que a teoria da sensibilidade do enciclopedista não apresente traços explícitos do tratado de Hobbes, este contribui para o melhor entendimento daquela. Com isso em vista, proponho fazer uma leitura de quatro capítulos (I-III; VII) da *Natureza humana*, sob uma ótica diderotiana. Pretendo mostrar que, de um lado, Hobbes é sensualista e, de outro, seu sensualismo tem uma perspectiva vitalista graças a um sistema duplo da sensibilidade, cujos centros (cérebro e coração) se mantêm numa contínua interação.

Palavras-chave: Hobbes, Diderot, Condillac, movimento, sensação, prazer, dor.

Sensualist Hobbes: A Diderotian reading of *Human nature*

Abstract: Sensualism is usually attributed to Condillac. Hobbes's treatise on *Human nature* (1650) shows, though, a century before Condillac's *Traité des sensations* (1754), the most characteristic marks of this philosophical current: the development of mental faculties and operations only through sensations so that all thought is some modification of sensation. Hobbes' treatise was translated into French by d'Holbach in 1772, providing a sort of Hobbesian revelation in Diderot. Even though the encyclopedist's theory of sensibility does not present clear traces of Hobbes' treatise, the latter contributes to a better understanding of it. With this in mind, I propose to read four chapters (I-III; VII) of *Human nature* from a Diderotian point of view. I intend to show that, on the one hand, Hobbes is a sensualist, and, on the other hand, his sensualism has a vitalist perspective thanks to a dual system of sensibility, whose centers (brain and heart) interact continuously.

Keywords: Hobbes, Diderot, d'Holbach, Condillac, movement, sensation, pleasure, pain.

O sensualismo, “uma das mais importantes correntes filosóficas das Luzes” (AUROUX, 2010, p. 1137), ganhou seu nome “tardiamente” (AUROUX, 2010, p. 1137) e talvez de modo desajeitado. Afinal, o fato de o conhecimento ser coextensivo às sensações não significa que ele o seja, prioritariamente, aos prazeres da mesa e da cama¹. Daí a preferência de alguns pelo termo sensacionismo. Em todo caso, o sensualismo consiste num tipo particular de empirismo. Particular, porque não se limita à ideia de que as sensações são a origem do conhecimento. Mais do que isso, as sensações constituem a única fonte de todas as nossas faculdades e operações mentais – desenvolvidas apenas por meio da experiência (cf. AUROUX, 2010, p. 1137). Que a sistematização do sensualismo se deva ao *Tratado das sensações* (1754) de Condillac, parece ser um lugar-comum. É como se a obra definisse a corrente. Daí a excelente definição que Monzani (2011, p. 202) faz do sensualismo ao enfatizar a originalidade do *Tratado das sensações*:

“O *Traité* toma uma posição radical: não só todos os conteúdos do entendimento devem e podem ser explicados a partir da sensação, como também as próprias operações desse entendimento devem ser geneticamente explicadas a partir dessa mesma sensação. O conceito de sensação transformada adquire agora plenitude de significado”.

Isso posto, recuemos mais de um século antes da obra-prima de Condillac. A partir de 1640, circulavam na Inglaterra, em forma de manuscrito, os vinte e nove capítulos que comporiam os *Elementos da lei natural e política* de Hobbes. A publicação oficial se deu em 1650, quando os editores optaram por transformar a obra em dois tratados independentes: os primeiros treze capítulos ganharam o título de *Natureza humana*; os últimos dezesseis, *De corpore politico* - em latim mesmo, embora a obra tivesse sido originalmente redigida em inglês (cf. ZARKA, 1995, p. 48-49; NAERT, 1971, p. 7). Com o sucesso das obras políticas de Hobbes, dá-se menos atenção ao primeiro pequeno tratado, que propõe uma psicologia ancorada numa fisiologia. Do lado da psicologia, encontra-se uma “teoria da sensação”, uma “doutrina da imaginação” (GLAZIOU, 1993, p. 215) e ainda uma “teoria das paixões” (LIMONGI, 2009, p. 35). Do lado da fisiologia, vê-se “o estudo da constituição interna do indivíduo” (ZARKA, 1995, p. 49). Em suma, Hobbes mostra, através das interações materiais do corpo humano com o mundo externo, como as faculdades cognitivas e passionais se formam (cf. ZARKA, 1995, p. 49).

De volta à segunda metade do século XVIII francês, o pequeno tratado de Hobbes teve uma grande recepção entre materialistas como Helvétius, Naigeon, d’Holbach e Diderot (cf. GLAZIOU, 1993, p. 214). Tudo parece ter começado onze anos após a publicação do *Tratado das sensações*. Em 1765, d’Holbach faz uma viagem à Inglaterra e retorna a Paris com um exemplar da segunda edição da obra, de 1751, publicando sua tradução para o francês em 1772 (cf. GLAZIOU, 1993, p. 202). Dos materialistas da época, quem mais parece ter se entusiasmado pelo tratado foi Diderot, sendo o escritor do século XVIII que “mais agiu para a propagação das ideias de Hobbes” (GLAZIOU, 1993, p. 142). Um exemplo disso é o verbete “Hobbesianismo”, que aparece no oitavo tomo da *Enciclopédia*, publicado no mesmo ano da viagem de d’Holbach. Diderot trata da *Natureza humana* e do *De corpore politico* após o relato de uma grave febre de Hobbes em 1649, quando, acamado, preferiu saber notícias do amigo Gassendi a discutir, com Mersenne, uma possível extrema-unção conforme os ritos da Igreja Católica: “Curou-se dessa doença e no ano seguinte publicou seus tratados *Sobre a natureza humana* e *Sobre o corpo político*” (DIDEROT, 2015, p. 179). Antes de fazer uma síntese de seus princípios filosóficos em forma de máximas, o enciclopedista qualifica Hobbes como um homem de gênio (cf. DIDEROT, 2015, p. 181). O verbete se encerra de modo muito elogioso, primeiramente, numa relação inversamente proporcional com Rousseau: “A filosofia do senhor Rousseau de Genebra é quase inversa à de Hobbes” (DIDEROT, 2015, p. 199). Depois, ele ganha uma apologia mais extremada, típica

¹ “Sensual” e “sensualidade” são termos utilizados na *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert sobretudo em referência aos prazeres da mesa: ver, por exemplo, os verbetes “*Champignon*”, “*Cozinha*” [*Cuisine*], “*Gulodice*” [*Gourmandise*]. Com menores aparições, esses termos também designam os prazeres da cama: ver verbetes “*Furor uterino*” [*Fureur utérine*] e “*Ereção*” [*Érection*]. Cf. busca pelos termos “*sensuel*” e “*sensualité*” no ARTFL Encyclopédie Project.

dos textos póstumos do enciclopedista, em que a beleza do crime lhe parece irresistível: “Sua definição do homem mau me parece sublime” (DIDEROT, 2015, p. 200).

Ao analisar esse verbete, Limongi (2009, p. 15) reconhece que Diderot defende Hobbes das críticas feitas por Bayle e por Rousseau. Mas isso não impede que o enciclopedista perpetue uma visão estereotipada da antropologia hobbesiana (cf. LIMONGI, p. 17). Difícil ter certeza se, na época da redação do verbete, Diderot já tinha dado uma olhada no exemplar da *Natureza humana* adquirido por d’Holbach. Mais provavelmente, seu conhecimento ainda era indireto, via Bayle, Shaftesbury e Brückner (cf. GLAZIOU, 1993, p. 143-144). Estima-se que seria somente a partir de 1772, com a tradução do amigo barão, que Diderot teria tido uma “verdadeira revelação” (GLAZIOU, 1993, p. 149) hobbesiana. Esta se manifesta numa carta de data e destinatário imprecisos: possivelmente de abril de 1772 a Naigeon ou a Sophie Volland, mas talvez de 1769 a uma amiga indefinida (cf. GLAZIOU, 1993, p. 149 e nota 2; NAERT, 1971, p. 9-10 e nota 6). Cito a transcrição de Glaziou (1993, p. 149-150):

O célebre Hobbes fez um tratado sublime sobre a natureza humana, um tratado cuja leitura eu recomendarei à minha filha, à minha amiga, uma vez todos os anos. Um tratado que não deixa, a meu ver, nada a desejar nem a Helvétius nem a Locke, que mostra bem uma outra lógica, uma outra profundidade, uma outra extensão de cabeça; em que, na matéria mais espinhosa, mais difícil, mais contestável, mais arbitrária, não creio que haja uma única palavra obscura, uma ideia equívoca; que tem mais seiva numa linha do que todos esses autores em cem páginas; que amontoa verdades sobre verdades, mas que as amontoa com tanta ordem que, mais aproximadas, elas se tornam mais sensíveis [perceptíveis] e mais evidentes; que é um catecismo do qual não há uma palavra a perder. Como Locke me parece difuso e covarde, La Bruyère e La Rochefoucauld pobres e pequenos em comparação com esse Thomas Hobbes! Que precisão um autor colocaria na sua conversação e nos seus escritos se o enorme encadeamento pelo qual esse filósofo deduz nossos sentimentos, nossos preconceitos, nossas ideias, nossos interesses, nossas paixões estivesse bem presente na nossa memória! É um livro para ler e para comentar por toda uma vida!

Com efeito, a psicologia proposta pelo tratado de Hobbes parece abordar tudo o que o ensaio de Locke tem de mais essencial, sem as inúmeras precauções deste em relação às possíveis críticas de seus leitores. Daí a concisão e clareza do texto. Condillac (1993, p. 32-33, p. 35-36) fez muitas críticas a Locke por suas passagens obscuras e noções desnecessárias, como o sentido interno da reflexão e o inatismo das faculdades da mente. Para Condillac (1993, p. 33), seu próprio tratado é “a única obra em que o homem foi despojado de todos os seus hábitos” e em que, “observando o sentimento desde seu nascimento, [...] se demonstra como adquirimos o uso de nossas faculdades”. O abade não saberia então da existência da *Natureza humana* de Hobbes? Glaziou (1993, p. 90) acredita que ele conhecia mais a filosofia política do filósofo inglês e também provavelmente de segunda mão (por Brückner e Bayle): “Ele é, antes de tudo, para Condillac, um teórico do direito natural e não um predecessor sensualista”.

Embora Diderot não fale de Condillac em sua carta entusiástica, a crítica que ele dirige a Locke poderia também valer, indiretamente, ao abade. Por certo, este é infinitamente mais claro e conciso do que aquele, mas fica ainda longe do poder de síntese de Hobbes. Nos primeiros capítulos da *Natureza humana*, as faculdades mentais são reduzidas a duas, desenvolvidas unicamente pelas sensações: a faculdade de conhecer (ou de conceber) e a de imaginar (ou de se mover) (EL, I, 7)². A passagem da sensação à imaginação, à memória e ao discurso retoma sempre o mesmo princípio dos corpos em movimento (cf. PAGANINI, 2002, p. 25-6). Ou seja, a distinção das faculdades se dá por uma diferença num “jogo de movimentos” (PAGANINI, 2002, p. 26), que se exerce nos sentidos externos, no cérebro e no coração, através dos espíritos animais e do sangue. Ao contrário de Locke, não encontramos faculdades mentais inatas, tampouco uma fonte interna para as ideias como o sentido da reflexão (cf. CONDILLAC, 1993, p. 35-36). O único sentido interno do tratado é a imaginação, que não é, ela mesma, fonte de ideias – vindas somente dos cinco sen-

² As referências à *Natureza humana* seguirão a edição da Martins Fontes dos *Elementos da lei natural e política* (tradução de Bruno Simões) pela abreviação EL, seguida de número de capítulo e de número de parágrafo. Para as paráfrases, cotejarei esta tradução com a de d’Holbach.

tidus externos. Não à toa, para Paganini (2002, p. 26), Hobbes marca “uma posição inteiramente original e quase única em torno dos anos 1640”.

Neste artigo, pretendo defender que, se o sensualismo consiste na gênese das faculdades e das operações mentais a partir unicamente das sensações, Hobbes não somente já era sensualista um século antes de Condillac, como também propunha um sensualismo fisiológico próximo ao desenvolvido por Diderot em seus escritos maduros. Para tanto, farei uma leitura de quatro capítulos da *Natureza humana* com o objetivo de ressaltar aspectos importantes ao materialismo de Diderot. Trata-se dos capítulos I-III e VII: “A divisão geral das faculdades naturais do homem” (I), “A causa da sensação” (II), “Da imaginação e dos seus tipos” (III) e “Do deleite e da dor; do bem e do mal” (VII). Minha hipótese é que o sensualismo de Condillac, embora importante para a filosofia do enciclopedista, não é integralmente retomado por ele. Em seus escritos pós 1765, Diderot tenta encontrar meios para distinguir os movimentos corpóreos que causam sensações, sentimentos, paixões, reflexão e pensamento. Logo, não basta ao Diderot do final do século XVIII entender o pensamento como sensação transformada, porque há uma pluralidade de fenômenos ocorrendo no corpo humano que demandam uma explicação fisiológica mais complexa.

A presença, na *Natureza humana*, de um duunvirato do cérebro e do coração - isto é, de “centros neurais” (ZARKA, 1987, p. 234, nota 20) que regem a economia animal e cujos esforços se transmitem reciprocamente - assinala uma pista importante para o entendimento da teoria da sensibilidade do enciclopedista. Isso porque, como evidencia Zarka (1987, p. 235, nota 20), Hobbes distingue claramente as funções de cada centro, seus movimentos e suas interações: “Nos *Elementos da lei*, há uma distinção nítida entre dois centros neurais, de um lado, o cérebro, centro da sensação, e, de outro, o coração, centro da paixão (o circuito da reação começa no cérebro para prosseguir no coração)”. Graças a essa “transposição dos conceitos de *conatus*, de resistência e de reação, à fisiologia” (ZARKA, 1987, p. 235, nota 20), a economia animal da *Natureza humana* traz elementos incrivelmente parecidos com os sistemas fisiológicos desenvolvidos por médicos e naturalistas caros a Diderot, como Buffon, La Caze e Bordeu. O mecanicismo de Hobbes em nada impede, portanto, que ele compartilhe noções com uma tradição iatroquímica, a saber: a interação recíproca entre partes que formam centros orgânicos, o sentido interno, a diferenciação de uma sensibilidade mais ligada aos movimentos do cérebro e de outra relacionada à parte média do corpo.

Examinarei, aqui, primeiramente, essa sensibilidade cerebral, por assim dizer, que responde pelo aspecto mais cognitivo das sensações. Em segundo lugar, tentarei explicitar as interações do cérebro e do coração, a fim de delimitar o aspecto mais afetivo do fenômeno sensível. Por fim, concluirei que tanto Hobbes quanto Condillac se beneficiaram do materialismo antigo, que já fornecia explicações cinéticas para as sensações. Mas Hobbes, por recorrer à química e à fisiologia, organiza o fluxo de movimentos da sensibilidade num sistema funcional e interativo. O filósofo de Malmesbury ajuda, assim, o estudioso de Diderot a melhor compreender os diversos tipos de sensibilidade que aparecem de modo disperso nas obras do enciclopedista após a década de 1760.

1. A sensibilidade no cérebro: o centro da sensação/concepção

Hobbes começa seu tratado chamando a atenção para o aspecto mais epistemológico do processo sensitivo. Não por acaso, ele apresenta diretamente a faculdade de conceber como uma faculdade de conhecer - aquela que nos permite perceber objetos externos e representá-los em ideias. A base da explicação não será, porém, exatamente os objetos externos, mas sim as imagens que temos dentro de nós de suas qualidades sensíveis (EL, I, 8). O ponto de partida é nossa própria experiência interna, engendrada pelo mundo exterior (EL, I, 2). O efeito da ação do objeto externo sobre nosso cérebro é denominado mais genericamente de concepção (EL, I, 8). Quando a ação exercida pelo objeto está presente, pode-se chamar a concepção produzida de sensação (EL, II, 2). Pela visão, sentimos a cor e a figura. Pela audição, sentimos os sons e assim por diante com os outros canais sensitivos (EL, II, 3). Achamos que as cores, as figuras e os sons são qualidades inerentes aos objetos, mas Hobbes as entende como sensações do sujeito. Mais precisamente, as sensações de cores/figuras/sons consistem num efeito do movimento do objeto produzido sobre o cérebro. Ou melhor, num efeito do movimento que o objeto transmite ao meio (o ar)



e que o meio transmite, através dos canais sensitivos do sujeito, aos espíritos animais contidos no interior do cérebro (EL, II, 4).

Nada garante que os objetos externos sejam realmente como nos parecem (EL, II, 5). Hobbes não cai, porém, no mesmo ceticismo da *Primeira meditação* de Descartes, criticado sarcasticamente como pouco original nas terceiras objeções: “Nós reconhecemos, então, a verdade dessa Meditação. Mas [...] eu teria preferido que esse excelente autor de novas especulações se abstinhasse de publicar coisas tão velhas” (HOBBS, 1647, p. 221). O amigo Gassendi, aliás, em suas quintas objeções, sugere até uma má fé no ceticismo da *Primeira meditação*, como se Descartes pretendesse confundir o leitor: “Não teria sido uma coisa mais digna da candura de um Filósofo e do zelo da verdade dizer as coisas simplesmente, de boa fé e como elas são do que, como se poderia objetar ao senhor, recorrer a essa máquina, forjar essas ilusões, buscar esses desvios e essas novidades?” (GASSENDI, 1647, p. 400). Sem risco então de Diderot confundir o ceticismo hobbesiano com o da *Primeira meditação* de Descartes. Se nada pode garantir as qualidades dos objetos, uma coisa é certa: há um movimento inequivocamente real nos nervos. Sujeitos diferentes podem escutar um mesmo barulho, atribuindo ao ruído origens e características distintas. Porém, se escutam algo, há um objeto cujo movimento os afeta. Hobbes utiliza o exemplo da visão e não da audição, mas a ideia é a mesma: “A imagem e a cor são apenas uma aparição em nós daquele movimento, agitação ou alteração que o objeto provoca no cérebro, nos espíritos [animais], ou em alguma substância interna da cabeça” (EL, II, 7).

Essa centralização da concepção/sensação no movimento do cérebro permite que se deixe de lado uma longa discussão sobre a existência ou não dos objetos externos e de suas qualidades para se consagrar àquilo que o mecanismo da sensação tem de mais essencial: a economia animal. O exemplo do fogo (EL, II, 8) é particularmente ilustrativo quanto às funções do corpo relativas ao conhecimento. Animado por um movimento fácil de visualizar, que se alterna entre expansão e contração em todas as direções, o fogo causa uma pressão (quando da expansão) ou uma repulsão (quando da contração) na parte do meio que lhe é contígua – o ar. Esta primeira parte de ar causa a mesma pressão/repulsão numa segunda parte contígua, que faz o mesmo numa terceira e assim por diante até chegar aos nossos olhos, atingindo o nervo ótico e depois o cérebro. Este último reage à pressão, produzindo uma contra-pressão, que move por sua vez o nervo na direção ao exterior, formando então a imagem do fogo na nossa mente. A representação mental desse corpo luminoso incandescente não é, conseqüentemente, uma resposta direta ao movimento do objeto externo. Trata-se, ao contrário, de um movimento interno reativo, transmitido do cérebro para o nervo ótico:

“Ora, a membrana interna do olho nada mais é do que um pedaço do nervo óptico, portanto, o movimento continua ainda dentro do cérebro, e por resistência ou reação do cérebro, ocorre outra vez no nervo óptico uma repercussão, a qual não concebemos como um movimento ou repercussão interior que vem de nós, mas, pensando que é algo exterior, chamamo-la de luz” (EL, II, 8).

Pouco importa então se o fogo era de fato como parecia. O que interessa é essa repercussão do cérebro em direção ao exterior, transmitida ao nervo ótico. O mesmo processo fisiológico é exemplificado pelo sino, a fim de evidenciar que o som está em nossos movimentos internos e não no instrumento:

“O badalo não tem o som nele, mas apenas movimento, e produz movimento nas partes internas do sino; de modo que o sino tem movimento, e não som. O sino comunica movimento ao ar, e o ar tem movimento, mas não som. Pelo ouvido e pelos nervos o ar comunica movimento ao cérebro; e o cérebro tem movimento, não som. Do cérebro o movimento repercute de volta nos nervos que estão voltados para fora, e aí ele se torna uma aparição exterior, que chamamos de som” (EL, II, 9).

A todos esses ínfimos movimentos internos que agem e reagem mutuamente, Hobbes dá o nome de *conatus*. Seguindo Limongi (2009, p. 53), suponho que os *conatus* cumprem “a mesma função na física e na fisiologia”. Retomo, portanto, sua definição: “O *conatus* é um movimento imperceptível, não computável, cuja velocidade ou quantidade também não computável é chamada ímpeto, e cuja presença nas

partes internas de um corpo serve para explicar o início, bem como as determinações de seus movimentos computáveis e visíveis” (LIMONGI, 2009, p. 52). À definição de Limongi, acrescento a de Zarka (1987, p. 217), que especifica os *conatus* como movimentos “infinitesimais [...] específicos das pequenas partes de matéria internas aos órgãos do corpo”.

