

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
DEPARTAMENTO DE DIREITO PÚBLICO E FILOSOFIA DO DIREITO

BRUNA GUINTZEL FEIX

**O conceito de *pessoa* e a teoria da representação política em Thomas
Hobbes**

Porto Alegre, 2024

BRUNA GUINTZEL FEIX

**O conceito de *pessoa* e a teoria da representação política em Thomas
Hobbes**

Trabalho de conclusão de curso sob orientação do Professor Wladimir Barreto Lisboa, apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre, 2024

BRUNA GUINTZEL FEIX

**O conceito de *pessoa* e a teoria da representação política em Thomas
Hobbes**

Trabalho de conclusão de curso sob orientação do Professor Wladimir Barreto Lisboa, apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre, 22 de fevereiro de 2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Wladimir Barreto Lisboa (Orientador)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Paulo Baptista Caruso Macdonald
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof^a. Maria Clara Fernandes Sales

Porto Alegre, 2024

CIP - Catalogação na Publicação

Feix, Bruna Guintzel

O conceito de pessoa e a teoria da representação política em Thomas Hobbes / Bruna Guintzel Feix. -- 2024.

64 f.

Orientador: Wladimir Barreto Lisboa.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Direito, Curso de Ciências Jurídicas e Sociais, Porto Alegre, BR-RS, 2024.

1. Thomas Hobbes. 2. conceito de pessoa. 3. representação política. 4. vontade política pública. 5. igualdade natural. I. Lisboa, Wladimir Barreto, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Wladimir, agradeço por me mostrar a beleza que existe em descobrir e redescobrir os clássicos, por me guiar na pesquisa acadêmica e pelos anos de orientação que se tornaram a minha parte favorita da graduação. Mas, acima de tudo, obrigada pela benevolência e paciência com a maneira — não muito humilde e organizada — que sozinha deliberei para conduzir esse trabalho.

Ao Jorge, que desde o vestibular me impulsiona a acreditar que consigo descobrir sozinha as respostas das minhas próprias perguntas; obrigada por isso e por ter me ensinado, ao longo dos últimos anos, a conviver com a angústia de talvez nunca encontrar essas respostas.

À Daisy, pela companhia e admiração compartilhada, por me ouvir e ter a delicadeza de impulsionar, quase sem eu notar, toda declaração de amor velada pelo direito que deixei escapar.

Ao Marcelo, por ser o melhor amigo e ouvinte que eu poderia ter nesses últimos anos e, especialmente para construção desse trabalho, obrigada pelas perguntas interessadas sobre Hobbes e o poder de fazer com que eu não esquecesse de mim.

Agradeço ao Germano pelas palavras gentis que me incentivaram durante esse trabalho, por me acalantar em todos os momentos de desespero e por sempre insistir que tudo daria certo, mesmo que minha ânsia não me deixasse acreditar. Obrigada pelos cafés especiais que me acordaram e os chás de maracujá que me acalmaram — e por sempre estar certo.

Por fim, agradeço à minha avó, Vera Lúcia, que há seis anos abriu as portas do seu pequeno apartamento e dessa grande cidade, me acolheu de forma física e emocional durante minha graduação e nunca hesitou em deixar de lado sonhos próprios para que eu realizasse o meu. Obrigada por tanto.

*Todas as guerras do mundo são iguais.
Todas as fomes são iguais.
Todos os amores, iguais iguais iguais.
Iguais todos os rompimentos.
A morte é igualíssima.
Todas as criações da natureza são iguais.
Todas as ações, cruéis, piedosas ou indiferentes,
são iguais.
Contudo, o homem não é igual a nenhum outro
homem, bicho ou coisa.
Ninguém é igual a ninguém.
Todo ser humano é um estranho
ímpar.*

Drummond, Igual/desigual, 1980

RESUMO

O objetivo geral deste trabalho é compreender a articulação do conceito de pessoa ao longo da filosofia de Thomas Hobbes, a partir da argumentação objetiva e subjetiva apresentada pelo autor. Para isso, será realizada uma análise da obra "Leviatã" [1651], focando inicialmente na teoria da representação política, que possui como argumento fundante a definição objetiva de pessoa; nesse contexto, será examinado como Hobbes articula o conceito e sua compatibilidade com argumentos relacionados à autorização, transferência de ações e unificação de vontades em uma vontade pública geral. Posteriormente, será conduzida uma investigação sobre os elementos subjetivos que compõem a antropologia hobbesiana, especialmente na ramificação moral apresentada na filosofia natural do autor. O ponto de partida foi o exame do capítulo XIII do Leviatã, em que Hobbes discute a igualdade natural dos homens, com objetivo de determinar se essa igualdade pode ser entendida como um elemento definidor para a definição de pessoa em Hobbes; será explorado, também, como o autor justifica a unificação em uma única vontade pública, considerando a pluralidade de apetites e aversões humanas reconhecidas por ele. Em síntese, essa análise abordará não apenas a definição teórica do conceito de pessoa em Hobbes, mas também as implicações em sua filosofia política e moral.

Palavras-chave: Thomas Hobbes; conceito de pessoa; representação política; vontade política pública; igualdade natural.

ABSTRACT

The goal of this work is to understand the articulation of the concept of person throughout the philosophy of Thomas Hobbes, based on the objective and subjective arguments presented by Hobbes. I offer an analysis of the work "Leviathan " [1651], initially focusing on the theory of political representation, which has as its founding argument the objective definition of person. In this context, I examine how Hobbes articulates the concept of person and its compatibility with arguments related to authorization, transfer of shares, and unification of wills in a general public will. Subsequently, I investigate the subjective elements that make up the Hobbesian anthropology, especially in its moral ramification presented in the author's natural philosophy. I start by examining chapter XIII of Leviathan, where Hobbes discusses the natural equality of men, discussing whether this equality can be understood as a defining element for Hobbes's definition of person; it will be explored as the author justifies the unification into a single public will, considering the plurality of human appetites and aversions recognized by him. This work will address not only the theoretical definition of the concept of person in Hobbes, but also its practical implications in his political and moral philosophy.

Keywords: Thomas Hobbes; concept of person; political representation; public political will; natural equality.

ABREVIACES

Lev	Leviathan
EL	Elements of Law, Natural and Politics
DCo	De corpore
DHo	De homine
DCiv	De cive

As citaes indiretas s obras de Hobbes serão apresentadas em notas de rodap, na sequência: abreviao, número do capítulo, pgina e ano de publicao da edio.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. TEORIA DA REPRESENTAÇÃO.....	14
1.1. ANTES DA MODERNIDADE.....	15
1.2. REPRESENTAÇÃO EM HOBBS.....	18
1.2.1. O conceito de pessoa e a autorização.....	21
1.2.2. Unificação da vontade.....	26
1.3. CONCLUSÕES INICIAIS.....	28
2. A CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE PESSOA NA CONDIÇÃO NATURAL DA HUMANIDADE.....	32
2.1. UM CORPO EM CONSTANTE MOVIMENTO.....	36
2.1.1 Sensação e imaginação.....	37
2.1.2 Discurso Verbal.....	41
2.2. DESEJO DE PODER, DIREITO E LEI NATURAL.....	48
2.3. FACULDADES DA MENTE.....	53
2.4. CONCLUSÕES PARCIAIS.....	56
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	59
REFERÊNCIAS.....	62

INTRODUÇÃO

Thomas Hobbes foi um proeminente filósofo do século XVII, que contribuiu significativamente para a área da filosofia política, da filosofia moral e da ciência na modernidade. Suas teorias em relação ao contratualismo, representação política e soberania reverberam até a atualidade, especialmente em debates no campo da democracia contemporânea. Nesta monografia, analisarei como o autor articulou sua compreensão de *pessoa*, conceito articulado nas primeiras linhas da introdução de sua mais proeminente obra, *Leviatã* [651], e decisivo no desenvolvimento da teoria da representação política — por sua vez, pressuposto do contratualismo e da soberania.

Para isso, veremos inicialmente um panorama sobre o *ato representativo*, seguido pela análise da inovação hobbesiana de utilizar a representação como um dos atos jurídicos que fundam o governo civil. Proponho, nesta pesquisa, uma análise do conceito de pessoa partindo de dois aspectos: objetivo e subjetivo, respectivamente apresentados no primeiro capítulo (com foco na concepção da teoria política) e no segundo capítulo (com foco em uma análise da ramificação moral da filosofia natural de Hobbes).

