

As paixões humanas

Hélio Alexandre da Silva

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SILVA, HA. *As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 121 p. ISBN 978-85-7983-024-2. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

3

AS PAIXÕES HUMANAS

As paixões, o *conatus* e a imaginação

Até aqui procuramos abordar a obra hobbesiana de modo a apontar as possibilidades de estabelecer aproximações entre a filosofia natural e a filosofia política, os ganhos que se alcança com essa interpretação e as lacunas que surgem das abordagens que não seguem esse caminho. Nesse sentido, procuramos destacar o privilégio que o autor parece atribuir aos conceitos próprios da ciência de matriz mecânica como norteadores de sua obra. A partir de agora, o intuito é mostrar como essa cosmologia fisicalista atua no âmbito das paixões humanas retirando toda possibilidade de construir, a partir delas, um consenso natural que seja capaz de oferecer as bases que possibilitarão a construção da paz.

Para sustentar que as paixões humanas não possuem naturalmente um conteúdo moral que seja universalmente válido e capaz de atuar como medida comum no estado de simples natureza (inversamente do que supõe Strauss com relação à vaidade) é preciso entendê-las como reação à ação dos movimentos dos objetos externos que afetam o corpo agente da ação. Contudo, essa reação não é relativa a um único movimento causado por um único objeto, ela é sim uma reação à ação dos movimentos de vários objetos que, por sua vez, são

ligados à experiência acumulada na imaginação, ou seja, como afirma Limongi (1999, p.32), as paixões são:

produto de uma série de *conatus*, que enquanto se somam e se subtraem entre si, sem ainda produzirem um efeito visível, funcionam como uma espécie de escala, em que o movimento recebido se reequaciona para produzir um novo movimento, que é a ação ou movimento voluntário.

Nesse sentido, as paixões não são simples reações diretas provocadas pela ação do movimento dos objetos externos, mas sim reações indiretas que resultam da adequação e ponderação de vários movimentos que antecedem a ação, aliados à experiência acumulada contida na imaginação. O homem e as paixões humanas que lhe correspondem em não são apenas efeito da ação direta de objetos externos, a experiência acumulada contida na imaginação¹ também possui um papel importante no processo de formação das paixões, pois a imaginação é a origem interna dos movimentos voluntários chamados paixões. Contudo, como é possível tornar compatível tal consideração que entende as paixões humanas como reações indiretas com uma outra afirmação hobbesiana que diz que a imaginação é a *origem interna* dos movimentos voluntários (paixões), ou seja, como pode ser possível conceber um início interno para os movimentos voluntários (paixões) e ao mesmo tempo sustentar que tais movimentos são reações à ação dos movimentos dos objetos externos?

1 Para Hobbes, a imaginação é a experiência produzida pela ação dos movimentos dos objetos externos e que fica retida na mente. Essa experiência também é movimento e pode ser entendida como aquilo que vemos ocorrer na água quando “cessado o vento, as ondas continuam a rolar durante muito tempo ainda [e o mesmo] acontece também no movimento produzido nas partes internas do homem, quando ele vê, sonha etc., pois após a desapareição do objeto, ou quando os olhos estão fechados, conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos...A imaginação nada mais é portanto que uma *sensação em declínio*” (Hobbes, 2003, p.18, grifo nosso).

Bem, para compreender essa aparente aporia é preciso começar por esclarecer qual o papel que a sensação desempenha dentro dessa explicação acerca do processo de formação das paixões humanas, “pois não há concepção no espírito do homem que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos” (Hobbes, 2003, p.15).

Ainda no *Leviatã*, Hobbes define sensação como “o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos etc.” (idem, p.46) da mesma forma, a imaginação também possui sua origem na sensação e nada mais é que “o resíduo do mesmo movimento que permanece depois da sensação [...] E dado que o *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” (idem, p.47). Em outras palavras, imaginação² é uma “sensação em declínio” (idem, p.18). Pensar a imaginação como origem dos movimentos voluntários (paixões) é entender que a própria imaginação é um efeito provocado pela sensação causada pela ação de objetos externos, ou seja, a imaginação é resultado do processo de percepção passado e que permanece de forma residual. Quando Hobbes afirma que a imaginação é ao mesmo tempo um *efeito* de uma sensação e *origem* dos movimentos voluntários, isso significa que ela é sempre preenchida por conteúdos experienciais que, quando presentes, atuarão como dados com os quais se realiza o processo de cálculo que resultará em uma ação voluntária. Por isso, é possível dizer que as paixões não são reações diretas da ação de um corpo externo, é preciso antes que a sensação do corpo externo passe pela imaginação, e somente após esse passo é que será possível calcular essas experiências e deliberar em favor ou não de uma determinada ação. É dessa forma que Hobbes pode dizer que a imaginação é a *origem interna* dos movimentos voluntários sem que essa afirmação seja um contrassenso

2 “Imaginação e *memória* são uma e mesma coisa, que, por várias razões, têm nomes diferentes” (Hobbes, 2003, p.19, grifo nosso).

em relação à outra que diz que tudo que está contido na imaginação é *feito* da ação dos movimentos dos corpos externos. A imaginação recebe o conteúdo experiencial e, posteriormente, trabalha esse conteúdo em um cálculo de apetites e aversões (deliberação) de modo a produzir uma ação. Assim, mesmo sendo resultado do acúmulo de experiências recebidas por meio dos sentidos, a imaginação pode ser tomada como *origem interna* dos movimentos voluntários.

Contudo, a origem externa dos movimentos voluntários continua sendo a sensação provocada pelos objetos externos, o que, mais uma vez, explica a razão pela qual podemos dizer que a ação voluntária não é um resultado direto da ação dos movimentos externos, e sim um resultado indireto, pois ao receber a ação do movimento dos objetos externos a ação não se segue diretamente, ela antes disso passa por um processo de cálculo de apetites e aversões que projeta possíveis perdas e (ou) ganhos.

Se, por um lado, não parece ser possível afirmar que as paixões humanas são simples reações diretas produzidas pela ação dos objetos externos, parece ser possível por outro lado, entender que não há nada no campo da filosofia moral que seja original e essencialmente humano e que seja, ao mesmo tempo, medida universal e comum no estado de simples natureza. Os movimentos voluntários (as paixões), os desejos e aversões são pensados sempre em relação ao meio em que estão inseridos, e isso não significa que existam diferentes paixões tanto quanto diferentes forem os homens, pois as paixões “são as mesmas em todos os homens” (idem, p.13). O que é incerto e está em constante modificação são “os *objetos* das paixões, que são as coisas *desejadas, temidas, esperadas* etc” (idem). Isso ocorre porque no estado de simples natureza não há estabilidade ou constância no que se refere aos objetos que afetam os homens. Ainda que as paixões humanas sejam as mesmas em cada um dos indivíduos, os objetos externos que são responsáveis pela imaginação e por suscitar essas paixões humanas não serão sempre os mesmos.

Pensar as paixões como reações indiretas produzidas pela ação de objetos externos e pela imaginação não é incompatível com o fato de

que o homem hobbesiano é capaz de deliberar³ e ter ações que podem ser chamadas de voluntárias. Considerando que a deliberação é o surgimento no espírito humano de:

apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; [que] quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas consequências boas ou más de praticar ou abster-se de praticar a coisa proposta, de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticar, e às vezes o desespero ou medo de a empreender, toda a soma de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de DELIBERAÇÃO (idem, p.55, grifo nosso).