Zarka (1987, p. 234, nota 20) chama de “*conatus* de pressão” o movimento que agita o nervo ótico em direção ao interior do cérebro. Já a reação do cérebro que move novamente o nervo ótico, mas em direção ao exterior, ele designa de “*conatus* de contra-pressão” ou “reação fisiológica”. Não basta, pois, o “*conatus* de pressão” para vermos a luz do fogo ou ouvirmos o som: é apenas quando há efetivamente uma “reação fisiológica” do cérebro que a sensação ocorre, sublinha Zarka (1987, p. 234, nota 20). Nas palavras de Malherbe (1984, p. 111), é quando ocorre uma “reação em direção ao exterior” ou “uma resistência voltada à exterioridade”. Ainda que as qualidades representadas não sejam inerentes ao próprio objeto, elas consistem no resultado da comunicação do movimento do objeto a nossos sentidos (EL, II, 10). Tal seria, segundo Limongi (2009, p. 38), a “tese inaugural da física hobbesiana”: “A percepção supõe movimento, em parte no objeto que opera sobre nossos sentidos, em parte em nós mesmos”.

Esse movimento reativo ao exterior, que define a sensação, não para abruptamente, mas sim gradativamente ao longo do tempo. Ainda que o fogo tenha se apagado na experiência, a imagem do corpo incandescente se mantém na nossa mente. Essa sensação “que permanece e que pouco a pouco se esmaece” (EL, III, 1) já é a imaginação. Para explicar os “movimentos infinitesimais” (ZARKA, 1987, p. 235, nota 21) da imaginação, Hobbes faz um raciocínio por analogia semelhante àquele feito por Lucrécio a fim de demonstrar a existência dos átomos. Num mundo integralmente material, todo fenômeno visível na macro-matéria tem de ser efeito de um movimento invisível na micro-matéria. Observa-se, então, os efeitos perceptíveis para inferir, por semelhança, suas causas imperceptíveis. O princípio da analogia remontaria, na verdade, à Anaxágoras: “Os fenômenos (o que vemos) são a visão das coisas que não vemos (das coisas ocultas). Com efeito, os fenômenos são a visão das coisas não visíveis” (*apud* PIGEAUD, 2010b, p. 1192). Os átomos são inapreensíveis pelos sentidos, mas através de uma analogia com o movimento dos grãos de poeira flutuando num raio de sol, pode-se inferir o movimento atômico.

Hobbes faz o mesmo tipo de raciocínio ao comparar as ondas que se formam na água de um rio quando há vento ou alguém lança uma pedra. As ondulações contínuas não cessam quando o vento para ou a pedra chega ao fundo do rio; apenas mudam de velocidade e de intensidade. Daí a diferença entre as ondas rápidas e grandes do instante de contato da pedra com a água, e as ondas lentas e pequenas, quando a pedra atinge o fundo. O mesmo acontece no nosso cérebro com os movimentos causados pelos objetos externos: “Embora a sensação desapareça, a imagem ou concepção permanece, mas mais obscuramente. [...] Essa concepção obscura é aquilo que chamamos de *fantasia* ou *imaginação*” (EL, III, 1, itálico do autor).

A concepção obscura, como a onda lenta e pequena da água, se mantém na mente por um movimento mais fraco, mesmo depois que o objeto externo sai de cena; ela se distingue do movimento mais forte da sensação presente (a onda rápida e grande). A analogia elucidada aquela definição da imaginação, já explicitada aqui, como “a concepção que permanece e que pouco a pouco se esmaece a partir do ato da sensação e depois dele” (EL, III, 1). Em comparação com os nossos cinco canais sensitivos, a imaginação funciona como um sexto sentido interno. Este tem a capacidade de nos mostrar que uma concepção está de volta, mas não é mais sensação atual, sendo apenas lembrança ou sensação remanescente. Pois a sensação atual, que funciona unicamente pelo estímulo dos objetos externos aos cinco sentidos, só pode acontecer quando tais objetos estão de fato presentes. Ela se revela incapaz de nos indicar objetos ausentes. A imaginação se mostra, assim, a responsável por todos os outros movimentos mentais que não se devem aos objetos presentes (EL, III, 6).

2. A sensibilidade no coração: o centro do prazer e da dor

Se a base da cognição em Hobbes se explica por movimentos infinitesimais que agem e reagem continuamente, não faz sentido supor que a ação do cérebro esteja isolada do resto do corpo. Seria como se houvesse uma parte de água imóvel, embora contígua a um rio agitado. Em termos de economia animal: a

percepção seria insensível, ou seja, desprovida de qualquer conteúdo afetivo. Ao contrário disso, Hobbes já suscita a interação entre as partes orgânicas quando fala da imaginação, mas só detalha a questão no sétimo capítulo. É por isso que o capítulo sobre o prazer e a dor (EL, VII, 1) começa retomando a definição da sensação (EL, II, 8). Trata-se, pois, de distinguir a localização orgânica e os efeitos de um fluxo de movimentos que não termina no cérebro, mas que se propaga da cabeça ao coração. Logo, há aquele que, já devidamente precisado no início da obra, produz a sensação/concepção: o “movimento em alguma substância interna da cabeça” ou o “movimento no interior da cabeça” (EL, VII, 1). Ao se propagar ao coração, interage com “aquele movimento chamado vital” ou “movimento no coração” (EL, VII, 1), “que consiste no prazer e na dor” (EL, VII, 2).

O movimento vital ou do coração, na *Natureza humana*, nada mais é do que a circulação sanguínea. Porém, diferentemente de Harvey e de Descartes, a circulação do sangue em Hobbes se deve a um elemento químico do ar, o nitro, que adentra o corpo pela respiração e que induz uma fermentação no sangue. São os efeitos dessa operação química que agitam o sangue, produzindo o calor vital e a expansão do coração (cf. GARAU, 2016, p. 8). Essa atribuição do movimento vital a um elemento químico vindo do ar aproxima Hobbes da tradição iatroquímica. Paracelso, por exemplo, já via o nitro como o elemento responsável pela detonação da pólvora e pelo movimento muscular (cf. GARAU, 2016, p. 9). Van Helmont, seu discípulo mais célebre, apoiava suas explicações da economia animal em processos de fermentação. Embora seu texto fosse obscuro e pleno de noções religiosas, seu interesse pela química lhe permitia discernir movimentos inerentes às partes orgânicas, assim como centros de ação em conspiração mútua. Sua obra havia sido publicada em latim em 1648, e em inglês em 1650 (cf. ZIMMER, 2014, p. 88-90; REY, 2000, p. 44-45). Por certo, não cabe aqui investigar os conhecimentos químicos de Hobbes à época da redação da *Natureza humana*. Mas convém, ao menos, apresentar algumas pistas. Sabe-se que, entre 1640 e 1651, ele estudou química em Paris (cf. GARAU, 2016, p. 10) e que, na época da primeira publicação dos *Elementos da lei*, Hobbes mantinha contato com um médico chamado Ralph Bathurst (cf. GARAU, 2016, p. 11-12). Era um médico ligado ao círculo de Thomas Willis e às pesquisas deste em iatroquímica (cf. ZIMMER, 2014, p. 115 e p. 125). Bathurst defendia que a combinação do nitro com o sangue produzia espíritos necessários à funções vitais. Ainda, propunha que o espírito nitroso se transmitia do coração ao cérebro, tomando também parte nas funções cognitivas (cf. GARAU, 2016, p. 11-12).

Na *Natureza humana*, o caráter afetivo da concepção/sensação reside, justamente, na interação entre o movimento do cérebro e o do coração. Não é propriamente o cérebro nem o coração que sentem o prazer e a dor. Estes afetos são efeitos da interação imediata entre os movimentos dos dois órgãos: quando o movimento no cérebro ajuda o movimento no coração, há prazer; quando impede ou enfraquece, há dor (cf. EL, VII, 1). Toda sensação, seja atual, seja remanescente, se reveste assim, imediatamente, de prazer e de dor (cf. EL, VII, 4). A afetividade das sensações não se limita a uma relação unilateral do cérebro para com o coração. No capítulo sobre a imaginação, Hobbes havia explicado que a relação é recíproca: “Acredito que exista uma reciprocidade de movimento do cérebro para as partes vitais e das partes vitais para o cérebro” (EL, III, 3). O fenômeno do sonho ilustra bem a ação do coração sobre o cérebro, pois se trata de um período em que os cinco canais sensitivos estão fechados, por assim dizer. Isolado do estímulo dos objetos externos e aparentemente em repouso, o corpo agita-se internamente pela ação do movimento vital sobre o cérebro e pelas reações deste. A faculdade mental que faz essa conexão entre o cérebro e o coração é o sexto sentido, ou seja, a imaginação, cujo império, na ausência dos outros cinco sentidos, é absoluto. A relação entre a imaginação e o movimento vital é tão intrínseca que, na prática, uma coisa não se distingue da outra, já que uma não funciona sem que a outra reaja: “Não apenas a imaginação engendra movimento nessas partes [vitais], mas também o movimento nessas partes engendra uma imaginação semelhante àquela que o engendrou” (EL, III, 3; cf. LIMONGI, 2009, p. 56-59). O fenômeno das sensações remanescentes se explica, portanto, em termos psicológicos (através da imaginação) e em termos fisiológicos (pelo movimento vital).

A distribuição das funções da sensibilidade em dois grandes centros (o cérebro e o coração) não muda o fato de que é o corpo como um todo que sente e não um órgão específico (cf. EBETÜRK, 2018, p. 4). Do

ponto de vista do indivíduo, a sensibilidade é única e não há meios de separar cognição, imaginação, prazer e dor. São fenômenos psicofisiológicos diversos, mas que ocorrem, concomitantemente, numa interação dinâmica e contínua. Todos têm a mesma causa, a ação dos objetos externos, e podem ser compreendidos como um grande fluxo de movimentos infinitesimais diversos, cujo efeito é uma percepção prazerosa ou desprazerosa (cf. LIMONGI, 2009, p. 54; EBETÜRK, 2018, p. 4-5). Essa unidade do fluxo da sensibilidade, no nível do organismo como um grande todo, não impede que a função de cada parte seja bem delimitada. Daí a sintética definição, feita na *Natureza humana*, da concepção/sensação como movimento na cabeça (dos espíritos animais nos nervos) e do prazer/dor como movimento no coração (do sangue nas veias e artérias) (EL, VII, 1). O primeiro se manifesta por um movimento reativo em direção ao exterior (quando aprendemos que os objetos estão fora de nós); o segundo, por um movimento reativo para o interior (acompanhando ou contrariando o movimento vital). Em termos de *conatus*, são duas reações cinéticas simultâneas, que começam na mesma origem, mas que se desenvolvem em direções diferentes: um “*conatus* para fora” e um “*conatus* para dentro” (LIMONGI, 2009, p. 54); ou um *conatus* em direção ao exterior e outro ao interior (MALHERBE, 1984, p. 116). Se, no *conatus* para fora, o efeito é a concepção, no *conatus* para dentro, é o prazer e a dor. Daí que o objeto externo cria um *conatus* duplo no corpo vivo, engendrando, instantaneamente, uma concepção prazerosa ou dolorosa (cf. MALHERBE, 1984, p. 116).

É importante sublinhar que os afetos de prazer/dor podem ser compreendidos de diferentes formas, dependendo do referencial. Se se referem ao objeto agradável/desagradável, denominam-se amor/ódio (cf. EL, VII, 1). Se se referem à solicitação de busca ou de afastamento desse objeto, denominam-se apetite/aversão (cf. EL, VII, 2). Neste último sentido, o *conatus* para dentro marca o início do movimento animal: “Essa solicitação [seja para aproximar da coisa que agrada, seja para afastar da coisa que desagradada] é o esforço [*conatus*] ou o começo interno do movimento animal” (EL, VII, 2). A diferença não recai sobre o fenômeno examinado, mas sim sobre a nomenclatura da perspectiva do exame: “Prazer, amor e apetite, que também é chamado de desejo, são nomes diversos para considerações diversas de uma mesma coisa” (EL, VII, 2; cf. LIMONGI, 2009, p. 54).

3. Considerações finais

Monzani (2011, p. 98) defende que o motor primário para Hobbes, na determinação das ações humanas, é o esforço interno (*conatus* para dentro) que incita o corpo a atingir algo, numa palavra, o desejo: “Trata-se sempre de modificações do desejo, este sim, o fato fundamental”. Lendo, porém, a *Natureza humana* numa ótica diderotiana e apoiada em Limongi (2009, p. 54), parece-me mais coerente interpretar o desejo apenas como uma maneira de entender o prazer e a dor, um nome distinto para a mesma coisa, como o próprio Hobbes diz. Na prática, o prazer e a dor funcionam, em Hobbes, como um mecanismo de seleção similar ao de Condillac (1993, p. 68), que considera o par como o primeiro móvel das faculdades humanas. As explicações do abade são mais precisas e melhor desenvolvidas nesse aspecto, mas as sensações e as ideias também são elucidadas por meio de movimentos externos e internos (cf. CONDILLAC, 1993, p. 76). Em ambos os casos, há aquilo que Paganini (2002, p. 33) chama de “cinemática dos processos mentais”, na qual tanto sensação quanto imaginação remontam, em última instância, a efeitos diversos do movimento. Creio ser por isso que Limongi inverte a tese de Monzani: “Não é, portanto, o apetite [...] que qualifica os sentimentos de prazer e desprazer, mas o contrário: são estes sentimentos que produzem ou são o apetite e a aversão” (LIMONGI, 2009, p. 54, itálico da autora).

Cabe então reconhecer que nem Hobbes nem Condillac são muito originais na compreensão cinemática do prazer e da dor e na determinação desses movimentos internos no movimento animal. Ambos parecem se inserir numa tradição que remonta à escola cirenaica - reconhecida por definir o prazer “como um movimento leve” e a dor “como proveniente de um movimento violento” (PIGEAUD, 2010a, p. XLI). O par determinante prazer e dor seria originário do fundador da escola, Arístipos de Cirene, segundo o qual todos os seres vivos procuram o prazer e fogem da dor (cf. PIGEAUD, 2010a, p. XLI). No capítulo dedicado a Arístipos das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, Diógenes de Laértius resume as opiniões dos cirenaicos:

●
●

“Admittam dois estados de alma - o prazer e a dor -, sendo o prazer um movimento suave, e a dor um movimento brusco. (87) Um prazer não difere de outro prazer, nem um prazer é mais agradável que outro; todos os seres animados aspiram ao prazer e repelem a dor. Entretanto, o prazer é o físico, que é também o fim supremo [...]. (88) [...] A prova de que o prazer é o bem supremo está no fato de desde a infância sermos atraídos instintivamente para o prazer e, quando o obtemos, nada mais procuramos, e evitamos tanto quanto possível o seu oposto, a dor” (LAÉRTIUS, 2008, p. 69).

Apesar de as explicações de Hobbes se desenvolverem de modo diferente das de Condillac, ambos, possivelmente, retomam o entendimento cirenaico do prazer e da dor através do epicurismo. Ainda que Epicuro incluisse na sua ética um prazer estático (catastemático) e os cirenaicos admitissem apenas o prazer cinético (cf. LAÉRTIUS, 2008, p. 69; PIGEAUD, 1989, p. 159-163), no Jardim, a experiência sensível consiste num movimento de colisão. De modo geral, não há, pois, diferença de natureza entre as diversas sensações, mas unicamente de grau. É por isso que o prazer será entendido por Epicuro como um movimento leve e a dor como um movimento violento. A sensação, a percepção e a emoção não se distinguem, já que tudo é movimento sucessivo (cf. PIGEAUD, 1989, p. 155-6; *id.*, 2010a, p. XXII e p. XLI). Em Lucrecio, os movimentos sensitivos, vindos dos objetos externos, causam um choque no sangue, fazendo com que a sensação de prazer/dor penetre em todo o corpo (cf. canto III, v. 245-251). Mais precisamente, essas afecções são emanadas do centro do peito (cf. canto III, v. 140-142; PIGEAUD, 1989, p. 157). E eis um ponto em que duas escolas inimigas da Antiguidade parecem de acordo: para o estoico Crísipos, os movimentos responsáveis pelo pensamento, pelas paixões e pelo desejo partem do coração, “centro que recolhe nossas sensações” (PIGEAUD, 1989, p. 266). Crísipos, contudo, teria fundado sua psicofisiologia numa anatomia já ultrapassada em sua época: o cérebro entraria novamente nesse grande debate entre filósofos e médicos antigos que se estende à Modernidade (cf. PIGEAUD, 1989, p. 79-80 e p. 266).

Uma bela expressão desse debate está nas obras de Bordeu (1818, t. 1, p. 193, nota 1), de onde retirei o termo *duunvirato*, utilizado no início deste artigo e que o médico toma emprestado de Van Helmont (1671, p. 227). Em Bordeu, a palavra serve para dividir as funções sensíveis em dois centros interdependentes: o cérebro e a região que engloba os entornos do coração e do estômago. Bordeu estabelece um ordenamento funcional da sensibilidade de modo a esclarecer qual parte é responsável pela vida intelectual e qual parte se ocupa da vida orgânica. Ambas, para o médico, são manifestações da sensibilidade, mas entendidas como diferentes tipos de movimentos tensionais em contrabalanceamento contínuo (cf. BORDEU, 1818, t. 1, p. 206-207; *id.*, t. 2, p. 667-676; REY, 2000, p. 139). Bordeu parece não conhecer a Natureza humana. Se ainda resta muito a esclarecer acerca dos movimentos da sensibilidade e de como Hobbes se insere em toda essa discussão no século XVIII, concluo, pelo menos, com uma certeza. Se Diderot encontrou Bordeu em meados de 1772, recomendou-lhe, uma vez por ano, a leitura da Natureza humana, garantindo a precisão que o médico colocaria em seus escritos se tivesse bem presente na memória o encadeamento pelo qual Hobbes deduziu todos os nossos sentimentos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARTFL Encyclopédie Project. 2022. Ed. Robert Morrissey e Glenn Roe. Disponível em: <https://encyclopedie.uchicago.edu>. Acesso em: 23 jun. 2023.

AUROUX, S. 2010. Sensualisme. In: DELON, M. (org.). *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris: PUF.

BORDEU, T. de. 1818. *Œuvres complètes de Bordeu*. Ed. Richerand. Paris: Caille et Ravier, 2 tomos.

CONDILLAC, E. B. de. 1993. *Tratado das sensações*. Trad. Denise Bottmann. Campinas, SP: Ed. da Unicamp.



DIDEROT, D. 2015. Hobbesianismo ou Filosofia de Hobbes. Trad. Maria das Graças de Souza. In: DIDEROT, D.; ALEMBERT, J. L. R. D'. *Encyclopédia*, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Volume 4: Política. Org. Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp.

EBETÜRK, E. 2018. Animal life and mind in Hobbes's philosophy of nature. *History and Philosophy of the Life Sciences*, v. 40, n. 4, p. 1-24. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/45409991>. Acesso em: 23 jun. 2023.

GARAU, R. 2016. Springs, Nitre, and Conatus. The Role of the Heart in Hobbes's Physiology and Animal Locomotion. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 24, n. 2, p. 1-26.

GASSENDI, P. 1647. Cinquièmes objections faites par Monsieur Gassendy. In: DESCARTES, R. *Les Méditations métaphysiques*. Trad. Louis-Charles d'Albert (duc de) Luynes e Claude Clerselier. Paris: Vve J. Camusat et P. le Petit.

GLAZIOU, Y. 1993. *Hobbes en France au XVIIIe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.

HOBBS, T. 1647. Troisièmes objections faites par un célèbre philosophe anglais. In: DESCARTES, R. *Les Méditations métaphysiques*. Trad. Louis-Charles d'Albert (duc de) Luynes e Claude Clerselier. Paris: Vve J. Camusat et P. le Petit.

HOBBS, T. 1971. *De la nature humaine*. Trad. barão d'Holbach. Paris: J. Vrin.

HOBBS, T. 2010. *Os elementos da lei natural e política*. Trad. Bruno Simões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

LAËRTIOS, D. 2008. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2 ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB.

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

LUCRÉCIO. 2020. La Nature des choses. Trad. Jackie Pigeaud. In: DELATTRE, D. e PIGEAUD, J. (ed.). *Les épicuriens*. Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade".

LUCRÉCIO. 2021. *De la nature*. Trad. José Kany-Turpin. 3 ed. Paris: Flammarion.

MALHERBE, M. 1984. *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*. Paris: Vrin.

MONZANI, L. R. 2011. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. 2 ed. Curitiba: Champagnat.

NAERT, É. 1971. Introduction. In: HOBBS, T. *De la nature humaine*. Trad. barão d'Holbach. Paris: J. Vrin.

PAGANINI, G. 2002. Hobbes et Gassendi: la psychologie dans le projet mécaniste. *Kriterion*, v. 46, n. 106, p. 20-41.

PIGEAUD, J. 1989. *La maladie de l'âme: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Les Belles Lettres.

PIGEAUD, J. 2010a. "Introduction". In: DELATTRE, D. e PIGEAUD, J. (ed.). *Les épicuriens*. Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade".



PIGEAUD, J. 2010b. “Notice, Lucrèce, *La nature des choses*”. In: DELATTRE, D. e PIGEAUD, J. (ed.). *Les épicuriens*. Paris: Gallimard, col. “Bibliothèque de la Pléiade”.

REY, R. 2000. *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18e siècle à la fin du Premier Empire*. Oxford: Voltaire Foundation.