Em relação ao primeiro aspecto, a definição objetiva de pessoa, tem-se, inicialmente, que conceito de *pessoa* ganha um espaço significativo na construção argumentativa que justifica a instituição do Estado, mas é apresentado por Hobbes em apenas uma de suas obras, a saber, no capítulo XVI do *Leviatã*. O autor se limita em definir *pessoa* como um ser dotado da capacidade de ação. Essa apresentação, especificamente em um capítulo que introduz os primeiros aspectos políticos no *Leviatã*, nos leva aos primeiros questionamentos centrais deste trabalho: subjetivamente, Hobbes já apresentou uma definição de *pessoa* em sua filosofia moral? Por qual razão o filósofo escolheu desenvolver, ao menos objetivamente, o conceito de pessoa apenas no capítulo que introduz sua filosofia política?

Visando encontrar resposta para essas dúvidas centrais e partindo para uma investigação do segundo aspecto, isto é, de uma definição subjetiva de pessoa, será necessária uma análise de grande parte do percurso argumentativo proposto pelo filósofo — iniciando no desenvolvimento da natureza humana até a instauração da República (Commonwealth). Para

compreender a inevitabilidade dessa análise, podemos repousar nossa atenção na dimensão do projeto filosófico de Hobbes, a saber, os *Elementa Philosophia*, que compreendiam três obras: *De corpore*, *De homine* e *De cive*.

Na primeira obra, Hobbes apresentou, dentre outras coisas, uma física mecanicista baseada na concepção de que os fenômenos naturais são apenas relações entre *corpo* e *movimento* (conceitos que irão fundamentar toda sua filosofia), e, também, a evolução da sua lógica, a partir da teoria da linguagem. Na segunda obra, Hobbes desenvolve melhor sua compreensão de linguagem como uma arte desenvolvida pelo ser humano, que auxilia na construção do raciocínio e tem como funcionalidade servir de instrumento de comunicação e cooperação entre indivíduos; apresentou, também, uma parte substancial da sua filosofia moral, retratada na exposição dos movimentos voluntários da mente (*paixões*), como ordenadores do comportamento humano. Por fim, na última obra, o filósofo inglês apresentou sua filosofia política, introduzindo a sua concepção acerca da igualdade natural do homem, sua teoria do contrato e da obrigação, mostrando sua compatibilidade com os textos bíblicos.

A ordem das três obras elaborada por Hobbes não foi a mesma efetivamente publicada. Devido ao contexto da guerra civil inglesa, o autor publicou primeiro o terceiro volume, *De cive* [1642/47] e posteriormente as obras que tratavam da sua filosofia natural e moral, *De corpore* [1655] e *De homine* [1658]. Este fato tornou-se um pilar de um grande debate entre seus leitores, isto é, se haveria uma dependência argumentativa de sua teoria política em relação às duas obras anteriores. Sobre isso, parece não haver consenso. A teoria que parece ter a maior adesão dos estudiosos do tema é a da dependência, ou seja, de que a filosofia política de Hobbes seria constituída com bases em sua *filosofia primeira*. Do lado oposto, Strauss é o maior nome que defende uma independência entre as teorias (Strauss, 2963, p.27). A tendência pela ampla aceitação da primeira teoria é assentada, também, na construção teórica da obra *Leviatã* [1651] e *The Elements of Natural Law and Politic* [1640], que compartilham do método proposto na trilogia: partem da filosofia natural e concluem na filosofia política.

Um aspecto que parece ligar todas as ramificações teóricas de Hobbes (especialmente a filosofia moral e política) e que talvez possa apresentar uma chave de interpretação para esse debate, é o foco que o autor apresenta no “*homem*”: — ou, como será investigado, no

desenvolvimento de uma antropologia que parece passear entre os limites claros de suas filosofias. Isso parece ocorrer porque Hobbes apresenta indícios da tendência de uma construção filosófica cujo fio condutor é o homem: está presente desde o desenvolvimento da teoria do movimento, com base nos movimentos vitais do corpo animado e na teoria da relação entre os sentidos e imaginação, e, posteriormente, com os movimentos voluntários da mente (paixões) e o desejo de poder, até a inserção desse homem no contexto político de Estado como um cidadão.

Assim, em relação ao segundo aspecto, a análise em busca de uma definição subjetiva de pessoa, iremos percorrer a filosofia natural de Hobbes — especificamente a ramificação moral de sua teoria antropológica. A pergunta escolhida como norte para essa investigação, foi a possibilidade de igualdade natural entre os homens, apresentada por Hobbes no capítulo XIII do *Leviatã* e, também, um dos elementos que parece costurar a sua construção natural e política de homem.

A escolha por essa tema central, será visando responder à pergunta que surge ao final do primeiro capítulo: se Hobbes define objetivamente pessoa apenas no âmbito político e parece apresentar elementos diversos que caracterizam uma antropologia própria na filosofia natural, como o autor articula essas duas designações ao unificar a vontade dos indivíduos?

Contudo, as conclusões desta investigação, apresentada no segundo capítulo, não se limitarão apenas em compreender a possibilidade de uma compreensão de total isonomia entre os homens, mas de recolher os elementos antropológicos mais importantes que Hobbes parece apresentar ao longo da primeira parte do *Leviatã* e remontar a pergunta central deste trabalho: como Hobbes articulou sua compreensão de pessoa.

Ao final, espera-se obter uma compreensão mais profunda de como Hobbes articula a definição objetiva e subjetiva do conceito de pessoa em sua obra e como essa articulação influencia suas na sua filosofia política, dominando as bases fundamentais do tema que poderão ser usadas para investigações mais complexas.

1. TEORIA DA REPRESENTAÇÃO

De acordo com Thomas Hobbes, para a existência de um Estado, compreendido pelo autor como um *corpo político*, é necessário que uma multidão de homens diversos se torne um povo, unificado a partir de um pacto de transferência do seu direito natural para um soberano. Nessa cessão de direitos, transfere-se também o direito de ação, a partir do qual o soberano se tornará o representante da vontade do povo e todos seus atos são compreendidos como previamente autorizados pelos cidadãos.

Assim, a mudança de um estado de natureza, em que todos os homens compartilham da sua igual capacidade de conquista e defesa, para uma sociedade civil, em que essas capacidades são transferidas ao soberano em troca de proteção e paz, é construída a partir da noção principal de representação.

A partir de Hobbes, durante a Filosofia Moderna, a teoria da representação ocupou um espaço definitivo nas construções teóricas sobre a política. Se fundamentando de forma que até a contemporaneidade, no exemplo de debates sobre a democracia representativa, podemos encontrar as noções fundamentais do conceito desenvolvido por autores do século XVII. Assim, para compreender a origem deste conceito, analisaremos na primeira seção deste capítulo sua etimologia e desenvolvimento ao longo dos séculos, mais precisamente, até o marco histórico que atribui à representação política o caráter de elemento intrínseco à política.

Posteriormente, ao adentrar o século XVII e o início dos desenvolvimentos teóricos mais consistentes sobre representação política na modernidade, será apresentado um panorama da teoria representativa proposta por Thomas Hobbes, especificamente uma investigação sobre o principal elemento apresentado na construção da sua teoria: o conceito de *pessoa*.

Por fim, na última seção, analisaremos os desdobramentos do desenvolvimento do conceito de pessoa e a sua conexão com a construção argumentativa da unificação das vontades; será investigado como Hobbes justifica a unificação de vontades diversas em uma (a passagem do múltiplo ao uno) e como o conceito de pessoa é articulado para possibilitar essa passagem.

1.1. ANTES DA MODERNIDADE

Ações de representação sempre existiram, ao menos desde que temos registros escritos sobre a humanidade, mas nem sempre a palavra “representação” foi usada como significado para essas ações. Por exemplo, analisando o contexto social e cultural da Grécia antiga, a representação era observada no teatro (ator), no contexto jurídico (advogados) e na política (democracia), mas os gregos as consideram atividades essencialmente diversas e que não compartilhavam o mesmo significante — isto é, essas atividades não englobavam o conceito unificado de representação que temos hoje.