Nesse sentido, parece ser possível unir os conceitos de deliberação e de reação, pois se o primeiro diz respeito ao cálculo (soma) dos desejos e aversões que resultam na prática ou não de uma ação, o segundo também é um cálculo das sensações produzidas pela ação dos objetos e pela imaginação. Ou seja, deliberar ou reagir é levar em consideração a ação de objetos externos que afetam de forma direta ou indireta nossos órgãos dos sentidos, isto é, a ação do homem jamais é independente da ação dos objetos que lhe são externos. Direta ou indiretamente, eles condicionam a ação do homem, por isso é possível entender as paixões humanas como reações. Parece correto dizer que não são simples reações mecânicas à ação direta de um objeto externo (pois a imaginação e a experiência contribuem para o processo de formação das paixões), mas é uma reação na medida que a própria

3 Contudo, dizer que o homem delibera e pode ponderar acerca de suas ações não significa que ele possui uma liberdade no sentido de um sujeito autônomo que possa ser considerado no sentido iluminista do termo autonomia, isto é, por meio do esclarecimento racional que o torne capaz de dar leis de conduta a si próprio. Quando Hobbes diz que o homem delibera e pode ponderar sobre suas vontades, isso significa que o homem possui um *locus* de ação restrito apenas ao espaço onde não exista nenhum impedimento externo (seja natural ou artificial), pois “liberdade em sentido próprio significa ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento)” (Hobbes, 2003, p.179).

ideia de deliberação é tomada como cálculo dos desejos e aversões e eles são resultados da ação de objetos externos unidos ao cálculo da experiência acumulada na imaginação.

Por ser naturalmente impossível exercer um controle no sentido de estabilizar ou tornar constantes os objetos que afetam os sentidos humanos, também parece ser muito difícil naturalmente exercer qualquer controle sobre as paixões humanas, já que elas dependem dos objetos externos. Em consequência desse fato, também parece ser pouco provável que os homens possam estabelecer qualquer tipo de acordo que seja amparado em uma moralidade universal que seja produto da própria natureza. Pois se as paixões dependem direta ou indiretamente da ação do movimento dos objetos externos e esses objetos no estado de simples natureza não são constantes, isto é, variam de um homem para outro, então a consequência desses movimentos externos, que são as paixões humanas, é diretamente proporcional à variação desses objetos.⁴ O que é constante é a natureza humana, ela não se modifica,⁵ o homem sempre busca naturalmente sua própria satisfação e isso ocorre porque, segundo Spragens, “Hobbes assume que toda a ordem natural incluindo o homem ‘que é a mais excelente obra da natureza’ move-se fundamentalmente no mesmo caminho” (Spragens, 1973, p.176).⁶ É nesse sentido que é possível afirmar que

4 Quando se diz que não há um padrão de moralidade que seja universalmente válido no estado de simples natureza e que isso deriva de uma abordagem das paixões humanas (especialmente da consideração que se segue nesse trabalho), é preciso levar em consideração que não fazemos aqui uma diferenciação entre o que Hobbes entende por ética e o que ele entende por moral, pois ambas, ética e moral são o estudo das “consequências das paixões dos homens” (Hobbes, 2003, p.74). Spragens (1973, p.109) sustenta ainda que em Hobbes a ética é “expressão da vontade, ou para usar um termo mais contemporâneo, expressões de preferência”. ...*expressions of will, or the use the more contemporary term, expressions of preference.*

5 Com relação à imutabilidade da natureza humana, Limongi (1999, p.13) afirma que o projeto de Hobbes não visa à “educação sentimental ou a transformação interna do agente moral, mas a alteração do contexto de inscrição das paixões”.

6 “Hobbes assumes that the entire natural order including man, ‘that most excellent work of nature’, moves in fundamentally the same way” (Spragens, 1973, p.176)

Hobbes entende a constituição do homem (corpo humano) a partir de uma visão mecânica.⁷

Mais uma vez, é preciso entender que as paixões possuem um conteúdo valorativo, isto é, não há uma total ausência de valores no estado de natureza, afinal “todo homem é desejoso do que é *bom* para ele, e foge do que é *mal*” (Hobbes, 1998, p.31, grifo nosso) e a consideração privada do bem e do mal são julgamentos de valor. No entanto, a definição do que é bem e mal fica a cargo da decisão de cada indivíduo, e como no estado de natureza a busca do bem individual não traz necessariamente o bem coletivo, seguir o próprio julgamento é inversamente proporcional à possibilidade de existência de qualquer medida moral universal e comum no estado de simples natureza.

Novamente, é possível entender as paixões como reação indireta da ação dos objetos externos que afetam os sentidos e provocam as sensações, e que os resíduos ou o declínio dessas sensações são chamados de imaginação. Como vimos acima, todos movimentos antes de serem praticados são concebidos pela imaginação, pois o “*andar, falar* e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de *como, onde* e o *que*”, por isso é legítimo falar que a imaginação é a “origem interna de todos os movimentos voluntários (paixões)” (Hobbes, 2003, p.47).

A imaginação, portanto, quando tomada em relação às paixões humanas possui a mesma função e ocupa o mesmo papel que o esforço chamado *conatus*. Contudo, o *conatus* não é a mesma coisa que a imaginação, a imaginação é a experiência na mente de movimentos causados por objetos externos, isto é, a sensação em declínio de um objeto, uma sensação obscurecida. Já o *conatus* é o início do movimento voluntário (das paixões), mas ele pode ser propriamente definido apenas como movimento (Hobbes, 1966, p.206).⁸ E esse movimento,

7 Nesse sentido, diz Frateschi (2003a, p.72): “A conexão entre a visão do homem e a concepção mecânica de natureza é, portanto, um aspecto fundamental da obra hobbesiana... [isso porque] o comportamento humano é determinado, principal e primeiramente, por uma tendência natural, e não por imperativos irredutivelmente morais”

8 “*In like manner, endeavour [conatus] is to be conceived as motion*”.

segundo Limongi (1999, p.32), possui o papel de atuar como “mediação entre a recepção do movimento dos corpos exteriores sobre o nosso corpo e a ação”, de tal modo que o que é tomado por *conatus* se desenvolve em duas direções, como desejo⁹ ou aversão.

Será na trilha dessa formulação que o conceito de *conatus* surgirá para explicar o início dos movimentos internos, ou seja, no interior de uma teoria geral da propagação do movimento. Dentro de uma noção de movimento, como causa de todas as determinações dos corpos, é que se inscreve e se especifica o conceito de *conatus*. Ele é indispensável para entendermos as paixões humanas, sua geração, suas características e conseqüências, já que ocupa um lugar central na discussão acerca das paixões humanas.

O desenvolvimento e a definição em torno desse conceito começam a se precisar no interior da discussão entre Hobbes e Descartes acerca da noção de movimento e do conceito de *inclinação*. Descartes concebe o movimento como dependente da noção de inclinação, de modo que ela forneceria uma espécie de “estrutura do meio” que determinaria as condições espaciais do movimento. O que Descartes tomou como *inclinação* Hobbes entende como *conatus*, isto é, Descartes afirma que há condições externas ao movimento que determinam e prescrevem a direção do movimento. Hobbes, por sua vez, ao lançar mão do conceito de *conatus*, indica que o movimento não necessita dessa espécie de “estrutura externa” ou “estrutura prévia” que o direcione. Com o intuito de fundamentar esse novo enfoque acerca do movimento, ele define o *conatus* como uma determinação atual do próprio movimento. Essa concepção o conduz à tese de que os corpos possuem em si certos movimentos imperceptíveis, esses movimentos excluem a necessidade de conceber uma estrutura externa que o determine.¹⁰

9 Hobbes sempre une os conceitos de *apetite e desejo* como nomes que se referem à mesma coisa e podem ser utilizados indistintamente. Contudo, aqui utilizaremos sempre o primeiro nome, a saber, *desejo*, pois no *Leviatã* Hobbes (2003, p.47) diz que *apetite* é “frequentemente limitado a significar o desejo de alimento, nomeadamente *fome e sede*”, já o *desejo* é um nome mais geral.

10 Acerca da distinção entre a abordagem hobbesiana do *conatus* e a abordagem cartesiana do conceito de *inclinação*. Cf. Limongi, 1999, p.29.

Contudo, a noção de *conatus* inserida no interior da teoria das paixões não encontra sua origem no corpo mesmo como uma espécie de essência, pois como afirma Limongi (idem, p.29), “o *conatus* sempre dependerá da incidência de movimentos de outros corpos sobre ele”. Mas se é assim, isto é, se o processo de conhecimento depende de uma afecção externa, como poderíamos explicar o fato de que Hobbes diz que o *conatus* é um princípio e um “impulso interno” do movimento? Essa afirmação de Hobbes parece apontar para uma incompatibilidade de princípios, isto é, como podemos conciliar a afirmação de que o processo de conhecimento depende da incidência de movimentos externos, e, ao mesmo tempo, aceitar que existe um princípio interno do movimento, que é o *conatus*. Seria essa então uma contradição interna própria do hobbessiano? Parece que não.