VAN HELMONT, J. B. 1671. *Les Œuvres de Jean Baptiste Van Helmont*, traitant des principes de médecine et physique, pour la guérison assurée des maladies. Trad. Jean Le Conte. Lyon: Jean Antoine Huguetan.

ZARKA, Y. C. 1987. *La Décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. Paris: Vrin.

ZARKA, Y. 1995. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Presses Universitaires de France.

ZIMMER, C. 2014. *Et l'âme devint chair: aux origines de la neurologie*. Trad. Sophie Renaut. Bruxelles: Zones Sensibles; Kremlin-Bicêtre: Les Belles Lettres.

Identidade pessoal e mortalidade humana: Hobbes, Locke, Leibniz¹

Luc Foisneau

luc.foisneau@ehess.fr

Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) / École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)

Tradução de Marcelo Alves

Resumo: Ao refletir sobre o problema da identidade pessoal, Leibniz dialoga diretamente com Locke, a quem procura demonstrar que a consciência, concebida à maneira cartesiana, não é o único critério de identidade da pessoa humana. Nesse diálogo, Hobbes desempenha um papel essencial, que é triplo: primeiramente, na medida em que contribui, graças à sua teoria da pessoa natural, para distinguir o problema metafísico da individuação da substância e o problema moral da identidade da pessoa; depois, na medida em que coloca em questão, por meio de sua teoria da mortalidade humana, o próprio princípio da identidade metafísica dos homens, isto é, a sua imortalidade substancial; por fim, na medida em que fornece a Leibniz um conceito de consciência que permite contestar o primado da consciência cartesiana como critério exclusivo de identidade pessoal do homem.

Palavras-chave: consciência, pessoa natural, identidade, individualidade, moralidade, mortalismo.

Personal identity and human mortality. Hobbes, Locke, Leibniz

Abstract: When he comes to reflect on personal identity, Leibniz engages in a direct dialogue with Locke, to whom he intends to demonstrate that consciousness, as it is defined by Descartes, isn't the only criterion of human personality. In this dialogue, Hobbes plays a decisive part: first, because his theory of the natural person helps to distinguish between the metaphysical question of individualizing a substance and the moral issue of what constitutes the moral identity of a person; second, because his theory of human mortality allows him to refute the principle of a metaphysical identity of man, that is, the idea of a substantial human immortality; finally, because he furnishes Leibniz with a concept of consciousness which is used by the latter as a means of criticizing the idea that the Cartesian conception of consciousness is a proper criteria for personal identity.

Keywords: consciousness, natural person, identity, individuality, morality, mortalism.

¹ Este texto foi publicado em francês com o título "Identité personnelle et mortalité humaine. Hobbes, Locke, Leibniz" em FOISNEAU, 2004; depois, relançado como capítulo em FOISNEAU, 2016, com o título "L'identité personnelle et la mortalité", p. 182–206. O autor agradece a Isabel Limongi pelo convite para participar deste número e a Marcelo Alves por sua tradução.



Em sua releitura do capítulo xxvii do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, de Locke, Leibniz dá uma importante contribuição à reflexão moderna sobre a identidade pessoal. Ao refletir a partir de Locke acerca “Da identidade e da diversidade”², ele desenvolve a sua concepção do princípio da individuação e do fundamento da identidade da pessoa humana como resposta direta à problemática lockiana. Contudo, seria imprudente querer interpretar as respostas de Leibniz unicamente do ponto de vista da problemática de Locke. Seria esquecer, sobretudo, o quanto o capítulo xxvii do *Ensaio* deve, para além de seu título (do qual fornece a tradução inglesa mais exata³), ao capítulo xi do *De Corpore* de Hobbes. De fato, o fim do capítulo de Locke recorre ao método adotado por Hobbes para tratar da espinhosa questão do princípio da individuação. Quando Locke afirma que a solução do problema da individuação depende da escolha das denominações, ele retoma fielmente o princípio formulado por Hobbes, segundo o qual “é preciso considerar por qual nome uma coisa é designada, quando nos perguntamos sobre a sua identidade”⁴. Isso porque, diz ele, “a unidade de substância não compreende toda sorte de *identidade* [...]”; para conceber e julgar corretamente *identidade* devemos considerar qual a *ideia* representada pela palavra” (LOCKE, 1989, II, xxvii, 7, p. 262; 1975, p. 332; 2012, p. 349. Ver também LOCKE, 1989, II, xxvii, 28, 29, p. 276–277; 1975, p. 347–348; 2012, p. 368–69). Este empréstimo junto ao método do *De Corpore* pode, contudo, parecer marginal, pois, no essencial, a reflexão lockiana sobre a identidade pessoal se desenvolve em paragens que não são aquelas do *De Corpore*, mas aquelas de uma teoria pós-cartesiana da consciência. Devemos, então, afirmar que a teoria lockiana da identidade pessoal, assim como os comentários que Leibniz fez dela, nada deve ao pensamento de Hobbes? Isso seria, a meu ver, um erro, porque, de um lado, a identidade que está em questão nos dois autores é uma identidade *pessoal*, e que, de outro, o conceito de pessoa está no centro da reflexão de Hobbes. Se a importância do capítulo xi do *De Corpore* deve certamente ser atenuada, é preciso, em contrapartida, reavaliar a contribuição da teoria hobbesiana da pessoa, e mais especificamente do conceito de pessoa natural, para a resposta que Leibniz formula à teoria lockiana da identidade pessoal. Em razão da estreita união que estabelece entre a dimensão natural e a dimensão moral da personalidade humana, o conceito hobbesiano de *pessoa natural* antecipa, ainda que apenas de maneira programática, as objeções que Leibniz posteriormente fará à teoria de Locke. Se Locke se equivocou aos olhos de Leibniz é porque esqueceu que a pessoa humana não poderia ser uma pessoa moral se ela não fosse também uma pessoa natural. Portanto, para compreender esse juízo de Leibniz, é importante retornar à teoria da pessoa natural, tal como foi formulada por Hobbes, e mostrar em que esta teoria contribuiu para a emergência do problema moderno da identidade pessoal.

Contudo, é preciso não estreitar em demasia a perspectiva: o problema da identidade pessoal não nasce antes com Hobbes do que com Locke ou Leibniz. Cada um dos três autores contribuiu certamente para isso de maneira mais ou menos decisiva, mas todos eles se inscrevem no percurso de uma interrogação bem anterior, que possui ao menos duas dimensões essenciais. O problema da identidade pessoal possui, antes de tudo, uma dimensão ética, pois está vinculado ao problema da responsabilidade moral do indi-

² Leibniz quase sempre utiliza a tradução que Pierre Coste fez do *Essay* de Locke. Para isso, ele deu a seguinte razão: “Utilizei vossa [*i.e.*, aquela de Coste] versão francesa porque achei por bem escrever os meus comentários em francês, uma vez que atualmente este tipo de investigação não está muito em voga nos países latinos” (LEIBNIZ, 1996f, p. 392). Portanto, exceto quando houver indicação contrária, oferecemos como texto de referência a tradução de Pierre Coste, de 1700, intitulada *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (LOCKE, 1989) *Essai*, e indicamos, depois da página da tradução, a página do *Essay concerning Human Understanding* (LOCKE, 1975). [N.T. As citações francesas do capítulo xxvii do *Ensaio* são aqui substituídas pela tradução para a língua portuguesa de Pedro Paulo Garrido Pimenta (LOCKE, 2012, São Paulo: Martins Fontes), com paginação acrescentada ao final da referência original]

³ O título do capítulo xxvii do *Essay (Of Identity and Diversity)* oferece uma tradução mais precisa do título do capítulo xi do *De Corpore (De eodem et diverso)* que a tradução inglesa do *De Corpore (Of Identity and Difference)*. As referências ao *De Corpore* remetem à edição crítica que Karl Schuhmann (HOBBS, 2000); a paginação que indicamos é aquela da edição Molesworth (OL I).

⁴ “Sed considerandum est, quo nomine dicatur res quaeque, quando de identitate ejus quaeritur” (HOBBS, 2000, XI, 7, OL I, p. 122). Para um estudo sobre o princípio da individuação segundo Hobbes, ver PÉRCHARMAN, 1995.

viduo. Hobbes fornece um indício dessa vinculação quando destaca que, se a identidade de um homem depende da matéria da qual ele é feito, então, aquele que peca e aquele que é punido não serão o mesmo homem, por conta do perpétuo fluxo do corpo humano⁵. Locke confirma aquela vinculação, ao dizer que “[n]essa identidade pessoal estão fundados todo direito e toda justiça de recompensas e punições [...]” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 18, p. 271; 1975, p. 341; 2012, p. 182). Leibniz a reconhece quando especifica que é “a identidade moral que faz com que alguém seja a mesma pessoa” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 237, l. 4; 1984, p. 177).⁶ O problema da identidade pessoal possui, além desta, uma dimensão teológica, pois está vinculada a uma interrogação sobre a identidade da pessoa para além do evento da morte. Esta interrogação dá, de fato, continuidade à precedente, uma vez que se trata de saber se é possível ou não imputar ao homem ressuscitado as ações e as palavras cometidas por ele antes de sua morte, ou seja, se é possível considerar a mortalidade do homem como indiferente de um ponto de vista moral. Essa dupla interrogação coloca claramente em evidência a importância do problema da mortalidade humana no centro da reflexão moderna sobre a identidade pessoal. De fato, a ausência de uma teoria desenvolvida sobre a identidade pessoal em Hobbes se deve, em grande medida, à sua vontade de considerar a morte humana em sua radicalidade, isto é, nem como um evento indiferente para a identidade da pessoa, à maneira de Locke, nem como uma descontinuidade apenas aparente, à maneira de Leibniz.

Para mostrá-lo, insistiremos, antes de tudo, sobre a importância da teoria hobbesiana da pessoa natural para o fundamento da problemática moderna da identidade pessoal; depois, mostraremos como a crítica que Leibniz faz à teoria lockiana da pessoa torna possível uma rigorosa compreensão da dimensão natural da personalidade humana; e, por fim, buscaremos estabelecer que Leibniz se apoiou sobre certos elementos da filosofia de Hobbes para questionar o privilégio que Locke concede à consciência quando faz dela o único critério de identidade pessoal.

O problema da identidade pessoal e a noção de pessoa natural: Locke leitor de Hobbes

O legítimo interesse que os comentaristas de Hobbes têm dedicado à sua teoria da pessoa artificial teve, como efeito reverso, jogar na sombra a sua teoria da pessoa natural. No entanto, esta teoria merece um exame aprofundado, nem que seja apenas pelo lugar que ela ocupa na história da reflexão moderna sobre a identidade pessoal. A primeira ocorrência da expressão *natural person* se encontra no *Elements of Law* [*Elementos da Lei*], no qual ela é usada como sinônimo de particular (*particular*)⁷, e em oposição, na expressão *person natural or civil*, à pessoa civil. Desse modo, a pessoa natural designa o homem ou a mulher considerados do ponto de vista de seu pertencimento à espécie humana. Nem Deus, nem os animais podem ser considerados como pessoas naturais. Contudo, essas ocorrências, assim como aquelas que encontramos no *De Cive*, não são objeto de uma elaboração teórica específica, mas derivam de um registro lexical muito comum⁸. O mesmo não ocorre no *Leviatã*, e mais especificamente, no *Leviatã* em

⁵ “*Juxta sententiam primam non esset idem homo qui peccat et qui plectitur, propter perpetuum corporis humani fluxum*” (HOBBS, 2000, XI, 7, OL I, p. 121).

⁶ [N.T.: As citações originais do *Novos Ensaios* são substituídas aqui pela tradução para a língua portuguesa de Luis João Baraúna (LEIBNIZ, 1984), com paginação acrescentada ao final da referência]

⁷ “*And lastly how a multitude of persons natural are united by covenants into one person civil, or body politic*” (HOBBS, 1969, p. 108). [N.T.: “E, por último, como uma multidão natural de pessoas se une por meio de pactos em uma pessoa civil ou em um corpo político”. As citações originais do *Elementos da Lei Natural e Política* são substituídas aqui pela tradução para a língua portuguesa de Bruno Simões (HOBBS, 2010), com paginação acrescentada ao final da referência] Esse resumo introdutório remete à passagem que começa com as seguintes palavras: “*In every commonwealth where particular men are deprived of their right to protect themselves, there resideth an absolute sovereignty, as I have already showed*” (HOBBS, 1969, II, I, 19, p. 117; 2010 p. 114). [N.T.: “Conforme já mostrei, em toda república onde os homens particulares estão privados de seu direito de se proteger reside uma soberania absoluta.”]

⁸ Para um estudo amplo das ocorrências do léxico da palavra “pessoa” na obra de Hobbes, remetemos a TRICAUD, 1982. Para um estudo sobre as origens desse léxico, remetemos a LESSAY, 1992.

inglês⁹, porque ali Hobbes apresenta a sua concepção de pessoa natural em referência a uma nova concepção de pessoa fictícia ou artificial. De fato, uma mesma definição geral de pessoa se aplica à pessoa natural e à pessoa fictícia

*A person, is he whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of an other man, or of any other thing to whom they are attributed, whether Truly or by Fiction*¹⁰.

O que faz de um particular uma pessoa natural ou fictícia é o modo de atribuição das ações e das palavras que dele procedem. Assim, dizemos que um particular é uma pessoa natural quando as palavras ou as ações que fisicamente procedem dele podem ser consideradas como moralmente suas. Longe de estar fundada sobre a evidência de uma relação imediata consigo mesmo, a noção de pessoa natural integra, pois, a necessidade de mediação, que é constitutiva da pessoa fictícia. Do mesmo modo que uma pessoa fictícia representa aquele ou aquela que lhe tem dado autoridade, a pessoa natural representa aquele que age por sua própria autoridade. É nesse sentido que Cícero, em uma carta a Ático, pode dizer que representa a sua própria pessoa, além da pessoa de seu adversário e a do juiz (Cf. HOBBS, 1968, XVI, 3, p. 217–218; 1971, p. 162; 2003, p. 138). No caso da pessoa natural, os pares conceituais forjados para pensar a pessoa fictícia também se aplicam. Como pessoa natural, sou, ao mesmo tempo, o ator e o autor de minhas ações: representante de mim mesmo, na medida em que ajo no mundo sob o olhar dos outros, e representado, na medida em que sou responsável por minhas ações. Ainda que as noções de ator e autor, de representante e representado, tenham sido introduzidas com o propósito de resolver problemas de teoria política e jurídica, elas não deixam de participar, nem que seja indiretamente, da elaboração de um problema aparentemente bastante afastado, a saber, aquele da identidade pessoal.

Com efeito, a partir do momento em que passa a ser pensada em termos de atribuição, como é o caso no *Leviatã*, a questão da pessoa natural perde a clareza que tinha no *Elements of Law*. O emprego da palavra pessoa em seu sentido jurídico esfacela a identidade da pessoa natural, e faz surgir em seu bojo a questão do critério da apropriação das palavras e ações que espontaneamente cada um poderia ter a tendência de considerar como suas. Uma vez que a situação de representação coloca deliberadamente a pessoa fictícia em posição de exterioridade em relação a si mesma – aquele que representa não sendo aquele que é representado –, a pessoa natural se encontra igualmente colocada em situação de exterioridade em relação a si mesma. Assim, o que é próprio (*my own*) se encontra considerado do ponto de vista da exterioridade: *When they [as ações e as palavras] are considered as his owne, then is he called a Naturall Person*¹¹. Essa abordagem tende a enfatizar que a pessoa dita natural pode não estar tão segura de sua natureza quanto se desejaria. Por conseguinte, e não sem paradoxo, a definição de *pessoa natural* no capítulo XVI do *Leviatã* tende a colocar em questão o caráter natural da atribuição a uma mesma pessoa de ações e palavras que são a emanção física dela. É nesse sentido que podemos pensar que a definição hobbesiana de pessoa natural desempenha um papel na emergência do problema da identidade pessoal: ao destacar o caráter fictício de certas atribuições, essa definição leva a se interrogar sobre a natureza do critério que permite considerar quais palavras e ações pertencem a uma *mesma* pessoa. De fato, o problema

⁹ O *Leviatã* em latim oferece uma definição de pessoa mais sucinta e menos inovadora: “*Persona est is quo vel alieno nomine res agit : si suo, persona propria, sive naturalis est ; si alieno, persona est ejus, cujus nomine agit, representativa*” (HOBBS, 1966, XVI, p. 123). Nesse caso, a pessoa natural é aquela que age em seu próprio nome.

¹⁰ “Uma Pessoa é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como as suas próprias, quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja verdade ou ficção” (HOBBS, 1968, XVI, 1, p. 217, p. 161; 2003 p. 138). Quando nos referimos à versão inglesa do *Leviatã*, primeiramente indicamos a página da edição Macpherson (HOBBS, 1968); depois, a página da tradução de F. Tricaud (HOBBS, 1971 [N.T. As citações francesas do *Leviatã* são substituídas aqui pela tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva (HOBBS, 2003), com paginação acrescentada ao final da referência original].

¹¹ “Quando [as ações e palavras] são consideradas como as suas próprias, ele chama-se uma *pessoa natural*” (HOBBS, 1968, XVI, 2, p. 217; 1971, p. 161, 2003, p. 138).

extrapola a questão da identidade e da diferença tal como ela é colocada por Hobbes no capítulo XI de *De Corpore*. Ainda que ele observe, então, que uma coisa é perguntar se Sócrates é o mesmo homem e uma outra perguntar se ele é o mesmo corpo, Hobbes não estabelece nesse texto – como, aliás, em nenhum outro – a vinculação direta entre o problema colocado por sua definição de pessoa natural e sua teoria do princípio da individuação. De fato, é a Locke que cabe o mérito de ter introduzido, em seu capítulo intitulado *Of Identity and Diversity* [*Da Identidade e da Diversidade*], a noção de pessoa, e de ter assim, por uma conjunção audaciosa da teoria da pessoa e da teoria da identidade, conseguido propor o problema moderno da identidade pessoal.

Como se sabe, Locke parte da constatação de que a unidade da substância, quer ela seja material ou imaterial, não permite resolver o problema da identidade pessoal, porque

Se os nomes *substância*, *homem* e *pessoa* representam três *ideias* diferentes, então uma coisa é a mesma *substância*, outra é o mesmo *homem*, e uma terceira é a mesma *pessoa*, e a *identidade* depende, em todo caso, da *ideia* à qual cabe o nome. (LOCKE, 1989, II, XXVII, 7, p. 262 ; 1975, p. 332, 2012, p. 349)

Portanto, para determinar o critério de identidade pessoal, é preciso estar atento à relação que une o nome *pessoa* à sua ideia. Também convém, para nós que o lemos hoje, estarmos atentos à maneira como esta relação foi expressa na tradução francesa de Pierre Coste, cientes de que é ela que Leibniz tinha diante de seus olhos. A análise da tradução de Coste é relevante nesse caso, na medida em que ela contribuiu notavelmente para reforçar a predominância do conceito cartesiano de *consciência* sobre o conceito hobbesiano de *pessoa*. A longa nota por meio da qual Coste justifica a escolha da palavra *con-science* (com um hífen) para traduzir em francês a palavra *Consciousness* contribuiu certamente para esse desequilíbrio, uma vez que nenhuma nota nos esclarece paralelamente sobre as dificuldades inerentes ao conceito de pessoa. Contudo, isso não seria tão grave, se a própria letra da definição lockiana de pessoa não tivesse sido modificada pelo tradutor em um sentido que reforça esse desequilíbrio. Dessa definição, Coste oferece a seguinte tradução :

C'est [*i.e.*, la personne], à ce que je crois, un Etre pensant & intelligent, capable de raison et de réflexion, & qui se peut consulter soi-même comme *le même*, comme une chose qui pense en différens tems & en différens lieux ; ce qui se fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions, lequel est inséparable de la pensée, & lui est, ce me semble, entièrement essentiel, étant impossible à quelque Etre que ce soit d'*appercevoir* sans appercevoir qu'il *apperçoit*. (LOCKE, 1989, II, XXVII, 9, p. 264; 1975, p. 335, 2012, p. 352)¹²

O sentimento que temos de nossas próprias ações, sentimento que acompanha todas as nossas representações, é o que Locke chama de *Consciousness* e que Coste traduz, conforme anteriormente fizera Père Malebranche¹³, por *con-science*. É nessa consciência, “que faz, de cada um, o que ele denomina *si mesmo*”, que consiste “a *identidade Pessoal* ou o que faz com que “um ser racional seja sempre o mesmo” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 9, p. 264–265, 1975, p. 335, 2012, p. 352–53). Esta é a solução, bastante conhecida, que Locke apresenta para o problema da identidade pessoal. Contudo, a celebridade dessa solução teve por efeito obliterar um pouco da natureza do problema a que pretendia responder, e a tradução de Coste teve por efeito reforçar esta obliteração. Com efeito, antes de tudo, na medida em que prioriza o conceito de consciência, a solução lockiana do problema da identidade pessoal tende a fazer com que se esqueça que a própria origem do problema estava vinculada ao emprego do conceito de pessoa, uma vez que o conceito tornava problemático o pensamento de uma identidade consigo mesmo. Se uma pessoa natural

¹² [N.T. “Segundo penso, essa palavra [*pessoa*] representa um ser pensante inteligente, de razão e reflexão, que pode se considerar, em diferentes tempos e lugares, igual a si mesmo, uma mesma coisa pensante – e somente por possuir a consciência, que, sendo inseparável do pensar, parece-me essencial a este [...]: é impossível percebermos sem percebermos que percebemos.”]