O primeiro fragmento do termo que usamos, vem do latim clássico *repraesentare* e significava simplesmente fazer presente, manifestar ou *reapresentar* algo pela segunda vez, e se referia, quase que exclusivamente, a objetos inanimados. Embora, em nada se assemelhasse com a ideia de uma pessoa representando outra, eram diversos os usos deste termo: desde o mais simples tornar, literalmente, presente um objeto, até a representação de uma ideia em um homem (por exemplo, a virtude incorporada na imagem de um rosto) (Pitkin, 1969 p. 8).

Os romanos, assim como os gregos, possuíam a representação em diversos contextos. Na arte, com telas que representavam paisagens ou atores que representavam a realidade por meio da atuação; na religião, ao se adorar deuses por meio de objetos; no contexto jurídico, com advogados como representantes dos interesses dos intimados; e, essencialmente, na política, na qual o cidadão romano era representado por um conjunto de instituições da República Romana (por exemplo, o Senado) ao tomar decisões políticas que afetam a vida de todos os representados.

A primeira vista, é possível crer que os gregos e os romanos não aproximavam essas ações, isto é, não compreendiam uma símile entre as atividades de representação. Contudo, podemos considerar que pelo menos aos gregos essa tese pode não ser atribuída. Platão e Aristóteles, os maiores autores da Filosofia Antiga, já apresentavam alguma percepção dessa similaridade ao propor o conceito de *mímese*.

Embora a palavra derive do verbo *mímeisthai* e apresenta uma gama diversa de significados no grego antigo, Aristóteles apresentou o conceito argumentando ser o homem o

“maior dos imitadores”¹, não o único dotado dessa capacidade, mas o único que consegue exercê-la sem perder a dimensão individual da sua própria personalidade (Bakhtin, 2003 p. 173-174). Aristóteles foi o maior defensor da capacidade humana de imitação, articulando o conceito como instrumento de educação, essencialmente a partir das artes poéticas², vez que, ao assistir uma encenação de tragédia, o espectador sofre uma *cartase*³ e aprende como educar suas emoções e ações em contextos semelhantes. Anteriormente a ele, Platão também se referiu ao exercício de imitação nas artes, mas aproximou de uma discussão ética ao argumentar que a imitação não conseguiria fazer uma reprodução exata da natureza. Pode ser um anacronismo buscar a noção moderna de representação no contexto antigo, mas é possível observar que, ao menos, uma primeira noção da capacidade humana de representar ações já era observada e defendida por filósofos daquela época.

Na Idade Média, a representação ganhou os primeiros aspectos que a consagram como um conceito que abrange diversas atividades. Na religião, o *repraesentare* latino ganhou espaço próprio na literatura cristã, significando uma espécie de encarnação mística: o papa e os cardeais eram considerados os representantes de Cristo e dos Apóstolos na terra, não como meros agentes, mas como sua imagem e reincorporação. Posteriormente, os juristas medievais utilizavam do termo para unificar coletividades: considerava-se a comunidade como uma personalidade representativa, não nos termos de uma pessoa natural, mas apenas uma representação das ações de uma pessoa, para isso, escolhia-se um porta-voz para deter a corporificação da vontade de toda uma comunidade (Pitkin, 2006 p.18).

Segundo a análise proposta por Hannah Pitkin, essa forma de representação foi gradualmente se tornando intrínseca às instituições durante a Idade Média, contudo ainda não havia nada de democrático nessa atividade. Os Reis e papas começaram a aumentar seus conselhos, mas a presença neles era um dever; o parlamento se tornou uma instituição semelhante ao tribunal supremo, em que não apenas criava leis, mas as aplicava em casos

¹ Como referido, há diversas interpretações do significado real de *mimese*, mas, por ora, provavelmente a melhor forma de compreensão seja aproximar da imitação. O que difere as palavras e impede ser um sinônimo de mímica, é que na *mimese*, a imitação não assume um caráter puramente técnico, isto é, não é propriamente uma imitação dos movimentos exatos, mas é uma incorporação reflexiva desses movimentos em ações particulares.

² O conceito foi desenvolvido de forma mais ampla ao longo de toda a obra “Poética”, tratado aristotélico sobre a arte poética.

³ Compreendida, pelo filósofo, como uma “purificação” dos sentimentos gerados pela tragédia, sendo eles o medo e a piedade. Com isso, Aristóteles visa que o homem, ao assistir à *mimese*, seja estimulado a sentir medo e piedade em descarga de excessos, para quando estiver diante de uma situação real suas emoções estarem em equilíbrio.

particulares e, mais marcante, a “comunidade”, já parte de uma personificação com representação, não detinha nenhum *consentimento* sobre as ações das instituições.

Com o avanço do Direito romano, sob a égide do princípio de que “todos os grupos que possuem algum interesse em uma demanda civil têm o direito de participar, ou pelos menos, de estar em um julgamento”, houve a abertura de espaço para a população participar. Inicialmente, apenas os representantes das Câmaras dos Comuns iam ao Parlamento com mais frequência defender seus interesses, por consequência, gradualmente, ganharam posto de membros e, como forma de ofício, tornaram-se representantes de todos que compartilhavam dos mesmos interesses. Criou-se uma “câmara” em que se debatia quais as demandas e interesses seus representantes apresentariam junto ao Parlamento e, assim, esses “membros”, que representavam a comunidade, começaram apresentar as primeiras reivindicações ao direito de falar em nome do povo contra o rei.

Como visto, ao longo da Idade Média o conceito de representação se aproximou de como compreendemos na modernidade, tornando-se uma palavra comum nas construções teóricas sobre política e servindo de ensejo para a introdução de conceitos como soberania popular e personalidade fictícia de instituições.

No século XVI, já na modernidade, o filósofo Étienne de La Boétie apresentou em seu *Discours de la servitude volontaire* uma das primeiras investigações sobre a representação política. Nessa obra, o autor parte da seguinte questão central: como um homem livre por natureza se sujeitaria a um único homem que não detém nenhum poder, exceto aqueles que lhe dão?⁴ Esse questionamento repousa sobre a dificuldade do filósofo compreender como os tiranos conseguem contar com a autorização dos próprios oprimidos para governar, isto é, como um povo autoriza ações que o oprimem. Ao que parece, autores modernos apresentaram respostas para essas questões.

⁴ KEOJANE, Nannerl. The Radical Humanismo of Étienne de La Boétie. *Journal of the history of ideas*, jan-mar, 1977, vol.38, nº 1. oo 119-130. University of Pennsylvania Press.

1.2. REPRESENTAÇÃO EM HOBBS

Foi Thomas Hobbes o autor que desenvolveu a teoria da representação mais consistente e difundida pela Filosofia Moderna, promovendo respostas para as dúvidas a respeito da admissibilidade da representação política. Isso porque, a partir dele, a representação ganha como principal elemento a autorização, entendida como um consentimento entre o representado e o representante, excluindo o viés de mera “procuração” que vimos ser desenvolvido na Idade Média (Djikoldigam, 2022. p. 240). Essa mudança de abordagem fundamenta a visão de que na teoria contratualista, o ator (representante) age representando a vontade do autor (representado) e todas as suas ações são autorizadas, não é uma mera atuação em nome de outro, mas uma atuação mais próxima da incorporação da vontade do outro.

Os conceitos de “ator”, “autor” e “autorização” são alguns dos principais propostos por Hobbes no desenvolvimento da sua *teoria da representação* e que se manifestaram posteriormente em toda a construção teórica sobre a política. O núcleo desse desenvolvimento é proposto nos capítulos XVI e XVII do *Leviatã* (1651), que se localizam ao fim da primeira parte (intitulada “*do homem*” e sobre a filosofia natural) e início da segunda parte (intitulada “*da República*” e sobre filosofia política). Na parte a respeito da natureza humana, Hobbes apresenta o capítulo “Das pessoas, autores e coisas personificadas” e na parte referente à política, o capítulo “Das causas e gerações de uma República”, possibilitando compreender a teoria da representação como localizada no elo que liga o homem natural à sociedade civil.

Ainda que o *Leviatã* tenha sido a obra mais difundida do autor e escolhida como objeto central de investigação desta pesquisa, o autor abordou alguns pressupostos da teoria da representação em obras políticas anteriores, no *Elements of Law, Natural and Politic* (1650) e no *De cive* (1642/47). Contudo, como veremos, não é apresentada a representação de forma clara e consistente, mas é possível compreender a necessidade de um elemento que dê consistência e unificação ao corpo político.