Quando Hobbes diz que o apetite e seu contrário, a aversão, são paixões de onde se originam as ações voluntárias, e que ambas podem ser definidas como *conatus*,¹¹ ou seja, “pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis” (Hobbes, 2003, p.47), ele parece nos sugerir outra via interpretativa.

No *Leviatã*, Hobbes (idem, p.11) aproxima o funcionamento do corpo humano com o funcionamento de uma máquina ao dizer que os órgãos do corpo humano possuem cada um uma função mecânica, a saber, o “coração é como uma mola, os nervos, cordas e as juntas, rodas, de tal forma que todos esses elementos unidos imprimem movimento (vida) ao corpo”. Nesse momento, Hobbes parece explicar a função do *conatus*, ou seja, ele é essa “mola” que imprime movimento ao corpo. Ao aproximar um órgão componente da estrutura interna humana (o coração) a um artifício mecânico próprio das máquinas (a mola), Hobbes parece nos dizer que esse é o elemento que recebe (movimento passivo) o movimento causado pelos objetos externos e o transforma em ação (movimento ativo), ou seja, o *conatus* é uma

11 “*Principia haec motus parva, intra humanus corpus sita, antequam incendendo, loquendo, percutiendo, caeterisque actionibus visibilibus appareant, vocantur conatus*” (Opera Latina, in Hobbes, v.3, 1966c, p.40).

espécie de mecanismo transformador que converte o movimento passivo em ativo.

Assim como uma mola que recebe uma força externa e, posteriormente, devolve essa força em forma de ação, o coração humano também processa esse redirecionamento no interior do corpo humano. Ele é quem padece (donde temos paixão) o movimento dos corpos externos, inverte sua direção, e reenvia esse movimento ao corpo em forma de ação, movendo assim os membros do corpo humano, braços, pernas, mãos etc. Portanto, parece ser possível dizer que o *conatus* é o início ou princípio interno do movimento voluntário, pois como vimos ele é um mecanismo de dupla função, de um lado ele recebe (padece) o movimento externo; de outro, ele, como um princípio interno do movimento, esforça-se por imprimir movimento ao corpo humano.

Assim, podemos unir duas afirmações: a filosofia de Hobbes privilegia o contexto de inserção das paixões humanas, de tal forma que depende dos movimentos externos; e o *conatus* é o princípio interno do movimento voluntário, como ele afirma nos *Elementos de Lei*.

Esse movimento, que consiste de prazer ou de dor, é também uma solicitação ou provocação seja para aproximar da coisa que deseja, ou para afastar da coisa que lhe desagrade. E esta solicitação é o esforço (*endeavour*) ou impulso interior (*internal beginnig*) do movimento animal, que é chamado apetite quando o objeto deleita, e é chamado aversão acerca do desprazer presente. (Hobbes, 1969, p.28)¹²

Postular a existência de um princípio interno do movimento significa dizer que, segundo o que se nos parece à percepção, o *conatus* é o início dos movimentos internos. Porém, isso é o que nos parece,

12 “This motion, in which consisteth pleasure or pain, is also a solicitation or provocation either to draw near to the thing that pleaseth, or to retire from the thing that displeaseth. And this solicitation is the endeavour or internal beginning of animal motion, which when the object delighteth, is called APPETITE; when it displeaseth, it is called AVERSION, in respect of the displeasure present;”

pois como sabemos, nenhum corpo move-se a si mesmo, para que ele se mova é necessário, ação de um corpo externo, como afirma Hobbes (2003, p.17): “Nenhum homem duvida da verdade da seguinte afirmação: quando uma coisa está em repouso, permanecerá sempre em repouso, a não ser que algo a coloque em movimento”. Assim, o *conatus* só pode ser tido como princípio interno do movimento pelo fato de que ele é um transformador do movimento que ele mesmo recebe dos objetos externos. Ao receber esse movimento externo, o *conatus* primeiramente não atua como esforço, mas sim como uma espécie de corpo que padece. Contudo, quando ele transforma o movimento, isto é, quando ele muda sua direção, ele passa a agir como um princípio ativo e não mais passivo, isto é, como esforço, do que decorre ser possível afirmar que o *conatus* é o princípio interno do movimento.

Portanto, ele é o mecanismo interno do homem que padece e age, que sofre e imprime movimento no corpo humano. Da mesma forma, o desejo e a aversão (as paixões primárias de onde derivam todas as outras) podem também ser chamados de princípio interno do movimento, de maneira que são *conatus* e possuem a mesma causa externa que as sensações de prazer e desprazer.

Quando se manifesta como desejo é sinal de que o esforço do movimento se desenvolve em direção ao objeto que o causou, quando se manifesta como aversão, significa que esse mesmo esforço se dá na direção contrária ao que o causou.

E como é possível saber que tal objeto será desejado ou não? Bem, o *conatus* por ser o movimento interno primordial, trabalha sempre no sentido de buscar a preservação da vida, como diz Hobbes (1966c, p.98), ele é “desejo de conservação de si”¹³ da mesma forma que a aversão, portanto, é a primeira “ameaça” a esse desejo, ou seja, é o distanciamento da morte. O *conatus*, portanto, pode também ser entendido como um movimento que busca uma futura apropriação daquilo que é útil para a conservação e o distanciamento de tudo

13 “*sua cuique conservatio*”.

que possa significar ameaça a sua preservação. É, nesse sentido, que Hobbes (2003, p.49, grifo nosso) anuncia que:

[...] quando a ação de um mesmo objeto se prolonga, a partir dos olhos, dos ouvidos e outros órgãos, até o coração, o efeito aí realmente produzido não passa de movimento ou *esforço*, que consiste em apetite ou aversão em relação ao objeto movente.

Pode-se pensar que, por se desenvolver em duas direções (como desejo ou como aversão), o *conatus* enquanto movimento primordial pode ser pensado como dois movimentos. Nesse sentido, poder-se-ia perguntar: é possível sustentar que existam dois princípios internos do movimento, isto é, dois *conatus*? A resposta parece ser negativa.

Ainda que possa se desenvolver em duas direções, o movimento que busca repudiar o mal, aproximar-se do que é bom e auxiliar o movimento vital é um só. É o mesmo *conatus* que atua como princípio interno dos movimentos voluntários, isto é, das paixões humanas. Nesse sentido, afirma Monzani (1995, p.79) que:

Não há nenhum dualismo original em Hobbes, como se poderia ser levado a pensar: existe uma única tendência, que nos inclina a certas coisas, e nos leva a repudiar outras. É o mesmo desejo que se especifica em aproximação ou distanciamento, conforme o caso. Desejo de preservação.

Esse movimento primordial que se manifesta inicialmente como desejo ou aversão pode ser em um segundo momento comparado ao amor e ao ódio. O desejo de um objeto transforma-se em amor quando se tem sua fruição, ou seja, o desejo transforma-se em amor quando o objeto desejado é alcançado. O mesmo se pode dizer com relação ao ódio, pois a aversão a um objeto transforma-se em ódio quando o objeto da aversão é colocado diante de nós. Nesse sentido que Hobbes passa da consideração acerca do desejo para a consideração acerca do amor quando diz que “o desejo e o amor são a mesma coisa, salvo que por desejo sempre queremos dizer a ausência do

objeto, e por amor, mais comumente a presença desse objeto” (Hobbes, 2003, p.49). O mesmo pode se dizer com relação à aversão e o ódio, por aversão “queremos dizer a ausência, e por ódio, a presença do objeto” (idem).¹⁴

Quando Hobbes entende que o desejo e a aversão são os dois primeiros modos em que o *conatus* se manifesta, ele faz derivar dessa consideração inicial todas as demais paixões humanas, de tal forma que, do par fundamental desejo/aversão se seguem o par amor/ódio, prazer/desprazer, esperança/medo, alegria/tristeza etc. Cada elemento que constitui esses pares representa exatamente o contrário do outro, ou seja, a direção da ação resultante do movimento que causa o desejo é contrária à direção da ação resultante do movimento que causa a aversão, e o mesmo pode se dizer em relação aos pares amor/ódio, esperança/medo.