¹³ “Por fim, pareceu-me que poderia utilizar, sem problema algum, a palavra *consciência* no sentido que o Sr. Locke tem utilizado nesse capítulo e em outros lugares, pois um de nossos maiores escritores, o famoso Padre Malebranche, não hesitou em utilizá-la nesse mesmo sentido em várias passagens de *A Busca da Verdade*” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 9, nota 2 do tradutor, p. 265). Ver Malebranche, *A Busca da Verdade*, III, VII.

se define como uma pessoa cujas ações e as palavras são consideradas (*considered*) como propriamente lhe pertencendo, é importante determinar o critério dessa consideração, isto é, o critério de atribuição dessas ações e dessas palavras a uma *mesma* pessoa. De modo significativo, o verbo *to consider* [considerar] é bem retomado por Locke em sua definição de pessoa, uma vez que a define como *a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self* (LOCKE, 1975, II, XXVII, 9, p. 335; 2012, p. 352).¹⁴ Portanto, o critério da consciência de si é a resposta de Locke à questão colocada implicitamente pela definição hobbesiana de pessoa natural, que repousa, como vimos, sobre o conceito de “consideração”. Todavia, o verbo *to consider*, que faz a vinculação entre a definição do *Leviatã* e aquela do *Ensaio*, desaparece subrepticamente da tradução francesa, com Coste traduzindo impropriamente *to consider* por *se consulter* [consultar]. Concordaremos que não é a mesma coisa considerar a si mesmo como o mesmo (*consider it self as it self*) e “consultar a si mesmo como o mesmo” (*Ibid.*). Também é o que Leibniz compreendeu perfeitamente, quando atribui a Filaleto, o porta-voz de Locke em seus *Novos Ensaio*s, uma tradução correta do texto do *Ensaio* (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 235, l. 13; 1984, p. 177). Assim, a primeira definição de pessoa no capítulo XXVII do Livro II do *Ensaio* contém uma clara referência a Hobbes, que conseguiu, apesar de Coste, chegar a Leibniz. Contudo, essa prova poderia parecer frágil se Locke não desse, ao fim de sua análise do problema da identidade pessoal, uma inequívoca confirmação:

Pessoa é um termo forense que abrange [*qui aproprie, appropriating*] ações e o mérito destas, que cabe apenas a agentes inteligentes, capazes de lei e de felicidade e aflição. Se essa personalidade estende-se a si mesma, para além da existência presente, ao que é passado, é apenas pela consciência que a concerne e a torna responsável, que reconhece [*reconnait, owns*] e imputa a si mesma ações passadas justamente na mesma base e pela mesma razão que no presente. (LOCKE, 1989, II, XXVII, 26, p. 275; 1975, p. 346; 2012, p. 367)

Essa definição desenvolvida de pessoa mostra de maneira perfeitamente clara a articulação de uma problemática de origem hobbesiana e de uma solução de origem cartesiana. Se Locke não cita explicitamente o capítulo XVI do *Leviatã*, isso não torna menos evidente que a definição que ele oferece de pessoa como termo jurídico deve muito à definição que Hobbes oferece de pessoa natural. A pessoa tem por função “se apropriar” [*appropriating*] das ações; graças à consciência, a pessoa “reconhece” [*owns*] como suas as ações passadas. Se o verbo *to appropriate* [*se apropriar*] não faz parte do vocabulário de Hobbes, o mesmo não ocorre com o verbo *to own* [*possuir*], que tem, como se sabe, um papel considerável na configuração da teoria da pessoa no capítulo XVI do *Leviatã*. De fato, essa palavra reúne em um mesmo sintagma a significação de próprio (*my own*), que remete à questão da identidade de si a significação da propriedade, *owner* designando o proprietário, e a significação de reconhecimento, quase no sentido de confissão, uma vez que *to own* também quer dizer reconhecer ou confessar. Assim, a originalidade de Locke está em ter colocado a questão da identidade em termos jurídicos, a partir do conceito de pessoa, e não em termos metafísicos, a partir do conceito de substância, isto é, ter distinguido, o que Hobbes não conseguiu fazer, o problema da identidade pessoal e o problema da individuação da substância. Ao dizer que o que faz a identidade da pessoa “natural” não é a identidade da substância, quer ela seja material ou imaterial, mas a identidade da consciência, Locke é, portanto, tanto o herdeiro de Hobbes, porque herda a sua definição geral de pessoa, quanto o seu opositor, porque rejeita absolutamente a sua definição de pessoa natural.

Essa radical rejeição da determinação da identidade pessoal pela individuação da substância corresponde, na verdade, a uma grande incerteza em relação à própria natureza da substância. Em vez de comprometer o fundamento da moralidade por meio de uma discussão metafísica sobre as relações entre pessoa e substância, identidade moral e identidade física, Locke prefere mostrar que é possível pensar a identidade moral independentemente da identidade física. Ele se baseia, não sem paradoxo, na tese materialista, que faz do pensamento um acidente da matéria, para mostrar que a impossibilidade de provar a identidade da pessoa a partir da identidade de uma substância material, sempre por definição variável, leva necessariamente a supor que “a preservação da identidade pessoal não dependeria da identidade da

¹⁴ [N.T.: “um ser pensante inteligente, de razão e reflexão, que pode se considerar [...] igual a si mesmo”...]

substância, mas se preservaria, como a identidade animal, numa identidade de vida e não de substância” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 12, p. 267; 1975, p. 337; 2012, p. 355)¹⁵. Portanto, um materialista coerente, como é Hobbes, é obrigado, ao partir da identidade pessoal e caso queira seguir corretamente Locke, a reconhecer a independência da identidade pessoal em relação à identidade substancial. Nesse ponto, Locke indica a Hobbes como ele poderia ter conciliado sua teoria da pessoa e seu materialismo, ao separar o que ele queria confundir em uma mesma noção, a saber, pessoa e natureza. Portanto, segundo Locke, a maior objeção à tese da independência do critério da consciência não corre o risco de vir dos materialistas, mas dos proponentes da substância pensante imaterial. De fato, estes últimos poderiam ficar tentados a fazer depender a identidade da pessoa moral da identidade da substância pensante. Se a pessoa se baseia no critério da consciência e se a consciência é a expressão de uma substância pensante, pode parecer natural querer fazer depender a identidade da pessoa da identidade da coisa pensante. O vínculo estabelecido por Descartes entre o *cogitatio* [pensamento] e a *res cogitans* [coisa pensante] só encoraja semelhante conclusão¹⁶. Contudo, podemos indagar por que Locke não quer uma tal solução cartesiana, tendo ele adotado um critério cartesiano para pensar a identidade pessoal. A razão dessa recusa está, de um lado, a meu ver, na própria natureza do problema que levou Locke a recorrer ao critério da consciência, a saber, o caráter jurídico da noção de pessoa, e, de outro, à tese hobbesiana relativa à mortalidade da pessoa natural do homem. Ao sustentar, a um só tempo, que a pessoa natural é mortal de corpo e alma e que será julgada depois de sua ressurreição, Hobbes torna problemática a possibilidade de pensar naturalmente – a saber, sem recorrer à graça – a identidade da pessoa nesta vida e no dia do Juízo Final. Assim, ele obriga os seus sucessores, Locke e Leibniz, a pensar conjuntamente o desaparecimento da pessoa física do homem e a permanência de sua pessoa moral. É à luz desse problema hobbesiano que é preciso compreender a solução de Locke, e as críticas posteriores de Leibniz. De fato, Locke considerou que para quitar a hipoteca mortalista – para retomar a designação teológica da posição de Hobbes – é preciso aceitar que aquele que presta contas no além não seja necessariamente o mesmo, do ponto de vista da substância, que cometeu as faltas neste mundo. Assim, paradoxalmente, é a tese dos defensores da substância pensante imaterial, aparentemente a mais coerente com a vida no além, a que mais deixa em dificuldade o teórico da identidade pessoal. Antes de poder atacar os materialistas hobbesianos, os espiritualistas cartesianos devem provar, diz-nos Locke, que “é impossível que a identidade pessoal se preserve na mudança de substâncias imateriais e na variação de substâncias imateriais particulares” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 12, p. 267; 1975, p. 337; 2012, p. 355). Se o ônus da prova cabe assim aos partidários da imortalidade da alma humana, isso ocorre porque eles têm espontaneamente a tendência de confundir o problema da identidade da pessoa e o da identidade da substância pensante imortal. Contra semelhante ilusão, os defensores do mortalismo estão, vimos por que, naturalmente protegidos.

Portanto, a principal tarefa de Locke é desmacarar as ilusões que necessariamente acompanham a abordagem espiritualista do problema da identidade pessoal. Por isso, ele tem de mostrar, ao menos por meio de um raciocínio plausível, que uma mesma alma pode assumir várias personalidades e que uma pessoa pode estar unida a várias almas. Não é importante aqui entrar nos detalhes desses raciocínios. Iremos nos contentar em reter a conclusão de que, se seguíssemos a tese daqueles que identificam pessoa e substância pensante, Deus, no dia do Juízo Final, seria levado a julgar as almas por pecados pelos quais elas não seriam moralmente responsáveis, tendo a sua personalidade moral as abandonado por uma outra alma. No final das contas, a posição de Hobbes é, portanto, mais coerente, uma vez que dissocia radicalmente a questão da pessoa natural do homem, condenada a desaparecer no momento da morte, da questão da responsabilidade moral, que será a do homem ressuscitado no final dos tempos. No entanto, ao afirmar que é a consciência que faz a identidade pessoal, Locke dá a si os meios de resolver o problema teológico, suscitado pelo mortalismo de Hobbes, da identidade da pessoa: “em vista disso não há dificuldade em conceber que uma pessoa permaneça igual a si mesma na ressurreição: apesar da mudança na constituição de seu corpo, uma mesma consciência acompanha a alma que a habita” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 15, p. 269; 1975, p. 340; 2012, p. 359).

¹⁵ Ele também diz que a tese da substância individual e imaterial é a mais provável (*Ibid.*, 25, p. 274, p. 345, p. 365).

¹⁶ “*Hic invenio, cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est. [...] Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae*” (DESCARTES, 1996, VII, 27, 7–15).



Embora reconheça que considera, “como geralmente fazemos, [...] a alma do homem como uma substância imaterial” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 27, p. 276; 1975, p. 347; 2012, p. 368), Locke não deixa de apontar as fragilidades dessa tese em relação à questão da identidade pessoal do homem. Quer se considere a identidade do homem como fundada na identidade da alma, entendida como substância pensante imaterial, na identidade do corpo animal independentemente da alma imaterial ou na união da alma imaterial e do corpo, “é impossível que identidade pessoal consista em algo mais que consciência ou que vá além do alcance desta” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 21, p. 272; 1979, p. 343; 2012, p. 363). Esta tese que relaciona a identidade moral apenas com a consciência, independentemente da substância, deve muito, apesar de um espiritualismo de fachada, à improvável síntese – todavia, realizada por Hobbes – entre um materialismo radical, uma teoria da pessoa natural e um mortalismo sem concessão. Ao escolher a consciência como critério de identidade pessoal, Locke efetivamente salva a pessoa das incertezas metafísicas que pesam sobre o estatuto da substância pensante, mas, ao mesmo tempo, escava um profundo fosso entre a dimensão natural e a dimensão moral desta mesma pessoa. Ao afirmar, em uma fórmula marcante, que «sem consciência, não há pessoa, [...] sem consciência, a substância é tão pessoal quanto o esqueleto” (LOCKE, 1989, II, XXVII, 23, p. 273; 1975, p. 344; 2012, p. 364), Locke mostra claramente que só consegue pensar a identidade moral ao preço do sacrifício da identidade física. Esse sacrifício ecoa muito precisamente, no plano teórico, o mortalismo de Hobbes. Compreende-se melhor agora porque a solução lockiana ao problema da identidade pessoal não poderia agradar a esse partidário da imortalidade, que era Leibniz. De fato, é possível que a crítica leibniziana a Locke seja, em última análise, e mais fundamentalmente, uma crítica a Hobbes.

2. A refundação leibniziana da teoria da pessoa natural: Leibniz crítico de Hobbes

As críticas que Leibniz faz à teoria lockiana da identidade pessoal procedem, à primeira vista, de uma concepção metafísica original, que não é mais aquela de Locke nem a de Hobbes. Em especial, a concepção de uma individualidade substancial que seria “como um mundo à parte, independente de qualquer outra coisa, excetuando Deus” (LEIBNIZ, 1996a, XIV, p. 439; 2004, p. 29).¹⁷, encontra efetivamente pouquíssimo eco, para não dizer nenhum, nos dois pensadores ingleses. A solução leibniziana do problema da individuação pelo recurso a um “princípio interno de distinção” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 2, VEVI-6, p. 230, l. 2; 1984, p. 172), ou princípio dos indiscerníveis, que em si depende da singularidade absoluta do ponto de vista adotado por Deus para criar cada substância, não encontra maior eco em seus dois antecessores. O interesse das críticas que Leibniz faz à teoria lockiana da pessoa está em outro lugar. Ele reside no questionamento da distinção radical operada por Locke, e suscitada pela tese do mortalismo, entre identidade pessoal, que se baseia na unidade da consciência, e a identidade física, que se baseia na unidade da substância. Fundamentalmente, Leibniz recusa a ideia segundo a qual seria possível pensar uma pessoa moral que não seria também uma pessoa física, a saber, uma pessoa real. Ainda que ele não use a expressão, pode-se dizer que Leibniz pretende reabilitar, ao preço de uma mudança metafísica e teológica radical, a noção hobbesiana de pessoa natural. De fato, as críticas leibnizianas têm por objetivo restaurar o vínculo, distendido por Locke, entre a dimensão moral da pessoa e a sua dimensão natural. Embora concorde com Locke em reconhecer no homem uma personalidade moral, que reside no fato de que a alma do homem é *conscia sui* [*autoconsciente*] (LEIBNIZ, 1984, p. 141), ele se recusa a considerar que “esta identidade aparente poderia se conservar mesmo que não houvesse identidade real” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 236, l. 7–8; 1984, p. 177). Como diz em seus *Princípios de Filosofia*, Leibniz efetivamente considera que existe uma harmonia entre a natureza e a graça¹⁸, a saber, que a harmonia leva “as coisas a conduzirem à Graça pelos próprios caminhos da Natureza” (LEIBNIZ, 1986, p. 125; 1996c, p. 622,

¹⁷ [N.T. As citações francesas do *Discurso de Metafísica* são aqui substituídas pela tradução para a língua portuguesa de Marilena Chaui (LEIBNIZ, 2004), com paginação acrescentada ao final da referência original]

¹⁸ “é da sabedoria de Deus que tudo seja harmônico em suas obras, e que a natureza seja análoga à graça” (LEIBNIZ, 1996b, p. 152).

1974, p.72)¹⁹. As hipóteses formuladas por Locke são ficções, que têm significação apenas do ponto de vista do “poder absoluto de Deus”:

Se [...] Deus mudasse de forma extraordinária a identidade real, permaneceria ainda a pessoal, desde que o homem conservasse as aparências de identidade, tanto as internas (isto é, da consciência), como as externas, como aquelas que consistem no que aparece aos outros. (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 10, VEVI-6, p. 237, l. 16–19; 1984, p. 178)

Nesse texto, Leibniz chama a atenção para o caráter fictício da posição lockiana, e observa, de passagem, que semelhante ficção se inscreve na longa tradição dos argumentos *de potentia absoluta Dei* [o poder absoluto de Deus]. Contudo, ele acrescenta que o problema da identidade deve ser resolvido, de preferência, unicamente do ponto de vista da potência ordinária de Deus, isto é, também do ponto de vista do curso ordinário da natureza. Ora, deste ponto de vista, “a identidade aparente à própria pessoa, que se sente a mesma, supõe a identidade real a cada passagem próxima acompanhada de reflexão ou de sentimento do eu” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 236, l. 9–11; 1984, p. 177). Em suma, não poderia existir pessoa moral sem pessoa física, porque a consciência de si não é independente da substância real, como poderia ser se “o homem fosse só máquina e não obstante tivesse consciência” (*Ibid.*).

Essa forte determinação da pessoa como pessoa natural e moral pressupõe, no entanto, uma teoria da imortalidade do homem, ou seja, uma ocultação do problema moral colocado pela abordagem que Hobbes faz da mortalidade humana. Assim, a vontade leibniziana de fundar na realidade a identidade pessoal do homem tem por condição a resolução do problema moral colocado pela mortalidade humana em meio a uma teoria metafísica da imortalidade. Na falta de uma tal teoria, a exigência leibniziana de uma determinação substancial da pessoa moral conduziria, inevitavelmente, ao desaparecimento da pessoa moral no momento do desaparecimento da pessoa física. Foi tal possibilidade, como vimos, que levou Locke a afirmar a independência da pessoa moral em relação ao seu suporte natural e a alegar que somente o testemunho da consciência é capaz de justificar, no dia do juízo final, a imputação a uma mesma pessoa de uma ação cometida antes de sua morte. Além disso, a possibilidade de uma mesma substância ser portadora de várias personalidades levou-o a considerar que não é possível se apoiar sobre uma permanência substancial hipotética para fundar a imputação moral. Ao assegurar a unicidade e a imortalidade da pessoa, a teoria leibniziana da substância permite, em contrapartida, de um lado, excluir a hipótese de uma dissociação da pessoa e da substância e, de outro, evitar a hipoteca que uma destruição total da pessoa real faria pesar sobre a identidade da personalidade moral. Ao dizer que nada determina uma substância “a não ser Deus”, Leibniz acrescenta:

Ora, nada torna mais compreensível a imortalidade do que essa independência e essa extensão da alma, que a defende completamente de todas as coisas exteriores, pois ela sozinha constitui todo o seu mundo e com Deus se basta, e é tão impossível perecer sem aniquilamento, quão impossível o mundo (de que é expressão viva e perene) destruir-se a si mesmo. Também não é possível que façam algo sobre nossa alma as mudanças dessa massa extensa chamada nosso corpo, nem a dissipação deste destrua o que é indivisível. (LEIBNIZ, 1996^a, XXXII, p. 458; 2004, p. 69)

A dissipação do corpo, sua disseminação, nada pode contra a imortalidade da alma, porque “substância alguma perece, embora possa transformar-se noutra qualquer” (LEIBNIZ, 1996^a, XXXIV, p. 459, 2004, p. 72).²⁰ Esta teoria da imortalidade da substância não remete, apesar das aparências, à teoria cartesiana da imortalidade da coisa pensante, problematizada por Locke, e isso, por duas razões.

Em primeiro lugar, Leibniz rejeita considerar que a alma possa em algum momento ser totalmente separada do corpo. Sempre unidas a um corpo, as almas são apreendidas em processos contínuos, e desconhecem tanto o desaparecimento puro e simples de seu corpo quanto uma geração verdadeira. Uma

¹⁹ [N.T. As citações francesas da *Monadologia* são aqui substituídas pela tradução para a língua portuguesa de Marilena Chaui (LEIBNIZ, 1974), com paginação acrescentada ao final da referência original]

²⁰ A posição de Leibniz é *perfeitamente ilustrada pela afirmação que Ovídio empresta de Pitágoras: Morte carent animæ / As almas estão isentas da morte (Métamorphoses, xv, 158, citado por Leibniz, (1996^b, I, 89, p. 152).*



vez que “a alma só muda de corpo lenta e gradativamente, de forma a nunca ser despojada de repente de todos os seus órgãos” (LEIBNIZ, 1986, p. 115; 1996c, p. 619; 1974, p. 70)., “rigorosamente não há nem geração completa, nem morte perfeita, no sentido de separação da alma” (*Ibid.*, 73, p. 115 ; p. 619; p. 71). Se, a rigor, não há morte, é porque, de fato, «não há nada inculto, estéril ou morto no universo; nem há caos, ou confusão, senão em aparência” (*Ibid.*, 69, p. 113; p. 618–619; p. 70). Disso resulta que as bestas são indestrutíveis (LEIBNIZ, 1996b., I, 89, p. 151). Contudo, seria falso concluir que elas são, pelo simples fato de sua “incessabilidade” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 236, l. 2; 1984, p. 177), imortais, pois a imortalidade vale apenas para os seres dotados de personalidade moral. Em segundo lugar, Leibniz rejeita, contrariamente aos platônicos e pitagóricos, uma teoria da preexistência das almas, pois tal teoria leva a pensar em uma imortalidade sem memória. De fato, a teoria da preexistência ou da vida anterior se baseia em uma concepção de imortalidade que considera a morte como separação radical da alma e do corpo. Ora, se a morte é apenas uma transformação, não pode existir transmigração das almas e, portanto, vida anterior. Não pode existir verdadeira imortalidade, diz-nos Leibniz, onde não existe conservação da lembrança, pois, sem lembrança, não poderia existir pessoa. Quando a lagarta se transforma em borboleta sem que esta transformação seja acompanhada de uma lembrança ou de uma reflexão, “relativamente à moral e à prática é como se se dissesse que perece[u]” (LEIBNIZ, 1996^a, XXXIV, p. 459; 2004, p. 72). A imortalidade da alma do homem também se distingue da incessabilidade da alma das bestas pelo fato de que, além da identidade física, “a alma [humana] conserv[a] também a identidade moral e aparente conosco mesmos, para constituir a mesma pessoa, conseqüentemente capaz de sentir os castigos e as recompensas” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 236, l. 5–7; 1984, p. 177). Portanto, a imortalidade reside na capacidade de se lembrar de si mesmo desde a criação. Dessa maneira, Leibniz concorda com Locke ao reconhecer que minha personalidade é do tamanho da consciência que tenho das minhas ações passadas, isto é, do tamanho de minha lembrança, mas ele se opõe a Locke quando este acrescenta que minha personalidade não pode se estender além de minha lembrança atual. Leibniz recusa esta limitação porque ela torna impossível uma teoria da imortalidade da pessoa moral fundada sobre a lembrança. À memória atual de Locke, ele opõe, pois, uma teoria da memória virtual, que lhe permite dizer que a alma humana “mantém sempre em sua natureza os traços de todos os seus estados precedentes com uma lembrança virtual que pode sempre ser despertada desde que ela tenha consciência ou conheça em si mesma o que todos chamam eu” (LEIBNIZ, 1996e, p. 57). Portanto, é a memória virtual, na medida em que ela pode ser atualizada pela consciência, e não unicamente a consciência, que constitui a pessoa moral do homem. Graças à sua teoria da substância e à sua teoria da memória virtual, Leibniz pode assim pensar de maneira coerente, sem recorrer como Locke à onipotência divina, a unidade da pessoa moral e natural do homem. Contudo, a conclusão dessa teoria pressupõe, como deixa indicada a teoria da lembrança virtual, uma crítica da consciência entendida como único critério de identidade moral do homem. Essa crítica baseia-se, como procuraremos mostrar agora, no reconhecimento de Leibniz de alguns elementos anticartesianos da filosofia de Hobbes.