No DCi e EL, Hobbes defende a ideia de que a união dos indivíduos em uma sociedade civil ocorre por meio de uma convenção, e, nesse pacto, os indivíduos renunciam

seu direito natural de autodefesa e o transferem para soberano em troca da garantia de sua defesa, paz e benefício comum. Essa posição pode ser identificada nas seguintes passagens, respectivamente, do DCi e EL:

Em toda cidade, diz-se que tem o poder supremo, ou o comando-em-chefe, ou o domínio, aquele homem ou conselho a cuja vontade cada particular submeteu a sua (como antes mostramos). Esse poder e direito de comando consiste em que cada cidadão transfira toda a sua força e poder àquele homem ou conselho; e fazer isso - uma vez que ninguém pode transferir seu poder de forma natural - nada mais é que abrir mão de seu direito de resistência. E diz-se que todo cidadão, assim como toda pessoa civil subordinada, é súdito daquele que detém o comando supremo. (Hobbes, 2002, p. 98)⁵

Em todas as cidades ou corpos políticos não subordinados, mas independentes, o homem ou conselho quem os membros particulares deram o poder comum é chamado de *soberano*, e o seu poder é chamado de poder soberano, e consiste no poder e na força que cada um dos membros lhe transferiu por meio de um pacto. Como é impossível que um homem transfira realmente sua própria força a outrem, o que este último receba, deve-se concluir que transferir o poder e a força de um homem nada mais é do que pôr de lado ou abrir mão do seu próprio direito de resistir àquele a quem o transferiu. E cada membro do corpo político é chamado de *súdito*, isto é, súdito do soberano (Hobbes, 2010, p. 100)⁶

Como veremos nas próximas subseções deste capítulo, a argumentação proposta por Hobbes em suas obras iniciais, a saber, que apenas o consenso e submissão levam a transferência do direito natural e da “força”, apresenta duas lacunas para a efetiva consolidação do poder soberano.

Primeiro, ainda que possa ter êxito à transferência da força em troca da segurança e garantia de proteção da vida, baseada apenas no consenso e submissão, não existe uma estrutura que garanta a efetiva continuidade desse acordo, gerando a possibilidade de ser revogado no momento que o indivíduo sentir que seus direitos podem ser violados e, portanto, uma vulnerabilidade na estabilidade do poder soberano.

⁵ As passagens do *De cive*, quando citadas diretamente, foram retiradas da terceira edição do “Do cidadão”, obra traduzida ao português por Renato Janine Ribeiro e publicada pela editora Martins Fontes em 2002.

⁶ As passagens do *Elements of Law Natural and Politics*, quando citadas diretamente, foram retiradas da segunda tiragem da edição traduzida ao português por Bruno Simões e publicada pela editora Martins Fontes em 2010.

E, segundo, Hobbes não apresenta um fundamento consistente para a unificação dos súditos. A partir da argumentação proposta do DCi e no EL, é possível identificar a ausência de um instrumento que garanta a estabilidade de sua união. Pois, da mesma forma que uma multidão se une e transfere sua força para um soberano (formando-se um povo), ao se sentir minimamente ameaçada sua segurança, esse povo pode revogar essa transferência e retornar a condição de multidão (Djikoldigam, 2022 p. 245). Podemos ver a referência que Hobbes faz da questão, respectivamente, no Dci e no EL:

Em primeiro lugar, no que se refere aos indivíduos, eles são muitos, embora não constituam ainda uma só pessoa, e não se pode atribuir uma ação, feita em uma multidão de pessoas reunidas, a multidão, nem chamá-la verdadeiramente de ação da multidão, a menos que a mão e a vontade de cada homem (sem nenhuma exceção) tenha concorrido para isso. Pois, embora as pessoas estejam juntas na multidão, elas nem sempre coincidem em seus desígnios. [...] Portanto, sempre que alguém diz que determinado número de homens praticou algum ato, deve-se entender que cada homem em particular, contido naquele número, consentiu nisso, e não apenas a maioria deles. Em segundo lugar, embora congregados na intenção de se unir, eles encontram-se ainda naquele estado em que todos os homens tem direito a todas as coisas e, conseqüentemente, como foi dito no capítulo XIV, seção 10, em um estado em que nada usufruem. Portanto, não há lugar para *meum e tuum* [o meu e o teu] entre eles. (Hobbes, 2010, p. 106)

Em último lugar, constitui um grande perigo para o governo civil, em especial o monárquico, que não se faça suficiente distinção entre o que é um povo e o que é uma multidão. O povo é uno, tendo uma só vontade, e a ele pode atribuir-se uma ação; mas nada disso se pode dizer de uma multidão. Em qualquer governo é o povo quem governa. Pois até nas monarquias é o povo quem manda (por que nesse caso o povo diz sua vontade através da vontade de um homem), ao passo que a multidão é o mesmo que os cidadãos, isto é, que os súditos. Numa democracia e numa aristocracia, os cidadãos são a multidão, mas o povo é a assembléia governante (the court). E numa monarquia os súditos são a multidão, e (embora isso pareça um paradoxo) o rei é o povo. O vulgo, e também aqueles que consideram superficialmente essas verdades, sempre falam de um grande número de homens como se se tratasse do povo, isto é, da cidade; dizem que a cidade se rebelou contra o rei (o que é impossível), e que o povo quer, e não quer, aquilo que súditos descontentes e queixosos gostariam que fosse feito, ou que não o fosse, e alegando serem eles o povo incitam os cidadãos contra a cidade, isto é, os súditos contra o povo. (Hobbes, 2002, p. 190)

Essas lacunas são posteriormente resolvidas por Hobbes no *Leviatã* ao apresentar o conceito de representação política, que, como veremos, torna-se o pressuposto que consolida a unificação do corpo político e o poder do soberano. Portanto, para compreender esse passo argumentativo proposto por Hobbes no *Leviatã* e que trouxe uma estabilidade argumentativa para a teoria da transferência de força e direito natural, nossos próximos passos nesta pesquisa serão analisar: (i) a estrutura que garante a continuidade desse acordo, a saber, a relação entre representante e representado e a nova dimensão que a “transferência” ganha na filosofia política de Hobbes, a saber, torna-se uma autorização; e, (ii) a consolidação da unificação de uma multidão diversa em um povo que compartilha a mesma vontade.

1.2.1. O conceito de pessoa e a autorização

Como já mencionado, a teoria hobbesiana de representação política apresentada por Hobbes no *Leviatã*, é fundamentada na relação entre representante e representado. A partir dela, o filósofo desenvolve a noção de autorização, suprimindo a existência de uma mera “transferência” do direito natural de liberdade para a autopreservação da vida. Assim, o primeiro passo argumentativo é a delimitação da compreensão dos sujeitos que compõem essa relação.

(i) Conceito de pessoa

Ao investigar brevemente a concepção que Thomas Hobbes desenvolveu de *pessoa*, é possível perceber que o autor articula o conceito em diversas passagens de suas obras. Em seus trabalhos iniciais, *The Elements of Law Natural and Politic* [1640] e *De Cive* [1642/47], sua argumentação sugere uma compreensão política e jurídica do termo, ou seja, pessoa é compreendida como uma entidade reconhecida pela lei como sujeito de direitos e obrigações, uma pessoa civil (Vieira, 2009, p. 147).

Nas obras publicadas posteriormente, Hobbes amplia a abordagem estritamente política para uma aproximação do teatro, adicionando o conceito de representação como intrínseco à compreensão de *pessoa*. Primeiro no *Leviatã* [1651], posteriormente no *De Homine* [1658], na versão latina do *Leviatã* [1668] e em *Answer to Bramhall* [1668]. Embora seja uma progressão consistente, o autor não aprofunda seu entendimento do tema, na verdade, torna um pouco mais complexa a tarefa de extrair uma concepção unívoca. Ao se pesquisar sobre o tema, autores⁷ costumam limitar o escopo do conceito de pessoa em Hobbes a partir do padrão argumentativo apresentando no início do capítulo XVI do *Leviatã* [1651]:

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. (Hobbes, 2003, p.138)

É possível identificar, assim, que o padrão argumentativo proposto no *Leviathan* inglês é uma síntese satisfatória da definição mais aceita e articulada nas investigações sobre a filosofia de Thomas Hobbes. Inicialmente, nesta obra, o autor apresenta a capacidade de ação como âmago do conceito de pessoa, ou seja, *pessoa* é necessariamente aquele que pode agir — ser humano ou não. Posteriormente, o verbo é usado como referencial para distinguir uma pessoa natural de uma pessoa artificial, ou seja, podemos falar e agir por nós mesmos, como pessoas naturais, ou falar e agir por outros, como pessoas artificiais. No entanto, mesmo a pessoa natural não é destituída de artifício, dado que pode estar representando a si própria por meio de uma ficção.