Contudo, o que se pretende aqui não é investigar todas as paixões e todas as consequências que podem ser derivadas de cada uma delas, mais sim centrar em apenas duas dessas paixões, a saber, o medo e a esperança. E a razão de se escolher essas duas em especial se justifica na medida em que Hobbes expressa abertamente no *Leviatã* que elas são paixões que fazem o homem tender para a paz. Diz Hobbes (idem, p.111, grifo nosso):

As paixões que fazem os homens tenderem para a paz são o *medo* da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a *esperança* de as conseguir por meio do trabalho.

O desejo de alcançar as coisas necessárias para uma boa vida atua aqui como a primeira manifestação do movimento inicial (*conatus*), mas que tem sua manifestação um pouco mais específica logo quando Hobbes aponta que esse desejo se mostra como uma *esperança* de se conseguir a paz. No *Leviatã*, ele define desejo como “*Esforço* que vai

¹⁴ As mesmas considerações acerca da passagem do par desejo/aversão para o par amor/ódio podem ser encontradas nos *Elements of Law*. Cf. Hobbes, 1969b, p.28-9.

na direção de algo que o causa” (idem, p.47) dessa forma a definição desse conceito reúne e sintetiza todas as paixões que vão em direção àquilo que as causam. Nesse sentido, a esperança é também um desejo (apetite), assim como o amor, a coragem, a confiança, a ambição, a benevolência, a cobiça, a ânsia de vingança e a curiosidade,¹⁵ todas essas paixões são formas distintas de manifestação do desejo. Trata-se a partir de agora de analisar a razão que faz que Hobbes escolha exatamente a *esperança* como paixão (derivada do desejo) que levam os homens à paz. E porque não qualquer outra paixão também derivada do desejo como o amor, a benevolência, a cobiça, a ambição, a curiosidade etc. Assim como a esperança é um desejo, o *medo* é uma aversão, que segundo Hobbes é o “esforço que vai na direção contrária de alguma coisa” (idem) de modo que se trata também de entender porque Hobbes elege o *medo* como paixão (derivada da aversão) dentre aquelas propícias a retirar o homem de sua condição de tensão natural. Por isso não será analisado mais de perto o “*desejo* de alcançar as coisas necessárias para uma boa vida” já que se entende que esse desejo está contemplado na consideração da esperança. O desejo de alcançar os meios para uma boa vida é a manifestação no homem do princípio da perpetuação do movimento, ou seja, do princípio do “benefício próprio” conforme diz Frateschi, todo homem deseja aquilo que é bom para si e se afasta daquilo que é mau. Esse é um princípio geral que deriva da aplicação no homem da teoria mecânica do movimento inercial, conforme foi mostrado no primeiro capítulo. Por isso, a esperança de alcançar os meios que levam o homem a uma boa vida, ou seja, a busca pelo bem individual, é o mesmo que o desejo individual pelo conjunto de todos os desejos e apetites unidos. Desejo e esperança portanto, têm a mesma função, se o desejo “vai em direção a algo” a esperança por sua vez é “a expectativa de alcançar algo”, tanto uma quanto a outra ainda não têm a fruição do objeto no presente, porém têm a expectativa e o desejo de possuí-lo. A esperança e o desejo são unidos pela busca e pela expectativa de bem futuro. Contudo, dentre

15 Cf. *Leviatã*, cap.VI, *Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados paixões*; e *Da linguagem que os exprime*.

todos esses desejos Hobbes elege a esperança como aquela que pode, ao lado da paixão do medo, contribuir para a paz. Trata-se então de entender porque a esperança e o medo desempenham essa função dentro do complexo passional hobbesiano.

O medo entre a guerra e a paz

O medo e a esperança são antes de tudo uma aversão e um desejo, como tais eles são movimentos presentes no indivíduo causados pela ação de movimentos de objetos externos. No entanto, essas paixões possuem uma característica peculiar em relação às demais, pois tanto uma quanto a outra dizem respeito a questões futuras, isto é, tanto o medo quanto a esperança são paixões que podem ser definidas como expectativas. Nos *Elementos de Lei*, Hobbes traz uma definição que aproxima essas duas paixões ao mostrar que elas são opiniões acerca do bem e do mal, isto é, antes de tudo expectativas de bem e de mal:

A esperança é expectativa de um bem por vir, assim como o medo é a expectativa de um mal. Mas quando aí existem causas, algumas das quais nos fazem esperar o bem e outras nos fazem esperar o mal, operando alternadamente em nossa mente, se as causas que fazem esperar o bem forem mais do que aquelas que nos fazem esperar o mal, a paixão como um todo é esperança. Caso se dê o contrário, o todo é medo. (Hobbes, 1969, p.39-40, grifo nosso)¹⁶

A esperança e o medo atuam de tal modo a calcular as causas passadas que levam a uma expectativa futura e não necessariamente a um diagnóstico presente. No estado de simples natureza, o

16 “HOPE is expectation of good to come, as fear is the expectation of evil: but where there be causes, some that make us expect good, and some that make us expect evil, alternately working in our minds: if the causes that make us expect good, be greater than those that make us expect evil, the whole passion is hope; if contrarily, the whole is fear.”

medo leva o indivíduo a considerar uma ação futura em direção ao distanciamento do objeto causador da paixão, já a esperança leva o indivíduo a considerar uma ação futura que caminhe na direção da aproximação dos objetos causadores da paixão. Isso porque, o medo é também desprazer e a esperança é prazer, e a consideração do prazer ou desprazer está diretamente ligada à ajuda que eles oferecem ao prosseguimento do movimento vital. O *Leviatã* é claro quando diz que o “prazer parece constituir uma corroboração do movimento vital” (Hobbes, 2003, p.50) da mesma forma que o desprazer é a paixão que impede ou perturba o mesmo movimento.

O contexto em que o medo e a esperança se manifestam é o mesmo, contudo, os objetos das paixões humanas variam de homem para homem, pois o julgamento dos “objetos das paixões, que são as coisas *desejadas, temidas, esperadas etc.*” (idem, p.13) está sempre em constante modificação. Assim, os homens, ainda que dentro de um mesmo contexto, calculam as causas de suas paixões e chegam a conclusões (ações) diferentes, ou seja, não só o cálculo quanto ao valor dos objetos como por consequência também as paixões que decorrem desse cálculo variam de homem para homem. Isso ocorre graças ao princípio da busca constante pelo autointeresse, ou busca pelo “benefício próprio” conforme utiliza Frateschi, pois cada homem calcula os meios e as ferramentas necessárias para seu próprio bem e seu próprio poder visando à preservação de sua vida.

Nesse sentido, têm-se dois planos:

- (1) O primeiro leva a considerar a natureza humana pensada a partir do princípio da ciência de base mecânica em que o homem, por ser um corpo natural, vive sob a égide das leis que regem uma espécie de cosmologia que oferece as regras básicas de funcionamento do mundo. E dessa cosmologia pode-se derivar que a busca do homem pela preservação da vida é tão natural, constante e invariável quanto à lei do movimento inercial. Porém, essa busca natural de cada indivíduo pelo seu próprio bem não leva ao bem coletivo ao contrário do que ocorre com alguns animais (notadamente as abelhas e as formigas). A busca pelo bem individual no

homem choca-se com a busca pelo bem coletivo, isso leva a guerra generalizada.¹⁷

- (2) O segundo plano é do contexto em que o homem está inserido. Tal contexto não permite a possibilidade de se fazer contratos e mantê-los, não é possível (sob pena de se entregar ao inimigo) confiar nos atos e palavras de cada indivíduo no estado de simples natureza.

Diante desses dois planos, Hobbes procura construir a paz interferindo no segundo, ou seja, no plano das relações humanas,¹⁸ no plano da configuração social que no estado de simples natureza não oferece ao homem condições para o desenvolvimento do:

17 Quando se diz que a busca do bem coletivo leva a guerra generalizada, não se quer mostrar ou defender que todo o tempo em que o homem vive no estado de natureza é tempo de guerra. Pois como diz Hobbes (2003, p.109, grifo nosso): “...a guerra não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. [...] Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover durante vários dias seguidos, também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário”.