1. A insuficiência do critério da consciência: Leibniz leitor de Hobbes

Se Leibniz reconhece de bom grado que a consciência de si é um critério da identidade moral do homem, ele pretende também mostrar que ela não é o único critério²¹. Segundo ele, é preciso ampliar a reflexão sobre os critérios da identidade pessoal com o auxílio de três argumentos, que são, respectivamente, de natureza jurídica, ontológica e teológica. Destacaremos o que os dois primeiros tipos de argumento devem a Hobbes antes de precisarmos porque esta dívida não existe em relação ao argumento teológico.

Quando lembra a Locke de que a consciência que um indivíduo tem de suas ações não é o único critério que lhe permite atribuí-las a si, Leibniz evoca um critério – aquele do testemunho concordante de outros – que não há como não lembrar da definição anticartesiana de consciência que Hobbes oferece no *Leviatã*. A falta de consciência do passado, quer ela seja parcial, como no caso do coma, ou total, como

²¹ “Assim, portanto, a consciência não é o único meio de constituir a identidade pessoal [...]” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 237, l. 19–20; 1984, p. 178).

no caso de certas amnésias, não basta, diz-nos Leibniz, para colocar em questão a identidade moral do homem. De fato, nos dois casos, “o testemunho dos outros poderia preencher a lacuna da minha reminiscência” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 236, l. 22; 1984, p. 177), quer seja no caso de uma amnésia parcial, ao restabelecer a “continuidade da ligação de consciência”, ou no caso da amnésia total, ao deixar que me “ensin[em] de novo até o meu próprio nome e até a ler e escrever” (*Ibid.*). No último caso, que é sem dúvida um caso-limite, “Poderia sempre aprender dos outros a minha vida passada no meu estado precedente, como conservei os meus direitos, sem que seja necessário repartir-me em duas pessoas, e fazer-me herdeiro de mim mesmo” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 10, VEVI-6, p. 237, l. 1-3; 1984, p. 177).

Àqueles que queiram objetar que o testemunho de outros pode ser enganador, Leibniz escreve que há casos em que “podemos estar moralmente certos da verdade com respeito ao relato dos outros” (*Ibid.*). Se outros podem me enganar, eu mesmo posso me enganar também. Em última análise, apenas o testemunho de Deus pode excluir totalmente o erro e gozar de uma certeza que não seja somente moral, mas também metafísica. Portanto, quando é concordante, o testemunho dos outros permite compensar as deficiências do critério lockiano da consciência. Ora, esta concordância dos testemunhos é exatamente o que Hobbes chama de consciência: “*When two, or more men, know of one and the same fact, they are said to be Conscious of it one to another; which is as much as to know it together*”²². Com base nessa definição, Hobbes enfatiza, de um lado, o valor jurídico e moral do testemunho dos outros, e mostra, de outro, como a concepção comumente admitida da consciência como conhecimento de seus *own secret facts, and secret thoughts* [próprios fatos e pensamentos secretos] procede da consciência entendida como o conhecimento que as testemunhas têm de que “cada uma delas é para a outra, ou para uma terceira” (HOBBS, 1968, VII, 4, p. 61; 2003, p. 59) a melhor testemunha de um fato. A consciência íntima é, de fato, uma figura retórica, uma vez que ela designa metaforicamente o conhecimento de si como o conhecimento de si por um outro si próprio. Por isso, é compreensível que Leibniz tenha considerado necessário, em alguns casos, compensar a insuficiência prática do critério cartesiano de consciência, entendido como o conhecimento imediato de si mesmo, pelo recurso ao critério hobbesiano de consciência, entendido como testemunho concordante de diferentes pontos de vista.

Para enfatizar a insuficiência do critério lockiano de consciência, Leibniz apresenta um segundo argumento que estabelece a continuidade da personalidade para além dos estados de inconsciência. Esse argumento reside na distinção dos conceitos de percepção e apercepção: a percepção, “que é o estado interior da Mônada representando as coisas externas”, se distinguindo da “Apercepção, que é a Consciência, ou o conhecimento reflexivo desse estado interior” (LEIBNIZ, 1996d, 4, p. 600; 2016, p. 115). Graças a essa distinção, torna-se possível pensar uma identidade da pessoa moral que não reside unicamente na consciência de si ou apercepção, mas no contínuo das pequenas percepções. Quer tenham ou não consciência disso, o Sócrates bebê e o Sócrates filósofo formam uma única e mesma pessoa, pois de um para o outro há uma continuidade ininterrupta de pequenas percepções. Ao ignorarem essa distinção fundamental, os Cartesianos perpetuam o preconceito popular que “toma por nada os corpos insensíveis” (*Ibid.*). No entanto, se um homem perde a consciência quando desmaia, não implica de modo algum que deixe de ser idêntico a si mesmo, porque uma interrupção da apercepção não implica de modo algum uma descontinuidade no fluxo das percepções. Portanto, é preciso distinguir um “longo aturdimento” e “uma morte no sentido rigoroso, em que toda a percepção cessaria” (*Ibid.*). Essa distinção é crucial para Leibniz, porque ela lhe permite escapar às aporias do mortalismo, nas quais caem, a contragosto, os Cartesianos, que a recusam, porque esta recusa “confirmou a opinião mal fundada da destruição de algumas almas e o mau sentimento de alguns pretensos espíritos fortes que combateram a imortalidade da nossa” (*Ibid.*). O seu anticartesianismo aproxima mais uma vez Leibniz de Hobbes, uma vez que o leva a atribuir a responsabilidade teórica do mortalismo, não a Hobbes, que o defende abertamente, mas a Descartes, que pretendia, no entanto, colocar a sua metafísica a serviço da defesa da imortalidade da alma. De fato, se Hobbes não

²² “Quando duas ou mais pessoas conhecem um e o mesmo fato, diz-se que cada uma delas está Consciente do fato em relação à outra, o que equivale a conhecer conjuntamente” (HOBBS, 1968, VII, 4, p.132-133; 2003 p. 59).

●
●

distingue explicitamente entre percepção e apercepção, ele desenvolve uma teoria, a do *conatus*, que tornou essa distinção possível. Ao reconhecer a existência de movimentos imperceptíveis no princípio dos movimentos percebidos, Hobbes efetivamente autoriza uma teoria da percepção inconsciente, pois ele associa a pequenez do movimento ao seu caráter imperceptível²³. Além disso, a origem hobbesiana da teoria das pequenas percepções é confirmada pelo uso que Hobbes faz da célebre imagem por meio da qual Leibniz introduz essa teoria no prefácio do *Novos Ensaios*. O “exemplo do bramido do mar, que nos impressiona quando estamos na praia” (LEIBNIZ, 1962, prefácio, VEVI-6, p. 54, l. 13–14; 1984, p. 12), parece, de fato, ser proveniente do capítulo VIII do *Leviatã*, como indica, de um lado, o uso análogo da metáfora marítima e, de outro, o emprego por Leibniz do termo “multidão” para designar o conjunto das pequenas percepções. Este emprego evoca ao leitor de Hobbes a multidão de indivíduos cuja loucura individual, ainda que imperceptível, constitui, mesmo assim, uma ameaça real para o Estado²⁴.

No entanto, o recurso leibniziano a uma argumentação que Hobbes provavelmente não teria renegado não deve nos fazer esquecer a distância que separa os dois filósofos em relação à questão da identidade da pessoa moral. Essa distância é oportunamente lembrada pelo terceiro argumento invocado por Leibniz para restringir o alcance do critério da consciência. De natureza teológica, esse argumento pode ser formulado assim: se a consciência não é o único meio de estabelecer a identidade pessoal é porque essa identidade se constitui fundamentalmente em uma relação com Deus, “cuja comunhão conosco constituiu o ponto principal da moralidade” (LEIBNIZ, 1962, II, XXVII, 9, VEVI-6, p. 237, l. 8–9; 1984, p. 177)²⁵. Ainda que não reduza a personalidade moral à identidade metafísica, o laço social que une os homens com Deus não é concebido, por Leibniz, independentemente da imortalidade. Pelo contrário, Hobbes, recusando toda teoria metafísica da imortalidade, não podia conceber o reino de Deus por natureza como o lugar onde se constitui a identidade moral dos homens. De fato, a sua concepção da realeza divina por natureza não reside no amor de Deus pelos homens, mas na superioridade absoluta da potência divina comparada com a potência humana. Ora, essa dominação pela potência tem por condição a mortalidade humana, pois a fragilidade dos homens por natureza corresponde rigorosamente a sua condição de serem mortais²⁶. Enquanto Leibniz prolonga a natureza em relação à graça, ao fazer da imortalidade dos Espíritos a condição do amor divino, Hobbes dissocia radicalmente a natureza da graça, ao pensar a natureza humana sem a imortalidade e sem o amor divino. Portanto, a oposição entre a teoria leibniziana da imortalidade e a teoria hobbesiana da mortalidade é bem mais do que uma oposição doutrinal; ela permite compreender por que Hobbes não transformou a sua teoria da pessoa natural em teoria da pessoa moral. Para que uma tal transformação pudesse ocorrer, era certamente preciso conceber, como faz Leibniz, uma garantia metafísica da permanência da pessoa moral. Ora, é exatamente isso o que Hobbes não queria fazer, em virtude de

²³ “*And although unstudied men, doe not conceive any motion at all to be there, where the thing moved is invisible; or the space it is moved in, is (for the shortnesse of it) insensible; yet that doth not hinder, but that such Motions are*” (HOBBS, 1968, VI, 1, p. 118–119; 2003 p. 47). [N.T.: “E embora os homens sem instrução não concebam que exista nenhum movimento onde a coisa movida é invisível, ou o espaço onde ela é movida (devido à sua pequenez) é imperceptível, não obstante, esses movimentos existem se nada os impede”]

²⁴ “*For as in the midst of the sea, though a man perceive no sound of that part of the water next him; yet he is well assured, that part contributes as much, to the Roaring of the Sea, as any other part, of the same quantity: so also, though wee perceive no great unquietness, in one, or two men; yet we may be well assured, that their singular Passions, are parts of the Seditious roaring of a troubled Nation*” (HOBBS, 1968, VIII, 21, p. 141; 2003, p. 68). [“Pois tal como no meio do mar, embora não ouçamos nenhum ruído da parte da água mais próxima de nós, estamos absolutamente certos de que essa parte contribui tanto para o rugido das ondas como qualquer outra parte da mesma quantidade, assim também, embora não percebamos grande inquietação em um ou dois homens, podemos estar absolutamente certos de que as suas paixões individuais fazem parte do rugido sedicioso de uma nação conturbada”]

²⁵ Ver sobre isso GAUDAMER, 1994, p. 188.

²⁶ Sobre o significado da morte no pensamento de Hobbes, permitimo-nos remeter ao nosso *Hobbes et la toute-puissance de Dieu* (FOISNEAU, 2021), p. 233–236.

seu radical comprometimento com uma teoria da mortalidade humana. Portanto, o insucesso de Hobbes em pensar uma identidade moral do homem procede menos de uma incapacidade do que de uma recusa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOISNEAU, L. 2004. “Identité personnelle et mortalité humaine. Hobbes, Locke, Leibniz”, *Archives de Philosophie*, 67–1.

FOISNEAU, L. 2016. *Hobbes. La vie inquiète*. Paris: Gallimard, Folio essais.

GAUDEMAR, M. 1994. *Leibniz. De la puissance au sujet*, Paris: Vrin.

LEIBNIZ, G. 1962. *Nouveaux essais*. In : *Leibniz Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe VI, Band VI, Berlin : Akademie Verlag.

LEIBNIZ, G. 1984. *Novos Ensaios*. Tradução Luis João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural.

LEIBNIZ, G. 1996a. *Discours de métaphysique*. In : *Die philosophischen schriften*, IV, Hildeshiem: George Olms Verlag.

LEIBNIZ, G. 2004. *Discurso de Metafísica*. Tradução de Marilena Chaui. São Paulo: Martins Fontes.

LEIBNIZ, G. 1984. *Correspondance avec Arnauld*, XVI, Projet de lettre de Leibniz à Arnauld, Paris:Vrin.

LEIBNIZ, G. 1996b *Théodicée*. In: *Die philosophischen schriften*, IV, Hildeshiem: George Olms Verlag.

LEIBNIZ, G. 1986. *Les principes de la philosophie ou Monadologie*, Paris: PUF.

LEIBNIZ, G. 1996c. *Monadologie*. In: *Die philosophischen schriften*, IV, Hildeshiem: George Olms Verlag..

LEIBNIZ, G. *Monadologia*. 1974. Tradução de Marilena Chaui. São Paulo: Abril Cultural.

LEIBNIZ, G. 1996d. *Les principes de la nature et de la grâce*, In: *Die philosophischen schriften*, IV, Hildeshiem: George Olms Verlag.

LEIBNIZ, G. 2016. *Os Princípios da Natureza e da Graça*. Tradução de Nuno Ferro. Coimbra: IEF.

LEIBNIZ, G. 1996e. *À Arnauld*, 14 juillet 1686. In: *Die philosophischen schriften*, II, Hildeshiem: George Olms Verlag.

LEIBNIZ, G. 1996f. *À Coste*, le 16 juin 1707. In: *Die philosophischen schriften*, III, Hildeshiem : George Olms Verlag.

LESSAY, F. 1992. “Le vocabulaire de la personne”, in *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Vrin.

LOCKE, J. 1975. *Essay concerning Human Understanding*. Nidditch (ed.). Oxford : Clarendon Press.

LOCKE, J. 1989. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, tradução Pierre Coste (reprint cinquième édition, Amsterdam et Leipzig, 1755). Paris: Vrin.



LOCKE, J. 2012. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes.

HOBBS, T. 1969. *Elements of Law*, F. Tönnies (ed.). Londres: Franck Cass.

HOBBS, T. 2010. *Elementos da Lei*. Tradução Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes.

HOBBS, T. 2000. *De Corpore, Elementorum Philosophiae sectio prima*, Schuhmann (ed.). Paris: Vrin.

HOBBS, T. 1968. *Leviathan*. Edição Macpherson, London: Penguin classics.

HOBBS, T. 1966. *Leviathan* (versão latina). In: *Thomas Hobbes Opera Philosophica quae Latine Script*, III. Molesworth (ed.) London, 1839–1845.

HOBBS, T. 1971. *Leviathan*. Tradução de F. Tricaud. Paris: Sirey.

HOBBS, T. 2003. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes.

PÉCHARMAN, M. 1995. “Hobbes et la question du principe d’individuation”, in G. M. Cazzaniga et Y. C. Zarka (eds), *L’individu dans la pensée moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Pise : Edizioni ETS, p. 203–222.

TRICAUD, F. 1982. “An Investigation Concerning the Usage of the Words ‘person’ and ‘persona’ in the Political Treatises of Hobbes”, in J.G. van der Bend (ed.), *Thomas Hobbes, His View of Man*, Amsterdam: Rodopi B.V.

“Hoy en muchos lugares hay mujeres que tienen el *poder supremo*”

Thomas Hobbes y las amazonas

Julian Alberto Ramirez Beltran

ramirezjulian4@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA), Facultad de Ciencias Sociales / Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG).

Resumen: En Hobbes encontramos una imagen de un cuerpo indómito. Un relato que remite a la figura de las amazonas: mujeres que en el estado de naturaleza consolidan un gobierno. Quizás, una mención única en la temprana modernidad que resalta la *summa potestas* de un régimen soberano enteramente femenino. El propósito del presente trabajo es brindar una interpretación sobre el vínculo que se tiende entre la imagen de las amazonas y la doctrina del poder originario que puede mantener una madre. En primera instancia propongo una interpretación sobre el críptico enunciado “incluso hoy en muchos lugares hay mujeres que tienen el *poder supremo*” y la influencia que ejerce América en el pensamiento hobbesiano. Luego resalto la función retórica y conceptual de la imagen de las Amazonas. En tercera instancia, abordo algunos usos políticos contemporáneos que podrían emerger de la doctrina del *dominio maternal originario*.

Palabras clave: amazonas, summa potestas, américa, patriarcado, Hobbes.

“There are several places today where women have sovereign power” Thomas Hobbes and the Amazons

Abstract: In Hobbes, we find an image of the Undocile Body. An account that refers to the figure of the Amazons: women who, in the state of nature, consolidate a government. Perhaps a unique mention in early modernity that highlights the *summa potestas* of an entirely feminine sovereign regime. The purpose, in this paper, is to provide an interpretation of the relationship between the image of the Amazons and the doctrine of the original power that a mother can maintain. In the first place, I defend the stronger claim that the cryptic statement “even today in many places there are women who have supreme power” is a consequence of the influence that America exerts on Hobbesian thought. Thirdly, I argue that this last point allows us to show some contemporary po-litical uses that could emerge from the doctrine of original maternal dominance.

Keywords: Amazons, summa potestas, America; patriarchy, Hobbes



La imagen monstruosa de las amazonas

Entre 1586 y 1587 Pedro Ordóñez de Ceballos lideró, como muchos de los españoles encomendados en la tarea de controlar los territorios españoles de ultramar, la captura de esclavos sublevados en las afueras de una incipiente ciudad portuaria: Cartagena de Indias. En los andurriales próximos al naciente puerto se atrincheraban hombres y mujeres esclavizados. Allí, en los Montes de María, se establecían condiciones para que las fuerzas cimarronas crearán, con mayor o menor éxito, espacios de libertad (Cfr. Ramírez Beltrán, 2023a). El cimarronaje fue una estrategia adoptada contra las formas de esclavitud por los negros y negras a lo largo del continente americano, quienes huían en el espeso trópico hacia zonas inaccesibles para el conquistador. Así, mediante la creación de reductos o palenques, hacían de las prácticas de guerra una condición de posibilidad para la supervivencia de una igualdad política irrenunciable, para la creación de un espacio donde se desplegaban prácticas de resistencia (Cfr. Aline, 2020, pp. 63-93). En este contexto Pedro Ordóñez de Ceballos relata un encuentro bélico sostenido con una fuerza cimarrona compuesta principalmente por mujeres: “los negros nuestros se retiraban la loma *adelante de sólo dos negros y de hasta ciento y cincuenta negras que peleaban mejor que los varones* con sus dardos y macanas y habían muerto tres nuestros y ellos sola una negra” (1942, pp. 98-99, énfasis propio). Tal era la furia de la fuerza cimarrona que Ordóñez de Ceballos tenía que recalcarles a sus subordinados “¿de quién huís? *Mirad que son hembras; y así las retiramos, aunque me mataron dos negros.*” (1942, p. 99, énfasis propio).