Para demonstrar o caráter da representação como uma ficção, Hobbes argumenta que a origem da palavra pode estar ligada o surgimento da noção de *persona* no teatro romano, aproximando a atividade de representação da atuação:

E do palco a palavra [*persona*] 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 no convívio comum. E

⁷ Aqui, refiro-me aos autores: Mónica Vieira Brito, Arnauld Milanese, Hannah Pitkin e Marco Simedi, especialmente no artigo “Thomas Hobbes’s Person as Persona and ‘intelligent substance’”, de 2012.

personificar é atuar, ou representar a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador da sua pessoa, ou que atua em seu nome.” (HOBBS, 2003. p. 138).

Para compreender melhor, no apêndice da versão latina do *Leviatã*, Hobbes traz luz para sua concepção de personalidade ao definir *pessoa* como “*uma palavra latina que significa qualquer coisa individual, não importa se está agindo conforme sua própria vontade ou com a de outro*”. Esse apontamento aproxima ainda mais a compreensão hobbesiana de pessoa e representação, porque o núcleo de entendimento de *pessoa* não é apenas o indivíduo físico (pessoa natural), mas o que ele representa — tornando a representação um elemento intrínseco ao conceito de pessoa.

Essa aproximação pode ser vista, também, quando o autor aproxima a definição de pessoa como sinônimo de “*persona*” (latim) ou “*prosopon*” (do grego *πρόσωπον*):

Persona significa o disfarce ou a aparência exterior de um homem, imitada no palco. Mais particularmente, às vezes significa aquela parte dele 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 no convívio comum. E personificar é atuar, ou representar a si mesmo, ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador da sua pessoa, ou que atua” (Hobbes, 2003, p. 138).

Em “*Answer to Bramhall*”, Hobbes observa que uma pessoa (em latim, *persona*) significa uma substância inteligente que age em seu próprio nome ou no nome de outra pessoa, ou por sua própria autoridade, ou pela autoridade de outra pessoa.

Assim, podemos considerar, em síntese, que *pessoa* [*persona*], para a teoria política de Hobbes, possui como elemento fundamental a ação, que pode ser transferida ao promover a representação. A construção argumentativa do autor aponta para sua compreensão de “personalidade” como o fator que possibilita uma separação do ser humano e sua condição de pessoa, isto é, um ser humano só é uma pessoa, em termos hobbesianos, quando representa suas próprias ações.

Neste sentido, compreendendo o elemento de personalidade como parte da intrínseca da compreensão política de *pessoa*, Maria Isabel Limongi (2013) evidencia que mesmo a pessoa natural não equivale ao homem de fato, mas a sua representação, ou melhor, a representação do seu poder de ação [*potentia*]⁸, compreendido enquanto “soma de todos os meios para obter qualquer aparente bem futuro:

“A pessoa é, assim, fundamentalmente, um representante ou uma representação, diante dos outros. Ela é uma máscara que guarda, mesmo no que diz respeito à pessoa natural, uma distância e exterioridade em relação ao que representa. Sendo assim, a pessoa natural não equivale ao homem. Ela é, antes, o seu representante ou sua representação jurídica. **Ela é o homem na medida em que seus atos e palavras são considerados seus para fins de um cálculo jurídico, em relação a outros homens igualmente representados numa relação jurídica.** Mas o homem não se confunde com essa representação jurídica de si mesmo. Ele está dado, como um corpo, um feixe de paixões e movimentos voluntários que não têm em si mesmos, independente dessa representação, um valor jurídico, que não são por natureza nem legítimos, nem ilegítimos, que não geram direitos, nem obrigações, mas apenas outros movimentos”. (Limongi, 2013. p.154. Grifo meu)

Limongi propõe uma definição mais ampla de pessoa: pessoa, enquanto ser humano natural, e pessoa fictícia [*persona*]. Essa diferença está na sua compreensão da definição do conceito apresentado por Hobbes no *Leviatã*, como possuindo um pressuposto jurídico, isto é, essa definição de pessoa só poderia ser cabível em um contexto de governo civil, em que é possível identificar a existência de direito (*ius*).

Essa prévia inferência, pode nos trazer uma dúvida: o conceito de pessoa, apresentado na sua construção política e delimitado pela capacidade de ação e pelo pressuposto de personalidade, se afasta de qual forma da concepção de pessoa que implicitamente Hobbes apresenta no desenvolvimento da sua filosofia moral? Aliás, antes de apresentar a passagem para a filosofia política, como Hobbes demonstra compreender o significado do termo

⁸ O conceito de *poder* é apresentado por Hobbes no capítulo X do *Leviathan*, embora na versão inglesa da obra o autor se limite a apresentar apenas a palavra “*power*”, na versão latina é apresentada duas palavras que definem poder: *potentia* e *potestas*. A diferença entre os conceitos será abordada na terceira seção do segundo capítulo desta monografia, mas, por ora, destaca-se que o uso do termo poder se refere ao seu significado como “*potentia*”, isto é, o poder físico que os homens reconhecem em si.

“pessoa”? Mais adiante, no segundo capítulo desta monografia, buscaremos respostas para essas dúvidas.

(ii) A Relação entre representado e representante

No início desta seção, vimos que em suas obras anteriores ao *Leviatã*, DCi EL, Hobbes atribui apenas a concessão da transferência do direito natural e da força, junto a submissão ao poder soberano, como argumento que justifica a existência e manutenção do corpo político. No *Leviatã*, visando superar uma possível lacuna que fundamente de forma mais concreta o corpo político, Hobbes apresentou a teoria da representação baseada na relação entre o autor de uma ação (ou palavras) e o ator que age representando, como suas, essas ações.

Retomando o conceito de pessoa, Hobbes derivou duas ramificações: pessoa natural e artificial. Pessoa natural refere-se a pessoa que representa sua própria ação, mesmo que, como vimos, represente uma ficção da própria ação; tem-se a posse das suas palavras e ações e as representam verdadeiramente. Já as pessoas artificiais não possuem autoridade em ações e palavras, apenas representam as ações e palavras de outras pessoas naturais. Assim, compreendendo os elementos essenciais, como ocorre essa representação?

O caminho para responder essa pergunta, deve passar pela análise de uma nova dimensão de termos que Hobbes parece apresentar em suas obras; o elemento que sofre grande transformação na teoria representativa de Hobbes é a transferência. A mera transferência de ações, referida, como vimos, no DCi e EL, seja por intermédio da liberdade presente no direito natural ou da capacidade de força, ganha a dimensão de “autorização” no *Leviatã*.

Com isso, na representação proposta por Hobbes, não se fala em apenas uma transferência das ações e palavras, mas, também, no pressuposto de que o indivíduo que aceita o pacto, autoriza todas as ações deliberadas pelo soberano — mesmo que não sejam fruto da sua vontade própria. A transferência, portanto, é do ato da ação e não da deliberação da

direção dessa ação, podendo o súdito ter uma vontade diversa daquela imposta pelo soberano, mas ainda assim, é uma ação autorizada por ele.

Com a autorização, não há mais a noção de que uma pessoa artificial apenas representa as ações e vontades das pessoas naturais (e, portanto, elas teriam a prerrogativa de não aceitar mais o pacto caso sentissem não satisfazer sua necessidade de segurança, paz e bem-estar), mas o indivíduo, enquanto pessoa natural, ao aceitar o pacto e tornar-se parte do corpo político, autoriza todas as ações feitas pelo soberano mesmo que diversas a sua própria vontade.

1.2.2. Unificação da vontade

Essa nova dimensão ao termo é o que confere uma maior legitimidade ao poder soberano, mas para compreendê-la melhor, é necessário repousar a nossa atenção na construção argumentativa que Hobbes faz a respeito da transformação da multidão (*múltiplo*) em povo (*uno*).