18 Sobre o tema da impossibilidade da transformação interna do homem, podemos citar duas abordagens distintas acerca da causa que anima Hobbes a enfatizar os aspectos externos da “formação” humana (e portanto, das paixões que lhe são próprias) em detrimento de sua transformação interna: Maria I. Limongi afirma que “as paixões enquanto movimentos internos da mente, só se deixam pensar por suas causas externas ou a partir do contexto em que se formam. Daí, a atenção de Hobbes não estar voltada – e nem poderia – para a educação ou transformação interna do agente moral, mas para a alteração do contexto de inscrição das paixões. [Isso porque] Hobbes pensa a conduta humana sempre a partir do exterior” (Limongi, 1999, p.13). Por outro lado, Yara Frateschi justifica essa mesma posição de Hobbes elegendo uma causa distinta, ou seja, a não possibilidade de transformação interna do agente moral não se assentaria no fato de Hobbes “sempre pensar a conduta humana a partir do exterior”, mas sim no fato de que “não se pode alterar a natureza humana. [Pois] O princípio do benefício próprio, que orienta a conduta humana, pode levar à guerra ou à paz, dependendo das circunstâncias. Entretanto, independe de qualquer contexto que os homens busquem benefícios e evitem prejuízos, pois essa é uma tendência humana natural” (Frateschi, 2003a, p.70, grifos da autora). Por enquanto, para o que se pretende nesse trabalho, mais vale notar a convergência entre as duas autoras no que se refere à impossibilidade da transformação interna do agir humano, do que a divergência com relação às causas que levam Hobbes a adotar tal posição.

trabalho, pois o seu fruto é incerto [...] não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias [...] não há construções confortáveis, [...] não há conhecimento, [...] nem artes, nem letras; não há sociedade”. (idem, p.109)¹⁹

Portanto, Hobbes precisa oferecer uma solução para um dilema que surge de duas considerações:

- (1) A natureza humana é imutável, isto é, a natureza não pode ser desnaturada.
- (2) O contexto em que o homem está inserido é causa da formação das paixões humanas, e esse contexto se caracteriza pela instabilidade, isto é, pela inconstância e pela *desconfiança* que por sua vez leva ao *medo* mútuo.

A instabilidade típica do estado de simples natureza não pode produzir outra coisa senão algumas das causas da guerra generalizada, isto é, o medo e a *desconfiança*.²⁰ A *desconfiança* leva os homens a atacar uns aos outros tendo em vista conquistar (ainda que provisoriamente) aquilo que naturalmente não têm, que é a segurança (cf. idem, p.108). Portanto, da avaliação exclusiva da própria natureza só é possível extrair *desconfiança*, *inconstância*, *instabilidade*, *insegurança*, em uma palavra, o *medo*.

Nesse contexto, não há como esperar de seu semelhante outra coisa senão a mesma *desconfiança* que anuncia a não possibilidade de construir qualquer vínculo estável que não possa ser quebrado

19 A esse respeito diz Frateschi (2003a, p.70. grifo da autora): “A equação que resulta na guerra é composta de dois elementos: natureza humana e *estado* de natureza (onde há direito ilimitado de todos a todas as coisas). O elemento variável é o segundo, porque Hobbes não conta com a possibilidade de que os homens venham a sofrer qualquer processo de *desnaturalização* e tampouco aposta numa profunda e duradoura transformação do homem por meio da educação”

20 *Desconfiança* que é derivada da igualdade natural que traz o receio mútuo de que qualquer homem possa, de acordo com Hobbes (2003, p.107), “desapossar e privar, não apenas o fruto do seu trabalho, mas também da sua vida ou da sua liberdade”

de forma justa por qualquer motivo de ordem individual. Hobbes é ciente disso quando cunha a frase lapidar que diz que “os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens” (idem, p.119).

Tal constatação coloca no horizonte dos homens no estado de simples natureza a possibilidade de sempre ser, de alguma forma, prejudicado direta ou indiretamente pelas ações de seus semelhantes. Por isso, uma das formas de se eliminar tal tensão e suas causas está diretamente ligada à construção de um mecanismo que saiba lidar com esse “vínculo fraco” que necessariamente leva ao medo e a desconfiança que são causas da instabilidade e da insegurança das relações entre os homens, ou seja, da guerra.

O ambiente de medo e desconfiança pode ser visto em várias passagens da obra de Hobbes, por exemplo quando ele define direito de natureza no *Leviatã* como a “liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, *da maneira que quiser*, para a preservação de sua natureza” (idem, p.112, grifo nosso). Ora, de acordo com essa passagem percebe-se que o direito natural autoriza fazer uso daquilo que for necessário, segundo seu próprio julgamento, para alcançar seus desejos individuais. E esse direito vai além dos objetos necessários para a preservação da vida, diz Hobbes que se preciso for, o “homem tem direito *até mesmo aos corpos* uns dos outros” (idem, p.113, grifo nosso) de modo que cada homem pode, e na condição de simples natureza *deve*, utilizar-se dos outros homens como meio²¹

21 Vale ressaltar aqui que na filosofia de Hobbes o homem e a humanidade em geral jamais são pensados como “fim em si mesmos” como é possível e desejável na construção políticossocial proposta por Kant. Se no filósofo alemão a humanidade e cada indivíduo devem ser vistos como ponto de convergência de todos os esforços, em Hobbes o homem no estado de natureza tem assegurado pelo direito natural que, se preciso for, ele é autorizado a fazer uso dos corpos dos outros homens como *meio* para a sua própria preservação. Em um primeiro momento, o que nos parece estar por trás desse posicionamento diametralmente oposto entre Hobbes e Kant é a noção de autonomia individual que não está presente no autor inglês e é uma das principais características de Kant. Não avançaremos nessa discussão neste trabalho, mas pretendemos tratar dessa distinção em outro momento.

para a obtenção de seus desejos e, principalmente, para a preservação de sua vida.

Note-se que ao autorizar tal conduta, não há como impedir que a tensão e o medo sejam decorrentes desse direito. Se eu e meu semelhante temos o direito natural de agir conforme nosso próprio julgamento individual, não havendo qualquer restrição natural que possa nos impedir de tal conduta, é também natural que o medo e a desconfiança se sigam desse direito.

O que garante o acesso do homem a todos os meios necessários para se preservar é o direito de natureza. A lei de natureza, por sua vez, é uma regra geral que aconselha ao homem não abrir mão de seu direito natural de fazer uso do que for necessário para sua preservação, ou seja, a lei natural (no estado de simples natureza) é uma regra geral que mantém a lógica que estabelece como consequência necessária à presença do medo e da desconfiança recíproca entre os homens. A esse respeito conclui Hobbes (*idem*, p.113) que:

Portanto, enquanto perdurar este direito natural de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver.

A insegurança com relação à própria vida é o principal resultado da consideração acerca do direito e da lei natural, como a preservação da vida é o maior dos bens que um homem possui então aquilo que ameaça a vida humana é o maior mal. E é natural que o homem se afaste de tudo aquilo que é mal,²² e a paixão que faz o homem se afastar do mal é a aversão, e “A aversão ligada à crença [opinião] de dano proveniente do objeto, chama-se MEDO” (*idem*, p.51, grifos do autor). Portanto, a insegurança gerada pela consideração da lei e do direito natural só pode causar uma paixão no homem, qual seja, o medo.

22 “todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mal” (Hobbes, 1998, p.31).

Por ser impossível eliminar uma paixão natural, é preciso saber ordenar o medo para que ele não seja causa da guerra, e sim contribua para a paz, para isso é necessária uma ferramenta externa à natureza, isto é, é preciso que os homens estabeleçam o contrato com o fim de construir a paz conforme prescreve a segunda lei natural:

Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em resignar o seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo (idem, p.113).

Somente esse elemento externo às paixões poderá estabelecer as ferramentas que *podem* redirecionar a desconfiança e o medo recíprocos entre os homens com o intuito que eles trabalhem em função da paz e não da guerra.