Sin lograr comprender una imagen desquiciante, hembras pletóricas de ímpetu guerrero, el líder español anticipaba que, con una emboscada –con españoles y negros armados de arcabuces e indios con flechas–, contendría a las negras cimarronas: “*más como peleaban por vidas y libertad* acudieron con tanta furia con sus lanzas, dardos y macanas, que se arrojaban á los mismos arcabuces y se los quitaban de las manos.” (1942, p. 99, énfasis propio). En esta histórica escena del *status naturalis*, hará entrada en escena *Polonia*, figura que la mirada europea puede haber concebido como la mítica imagen de la amazona (Cfr. Guillot 1961; y, Tardieu, 2003). Definida por el cronista como una *monstruosa mujer*, por sus habilidades de guerrera y sus capacidades de organización política al interior de las fuerzas cimarronas¹, *Polonia* llegará a generar acuerdos de paz con el imperio español: “se dieron de paz, con que se acabó la guerra de los negros cimarrones, apaciguóse la tierra y aseguráronse los caminos, y los demás negros de Cartagena, Zaragoza, los Remedios y todas las minas” (1942, p.107)². Ahora bien, la centralidad de esta historia para la crónica de Ordóñez radica en la *monstruosidad* de la mujer guerrera, de la amazona. Una extraña figura que hace parte del imaginario europeo. Una más de las piezas que tiene que encajar en una mirada en la que tiene que hallarse una coherencia (sin opción alguna de cambio) entre: las narraciones del pensamiento greco-latino, la irrupción de un espacio geográfico desconocido y un momento histórico en el que las categorías de autoridad legítima y dominación se revisten de un carácter polémico. Las amazonas son entonces parte de aquellas imágenes que viajaban entre el espacio africano, América y la imaginación europea; imágenes que llegaban en crónicas y cartas de parte de los viajeros en el nuevo mundo.

¹ Toda la escena implica la presencia de un *caudillo* o líder militar que, de acuerdo a la narración de Ordóñez de Ceballos, *Polonia* traiciona. No obstante, no es posible olvidar que la relevancia de la narración radica en la presencia de una mayoría de mujeres luchando, sin dejar de lado dos aspectos centrales adicionales. En primer lugar, que estamos ante la visión del conquistador, lo cual implica adelantar una lectura que lea entre líneas las circunstancias de los grupos subalternos (Cfr. Ramírez Beltrán, 2023a). Y, en segundo lugar, no podemos ignorar el aspecto central de la lucha de *Apolonia*: alcanzar la libertad. Aunque esto implique su subordinación o sumisión a la corona española, lo cual es un beneficio incomparable con respecto a mantenerse en el estado de esclavitud. Este último es un aspecto claramente descuidado por el análisis de Guillot (1961, pp. 209-219), por ejemplo. De forma por completo diferente, Jean-Pierre Tardieu (2020), sí logra identificar que *Polonia* adquiere una dimensión política que nos hace olvidar el artificio de la elaboración literaria del cronista español. Sin olvidar que el punto clave de la amazona *Polonia* radica en que permite conjeturar el desplazamiento del modelo de guerreras amazonas africanas del Dahomey al modelo de resistencia americano de lucha contra la esclavitud.

² A pesar del deseo de acabar su crónica con la paz en el territorio colonizado, lo único cierto es que después de *Polonia*, llegarán las huestes de Benkos Biohó y la proliferación de los palenques, no sólo en la Nueva Granada, sino en todo el territorio americano.



Como tal, las amazonas hacen parte, con toda precisión, del bestiario en el que converge la cosmovisión clásica y el desplazamiento e irrupción que provoca la presencia del espacio americano. Como lo evidencia Silvia Ruiz Tresgallo (2021), la amazona encarna una iconografía de *fuera indómita*. Esto se debe no sólo a las descripciones de los viajeros, las cuales dan una especie de continuidad entre el pensamiento grecolatino y las ideas del pensamiento político entre los siglos XVI y XVII, sino que, también se debe, a la subversión latente que representa para el pensamiento patriarcal; puesto que este ícono implicó la presencia histórica de un gobierno de mujeres guerreras. De allí que había que especificar que tal gobierno había sido vencido en el pasado; lo cual justificaría su extinción, junto al necesario sometimiento de las mujeres. Esta imagen cruje y quedaría contrastada con la presencia de mujeres guerreras en el nuevo mundo: “los mitos renacen y se transforman con más fuerza en el continente americano. Estas mujeres guerreras del mundo grecolatino, encuentran en la imaginación de marinos y exploradores su llegada a estas nuevas geografías”³ (Ruiz, 2021).

La *indómita* iconografía de las amazonas involucra una imagen que puede infundir pavor y poner en riesgo el orden patriarcal (Cfr. *Masculinity anxiety*, Wright, 2004, pp. 80-82). Aunque también, en algunos casos, presentaba una descripción e incluso una justificación para la búsqueda de una educación igualitaria para las mujeres, pues ilustraba, de forma disidente, a mujeres que pactan para la creación de una república enteramente femenina, como en el caso de Christine De Pisan (Cfr. Green, 1994, pp. 469-472). Sea uno u otro el caso, si se llegase a pensar en una disidencia femenina que se avoca a la creación de una república surgiría, de inmediato, la cuestión del *dominio materno* [*in potestate matris*]; un relato que entraría a repudiar las categorías patriarcales en la temprana modernidad poniendo el mundo al revés o de cabeza. Ya que:

Sin duda, la existencia de mujeres que no necesitan de un varón proveedor como cabeza de familia para mantenerse económicamente resultaba una fuente de ansiedad masculina en una sociedad, como la europea, basada en la dependencia de la hembra con respecto al varón. Además, *privilegiar la descendencia femenina sobre la masculina suponía en la mente de exploradores y conquistadores una suerte de mundo al revés que ponía en riesgo las estructuras patriarcales de dominación* (Ruiz Tresgallo, 2021, énfasis propio).

Sólo si tenemos presente todo lo anterior, comprenderemos el radical movimiento que lleva a cabo el *catecismo rebelde* hobbesiano al momento de usar la representación de las amazonas como una imagen política. Radicalidad que busca la desintegración de toda forma de jerarquía natural a partir de la materialización del vínculo entre los cuerpos y la expresión de los vínculos políticos como lazos artificiales de dominación que se tejen entre estos. Pensemos, por ejemplo, en la justificación del dominio paternal y despótico. Justo en el momento en que Hobbes decide abordar el asunto en el capítulo IX del *De Cive, Del derecho de los padres sobre sus hijos y del reino patrimonial* –instancia teórica en que Hobbes estaría realizando una defensa moderna de la dominación patriarcal, formulando un contrato social que oculta y presupone el contrato sexual (Cfr. Pateman, 1995)– veremos que también hay una irrupción de la doctrina de *dominio materno original*:

Hay que regresar pues al estado de naturaleza en el que, por la igualdad natural [*aequalitatem naturae*], todos los hombres maduros han de considerarse iguales entre sí. Allí, por *derecho natural* [*iure naturae*], el vencedor es señor del *vencido* [*Dominus est*]; por eso, por *derecho natural* el dominio sobre el niño pertenece primariamente al primero que lo tiene en su poder. Y es manifiesto que al recién nacido el primero que lo tiene es su madre [*prius esse in potestate matris*]. (DCiv. IX-3, p.)

¿Qué puede significar esta premisa de que todos los hombres maduros han de considerarse iguales entre sí? ¿Qué implica que el dominio sobre todo infante está primero en la madre [*prius esse in potestate matris*]? Una imagen cargada de ambigüedad e indomable fuerza acecha. Puesto que, sumado al hecho de que, para Hobbes, la doble soberanía es una imposibilidad política –surgida ante el hecho de que biológicamente exista un padre y una madre, pues “el *dominio*, esto es, el *poder supremo*, es indivisible, de manera que nadie

³ Estos seres mitológicos se desplazan al espacio americano, ya que uno de ellos aparece en el mapa de *Americae Pars VIII* ilustrado por los hermanos Johann Theodor de Bry y Johann Israel en 1599.



puede servir a dos señores” (DCiv. IX-1)– hay que añadir que la igualdad natural [*aequalitatem naturae*] es, en la teoría política hobbesiana, una premisa cabal cuyos efectos no se eluden; se usan como una herramienta conceptual para desmontar las lógicas de la jerarquización natural. Por lo tanto, es completamente factible comprender una instancia en el estado natural hobbesiano donde hombre y mujeres son iguales:

[E]n el estado de naturaleza toda mujer que dé a luz se hace a la vez *madre y señora* [*simul & mater fit & Domina*]. Y lo que algunos dicen: que en este caso no es la *madre* sino el *padre* el que se hace *señor*, por la superioridad de su sexo, no tiene valor: porque tiene en su contra a la razón, ya que la diferencia de fuerzas no es tan grande como para que el *hombre* pueda dominar a la *mujer* sin lucha. Ni existe costumbre alguna que lo contradiga; porque ciertas *mujeres*, las amazonas, en otro tiempo pelearon contra sus enemigos y dispusieron de la *prole* a su arbitrio; e incluso hoy en muchos lugares hay *mujeres* que tienen el *poder supremo* [hodié que pluribus in locis *faeminae* sunt cum *summo imperio*]. Y de sus hijos no disponen sus maridos sino ellas mismas, cosa que hacen por derecho natural, porque quien tiene el poder supremo no está obligado a las leyes civiles (DCiv. IX-3, p.)

La insistencia en el movimiento radical no debe menguar: que la mujer que ha parido hijos en el estado de naturaleza sea vista, de forma simultánea como *madre y señora* (o sea, como *una ama*) [*simul & mater & Domina*]; que se reconozca que hombres y mujeres son iguales (la diferencia de fuerzas en sí misma no es un argumento que explique la dominación); y que además Hobbes señale que “incluso hoy en muchos lugares hay *mujeres* que tienen el *poder supremo*” en vínculo directo con la imagen *monstruosa* de las amazonas, podría sacudir, con cierto leve desconcierto, a cualquier interprete. Pues, considero que sería inevitable preguntarse, desde la experiencia propia, e imaginando el horizonte histórico del siglo XVII europeo, sobre la función y uso político de la imagen de las amazonas. Veamos *in extenso* –por el bien de la comparación que arroja luz sobre lo que los ojos contemporáneos no suelen notar– otro caso en donde se vincula la imagen de las amazonas con las cuestiones de gobierno:

Quizá preguntará alguien si acaso las mujeres están bajo la potestad de los varones [*sub potestate virorum sint?*] por naturaleza o por norma. Pues, si esto se hiciera por norma, entonces ninguna razón nos forzaría a excluir a las mujeres del régimen (...). [v]emos que los hombres gobiernan y las mujeres son gobernadas, y que por esta razón ambos sexos viven en armonía. Pero al contrario las Amazonas, que la tradición cuenta que gobernaron una vez, no soportaban que los hombres moraran en el suelo patrio, sino que alimentaban solamente a las mujeres, y mataban a los machos que ellas habían parido. (...) Pero como no ha sucedido en ninguna parte [que ambos sexos gobernarán a la par], está permitido afirmar completamente que las mujeres no tienen un derecho igual a los hombres, sino que ellas son necesariamente inferiores a los varones [*affirmare omnino licet, foeminas ex natura non aequale cum viris habere jus, sed eas viris necessario cedere*]. (Spinoza, TTP. XI-4, p.)

El alto contraste entre ambos pensadores sobre la imagen de las amazonas se manifiesta en diversas instancias. Señalo dos fundamentales. Para Spinoza, por un lado, no hay un *derecho igual* entre hombres y mujeres, “*foeminas ex natura non aequale cum viris habere jus*”, por el contrario, ante la pregunta que él mismo propone, hay una negación absoluta, cuyo resultado es determinar que las mujeres están bajo potestad de los varones *por naturaleza* “*sub potestate virorum sint*”. Por otro lado, esta misma situación tiene matices fundamentales para Hobbes. No basta con mencionar que todos los hombres maduros [*omnes homines naturae*] han de considerarse iguales entre sí. Hay allí una tensión constitutiva. Pues el filósofo inglés tendrá que explicar la causa por la cual el *poder doméstico* [*imperium domesticum*] pertenece al varón. O sea ¿De qué manera un conjunto de cuerpos, hombres y mujeres, en el estado de naturaleza genera vínculos de dominación y de poder? Más teniendo presente que “la diferencia de fuerzas no es tan grande como para que el hombre pueda dominar a la mujer sin lucha” (DCiv. IX-3, p.). La igualdad natural expresa una tensión constitutiva en la dimensión de la maternidad, condición esencial y existencial del cuerpo humano en el estado de naturaleza. En esta instancia surgen, en Thomas Hobbes, llamativos paralelos entre la *lucha*, el *dominio*, el *amo* y el *siervo* con aquellas figuras del *padre*, la *madre como una ama* e *hijos*. Como tal, el punto problemático se tiende en torno al dominio legítimo que se tiene sobre un/a infante:

“La criatura debe todo al que, alimentándola, la ha criado; como a *madre* por la crianza, y como a *señor* por ser su *siervo*” (DCiv. IX-4, p.).

El segundo punto fundamental se establece en las conclusiones de esta lucha que determinaría si las mujeres están bajo un gobierno patriarcal por naturaleza o por norma. Para Spinoza, la presencia histórica de un gobierno de mujeres tiene una función estrictamente peyorativa: señalar que es un ejemplo histórico, del pasado, donde se demuestra su fracaso, y en donde se resalta la barbarie de alimentar solamente a las mujeres y matar a los machos, por mal, paridos. Por el contrario, para Hobbes, la presencia de las Amazonas tiene una función retórica donde se busca derribar las creencias tradicionales y demostrar que la lucha en el estado de naturaleza puede tener resultados disímiles: las amazonas, en el pasado, pelearon y dispusieron su propia ley, “*sua libito statuerunt*”, e incluso hoy, ciertas mujeres, en muchos lugares, resultado de una lucha contra sus enemigos, tienen el poder supremo. ¿Quién es el sujeto concreto de ese enunciado que dicta “*faeminae sunt cum summo imperio*” y cuáles son esos lugares de ese remoto hoy al que hace referencia Hobbes?

El propósito del presente ensayo es sostener que Thomas Hobbes desarrolla una doctrina del *dominio materno original* cuyo efecto es reconocer el carácter artificial del poder y su vinculación con el consentimiento como una estrategia retórica y cuya finalidad es combatir e impugnar con la doctrina del derecho divino de los reyes y con la doctrina patriarcalista. Mi hipótesis indica que para responder a la pregunta sobre el sentido del anterior interrogante es necesario, a su vez, abordar el cuestionamiento en que se vincula la igualdad entre los cuerpos ¿Qué sentido político se carga en la premisa hobbesiana que dicta “todos los hombres maduros han de considerarse iguales entre sí”? ¿Todos los cuerpos son iguales entre sí? Entre estas cuestiones y la pregunta del anterior párrafo hay pues una necesidad: interpretar las consecuencias materialistas de determinar la igualdad natural entre los cuerpos. Ya que, de acuerdo a Hobbes las “el dominio original sobre los hijos pertenece a la madre; y en los hombres, no menos que en los demás animales, el parto sigue al vientre” (DCiv. IX-3, p. énfasis propio).

Como veremos más adelante, tales ideas ya han sido discutidas por especialistas (Schochet, 1967, pp. 427-445 y, 1975, pp. 225-249; Sommerville, 1992, pp. 70-74; Wright, 2004, pp. 86-95; Sreedhar, 2019; Nyquist, 2013). De allí que un aporte central radique en la insistencia de la función de la imagen de América, la idea de que abordar el vínculo entre consentimiento y dominio implica dar cuenta de la función de la lucha de un cuerpo –idea rectora que subyace al materialismo hobbesiano– y, finalmente, una toma de partido por vincular la idea de gobierno de las amazonas con el enunciado: “hodié que pluribus in locis *faeminae sunt cum summo imperio*”. Que Hobbes reconozca uno de los conceptos cardinales de su teoría política, el *summo imperio*, a un cuerpo constantemente subyugado, las mujeres, no me parece un asunto menor, puesto que habría aquí una idea latente: sea por un consentimiento o sea por la guerra y la conquista es posible erigir un gobierno que perpetúe la libertad de un cuerpo subyugado.

Para llevar a cabo este propósito expondré en el siguiente apartado algunas hipotéticas influencias que no suelen ser resaltadas para el relato hobbesiano, con la intención de proceder a exponer la presencia de la imagen de las amazonas en las tres obras políticas del filósofo inglés. En el siguiente apartado restituiré la lectura contextual propuesta por Joanne Wright, en un intento por restituir las condiciones históricas en las que Hobbes desarrolla su doctrina del *dominio materno original*. Busco concluir que el ejemplo de las amazonas destaca que las lógicas de un régimen de gobierno patriarcal son estrictamente artificiales y por tanto sujetas a cambio, las consecuencias materialistas que emergen entre un cuerpo que media en las lógicas del consentimiento y el dominio nos arrojan a pensar en otra luz la teoría política hobbesiana. Mi propósito será entonces destacar algunos enclaves del *catecismo rebelde* hobbesiano (Cfr. Sreedhar, 2010) y, en última instancia, insistir que, de un cuerpo, de una materia, de una forma colectiva, surgen formas de resistencia y de creación de otros cuerpos políticos (Cfr. Fernández Peychaux 2018a; Ramírez Beltrán, 2021, 2022, 2023; Fernández peychaux y Mattei, 2023).

Hipótesis sobre las fuentes de Hobbes, el dominio materno original y la función retórica de las Amazonas

Si la imagen de Apolonia pudo haber llegado a oídos de Hobbes es una pregunta histórica *casi* irrelevante. Aunque me atrevo a jugar con la idea remota de que, en una reunión cualquiera en *The Virginia Company*,

●
●

surgiera algún comentario en el que Samuel Purchas resaltara con horror cómo en ese extraño mundo, donde todo está de cabeza, existen incluso mujeres guerreras capaces de someter mediante la guerra a los hombres. Como tal, este encuentro, en vivo y en directo, entre Hobbes y Purchas un 21 de abril de 1624, no es una hipótesis remota, sino una posibilidad real ocurrida y documentada (Cfr. Malcolm, 2002, pp. 58-64). Aunque el vínculo que yo planteo, por otro lado, no se establece más allá de recalcar que algunos fragmentos de *Viaje del mundo* (1614/1942) de Pedro Ordóñez de Ceballos son publicados en Inglaterra y fueron precisamente traducidos “al inglés junto a la obra *Pilgrimes* de Samuel Purchas (Londres, W. Stansley, 1625)” (Zugasti, 2005, p. 1783). Ahora bien, que Hobbes haya o no conocido la imagen, el relato de Apolonia, no cambia el hecho de que es incuestionable que sí tuvo acceso a las narraciones monstruosas de las Amazonas; imagen que sí repercute en la mentalidad europea por las razones expuestas en el anterior apartado: la irrupción de la imagen de América.

Por supuesto, tales cuestiones tuvieron que llamar la atención del lector contemporáneo a Hobbes. Pues las menciones sobre las Amazonas se hallan en las tres versiones de su teoría política, con mayor o menor extensión de desarrollo, y con funciones conceptuales similares. Para el caso de las traducciones al español ninguna de las ediciones indica o da luz sobre cómo interpretar las menciones, ni señalan fuente alguna que justifique la imagen. Para el caso de las ediciones inglesas, tan sólo el *Leviathan* de Curley (1994, p. 129, nota 7) da un indicio mostrando que las Amazonas pueden ser consideradas como una mítica nación sobre las cuales indagó Hobbes en fuentes clásicas y cita *De la vida y acciones de Alejandro el Grande* (Libro VI, Cap. 5). Allí el historiador romano Quintus Curtius Rufus (1794, pp. 280-281) narra cómo la reina Amazona Thalestres buscó a Alejandro Magno, en la frontera de Hircania, en el río *Themudoon*, acompañada de 300 mujeres, con la intención de aumentar su prole mediante un pacto de copulación: ella conservará las hijas paridas y él los varones. La narración incluye descripciones de la mujer Amazona, “No las cubren sus vestiduras todo el cuerpo, porque del lado siniestro traen descubierto el seno, y oculto lo demás, si bien la falda de la ropa, no recogida en un nudo, no pasa de la rodilla”, pero un detalle más llamativo aún, podría incitar a recordar la imagen de la *Libertas* en el frontispicio del *De Cive* (1642), “Cauterizan el pecho del diestro lado, porque no las embarace el arco, y a disparar las flechas, reservando en el otro el alimento de las hijas” (Curtius, 1794, p. 280). La particular historia termina indicando que, luego de trece días de servir a la pasión de la reina, Alejandro regresa a la provincia de los Parthos y aquella a su reino.

A esta fuente clásica, la cual pudo inspirar a Hobbes, como lo indica Curley, podríamos sumar una más que se vincula con la conquista de América. Su relevancia incide, no sólo por el interés que despertaban las descripciones etnográficas al momento de pensar en posibles justificaciones de la colonización inglesa en el territorio americano durante el siglo XVII⁴, sino por la fuerte vinculación que el texto propone entre una *nación de mujeres* en los ríos del Orenoqueponi y del Amazonas y el *summo imperium* femenino de una reina inglesa. Como tal, en el *The Discovery of the Large, Rich, and Beautiful Empire of Guiana* (1595) de Sir Walter Raleigh, favorito de la reina Isabel I, encontraremos pocas pero precisas menciones a las Amazonas.