Em síntese, compreende-se que uma multidão com vontades e apetites diversos, ao transferir seu direito natural de liberdade a um representante em comum, torna-se, também, sujeito a vontade imposta pelo representante — tornando-se essa, a sua vontade:

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. Porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz a pessoa ser *una*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. E não é possível entender de nenhuma outra maneira a *unidade* numa multidão. (Hobbes, 2003. p. 141)

Nesta passagem, o autor demonstra que a unificação surge quando cada um dos indivíduos de uma multidão consente em ser representado por uma pessoa artificial, assim, não há uma unificação dessa multidão, mas uma unificação das ações de uma multidão na

figura de um representante. Ou seja, sem a transferência de suas ações individuais para este representante comum, não há uma unificação:

Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõem forem determinadas pelo julgamento e pelos apetites individuais de cada um, não se poderá esperar que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra os danos causados uns aos outros. Pois, se suas opiniões divergem quanto ao melhor uso e aplicação da sua força, em vez de se ajudarem só se atrapalham uns aos outros, e essa oposição mútua faz reduzir a nada a sua força. Assim, não apenas facilmente serão subjugados por uns poucos que tenham entrado em acordo, mas além disso, mesmo sem haver inimigo comum, facilmente farão guerra uns contra os outros, por causa dos seus interesses particulares. Pois se conseguíssemos imaginar uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente conseguiríamos imaginar a humanidade inteira capaz de fazer o mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, nenhum governo civil ou república, pois haveria paz sem sujeição. (Hobbes, 2002. p. 145)

Mas é importante destacar que a unificação de uma multidão não decorre da possibilidade de uma livre isonomia entre as vontades e julgamentos dos homens, mas da abdicação do seu direito natural de liberdade e submissão a uma vontade e julgamento imposto pelo representante.

Isso porque, uma multidão composta por diversas individualidades, vontades e apetites, quando não intrinsecamente coesa, não consegue atingir a coerência necessária para a preservação de um bem que irá garantir sua própria segurança. Hobbes justifica no DCi, que é a similaridade entre as vontades individuais que leva os homens ao pacto, e, conseqüentemente, a submissão voluntária a vontade do representante:

Portanto, se a convergência de muitas vontades rumo ao mesmo fim não basta para conservar a paz e promover uma defesa duradoura, é preciso que, naqueles tópicos necessários que dizem respeito à paz e autodefesa, haja tão somente uma vontade de todos os homens. Mas isso não se pode fazer, a menos que cada um de tal modo submetta sua vontade a algum outro (seja este um só ou um conselho) que tudo o que for vontade deste, naquelas coisas que são necessárias para a paz comum, seja havido como sendo

vontade de todos em geral, e de cada um em particular. E a reunião de muitos homens que deliberam sobre o que deve ser feito, ou omitido, é o que eu chamo de conselho. (Hobbes, 2003, p. 95-96)

Essa unificação, fruto da transformação de uma multidão em uma entidade única denominada “povo” e representada por um soberano, é o ato fundador do corpo político.

Como vimos, diferente do DCi, no *Leviatã*, Hobbes não submete o súdito apenas a submissão da vontade do soberano, mas adiciona o elemento da autorização para justificar que, embora a vontade do representante não seja a mesma que a vontade do representado, ao firmarem um pacto pela segurança, paz e bem estar, o súdito autoriza todas as ações e vontades do soberano na busca por esse fim. Esse argumento pode ser a justificativa para reconhecer que mesmo uma multidão unificada que apresenta vontades e apetites diversos, ainda compartilham do mesmo objetivo de segurança e paz.

1.3. CONCLUSÕES INICIAIS

O conceito de pessoa, apresentado por Hobbes como elemento fundante da sua teoria política de representação, possui como elemento central o verbo de *ação*; o autor apresenta objetivamente que pessoa é “aquele que age”, e desta definição, deriva as ramificações de “pessoa natural” e “pessoa artificial”.

Essa definição de pessoa como portador de ação, possibilita compreender “*pessoa*” como uma característica adquirida, nas palavras de Limongi (2018):

“Não se é uma pessoa, mas se passa a ser pela ação de personificar: personifica-se. “*E personificar é representar - esclarece Hobbes - seja a si mesmo ou a outro*” (L, XVI, p. 96). O ato de representar é, assim, gerador da pessoa. Em sendo a pessoa o sujeito jurídico, pode-se dizer que o ato de representar é gerador de sujeitos jurídicos.”

Ao adicionar o elemento de personificação ao conceito de pessoa, como vimos, Hobbes torna cabível a capacidade de seres humanos adquirirem o aspecto de pessoa fictícia — mesmo quando representando suas próprias ações.

Este movimento argumentativo, junto da aproximação de pessoa com a definição de *persona* (com origem no teatro e no uso de máscaras que disfarçam a aparência real do ator), compreende uma interpretação política de *pessoa* como o autor de suas próprias ações, mas podendo assumir a atuação dessas ações ou transferi-las para que uma pessoa artificial as represente. Em síntese, a definição política de pessoa, apresentada por Hobbes, parece denotar uma máscara jurídica que só apresenta sentido no Estado Civil; como se a característica de “*pessoa*” fosse um simulacro político e jurídico adquirido pelo ser humano ao consentir com o pacto social.

Outro aspecto importante para destacar, é que Hobbes compreende que a transferência de ações, quando ocorre por autorização, não delimita apenas as ações do representante (soberano) como fruto apenas da vontade do autor (súdito), mas como vontades originadas pelo próprio soberano. Assim, o indivíduo que escolhe pelo pacto, com objetivo de ter segurança, paz e bem estar por meio de uma garantia proporcionada pela pessoa artificial do Estado, autoriza todas as ações feitas pelo soberano como se fossem de sua própria vontade.

Essa autorização implica em consequências jurídicas que merecem maior atenção, especialmente com foco na percepção do conceito de pessoa. Por exemplo, ao autorizar todas as ações da pessoa artificial como de sua vontade, como Hobbes apresenta a manifestação da pessoa natural? Isto é, no governo civil, após estipulado o pacto, como uma pessoa natural manifesta as vontades de sua autoria?

Para responder essa arguição, seria necessária uma análise precisa dos limites que Hobbes apresenta para as leis naturais e civil, bem como, a compreensão de liberdade natural nas ações que não estão sob o manto da previsão normativa; não pretendo apresentar nesta monografia uma investigação com foco nas consequências jurídicas do conceito de pessoa, mas apresentarei os pressupostos que Hobbes previamente estabeleceu para essa investigação.

No próximo capítulo desta monografia, daremos alguns passos atrás na construção argumentativa de Hobbes para investigar como o autor compreendia o ser humano sem o caráter ficcional, isto é, sem representar suas próprias ações.

Para isso, seguiremos o desenvolvimento antropológico proposto por Hobbes na primeira parte do *Leviatã*. O autor inicia a introdução da obra já apresentando uma referência ao conceito de pessoa artificial:

Assim como em tantas outras coisas, a NATUREZA (a arte e diante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois, considerando que a vida não passa de 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 por meio de molas e rodas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que 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, tal como foi projetado pelo Artífice? E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. Porque pela arte é criado aquele grande LEVIATÃ a que se chama REPÚBLICA, ou ESTADO (em latim CIVITAS), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo (pelos quais, atados à sede da soberania, todas as juntas e todos os membros se movem para cumprir o seu dever) são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural [...]. (Hobbes, 2003, p. 11).

Posteriormente, nas palavras dele, “*para descrever a natureza deste homem artificial, examinarei: primeiro a sua matéria e o seu artífice, que são, ambos, o homem*”⁹. A primeira parte do *Leviatã* apresenta de forma mais sintética diversos elementos complexos da filosofia natural hobbesiana, que mereceriam um aprofundamento em investigações futuras sobre a sua antropologia, mas, por ora, para delimitar o foco desta investigação, optei por analisar a natureza humana a partir de uma possível igualdade natural defendida por Hobbes.

Esse foco tem dois objetivos: (i) compreender se, a partir da delimitação de similitudes e diferenças, Hobbes apresenta sua compreensão natural de pessoa (sem a aproximação da

⁹ Lev, introdução, p. 12. 2003.

definição de *persona* e o elemento da personalidade); e (ii) se a definição de igualdade natural pode ser usada como um argumento para a unificação das vontades, nos moldes que vimos na seção anterior deste capítulo.