No entanto, a confiança necessária capaz de obrigar os homens a manterem a palavra dada e a cumprirem os pactos estabelecidos vem a reboque de um “*temor respeitoso*” imposto pelo Estado soberano, ou seja, é por meio do medo de um poder comum capaz de impor externamente o cumprimento das leis que se pode alcançar a estabilidade e a constância necessária para o convívio pacífico. Porém sem eliminar a desconfiança, mas sim a reorganizando em função da obediência ao soberano civil que é a única forma possível de se alcançar a paz, pois se fosse possível alcançar a paz “sem um poder comum que mativesse a todos em respeito, igualmente conseguiríamos imaginar a humanidade inteira capaz de fazer o mesmo” (Hobbes, 2003, p.145). E, nesse caso, “não haveria, nem seria necessário, nenhum governo civil ou república, pois haveria paz sem sujeição” (idem).

O que temos aqui então é que só se pode construir o mínimo de harmonia e estabilidade necessária para uma vida segura porque essas características são garantidas pelo medo, é ele quem regula e constrói artificialmente os parâmetros necessários ao estabelecimento da paz. O soberano que exerce seu poder como “*temor respeitoso*” é que dará sustentação e estabilidade necessárias para que a

desconfiança²³ dentro do Estado leve os homens à paz e não à guerra. Contudo, é imperativo perceber que o Estado civil nasce principalmente como um poder exercido pelo *temor*. Ainda que seja *temor* e não terror, percebe-se que o Estado precisa exercer seu poder de modo a utilizar o medo, paixão cujo par opositivo é a esperança, desse modo o complexo criado por essas duas paixões *pode* dar ao Estado a possibilidade de construção da paz pelo controle dos objetos das paixões. Assim, o Estado, por meio da força e do temor imposto aos súditos, trabalha com as esperanças e os medos individuais com o intuito de afastar a guerra e construir a paz.

O Estado civil é a única instância capaz de construir a paz e produzir o mínimo de garantias necessárias para que a esperança possa atuar ao lado do medo e da desconfiança própria do estado de simples natureza. O Estado civil soberano é o único “poder comum capaz de mantê-los [os homens] todos em *temor respeitoso*” (idem, p.109, grifo nosso). Indiretamente, portanto, é o medo que prepara o terreno para o desenvolvimento da confiança (que é esperança constante) e atuando juntos, esperanças e medos, controlados pelo Estado por meio da obediência, são as bases para a edificação da paz política.

O quadro geral comum de descrição da filosofia de Hobbes é tido como a busca de abandonar o estado de simples natureza que é de guerra e tensão e, através do contrato de transferência de direitos, estabelecer um estado soberano que afaste a guerra e construa a paz. Se quisermos traduzir essa descrição geral para um vocabulário das paixões humanas diríamos que: Hobbes procura dirimir o conflito natural das paixões humanas construindo um artifício mecânico que visa conter a tensão natural por meio da reorganização dos objetos das paixões, ou seja, no estado de simples natureza as relações

23 Essa desconfiança própria da natureza humana porém não é eliminada, é preciso notar que ela é trabalhada lado a lado com a confiança que, é reorganizada artificialmente pelas mãos do Estado, e que só pode se desenvolver pela atuação do Estado soberano. Ao construir o corpo político artificial, Hobbes não propõe a transformação da natureza humana, e isso significa que a desconfiança e a tensão passional humana permanece sufocada pelo *temor respeitoso* exercido pelo Estado soberano.

humanas são pautadas pela vigência suprema da desconfiança e do medo que, necessariamente, levam a guerra. Com a construção do Estado soberano, o medo (desconfiança) e a esperança (confiança) são regulados para que a guerra não seja seu produto necessário desse jogo passional, mas sim a paz. E isso ocorre por meio do exercício do poder soberano pautado na obediência civil.

Quando Hobbes diz que o medo (ao lado da esperança) é a paixão que faz os homens tenderem para a paz, é pelo fato de o medo ser a paixão que parece mais adequadamente descrever à desconfiança natural, isto é, por ser uma paixão resultante de um contexto de instabilidade. Por isso Hobbes elege o medo, e não outra paixão qualquer como a raiva, o ódio, a tristeza, o desespero, a cólera etc. como uma daquelas paixões que podem levar o homem a tender para a paz. Se por um lado a instabilidade leva ao medo e, consequentemente, a possibilidade eminente de morte que é o pior do males que um homem pode sofrer, por outro lado, o cálculo das causas e consequências do medo pode levar o homem a considerar formas futuras de eliminar essa tensão. Por isso Hobbes diz que, para sair do estado de simples natureza, o homem deve se valer em “parte das paixões [notadamente o medo e a esperança] e em parte de sua razão” (idem, p.111). O cálculo racional acerca das causas e consequências do medo pode levar os homens para a paz porque os levam a consideração e a expectativa de um futuro em que possa gozar da segurança (que é um bem, pois garante a preservação da vida) que não há no estado de simples natureza. E a paixão por excelência que sintetiza a expectativa de um bem futuro é a esperança.

Finalmente, se o medo é uma paixão que pode ser caracterizada pela desconfiança é pouco provável que ela possa ser tomada como uma paixão capaz de oferecer um padrão comum natural, ou uma medida natural universal que tenha força suficiente para estabelecer uma regra moral antes mesmo da construção do Estado civil soberano. O resultado da instabilidade natural tanto pode ser o medo como pode ser também a busca por poder e mais poder como anuncia Hobbes no *Leviatã* (cf. idem, p.85 ss) e que Strauss (cf. Strauss, 1963, p.11 ss) interpreta como traço de vaidade tipicamente humana.

A tensão e a instabilidade fazem que os homens não tenham nenhuma garantia de que suas vidas sejam preservadas, desse modo o acúmulo infinito de poder individual é a única ferramenta natural que eles possuem para ser utilizada contra essa natureza que os entrega à própria sorte. Desse modo, a busca por poder não pode, como procura sustentar Strauss, ser uma mostra da vaidade humana, mas sim um resultado da tendência natural humana de buscar os meios necessários para a preservação da vida no estado de natureza, isto é, não pode ser tomada como um traço moral natural capaz de amparar o edifício teórico hobbesiano. O que também pode ser aplicado à paixão que analisamos aqui, qual seja, o medo.

A busca incessante por poder, bem como o medo, também se caracteriza pela inconstância, pela insegurança e pela desconfiança. Por exemplo, a busca individual por glória é um sinal da necessidade que o homem possui de obter poder, dado que o homem busca glória porque ela traz “reputação” (Hobbes, 2003, p.108) de tal modo que “reputação de poder é poder” e “reputação de prudência [...] é poder” (idem, p.76). A busca por glória não é, portanto, um sinal de vaidade, mas uma forma de adquirir mais poder. E essas características podem ser melhor entendidas e compreendidas à luz de uma consideração de ordem mecânica ou seja, considerando a influência da filosofia natural hobbesiana em sua filosofia política, conforme esperamos ter mostrado nos capítulos 1 e 2.

A esperança entre a guerra e a paz

No plano das paixões humanas, o papel do Estado é fazer com que as esperanças e os medos sejam trabalhados e reorganizados em função da obediência civil que é a única forma de construir a paz. Contudo, isso não significa que o medo é eliminado do estado civil ou que a esperança não exista quando ainda é vigente o estado de simples natureza. Como já salientado aqui, as paixões humanas são sempre as mesmas, o que muda é o contexto de inserção dessas paixões. O que o Estado propicia é a mudança do contexto externo

de modo que aquelas paixões presentes no estado de simples natureza que eram causa da guerra, agora dentro do Estado soberano possam trabalhar em favor da paz e da segurança. Afinal, a finalidade do Estado é dar a estabilidade necessária para que os homens possam garantir sua preservação e levar uma vida mais satisfeita, ou seja, o Estado procura satisfazer o desejo de:

sair daquela mísera condição de guerra, que é consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um *poder visível* capaz de os manter em respeito (Hobbes, 2003, p.143. grifo nosso).

A condição de guerra natural é caracterizada fundamentalmente pela instabilidade, pela desconfiança e pelo medo, nesse sentido, o *poder visível* que Hobbes menciona tem como principal objetivo no plano das paixões humanas, sufocar, reprimir e reordenar essas paixões no sentido de que o convívio entre os homens possa ser construído não com instabilidade, mas com paz e com segurança. Para isso, ele deve utilizar-se da desconfiança e da confiança, dos medos e esperanças, e fazê-las instrumentos para a construção da paz e não mais causas da guerra generalizada.