En primer lugar, el relato busca dar constatación histórica de la existencia de un gobierno de mujeres: “I was very desiderious to vnderstand the truth of those warlike women, bicause of some it is beleueed, of others not” [Deseoso en exceso estaba por comprender en verdad a aquellas mujeres guerreras, pues algunos han creído en ellas, [mientras] otros no] (Raleigh, 1848, p. 27). Su mirada colonial tiene como propósito brindar una constatación y un reflejo de la vida social de hechos vistos y vividos que generara un marco de coherencia a la mirada del imperio inglés en relación a los relatos clásicos y a las experiencias etnográficas propias. Así pues, como indica Sir Raleigh, los recuerdos de mujeres semejantes: “very ancient as well in Africa as in Asia. In Africa those that had Medusa for queene; others in Scythia, neere the rivers of Tanais and Thermodon. We find, also, that Lampedo and Marthesia were queens of the Amazons” [son muy antiguos tanto en África como en Asia, [y] en África, las últimas [memorias indicaban que las amaz-

⁴ En realidad, esta preocupación, como en muchos de sus pares contemporáneos, radicaba en la masacre del 19 de junio de 1622 en que aborígenes atacaron a los colonos ingleses, como señala Evrigenis (2014, p. 216), de al menos 6000 personas que fueron a Virginia entre 1607 y 1624 en 1625 solo quedaban 1200.

nas] tenían a Medusa por reina; otras [que estaban] en Scythia, cerca de los ríos de Tanais y Thermodon. Encontramos, también, que Lampedo y Marthesia fueron reinas de las amazonas] (Raleigh, 1848, p. 28). Tal constatación tiene un efecto adicional, comprobar que las *naciones de mujeres* existieron en diversos momentos históricos y lugares: las mujeres han gobernado sobre la tierra.

En segundo lugar, el caballero inglés aprovecha la figura de las amazonas para generar una especie de analogía que recuerde a los detractores de Isabel I la legitimidad de un gobierno femenino sin olvidar, igualmente, la incitación a la lucha imperial contra España por los territorios de ultramar. Al tener presente los múltiples ataques a la corona sufridos por la reina virgen es comprensible la intención de su favorito. Puesto que, son bastante conocidas las argucias y sutilezas a las que tiene que acudir la reina virgen, Isabel I, para justificar ser *una* monarca. Razón por la cual el texto culmina mencionando:

Her Majesty hereby shall confirm and strengthen the opinions of all nations as touching her great and princely actions. *And where the south border of Guiana reacheth to the dominion and empire of the Amazons*, those women shall hereby hear the name of a virgin, which is not only able to defend her own territories and her neighbours, but also to invade and conquer so great empires and so far removed.

Su Majestad por la presente confirmará y fortalecerá las opiniones de todas las naciones con respecto a vuestras grandes y principescas acciones. *Y donde la frontera sur de la Guyana llegue al dominio e imperio de las Amazonas*, aquellas mujeres por este medio oirán el nombre de una virgen, que no sólo es capaz de defender sus propios territorios y los de sus vecinos, sino también de invadir y conquistar tan grandes imperios y tan lejanos (Raleigh, 1848, p. 120).

La imagen de las amazonas que el caballero inglés emplea no se limita, con exclusividad, a relatar los pactos de copulación, puesto que, adicionalmente, la imagen expresa las ideas de *dominio e imperio* aplicadas a *una nación de mujeres* en América. Adicionalmente, se usa para exaltar el gobierno femenino de Isabel I, virgen capaz de mantener su dominio sobre su territorio, los de sus vecinos e, incluso, invadir y conquistar otros. Una vez que está comprobada la existencia histórica actual de otros gobiernos femeninos, sólo queda vincular la importancia de la verdadera *summa potestas* en manos de una monarca única. Así pues, en el sentido histórico propuesto, la enigmática cláusula en *De Cive* “*e incluso hoy en muchos lugares hay mujeres que tienen el poder supremo*” haría referencia no sólo a una ambigüedad central sino a un arco que se traza entre una *nación de mujeres* en América y una soberana inglesa: las mujeres amazonas en el pasado han gobernado sobre la tierra y aún pueden, en la actualidad, ser gobernantes legítimas y monarcas.

Más allá de una hipótesis sobre las posibles fuentes existe un cuestionamiento central: cómo interpretar que un pensador conservador y monárquico aborde la justificación de un *gobierno de mujeres* –pensador que no es ni más ni menos que Thomas Hobbes–. Al respecto no hay que ver más allá que el exquisito y particular debate que surge entre Carole Pateman y Quentin Skinner sobre el ejercicio del poder y gobierno por una soberana (Cfr. Hirschmann y Wright, 2012, pp. 29-52). Por supuesto, al interior de los estudios hobbesianos, no hay un consenso sobre cómo interpretar o cómo vincular las referencias históricas de esta cláusula (Sreedhar, 2019, 621-622). Podríamos pensar en las monarcas europeas –las reinas españolas e inglesas, Isabel de Castilla o Isabel Tudor, como lo ha indicado Curley en su *Leviathan* (1994, p. 130, nota 9 y 10)–. Pero en simultáneo, de acuerdo a lo mencionado antes, Hobbes estaría hablando, con igual importancia, de sociedades matriarcales e indígenas cuya existencia Sir Raleigh ha demostrado. Puesto que, tal y como lo han sugerido Skinner (2010 pp. 91-93), Evrigenis (2014, p. 116), Nyquist (2013, pp. 282-284), la presencia de América, de la imagen de los aborígenes, de los salvajes o de las amazonas, es parte primordial para pensar el estado de naturaleza, la libertad y la justificación de la existencia de un *summo imperio*. Como veremos en el presente apartado, no es de poca valía lo que se juega en la lectura del gobierno de las mujeres.

En *The Elements of Law, Natural and Politic* (1640/1928) Hobbes ya ha señalado que existen tres maneras por las que un hombre llega a estar sujeto a otro: un ofrecimiento voluntario; o sea, por consentimiento; el cautiverio, por ejemplo, en la guerra; y el nacimiento, un forzoso tema que debe tratar para explicar la dominación entre hombres y mujeres, o mejor, entre las mujeres y un soberano. Las dos primeras suelen comprenderse como un vínculo entre un amo y un súbdito o un siervo ¿Qué hay pues de la última? Así



mismo ¿El dominio entre hombres y mujeres es equivalente o análogo a aquel que surge entre un siervo y un amo? Dado que tener un hijo/a implica una generación común en el que intervienen dos partes es necesario, para Hobbes, exponer las razones por las que un hombre llegaría a tener dominio sobre un/a infante. En otras palabras, cómo se obtiene *el dominio paternal*.

Lo primero es indicar que los hombres (y mujeres), en el mero estado de naturaleza, no tienen más remedio que admitir entre sí la igualdad; y, puesto que una mujer “by the law of nature, hath right or propriety to his own body, the child ought rather to be the propriety of the mother (of whose body it is part, till the time of separation) than of the father.” [por la ley de la naturaleza, tiene derecho o propiedad sobre su propio cuerpo, el hijo debe ser más propiedad de la madre (de cuyo cuerpo es parte, hasta el momento de la separación) que del padre.] (E. II-IV, 1, p. 103). Tal momento de separación no confiere el dominio. Pues este no procede de la generación sino de la garantía de conservación –razón por la cual, el padre, al ser causa parcial pero no íntegra para conservar la vida del infante, es incapaz de tener, en principio, el dominio–. Y, puesto que, es el cuerpo materno aquel que puede salvar o destruir un/a infante, es la madre quien tiene derecho originariamente. En caso de que este cuerpo gestante ceda su poder a otro o exponga a la muerte al infante a queste perderá su derecho a gobernarle: “whatsoever man or woman shall find the child so exposed, shall have the same right which the mother had before; and for the same reason, *namely for the power not of generating, but preserving.*” [cualquier hombre o mujer que encontrare al hijo así expuesto, tendrá el mismo derecho que antes tenía la madre; y por la misma razón, a saber, por el poder no de generar, sino de conservar] (E. II-IV, 3, p. 103, énfasis propio). Dado que estamos en el estado de naturaleza, sin leyes matrimoniales ni leyes sobre cómo educar o gobernar infantes, las relaciones familiares se rigen sólo por ley de naturaleza. Por lo que sería posible, quizás, atisbar un vínculo de protección y obediencia que subyace ya a las lógicas de dominio materno.

Lo segundo que debemos analizar es la relevancia vital del pacto, pues este destaca la manera en que se mantiene o desvincula el dominio originario de la madre. La forma como se desvincula el dominio originario de la madre es ampliamente conocido: “By absolute subjection, the master of the mother, hath right to her child (...) whether he be the father thereof, or not. And thus the children of the servant are the goods of the master in *perpetuum.*” [Por sujeción absoluta, el amo de la madre, tiene derecho sobre su descendencia (...) sea o no su padre. Y así los hijos del siervo son bienes del señor a *perpetuidad.*] (E. II-IV, 4, p. 104). O sea, cualquier forma de consentimiento o de sujeción, por parte de la mujer, posibilita esta desvinculación: una vez la mujer obedece al hombre parece perder toda posibilidad de gobierno. Aunque, por otro lado, la manera en que para Hobbes se conserva esta forma del dominio originario de la madre es menos tomada en cuenta:

Of covenants that amount not to subjection between a man and woman, there be some which are made for a time and some for life; and where they are for a time, they are covenants of cohabitation, or else of copulation only. And in this latter case, the children pass by covenants particular. *And thus in the copulation of the Amazons with their neighbours, the fathers by covenant had the male children only, the mothers retaining the female.*

De los pactos que no equivalen a sujeción entre un hombre y una mujer, hay algunos que se hacen por un tiempo y otros para toda la vida; y donde están por un tiempo, son pactos de cohabitación, o bien de cópula solamente. Y en este último caso, los hijos pasan por pactos particulares. *Y así, en la cópula de las Amazonas con sus vecinos, los padres por pacto tenían sólo los hijos varones, conservando las madres a las hembras.* (E. II-IV, 5, p. 104),

La cita de las amazonas no es casual, ni aleatoria y su uso retórico funciona como un ejemplo de la artificialidad del pacto que es contundente, pues expone cuestiones relacionadas al tiempo y lo eterno que son poco tratadas: las mujeres pueden mantener el dominio sobre su descendencia y tal acto permitirá que conserven y generen un lazo de protección y obediencia capaz de consolidar un régimen de gobierno. Esto es algo que la historia ha demostrado, en el pasado, con las amazonas; y que los relatos de los viajes han expuesto, en el presente de Hobbes, en América. Los pactos de sujeción entre hombres y mujeres en el estado de naturaleza pueden ser de *cohabitación* o sólo de *cópula, por un tiempo o para toda la vida*; y, si

un recién nacido es fruto de un pacto temporal, un pacto hecho por sólo el tiempo de la cópula, el destino de la criatura dependerá del cuerpo gestante. Las amazonas pactaban para procrear mujeres, restituyendo el dominio a los padres en el caso de los varones, alcanzando de esta forma legitimidad propia de un gobierno. Este régimen femenino se mantendría, a su vez, en relación de naturaleza con otros gobiernos, como se ve en el caso de Alejandro Magno o en el caso de las tribus de las que tiene noticia Raleigh, aspecto que explicaría la visión de Hobbes sobre una *nación de mujeres* en América. Es evidente, sin embargo, desde el inicio, que el propósito del filósofo inglés es explicar *cómo* los hombres obtienen la sujeción sobre su prole.

Esto último se retoma en *Leviatán* (1651/2019) bajo el párrafo *El dominio paternal: cómo se obtiene* del capítulo xx. Hobbes inicia el capítulo exponiendo que el *poder soberano* adquirido por la fuerza o aquel que es alcanzado por institución difieren en términos causales (el primero se elige un soberano por un miedo mutuo, en el restante hay un sometimiento a aquel a quien se teme), pero, especifica que “los derechos y las consecuencias de la soberanía son los mismos en ambos casos” (Lev. xx-3, p. 190). Tanto el régimen por *adquisición* como el régimen por *institución* necesitan del consentimiento y, sin importar las relaciones causales, el efecto es el mismo: la soberanía, la *summa potestas*. Una vez esta es consolidada mantiene la autoridad y el derecho legítimo de gobernar. La exposición de las condiciones causales de la generación del *poder soberano de una república por adquisición* obliga a Hobbes a tratar el dominio paterno y despótico. Con ello, Hobbes llega a referenciar que, en el gobierno de la familia, existe un dominio primigenio que pertenece a la madre (e.g. *dominium matris est*). Lo que a su vez nos lleva, de vuelta, a reconocer la igualdad natural, pero, destacando ahora la cuestión de la guerra y el consentimiento subyacente a la diferencia de los sexos. En consecuencia, en esta instancia, estamos ante una de las escenas originarias de las formas de lucha en el estado de naturaleza; no hay manera de determinar las relaciones entre los sexos, en términos de dominación, sin pasar por la guerra:

Y aunque algunos han atribuido el dominio solamente al hombre, por ser el sexo más excelente, se han equivocado al hacerlo. Pues no siempre hay tanta diferencia de fuerza o de prudencia entre el hombre y la mujer, como para que el derecho se dirima sin una guerra. En las Repúblicas, esta controversia es decidida por la ley civil, y en la mayoría de los casos (aunque no siempre) la sentencia favorece al padre, por la sencilla razón de que la mayoría de las repúblicas han sido erigidas por los padres, no por las madres de familia. (Lev. xx-4, p. 191, énfasis propio)

A propósito del dominio paternal, Sommerville indica que pensadores Patriarcalistas, tales como Filmer, sostienen que la legitimidad de un régimen se sustenta en que un “primer gobierno se ha creado por generación [Adán, por dar un ejemplo, ha dado a sus hijos la potestad de gobernar] y que todos los gobernantes posteriores derivaron su autoridad del primer gobernador por donación, sucesión o usurpación” (Sommerville, 1992, p. 71). Eva ha obedecido a Adán, como lo han hecho los hijos de sus hijos. Hobbes, en contra de esta lectura, señala que ni la generación, ni la procreación, son fuentes de soberanía. Ninguna legitima el dominio o sujeción de otro cuerpo: en el caso de la lucha entre hombres y mujeres tan sólo la guerra podría dirimir la controversia para posteriormente instituir una autoridad legítima basada en el consentimiento del súbdito. En contra del *pensamiento patriarcal tradicional* (Cfr. Pateman, 1998, p. 37) Hobbes ejecuta, de forma radicalmente diferente, un movimiento crucial: “dar un tratamiento a la familia como virtualmente idéntica al reino por conquista” (Sommerville, 1992, p. 71). Los efectos políticos de este tratamiento implican que, ante la diferencia de los sexos y la condición de igualdad de los cuerpos, *el derecho no se puede dirimir sin guerra [ut Dominium determinare possit sine bello]*. En consecuencia, la mayoría de las repúblicas han sido erigidas por los padres: aunque no siempre. La mayoría no son todas, lo cual significa que existen casos en que las madres de familia mantienen el derecho de dominio sobre sus hijos y que, por extensión, han salido victoriosas de la guerra logrando consolidar un *poder soberano por adquisición*:

Hallamos en la historia que las *amazonas* pactaron con los hombres de los países vecinos, a quienes recurrían para procrear, que los varones que nacieran serían devueltos, pero las mujeres permanecerían con ellas: en ese caso, el dominio de las mujeres pertenecía a las mujeres. Si no se ha hecho ningún contrato, el dominio pertenece a la madre (Lev. xx. 4-5, p. 191).



En *De Cive* (1642/2010) el vínculo entre la constitución de las formas de dominio en la familia, como formas incipientes de la autoridad o del poder estatal, también es expuesto. Allí de vuelta nos encontramos con el enunciado clave: “el dominio original sobre los hijos pertenece a la madre” [*Originale igitur in liberos Dominium, matris est*] (DCiv. IX-3, p.). No hace falta decir que el filósofo inglés no es un protofeminista, tampoco está abogando por instituir un gobierno de mujeres. Aunque, el hecho de que haya adelantado un tratamiento sobre el significado político de la paternidad patriarcal –sin contar la forma como vincula el contrato originario con el *dominio materno original*– hace de él un caso anómalo en su época. Esto se evidencia, una vez más, en la manera como las Amazonas ejemplifican la forma artificial del pacto y de la preservación de una forma alternativa de gobierno, un gobierno matriarcal:

Porque mediante pactos la madre puede disponer de su derecho como le plazca, como sucedía en otro tiempo entre las amazonas, que de los hijos habidos con sus vecinos les devolvían los varones y ellas se quedaban con las mujeres mediante pacto. Pero en el Estado, si se da un contrato entre hombre y mujer para cohabitar, los hijos que se engendren serán del padre, porque en todos los Estados, es decir, en los constituidos en régimen patriarcal, no matriarcal, el poder doméstico pertenece al varón [imperium domesticum viri est]; y ese contrato, si se hace según las leyes civiles, se llama MATRIMONIO. Pero si se trata de un mero concubinato, los hijos serán del padre o de la madre según lo que determinen las leyes civiles de los diversos Estados. (DCiv. IX. 6, p. énfasis propio)

Por supuesto que el propósito conceptual y político de Hobbes es demostrar que *el poder doméstico* pertenece al varón [*imperium domesticum viri est*]. Ahora, que ese *imperium domesticum viri* se exprese en una determinada forma de Estado que podemos denominar incluso en la actualidad como patriarcal no implica que para Hobbes otro tipo régimen no pueda ser erigido. Pues si “mediante pactos la madre puede disponer de su derecho como le plazca” (DCiv. IX. 6), resultado del dominio materno original, sumado a que “en el estado de naturaleza toda mujer que dé a luz se hace a la vez madre y señora [*simul & mater fit & Domina*]” (DCiv. IX. 3), es por completo factible, en consecuencia, enunciar que Hobbes aborda –a pesar de que sea brevemente– un gobierno matriarcal fundamentado en un vínculo de protección y obediencia. La imagen de las amazonas es pues la consideración de este gobierno femenino, una imagen que es compuesta desde las narraciones del pasado y a partir de la irrupción de América en el presente del siglo XVII, cuya relevancia radica en establecer una forma de gobierno diferente a los Estados constituidos en el régimen patriarcal: “*porque quien tiene el poder supremo no está obligado a las leyes civiles*” [*qui summum habent imperium legibus ciuilibus (...) non tenentur*] (DCiv. IX. 3). Un gobierno femenino que pelea en contra de sus enemigos, dispone de su prole a su arbitrio y que mantiene el *summo imperio*.

Con todo lo anterior, las bases teóricas del *pensamiento patriarcal tradicional* son refutadas por Hobbes, impugnación lograda gracias a que identifica la posibilidad de que un gobierno femenino instituya o conquiste una forma otra de gobierno. Mientras los contemporáneos del filósofo inglés sostienen que la familia, los vínculos de dominación entre hombres y mujeres, o entre este y sus hijos, son todos lazos naturales “Hobbes, en cambio, sostiene que la familia es una institución «artificial» y que el derecho del padre es puramente convencional o contractual, lo que en términos de Hobbes significa basado en la fuerza” (Pateman, 1998, p. 41). Esto no significa que el filósofo inglés no haga parte de las bases patriarcales del pensamiento moderno, ni que el contrato sea una forma libre de problemáticas que pueda ponernos a salvo de las lógicas de subordinación y sometimiento. Por el contrario, lo que es relevante en la impugnación hobbesiana es el mecanismo usado: el cuerpo como herramienta de lucha y fuente originaria de legitimación de gobierno, junto a la potencia de gobierno generada con otros cuerpos (en este caso, femeninos, gestantes o no gestantes) para alcanzar *otro* régimen de gobierno que no sea patriarcal. Sin olvidar, claro está, de que parte de la relevancia conceptual y de la función retórica de la imagen de las amazonas radica en que Hobbes debe dejar esta consideración abierta: otro tipo de gobierno puede ser siempre erigido. Puesto que, de esta concepción precisa en torno a la igualdad natural, la guerra y el consentimiento –formas de dominación latentes entre la diferencia de los sexos– surgen diversas formas de artificialidad, de vinculaciones políticas entre los cuerpos. Que llegara a ser otra la manera de interpretar la función retórica de las amazonas (una en la que se interpretase un rechazo a un gobierno matriarcal en forma análoga a

la lectura de las Amazonas en Spinoza) la argumentación hobbesiana en torno a la legitimidad del poder soberano y, en especial, en torno al consentimiento entre hombres y mujeres carecería de sentido. Debido a que los patriarcalistas, los escolásticos y demás pensadores monárquicos tendrían razón: el poder deriva en realidad de la autoridad adánica, de la naturaleza política del hombre o del derecho divino y no de la potencia singular de un cuerpo que consiente.

Como hemos venido resaltando, para *catecismo rebelde hobbesiano* la cuestión es por completo diferente. El carácter artificial de las leyes civiles no tiende a un *telos* único, unívoco, hacia el cual nos inclinamos naturalmente. Hobbes problematiza la justificación genética del poder paterno y, algo que nos interesará recalcar en las conclusiones, sus argumentos permiten poner a consideración las lógicas contractuales de las sociedades contemporáneas. Esto no deja de lado, ni resuelve, que el “patriarcado moderno es fraternal, contractual y [que este] estructura la sociedad civil capitalista” (Pateman, 1995, p. 39). Hobbes es, en efecto, uno de sus representantes. Pero, como lo menciona Susanne Sreedhar –con algunas de las no poco sugestivas pautas hermenéuticas que sigo en este trabajo–, el tratamiento del significado político de la paternidad patriarcal moderna permite ver que: “Hobbes “destrona” al patriarcado, incluso cuando valida formas existentes del mismo (...) [razón por la cual] el destronamiento filosófico del patriarcado y las jerarquías naturales por parte de Hobbes es al menos tan importante como su validación de instancias existentes de esas jerarquías” (2019, p. 628).