2. A CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE PESSOA NA CONDIÇÃO NATURAL DA HUMANIDADE

No capítulo XIII do *Leviatã*, intitulado “*Da condição natural da humanidade relativa à sua felicidade e miséria*”, Thomas Hobbes apresenta a noção da igualdade natural entre os homens como central para a compreensão do estado de natureza. A ideia central é que todos os homens são iguais apenas em sua capacidade de matar e de pensarem-se superiores em prudência aos demais — o uso correto da sua capacidade de engenho.

Se referindo diretamente ao tema deste capítulo, Hobbes afirma: “*a natureza fez os seres humanos iguais em suas faculdades de corpo e espírito*¹⁰”. Essa citação é vista como um princípio basilar do pensamento político hobbesiano e é sobre ela que serão pensados os caminhos da guerra e da paz. Destaque-se que não se trata de uma igualdade absoluta, mas de que a diferença entre os homens não é suficiente para que um deles possa, com base nela, reivindicar algum benefício que outro não possa também aspirar.¹¹

Como mencionado no capítulo anterior, a busca pelos aspectos basilares da antropologia hobbesiana neste capítulo, terá como fio condutor uma investigação a respeito da igualdade natural entre os homens. Preliminarmente, é conhecido o fato de que o filósofo se refere a uma igualdade de capacidade de ação (especificamente, da capacidade de matar outros indivíduos) e de engenho (faculdades da mente) sem afirmar que os homens compartilham de uma isonomia total de características.

Mas, para uma pesquisa a respeito da compreensão hobbesiana de *pessoa*, repousar nossa atenção nos aspectos que parecem tornar os seres semelhantes poderá nos fornecer respostas para as dúvidas que surgiram quando analisamos a definição política de pessoa, ou seja, analisar a construção natural do homem, suas similitudes e dissimilitudes, poderá trazer um marco argumentativo mais claro sobre a separação entre pessoa e pessoas fictícias (natural e artificial).

¹⁰ Lev, XIII, p.106. 2003.

¹¹ *Ibidem*

Da igualdade natural

A perspectiva de semelhança entre os homens não é inovadora, Aristóteles já atribuía uma gênese do princípio de igualdade entre os homens a partir da sua capacidade de raciocínio, para o Estagirita, os homens são *animais racionais* e se diferenciam de outros animais pelo uso da razão. Mas ao decompor em partes menores as características humanas, é possível analisar que Aristóteles atribuiu uma desigualdade natural que variava nas diversas manifestações de individualidade em sociedade e a natureza era encarregada de diferenciar os homens. A partir dessa diferenciação, a *pólis* atribuiu aos indivíduos seus direitos, ofícios e deveres¹². Isso justificaria, para Aristóteles, a cessão de liberdade e direitos para determinados indivíduos — o que, como veremos, seria um ponto inadmissível na teoria política de Hobbes.

Em síntese, a igualdade em Hobbes é melhor compreendida quando analisamos sua argumentação:

“[...] embora por vezes se encontre um homem manifestamente 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 um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar.** Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo”. (Hobbes, 2003, p. 106. Grifo meu)

Assim, tratando-se das “faculdades do corpo”, é notório que há uma desigualdade na constituição física dos corpos humanos, resultando em homens mais fortes que outros. Mas essa diferença pode ser anulada ao observar uma possível capacidade que o mais fraco terá de

¹² No *Leviatã*, Hobbes apresentou um comentário sobre a desigualdade em Aristóteles: “Bem sei que Aristóteles, no Livro I da sua Política, como fundamento da sua doutrina, afirma que por natureza alguns homens são dignos de mandar, referindo-se aos mais sábios (entre os quais se incluía a si próprio, devido à sua filosofia), e outros têm mais capacidade para servir (referindo-se com isto aos que tinham corpos fortes, mas não eram filósofos como ele); como se senhor e servo não tivessem sido criados pelo consentimento dos homens, mas pela diferença de inteligência, o que não só é contrário à razão, mas é também contrário à experiência.” Lev, XV, p. 132.

articular uma estratégia de proteção, ou, a capacidade de formular uma associação entre homens fisicamente fracos para derrotar o mais forte. Daí resulta, portanto, uma igualdade de capacidade para se proteger e atacar, um equilíbrio natural na desigualdade entre capacidades é o que gera uma condição de igualdade no estado de natureza

A semelhança se mostra maior ao analisar as faculdades da mente [espírito]:

“Quanto às faculdades do espírito (pondo de lado as *artes* que dependem das palavras, e especialmente aquela capacidade para proceder de acordo com regras gerais e infalíveis a que se chama ciência, que pouquíssimos têm, e apenas numas poucas coisas, não sendo uma faculdade inata, nascida conosco, nem alcançada - como a prudência - enquanto cuidamos de alguma outra coisa), encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a de força.” (Hobbes, 2003, p. 106)

Antes de compreender o que são as “faculdades da mente”, parece necessário apresentar o conceito de prudência. É uma capacidade natural de prever situações a partir de experiências passadas e que se desenvolve ao longo da vida com auxílio da imaginação. Neste capítulo, posteriormente, analisaremos as faculdades da mente referidas por Hobbes nesta passagem. Por ser uma capacidade natural, ainda que não tenha caráter de habilidade inata, é comum a todos os seres animados e, como veremos, torna-se um importante instrumento de manutenção da vida.

Mas, por ora, Hobbes destaca com maior atenção uma característica da mente, subsequentemente desenhada na teoria das paixões e que poderia tornar inconcebível essa igualdade: a pretensão dos homens ao supor que possuem mais sabedoria que os outros. Ainda assim a natureza dos homens é construída de tal forma que, embora reconheçam no outro, sagacidade, eloquência ou sabedoria, dificilmente acreditam que existam outros homens tão sábios como ele próprio, *porque veem a própria sagacidade bem de perto, e a dos outros homens à distância*¹³. Para o autor, isso é a prova de que todos são iguais, vez que conseguem, igualmente, superestimar sua própria capacidade.

¹³ Lev, XVIII, p. 107. 2003.

Portanto, ao basear sua argumentação sobre a igualdade natural da humanidade em pilares desenvolvidos na sua teoria da natureza humana — isto é, no modo de funcionamento do espírito humano, estudado por sua filosofia moral — Hobbes parece demandar que uma investigação sobre o tema inicie justamente no seu desenvolvimento antropológico.

Destaca-se, previamente, que o filósofo inglês viveu em um contexto de frutíferos avanços científicos. Contemporâneo à transição entre os paradigmas clássicos propostos por Aristóteles e incorporados à teologia cristã pelo desenvolvimento da Escolástica na Europa medieval, em contraponto ao surgimento das ideias inovadoras da revolução científica com Galileu Galilei, Nicolau Copérnico e Isaac Newton nos séculos XVI e XVII. Se hoje, compreendendo a filosofia moderna, escolher por um desses paradigmas históricos parece uma escolha fácil, para Hobbes foi um movimento fundamental para desenvolver os pilares mais sólidos da sua concepção filosófica.

Prima facie, Thomas Hobbes inclinou-se aos novos avanços científicos ao propor uma filosofia racionalista, fundamentalmente, ao desenvolver sua física mecanicista com base em fenômenos naturais como meras relações entre corpos em movimento¹⁴; os corpos são a matéria sobre a qual o movimento incide e, por sua vez, o movimento é a causa de tudo o que se passa nos corpos. Como destaca Maria Isabel Limongi:

“O que singulariza a mecânica hobbesiana é a radicalidade com que Hobbes defendeu a ideia de que o movimento é a única causa de tudo o que existe e que não há nada, a não ser o próprio movimento, que possa explicar as determinações do movimento, responsáveis por todas as mudanças ocorridas nos corpos [...] Para ele, a direção de um movimento, assim como todas as suas determinações, se explica pelas determinações dos movimentos que compõem o movimento que se quer explica”. (Limongi, 2002)

Portanto, para um vislumbre mais próximo das características aproximam e afastam a condição de igualdade entre os homens, daremos atenção neste capítulo à filosofia natural de

¹⁴ Ainda que voltado aos recentes desenvolvimentos científicos, é possível analisar que há uma unificação das principais teorias sobre o movimento; para Hobbes, tanto a teoria aristotélica de repouso quanto a teoria de Galileu sobre a conservação do movimento, partem do mesmo pressuposto: nada pode mover a si. Como veremos nesta monografia, mesmo se afastando da Filosofia Antiga e tecendo críticas a Aristóteles em diversas passagens de suas obras, Hobbes se mostrou um eminente leitor e estudioso do Estagirita e, em uma análise mais detalhada, será possível analisar as influências que da filosofia aristotélica em Hobbes.