Quando se analisa a definição de confiança dada no *Leviatã*, é possível perceber que ela é “construída” levando em consideração um importante elemento para a filosofia de Hobbes, que é o de constância. A confiança é uma paixão derivada de uma esperança constante “a esperança *constante* chama-se confiança” (idem, p.51, grifo nosso). Já nos *Elementos de Lei*, a confiança é tida como “uma paixão que procede da crença naqueles de quem esperamos *algum bem*” (Hobbes, 1969, p.40, grifo nosso).²⁴ Do mesmo modo, a esperança é tida como “a *expectativa de um bem por vir*”²⁵ (idem, grifo nosso).

24 “TRUST is a passion proceeding from belief of him from whom we expect or hope for good” (Hobbes, 1969b, p.40).

25 “HOPE is expectation of good to come” (Hobbes, 1969b, p.39).

Sem o Estado soberano e sem o poder que ele traz consigo, não pode haver uma confiança comum capaz de estabelecer os padrões e as garantias necessárias para o convívio social e para a preservação da vida, pois sem ele “cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas na sua própria força e capacidade” (Hobbes, 2003, p. 144). E o Estado só é capaz de estabelecer esses padrões e garantias por meio do medo ou temor respeitoso.

É notório que as definições de esperança e de confiança dadas tanto nos *Elementos de Lei* quanto no *Leviatã* são próximas na medida em que ambas são movidas pela “expectativa de bem”. Porém a confiança é, de certa forma, derivada da esperança na medida em que procede da crença (opinião) de um indivíduo que tem a expectativa constante de bem, ou seja, que tenha *esperança* constante. E dentro desse quadro o conceito de constância também é de grande relevância para a abordagem das paixões humanas na medida em que o movimento externo (ou seja, tudo o que afeta o homem e que está fora dele, e que causa uma consequência interna que, por sua vez, gera um sentimento que provocará a ação do indivíduo) pode ser mudado. Pois os objetos externos que afetam os órgãos dos sentidos e partes inferiores do corpo do homem (a vista, o ouvido, o gosto, o tato) são diversos e essa diversificação acarreta a mudança no diagnóstico dado pela sensibilidade, o que, por sua vez, interfere na continuidade das paixões que são reações indiretas da ação dos movimentos externos. Portanto, é também pelo fato de que a esperança é constante que essa paixão pode ser chamada confiança, assim, esperança só pode ser considerada confiança na medida de sua constância.

O que a relação entre essas duas paixões, a esperança e a confiança, pode nos ajudar a entender o modo como se considera a moral e a ética dentro do estado de simples natureza, isto é, porque é importante entender a relação entre a esperança e a confiança e o fato de que a moral no estado de simples natureza não é capaz de oferecer uma medida comum universal capaz de unir os homens de modo pacífico sem a interferência do corpo político construído artificialmente?

Bem, como já vimos, a confiança resulta da constância da expectativa de bem, isto é, da esperança, e, se por um lado, a desconfiança

natural é causa da discórdia e da desunião, a confiança, por sua vez, pode ser mensageira da união entre os homens. No estado de natureza, os homens não confiam uns nos outros porque tal comportamento significa se entregar como vítima a seu semelhante, já que no estado de guerra à fraude é a melhor ferramenta como diz o preceito ou regra geral da razão: “Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga *pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*” (idem, p.113, grifo nosso).

Sem confiança (que é uma paixão), não há expectativa de que se possa construir a paz que é o melhor modo de se preservar a vida, que, por sua vez, é o maior dos bens que o homem pode possuir. A esperança é uma paixão natural que se constitui da expectativa de bem futuro, porém a invariabilidade dessa paixão, ou seja, sua constância não é possível de ser garantida no estado de simples natureza, pois os objetos das paixões, isto é, as coisas desejadas pelos homens são diversas e variáveis tanto quanto a instrução de cada um (cf. idem, p.13). Portanto, há esperança no estado de simples natureza, o que não há são as garantias de que essa paixão seja constante e duradoura, assim como nada no estado de natureza possui a garantia de ser constante e duradouro. Se o medo no estado de natureza é uma paixão “fortemente” presente entre os homens, a esperança por seu turno, como diz Hobbes no *Leviatã*, é uma paixão que não pode ser nada mais que “um apetite, ligado à crença de conseguir” (idem, p.50). Nesse sentido, não há possibilidade de estabelecer a paz tomando a esperança e o medo natural como ponto de partida. Apenas com a interferência do poder soberano exercido pelo Estado é que essas paixões podem atuar em função da paz civil.

Porém, no estado de natureza, só é possível conseguir aquilo que seu próprio poder é capaz de manter já que “todo homem tem direito a todas as coisas” (idem, p.113) e, nesse sentido, a esperança de manter amanhã aquilo que se conquistou hoje é fundada apenas numa opinião (crença), que é por direito natural, partilhada por todos os homens.

No entanto, essa opinião ou crença em conseguir o que é bom para si mesmo não assegura o alcance do bem desejado, dado que todos a possuem. E quando todos partilham do mesmo direito o resultado que se tem é sua anulação recíproca, ou seja, a adição dos direitos individuais é uma equação de soma zero. O fato de todos terem naturalmente a mesma opinião em conseguir alcançar os bens desejados tem como resultado prático uma situação de descrença. E isso leva a instabilidade que, por sua vez, traz a desconfiança. Contudo, no interior do corpo político, as leis civis promulgadas pelo poder soberano têm por função dar estabilidade e medida comum da justiça e da injustiça, pois diferentemente das leis naturais,²⁶ a lei civil “não é um conselho, mas uma ordem” (idem, p.226). A lei civil estabelece a regra e a medida que deve ser usada por todos os súditos “como critério de distinção entre o bem e o mal, isto é, do que é contrário à guerra” (idem).

Ao estabelecer a regra e a medida comum que devem ser respeitadas e obedecidas por todos de maneira comum e universal, o Estado por meio da lei civil, constrói o campo em que a paz pode se desenvolver já que ele dá a medida, dá a estabilidade, isto é, dá a constância necessária para que a esperança e o medo possam ser paixões que trabalhem para a manutenção da paz.

Quando propõe o Estado como única forma capaz de oferecer a confiança e a estabilidade necessárias para se construir a paz, Hobbes tem a compreensão de que esse Estado possui suas “carências” já que, em última análise, seu poder está amparado no “*temor respeitoso*” e no exercício de uma soberania, que, por definição, tem de ser absoluta. Contudo, tais “carências” não impedem que o Estado soberano enquanto tal possa, sem prejuízo da justiça, usar de todos os meios para garantir a paz e a preservação da vida. Entretanto, se esse Estado aumentar demasiadamente a taxa de impostos, for violento, criar desavenças entre os súditos por distribuir mal as riquezas da república, não garantir a preservação da vida etc. os indivíduos que

26 De acordo com o *Leviatã*, as leis naturais são “preceitos ou regras gerais” (Hobbes, 2003, p.112).

formam esse Estado irão resistir²⁷ à força do soberano. E essa resistência se fará graças a algo que pode provisoriamente ser chamado de “inabilidade de governo”, pois a constituição do Estado tal como Hobbes o concebe, afirma que “as ações dos homens derivam de suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações” (idem, p.152). Se um cidadão, em sua avaliação individual, isto é, em seu cálculo privado, concluir que a obediência irrestrita ao Estado não lhe traz nenhum benefício individual, então é *natural* que ele resista ao Estado ainda que não esteja amparado por nenhuma lei civil. Como a natureza humana sempre permanecerá a mesma, o princípio da busca pela satisfação dos desejos individuais também permanecerá sempre como um traço tipicamente humano, e a obediência ao soberano só fará sentido se ela for mais proveitosa aos homens do que o estado de simples natureza em que todos os homens têm direitos a tudo.