Consideraciones en torno al debate sobre el dominio original materno y su relevancia actual

Es posible comprender que América es, en términos retóricos, un espacio peyorativo resultado de su vinculación con el estado de naturaleza. La clara imagen de todos los tormentos donde la vida es “solitaria, pobre, asquerosa, bruta, y corta” (*Lev.* XII-9, p.). Aunque, tal y como lo constatan varios estudios, la imagen de América es un antecedente fundamental para Hobbes –Cfr. Evrigenis, (2014, pp. 216-224), Nyquist (2013, pp. 284-292), Wright (2004, pp. 71-72), Tully (1995, p. 73)–. Más allá de reconocer esta imagen como válida, mi intención ha sido demostrar que América y, como tal, la imagen que las amazonas encarnan en la noción de una *nación de mujeres*, son parte de los antecedentes y del trasfondo vital que le permite a Hobbes desplegar varios de sus conceptos en los debates que sostiene en su época. El espacio americano no es para Hobbes exclusivamente una cuestión geográfica o espacial que es puesta al margen; es un horizonte abierto que le permite poner en discusión varias tradiciones con las que se ve enfrentado. Un claro ejemplo de ello es esta inquietante imagen monstruosa, la cual le permite formular argumentos persuasivos acerca de la legitimidad de un gobierno y del surgimiento de una soberanía, de una *summa potestas*.

Sobre las tradiciones con las cuales se enfrenta el filósofo inglés (Cfr. Mintz, 2010; Collins, 2005), junto a algunas indicaciones metodológicas acerca de la cuestión del género, Joanne Wright se ha manifestado de forma precisa. Su directriz interpretativa es fundamental: debemos tener presente que el debate feminista al momento de referirse al caso hobbesiano suele fracasar al situar históricamente sus lecturas en torno al género, pero, por otro lado, los teóricos políticos o los historiadores de las ideas políticas también lo hacen de forma rotunda pues, con muy pocas excepciones, no suelen dar dimensión alguna a la cuestión del género en sus lecturas contextuales (Cfr. Wright 2004, p. 78). Sin embargo, “las dinámicas de género son clave para comprender la crítica de Hobbes a la teoría política patriarcalista” y, de hecho, la cuestión de que “Hobbes escribiera en un período de mayor activismo femenino es significativo” (Wright, 2004, p. 78). Con activismo femenino, durante la crítica época de mediados del siglo XVII inglés, Joanne Wright está haciendo referencia a la salida en público de diferentes mujeres que alegan el poder de la profecía, de los sueños y suscitan la rebelión política: empujadas por su conciencia religiosa las mujeres desafían la autoridad real, aunque, como nos indica Wright, buscaban la salvación no la emancipación (2004, p. 100).

En el contexto de las luchas religiosas, la diferencia de los sexos fue un criterio clave mediante el cual se debatieron y pusieron en escena las diversas polémicas. De allí que la cuestión de la potestad sobre la infancia y su doctrina del *dominio original materno* fuese una cuestión decisiva para Hobbes; su teoría política se basó tanto en la refutación de las doctrinas de la jerarquía natural como en el rechazo a la práctica política de mujeres que proclamaban tener el don de la profecía y que reclamaban su salvación como

orientación política fundamental sin importar que tales reclamaciones implicaran la inestabilidad de las formas de gobierno o el surgimiento de la guerra civil. Como nos indica Wright, a pesar de que Hobbes no interpele de forma directa a Mujeres como Lady Eleanor Davies (mujer que profetizó la caída de Carlos I) o Elizabeth Poole (quien escribe un panfleto haciendo uso de los roles de género para justificar al rey y exhortar al ejército), y a pesar de que su finalidad sea proponer un aparato teórico que refute tales posiciones, el filósofo inglés decimos, propuso elementos conceptuales en su teoría política que estaban en contra de las posiciones machistas tradicionales de su época:

Los contemporáneos de Hobbes no encontraron en las Amazonas un ejemplo positivo de la autoridad femenina, algo que este sí hizo. De hecho, el tratamiento de las Amazonas sobre la infancia, incluyendo su recurso al infanticidio y el rehusarse a amamantar a los infantes masculinos, era expuesto con particular desprecio. También consideraron como antinatural la idea de que la mujer tomara las armas o que gobernara políticamente (Wright, 2004, p. 90).

El efecto paradójico en la formulación hobbesiana (efecto que es posible rastrear en otras instancias de su teoría política) radica en que hay una potencia política que se reconoce en el *dominio materno original* y que se justifica como algo factible, en el presente, con el ejemplo de las Amazonas, aunque, en simultáneo, se establezca un uso político de estas potentes disrupciones para legitimar el orden patriarcal moderno. En la teoría política hobbesiana se pone en tela de juicio la diferencia de los sexos como forma de jerarquización natural que justifique el sometimiento de la mujer por parte del hombre. No obstante, su propósito es proponer un soberano (que bien puede ser una mujer) que combata a cualquiera que pretenda cuestionar el orden establecido mediante la verdad revelada, la profecía o los sueños. El efecto paradójico no tiene como consecuencia inevitable la consolidación de un orden patriarcal, si tiene, de forma completamente diferente, la consecuencia de instituir un vínculo de obligación política y de la creación de un orden mediante el consentimiento. Vemos entonces que las Amazonas juegan entonces como una imagen retórica que deslegitima la acción de aquellas mujeres que proclamaban la conciencia religiosa como dispositivo político legítimo para instituir una autoridad o para participar en los reducidos espacios de la esfera política.

Es aquí donde podríamos identificar tres posibles usos políticos contemporáneos que podrían emerger de la conceptualización del *dominio maternal originario* a favor de las luchas feministas como formas de democratización del Estado y de garantía de los derechos a sujetos políticos históricamente excluidos. Consideraciones en torno al derecho al aborto, el enfrentamiento con las formas conservadoras que naturalizan los vínculos familiares y la formulación de una *teoría de la sexualidad* hobbesiana son elementos que pueden aportar a la construcción de una política pública (Sobre esto último, Cfr. Sreedhar, 2012 pp. 247-250). En las sociedades contemporáneas donde hay un retroceso en la legislación sobre el derecho al aborto, debemos hacer conciencia de la potencia y resistencia que implica el cuerpo, esto no en términos de una naturalización de un cuerpo gestante. Por el contrario, hablamos de una potencia y una resistencia en la creación soberana del derecho; la insistencia en torno a la idea de que es la mujer quien mantiene un *dominio* sobre su cuerpo e instar en destacar cómo los valores en torno a una renuncia o transferencia del derecho no se anulan en el momento de pensar en la maternidad en un sentido político. La puesta en riesgo que implica para la vida de una mujer el acto de procrear es precisamente uno de los más álgidos puntos en que podemos expresar la teoría de la resistencia en Thomas Hobbes.

Sobre el segundo aspecto me gustaría hacer mención a un hecho inmediato. En el momento en que escribo estas líneas, julio del 2023, Agustín Laje, autor argentino del libro *El libro negro de la nueva izquierda*, es alabado por los medios de comunicación colombianos por las conferencias dadas en el país tituladas “La batalla por las familias”. Tanto en el libro como en las conferencias hay un claro desespero en la búsqueda de impugnar los llamados dogmas del *progresismo revolucionario*. Y, la única manera de hacer esto, es mediante un reclamo e invocación de una noción de familia que naturaliza los roles entre hombres y mujeres. Ante la pregunta de un entrevistador, quien le señala ¿De qué manera está siendo manipulada la familia? (se sobreentiende y es implícita la idea de que esta manipulación corresponde a los discursos populistas de la izquierda), Laje responde:

●
●

Hay muchas formas [de manipular a la familia] como, por ejemplo, *demonizando la figura del hombre*. Claro la estructura familiar está constituida por la figura del hombre, por la figura de la mujer y por los niños que encuentran sus referentes significativos primarios en su madre y en su padre. Ahora, cuando yo te demonizo la figura del hombre como tal, te estoy descabezando la familia, cuando te digo que el hombre es un macho opresor, un patriarca y que la mujer tiene que generar una guerra contra el hombre para liberarse del yugo (que es el discurso que nos ofrecen todos los días los sectores progresistas), pues obviamente estás descabezando la familia.⁵ (Revista Semana 2023, 25 de julio, énfasis propios)

Como hemos visto en el apartado anterior, parece ser que Thomas Hobbes es un representante de los sectores progresistas. Y no porque *demonice* la figura del hombre, sino porque Hobbes sí nos indica que esta postura es patriarcal, que la mujer tiene que generar una guerra en contra de aquel que desee someterla y, por supuesto, porque *está descabezando a la familia patriarcal*. Thomas Hobbes destrona a aquel derecho divino que pretende dar legitimidad de gobierno por vía de la naturalización y, en efecto, *descabeza* toda noción de la familia donde la figura del hombre parece *naturalmente* destinada a gobernar a la mujer. La infancia no recibe sus referentes significativos de padre y madre: recibe el valor significativo del mundo que le rodea de aquel que tiene potestad y gobierno sobre aqúeste. Es claro, para mí, que Hobbes demoniza la idea de maternidad como destino natural de sometimiento, demoniza la idea de ser madre y la vincula como forma de opresión que, de alguna manera, es aceptada por el sujeto por el bien de su supervivencia. Y es en esta instancia donde el consentimiento juega un valor ético-político fundamental. Con Agustín Laje y con Thomas Hobbes vemos entonces que, si bien el valor semántico de los conceptos tiene desplazamientos temporales e históricos, los debates también permiten lecturas a contracorriente en donde se resucitan atávicas luchas por el significado y sentido del mundo social. En este caso, una lucha incesante por el valor y sentido de un *ocultado dominio materno original*.

Es en esta instancia donde el carácter radical y democrático de Thomas Hobbes (Cfr. Ramírez Beltrán, 2023b) puede cobrar una potencia indómita. El desarrollo de una política pública basada en una teoría de la sexualidad hobbesiana. Más si tenemos presente que “El enfoque hobbesiano socava radicalmente la base moralista de mucho de lo que es ofensivo y poco atractivo en la ética sexual sin reemplazar los conceptos problemáticos por otros igualmente controvertidos” (Sreedhar, 2012, p. 256). En otras palabras, aunque el consentimiento, el carácter artificial y convencional del materialismo hobbesiano impliquen elementos problemáticos, con Hobbes es posible reconocer el sentido colectivo de un estatus moral sin que este sea reducido a manifestaciones naturalizadas del vínculo social. Las discusiones políticas y sociales sobre la función de la familia, el derecho al aborto, los vínculos de autoridad entre padres e hijos son todas temáticas que no deben ser tomadas como lazos cosificados o cosas dadas. Por el contrario, el estatus ético-político de cada una de estas temáticas debe apelar al significado que como cuerpo político brindamos al sentido de las relaciones con los otros.

Conclusiones

Eugenia Mattei ha mencionado que la importancia de América –en el caso de Nicolás Maquiavelo y, por extensión, para el caso del pensamiento político moderno– no funcionaría de forma estricta o reductiva como una relación entre una lógica de centros y periferias, sino, podríamos decir, como una conformación conjunta de un mundo histórico; conjunción, no exenta de violencia, de la que se emanan conceptos. La conquista de América “no configura un espacio excéntrico para la construcción de un centro, sino que *su emergencia (re)configura y origina el propio mundo moderno*” de tal manera que “la conquista de América es un hecho significativo no sólo para la geopolítica, sino también para las categorías filosóficas y teórico políticas” (2022, p. 4, énfasis propio). América no es sólo un hecho empírico de un descubrimiento o encubrimiento de un territorio ya que durante el siglo XVI y XVII emerge un horizonte significativo para la conformación de los conceptos teórico políticos de la temprana modernidad. América es un espacio en el que se configuran nuevos sentidos para el pensamiento, para la imaginación política.

⁵ Entrevista en línea: <https://www.semana.com/semana-tv/articulo/las-advertencias-de-agustin-laje-tras-el-cierre-de-sus-conferencias-por-colombia/202353/> y <https://www.youtube.com/watch?v=DTQy9STo5NI>



La relevancia de subrayar esto se establece al momento de discutir la forma cómo comprendemos estas constelaciones, en el momento en que discutimos los abordajes metodológicos e interpretativos de obras clásicas del pensamiento político que pueden conducirnos a conclusiones sesgadas acerca de nuestro presente. La relevancia de subrayar el horizonte de sentido e interpretación se expresa en la medida en que este puede configurar clausuras del sentido posible de la acción política. En palabras de Fernández Psychaux diríamos, por ejemplo, que: “la cristalización del vínculo entre soberanía y autoritarismo impide comprender cómo intervienen sus textos [aquellos de Thomas Hobbes] en la Inglaterra del siglo XVII” (2018, p. 19), tal cristalización implica entonces olvidar que “no fueron sólo los republicanos, sino también los monárquicos defensores del derecho divino de los reyes y de prerrogativas absolutas quienes fustigaron, o salieron a la caza, del *Leviatán*” (2018, p. 19). Olvidar, entonces, las implicaciones del *catecismo rebelde hobbesiano* no es ni más ni menos que dejar de lado las causas que provocaron el rechazo de las ideas del filósofo inglés frente a sus correligionarios y esto es olvidar que el rechazo “se produce porque [tales causas] habilitan inscribir a Hobbes en una tradición que piensa al poder en términos democráticos” (Fernández Psychaux, 2018, p. 19). Las causas que habilitan a interpretar a Hobbes en la tradición democrática no son otras que las que venimos analizando: la igualdad entre hombres y mujeres, la deriva posible y real de un régimen femenino, la lucha y el cuerpo que perpetua su deseo en términos colectivos (Cfr. Ramírez Beltrán, 2021, 2023b).

El pensamiento hobbesiano ha sido sometido (desde su surgimiento en el siglo XVII) a una cristalización del vínculo democrático latente entre soberanía y una *auctoritas* cuyos efectos de lectura son ampliamente conocidos y aceptados. Uno de sus efectos es aquel en que es posible leer a Agustín Laje como una actualización del pensamiento patriarcal y no poder acudir a Thomas Hobbes como herramienta de lucha. Por supuesto, ¿Quién diría que en estas luchas atávicas podríamos recurrir al filósofo inglés para encontrar respuestas para el combate? Estos efectos de una lectura de la cristalización van desde la insistencia en el individualismo posesivo en el estado de naturaleza, hasta la irrevocabilidad del poder supremo sin importar las condiciones de gobierno. De acuerdo a la función retórica de las Amazonas, la cual hemos venido exponiendo, varias de estas premisas deberían ser re-evaluadas, por lo menos, deben ser puestas en suspensión de juicio para comprender la manera en que los conceptos políticos de la temprana modernidad afectan nuestro horizonte contemporáneo. Sobre esta tarea se han abocado ya varios investigadores (Cfr. Limongi, 2009; Frost, 2008; Fernández Psychaux, 2018A; Sreedhar, 2010; Martel, 2007).

REFERENCIAS

- Collins, J. R. 2005. *The Allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford University Press, USA.
- Curtius Rufus, Quintus. 1794 De la vida y acciones de Alexandro el Grande. Traducción de Mateo Ibañez de Segovia y Orellana Madrid: Ramón Ruiz.
- Curley, E. 1994. *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*. Hackett Publishing.
- Evrigenis, I. D. 2014. *Images of anarchy: the rhetoric and science in Hobbes's state of nature*. Cambridge University Press.
- Fernández Psychaux, D.; y, Mattei, E. 2023. Niccolò Machiavelli and Thomas Hobbes: resistance between desires and movement. Nicolas Machiavel et Thomas Hobbes: la résistance entre les désirs et le mouvement. En: *Essais. Revue interdisciplinaire d'Humanités*, (19).
- Fernández Psychaux, D. 2018a. The Multitude in the Mirror: Hobbes on Power, Rhetoric, and Materialism. *Theory & Event*, 21(3), 652-672.

Fernández Peychaux, D. 2018b. El materialismo de Hobbes. Prolegómenos para una figuración americana de la soberanía. *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 20(39), 535-557

Frost, S. 2008. *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*. Stanford University Press.

Green, Karen 1994 Christine De Pisan and Thomas Hobbes. En: *The Philosophical Quarterly* 44 (177) pp. 456-475. DOI: <https://doi.org/10.2307/2220245>

Guillot, C. 1961 *Negros rebeldes y negros cimarrones*, Buenos Aires: Fariña, 1961

Hirschmann, N. J.; y Wright, J. H. 2012. Hobbes, History, Politics, and Gender A Conversation with Carole Pateman and Quentin Skinner, pp. 29-52. En: *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*. Penn State Press.

Hobbes, Thomas. (1640/1928) *The Elements of Law: Natural and Politic*. Editado por Ferdinand Tönnies. Routledge: Cambridge. [E.]

Hobbes, Thomas. 1642/2010 *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Traducción y prólogo de Andrés Rosler. Buenos Aires: Hydra. [DCv.]

Hobbes, Thomas. 1651/2019 *Leviatán*. Traducción de Carlos Balzi. Colihue Clásica: Buenos Aires. [Lev.]

Limongi, M. I. 2009 *O Homem Excêntrico. Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. Ediciones Loyola.

Malcolm, N. 2002. *Aspects of Hobbes*. Clarendon Press.

Mattei, Eugenia. 2022 *Prólogo*. En: La mirada de Maquiavelo Un ensayo desde la historia intelectual de Sandro Landi. Editorial Eudeba: Buenos Aires.

Martel, J. 2007. *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a radical democrat*. Columbia University Press.

Mintz, S. I. 2010. *The hunting of Leviathan: seventeenth-century reactions to the materialism and moral philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge University Press.

Nyquist, M. 2013. *Arbitrary Rule: Slavery, Tyranny, and the Power of Life and Death*. University of Chicago Press.

Ordóñez de Ceballos, Pedro 1942. *Viaje del mundo*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.

Raleigh, W. 1848. *The Discovery of the Large, Rich, and Beautiful Empire of Guiana: With a Relation to the Great and Golden City of Manoa (which the Spaniards Call El Dorado), Etc. Performed in the Year 1595* (No. 3). B. Franklin. https://books.google.com.ar/books?id=j4MMAAAIAAJ&pg=PR79&hl=es&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false

Ramírez Beltrán, Julián Alberto 2021, "Potentiae y felicitas en Thomas Hobbes : una lectura materialista sobre el poder soberano," Repositorio Digital Institucional Facultad de Ciencias Sociales-UBA, consulta 25 de julio de 2023, <http://repositorio.sociales.uba.ar/items/show/3828>

Ramírez Beltrán, J. A. 2022. Imagen y democracia en Thomas Hobbes: Anotaciones sobre la teoría de la representación. En M. P. de Büren, S. Fernández Bouzo, E. Mattei Pawliw & F. Ramírez Llorens (Comps.), *Tiempos dislocados: investigadores en formación y producción en la era prepandémica* (pp. 25-54). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales–CLACSO. <http://repositorio.sociales.uba.ar/items/show/3269?download=3206>

Ramírez Beltrán, J. 2023a. Una imagen en torno al cimarronaje. La cuestión de la obligación política. *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*. En prensa

Ramírez Beltrán, J. 2023b. El Indómito cuerpo del Leviatán. Notas sobre la democracia en Thomas Hobbes. *Perseitas*, 11, 185–223. <https://doi.org/10.21501/23461780.4461>.

Revista Semana. 2023, 25 de julio. Así fue la conferencia de Agustín Laje en Bogotá | Videos Semana [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=DTQy9STo5NI>

Ruiz Tresgallo, S. 2021. La posesión de lo indómito: la construcción imaginaria de América en la iconografía y la cartografía del siglo XVI. ILCEA. *Revue de l'Institut des langues et cultures d'Europe, Amérique, Afrique, Asie et Australie*, (43).

Schochet, G. J. 1967. Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature. *Political Science Quarterly*, 82(3), 427-445.

Schochet, Gordon. 1975 *Patriarchalism in political thought : the authoritarian family and political speculation and attitudes, especially in seventeenth-century England*. Basic Books.

Skinner, Q. 2010. *Hobbes y la libertad republicana*. Universidad Nacional de Quilmes.

Sommerville, J. P. 1992. *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*. Bloomsbury Publishing.

Sreedhar, S. 2010. *Hobbes on resistance: Defying the Leviathan*. Cambridge University Press.

Sreedhar, Susanne. 2012. Toward a Hobbesian Theory of Sexuality. En: *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*. Ed. Hirschmann, N. J.; y Wright, J. H., pp. 242-259. Penn State Press.

Sreedhar, S. 2019. The Curious Case of Hobbes's Amazons. *Journal of the History of Philosophy*, 57(4), 621-646.

Tardieu, Jean-Pierre. 2023. «Des amazones noires chez les marrons de Carthagène des Indes vers 1586-1587 : un héritage africain», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Publicado el 08 octubre 2020, consultado el 03 julio 2023. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/82367>; DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.82367>

Wright, J. H. 2004. *Origin Stories in Political Thought: Discourses on Gender, Power, and Citizenship*. University of Toronto Press.

Zugasti, M. 2005. Épica, soldadesca y autobiografía en el “Viaje del Mundo” (1614) de Pedro Ordóñez de Ceballos. In *Actas del Congreso «El Siglo de Oro en el nuevo milenio»*, Pamplona, Eunsa (Vol. 2, pp. 1781-1812).