Hobbes é ciente dos possíveis inconvenientes presentes em um governo soberano constituído sobre essas bases, e deixa isso claro quando caminha no sentido de afirmar que ainda que possa haver motivo de dissenso no Estado civil, esse dissenso é infinitamente menor

27 Contudo, é importante salientar que em Hobbes não há um direito à rebelião como podemos ver por exemplo em Locke que diz que: “...todo aquele que, investido de autoridade, exceda o poder que lhe é conferido por lei e faça uso da força que tem sob seu comando para impor ao súdito o que a lei não permite [...] pode ser combatido como qualquer outro homem que pela força invade o direito alheio” (Locke, 2001, p.202). Em Hobbes, o homem só pode *resistir* ao poder do Estado quando ele não realizar as funções para as quais foi construído, no entanto, essa resistência será sempre injusta, pois quando os homens transferem todos os seus direitos, eles passam a ser autores de todas as ações do soberano, por isso, resistir ao governo significa voltar-se contra si mesmo. As ações do soberano são de autoria dos súditos, o representante é apenas o ator dessas ações, e os homens devem obedecer ao poder soberano, porque a obediência está de acordo com a natureza e com a preservação. A revolta nunca é legítima nem justa, mas a resistência pode ocorrer quando a obediência não mais garantir a paz, nesse caso ela (obediência) não será de acordo com a natureza, e os homens poderão, em nome da própria preservação, desobedecer, isto é, resistir, porém injustamente, dado que a justiça é a palavra do soberano, portanto, desobedecer sempre será injusto. Cf. Hobbes, 2003, p.115, e cap. XXI.

que as intempéries causadas pela guerra proveniente da instabilidade e inconstância das paixões humanas típicas do estado de natureza.

o estado do homem nunca pode deixar de ter uma ou outra incomodidade, e que a maior que é possível cair sobre um povo em geral, em qualquer forma de governo, é de pouca monta quando comparada com as misérias e horríveis calamidades que acompanham a guerra civil, ou aquela condição dissoluta de homens sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar as suas mãos, impedindo a rapina e a vingança (idem, p.157).

Não há como construir um corpo artificial sem que ele traga em seus “genes” algumas características do corpo humano que o produziu, ou seja, mesmo no Estado soberano é possível que exista alguma “incomodidade”, pois ele é resultado do esforço humano de construir as “lentes prospectivas [...] que permitem [aos homens] ver de longe as misérias que os ameaçam” (idem, p.158). Por não possuir naturalmente tais lentes, o homem facilmente cede ao julgo das paixões que o induz à busca e à satisfação de seus desejos mais próximos, pois naturalmente e sem o esforço e a ajuda externa do artifício estatal os homens não abrirão mão da satisfação imediata de seus desejos em nome de um bem futuro construído “em longo prazo”. Isso porque a satisfação das paixões humanas auxilia na manutenção do movimento vital, assim como o bom uso da reta razão.

Contudo, a busca pelos objetos que satisfazem as paixões humanas ocorre de maneira mais direta e mais simples, isto é, mediante a ação dos movimentos dos objetos externos provocados nos órgãos dos sentidos, o homem primeiro *sofre* a ação do movimento do corpo externo, só após esse *sofrimento* ele reage em direção à obtenção ou distanciamento do objeto externo.

Já a razão, por sua vez, também pode auxiliar a manutenção do movimento vital, porém só é possível desenvolver um cálculo racional “com *esforço*, primeiro por uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar obtendo-se um método bom e ordenado para proceder dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um

deles com um outro” (idem, p.43, grifo nosso). Desse modo, pode-se perceber que ainda que a razão e as paixões estejam presentes na natureza de cada homem, quando comparada uma a outra, as paixões se sobressaem “pois em geral as paixões humanas são mais *fortes* do que a razão” (idem, p.160, grifo nosso). Por isso, no estado de simples natureza as paixões seduzem o homem de forma mais incisiva já que ela é motivada por um elemento externo que não exige um esforço primário em direção à realização ou não de uma determinada ação. Já a razão necessita de um *esforço* primário e diligente do próprio indivíduo, o que dificulta o exercício racional quando comparado às paixões humanas.

Portanto, o *temor respeitoso* que o Estado impõe sobre seus súditos é a forma com que o soberano tem de, no plano político, construir um artifício que reorganize o plano natural do conflito passional humano para que ele atue não em função da guerra, mas sim a favor da viabilização e da manutenção da paz. Esse plano artificial é a garantia política de que a desconfiança natural, causada pela busca da satisfação imediata das paixões e pela busca da preservação da vida, possa ser trabalhada ao lado da confiança, isto é, o Estado procura artificialmente e por meio do exercício do *temor respeitoso* controlar os objetos das paixões produzindo a estabilidade necessária para garantir a paz e a segurança inexistente no estado de simples natureza. Entretanto, a própria esperança não é capaz de produzir e manter a paz, apenas com a construção do Estado é que se torna possível trabalhar as esperanças e os medos a serviço da paz. Apenas a regularidade e a estabilidade da lei civil (viabilizada pelo Estado soberano) é que pode fazer que a paixão da esperança, sempre atrelada ao medo, possa atuar no convívio social de modo a forjar a paz. Somente quando a confiança viabilizada pela lei vigorar entre os homens é que o medo da morte violenta poderá ser afastado e a garantia da preservação da vida assegurada.

A esperança e o medo propiciam um cálculo futuro, ou seja, se reorganizados e trabalhados em função da obediência ao soberano civil, essas paixões podem sim dar ao homem a expectativa de que, ao realizar o contrato de transferência de direitos, seu desejo funda-

mental (que é a preservação da vida) possa ser garantido. E isso está em consonância com o que Hobbes afirma no final do capítulo XIII do *Leviatã* quando diz que a esperança e o medo podem auxiliar o processo de construção da paz. Porém, é fundamental perceber que isso não ocorre naturalmente, mas apenas com a atuação do Estado no sentido de redirecionar e reorganizar essas paixões em função da paz pelo único meio possível que é a sujeição às leis civis.

Se, por um lado, o medo pode calcular a situação presente e passada e concluir pela desconfiança natural que deve ser superada, por outro lado, a esperança é capaz de calcular em direção ao futuro com vistas à construção de um convívio social que não seja amparado na guerra e na desconfiança, e sim no bem individual. É tarefa do Estado fazer que os medos e as esperanças individuais confluem para a paz coletiva. Esse exercício realizado pelo poder soberano é que garante que o medo e esperança estejam sempre presentes e, nesse sentido, uma paixão não pode ser pensada sem a outra.

Mas é possível ainda uma última objeção: como foi mostrado acima, no estado de natureza o medo traz a desconfiança, e ela é característica da guerra e da tensão natural, sendo assim, como o medo pode ser pensado lado a lado com a esperança de tal modo que esperanças e medos possam ao mesmo tempo trabalhar em função da paz e da segurança civil?

Ora, é fato que o medo traz desconfiança e essa paixão é uma das causas da guerra, porém não é o “medo simplesmente” um dos causadores da tensão natural entre os homens, e sim o *medo mútuo*, o *medo recíproco* próprio da convivência no simples estado de natureza. A reciprocidade na consideração de seu próprio poder e do poder do outro é que leva os homens à desconfiança e ao conflito generalizado. No entanto, o medo exercido pelo poder soberano não gera desconfiança, pois ele não é um medo recíproco. Os súditos devem temer seu soberano, mas a contrapartida não é necessária já que todo o poder do Estado está concentrado nas mãos da soberania que por definição tem de ser absoluta, de modo que não há medo recíproco entre súditos e soberano. O que deriva do medo que o soberano exerce sobre os súditos não é o medo do soberano em relação aos súditos, mas sim a

obediência dos súditos em relação ao soberano poder. A chave para o bom funcionamento do corpo político hobbesiano é a *obediência* absoluta que deve se seguir do exercício da soberania absoluta.

A *obediência* que deriva do medo dos súditos em relação ao soberano deve ser uma característica constante no interior do Estado civil, e essa constância é que pode trazer a estabilidade e a confiança na crença de que o soberano será capaz de oferecer a segurança e a garantia necessárias para que a esperança possa estar presente com mais vigor dentro do Estado civil. É nesse sentido que é possível sustentar que o medo é que ampara e prepara o terreno para o desenvolvimento da esperança, ou seja, é como medo exercido pelo soberano, um medo que elimina a tensão natural por meio da obediência. Ao eliminar a tensão, ele traz a estabilidade que, por sua vez, propicia a expectativa de um bem futuro, isto é, traz a esperança e o exercício constante dessa paixão traz a confiança.