Thomas Hobbes. Primeiro, analisaremos a teoria física do autor, com o desenvolvimento mecânico hobbesiano e o foco na argumentação sobre os diversos usos da razão, onde se encontra a cisão entre os movimentos mais básicos a todos os seres e aqueles especificamente humanos; depois, partindo para a sua filosofia moral, veremos uma importante consequência do correto raciocínio: o conhecimento das leis naturais, posteriormente, investigaremos as faculdades da mente e suas diferentes manifestações nos indivíduos.

2.1. UM CORPO EM CONSTANTE MOVIMENTO

Como vimos, no coração de qualquer desdobramento filosófico de Thomas Hobbes está a teoria mecanicista do movimento; ela foi apresentada no início de suas obras, ao introduzir o estudo da *philosophia prima*. Segundo o autor, a diversidade dos movimentos é causa de todos os acidentes matéria, em suma, *tudo ocorre a partir do movimento*. Na sua obra, *De corpore*, essa noção é apresentada de forma mais clara, ao propor que a geometria surgiu como estudo dos movimentos mais simples, a física como o estudo do efeito do movimento de um corpo¹⁵ sobre o outro e a filosofia moral, a ética, ainda presente na sua filosofia natural, é o estudo dos movimentos da mente — Hobbes proporciona uma explicação racional às paixões internas do homem.

A tese central da teoria do movimento hobbesiana repousa no pressuposto de que um objeto em repouso tende a continuar parado e um objeto em movimento tende a continuar em movimento até que um objeto externo o interrompa — nada pode mover a si. Pelo caráter de regra geral, aplica-se também nos movimentos internos do corpo humano, assim, a partir da afirmação de que todo ser animado é constituído por movimentos básicos, Hobbes os denomina **movimentos vitais**; sendo aqueles que ocorrem de forma mecânica desde o nascimento, visando preservar a existência biológica dos seres — e.g pulsação, respiração, digestão e excreção. Esses movimentos vitais, por aproximarem o corpo humano de uma máquina — relacionando o funcionamento do corpo com as molas de um relógio¹⁶ — são

¹⁵ Destaca-se que o corpo, aqui, é apresentado por Hobbes como qualquer objeto externo aos sentidos.

¹⁶ Lev, introdução, p. 12. 2003.

intrínsecos a todos os seres vivos, ocorrendo independentemente a sua vontade e tendo sua continuidade como pressuposto para a existência dos seres.

Seguindo a teoria do movimento, Hobbes defende que o mover dos corpos, uma vez iniciado, reverbera até que algo o pare. Como explicado por Limongi (2002, p.15) é o próprio movimento que determina a direção do movimento, esse impulso é compreendido por Hobbes como *conatus* (esforço/*endeavour*,). Isso significa que o *conatus* é o primeiro movimento imperceptível que atribui direção aos movimentos perceptíveis. Hobbes, quando fala do *conatus* como os primeiros movimentos do movimento propriamente voluntário, no capítulo VI do *Leviatã*, delimita duas principais direções para esses movimentos: apetite e aversão, que surgem a partir do desejo máximo de proteção da vida humana.

É a dualidade aversão/apetite, conseqüentemente o desejo de proteção da vida, que age como um motivador para as ações humanas mais básicas: a aversão faz os seres se afastarem do perigo da morte e o apetite é o desejo os faz nutrir as necessidades mais simples de abrigo, alimento e segurança. A construção de uma teoria do esforço, portanto, é o primeiro passo que Hobbes dá para a compreensão de uma individualidade nos movimentos mecânicos que compõem o corpo dos seres animados. Ou seja, com a determinação do *conatus* os movimentos internos são movidos pela percepção individual do ser em relação ao que é “bom” ou “ruim”, mesmo que de forma quase inerente, visando apenas defender sua existência.

Como visto, esses movimentos vão ganhando uma camada de complexidade conforme Hobbes apresenta ramificações de seu entendimento sobre a psicologia humana. Nesta seção, analisaremos alguns exercícios cognitivos e movimentos voluntários da mente que são elementos que diferenciam o homem dos outros animais, em outras palavras, que poderiam definir um ser humano.

2.1.1 Sensação e imaginação

O primeiro capítulo do *Leviatã* inicia propondo uma construção a respeito da aparência, pelos sentidos, dos objetos que nos afetam. A exposição argumentativa é delimitada ao propor dividir, inicialmente, o pensamento do homem em formas isoladas e em sequências ou cadeias. Portanto, para esta pesquisa, seguiremos o método expositivo proposto por Thomas Hobbes em sua principal obra¹⁷.

Assim, o primeiro passo para compreender essa construção é um entendimento satisfatório da “*teoria da sensação*”, posto que a psicologia hobbesiana se baseia na noção de que os sentidos estão diretamente na base dos poderes cognitivos da mente. Segundo o autor, *não há concepção no espírito do homem que primeiro não tenha sido originada total ou parcialmente nos órgãos dos sentidos*¹⁸. A sensação, portanto, é compreendida como o nexo de ligação entre o movimento dos objetos externos e a nossa percepção sobre a aparência deles, nas palavras do filósofo, “*por meio de nossos vários órgãos, temos várias concepções de diversas qualidades nos objetos*”¹⁹. Em síntese, ela pode ser considerada a nossa aptidão individual para receber informações de objetos externos através dos nossos sentidos e, posteriormente, atribuir uma característica a eles, por exemplo, determinar uma qualidade de objetos com base no odor, cor, aroma, textura ou aparência visual que atribuímos a eles..

A partir da compreensão de que a sensação é causada pelo movimento, em conjunto com a premissa geral da teoria do movimento proposta por Hobbes, a saber, todo corpo em movimento tende a continuar em movimento, é que podemos compreender que a sensação, uma vez iniciada, tende a continuar reverberando mesmo após o afastamento do objeto externo que a causou. Isso ocorre porque a percepção física do movimento dos objetos fica retida em nossa memória para tornar-se “*imaginação*”, possibilitando que ao fechar os olhos ainda seja possível ver o objeto com as características reais que foram previamente apresentadas²⁰. Definindo, assim, a imaginação como uma sensação em declínio, isto é, da continuação de um movimento²¹.

¹⁷ Destaca-se, que na obra *De corpore*, publicada quatro anos após o *Leviatã*, Hobbes também apresenta extensamente sua filosofia natural. Contudo, neste livro, o autor constrói sua argumentação com uma estrutura diversa: apresentando as teorias mais fundamentais da natureza humana a partir de uma exposição sobre o conhecimento.

¹⁸ Lev. I, p.15. 2003.

¹⁹ EL. I p 9. 2010.

²⁰ Lev, I, p 18. 2003.

²¹ Esse panorama sobre imaginação difere de algumas linhas teóricas que vigoravam no século XVII, sobretudo, aquelas que defendiam formas diferentes de conhecimento, e.g, o sistema cartesiano baseado nas existências de ideias inatas.

Contudo, enfatiza Hobbes, que ao afastar um objeto dos nossos olhos, embora permaneça a impressão causada, a imaginação fica obscurecida e enfraquecida, assim, quanto mais tempo passa entre a percepção de qualquer objeto, mais fraca é a vivacidade e realidade desse corpo. Essa condição, na qual a impressão de um objeto é distante do presente, é definida pelo autor como “*memória*”:

Esta sensação em declínio, quando queremos exprimir a própria coisa (digo, a *ilusão* mesma), denomina-se *imaginação*, como já disse anteriormente; mas, quando queremos exprimir o declínio e significar que a sensação é evanescente, antiga e passada, denomina-se *memória*. Assim, a imaginação e a memória são uma e mesma coisa, que, por várias razões, têm nomes diferentes. (Hobbes, 2003, p.19)

Quando há um acúmulo de memórias, diversas ou de diferentes objetos, pode-se dizer que há *experiência*. Essa construção, resultante no acervo de conhecimento prévio das consequências dos movimentos já vistos, é, posteriormente, abordada por Hobbes ao relacionar-se com as formas de conhecimento: “prudência” e “sapiência”. Portanto, Hobbes determina como viável o acúmulo de memórias e sua importância para construção de uma previsão sobre o futuro.

A prudência é o modo de assimilar situações e, como vimos no início do capítulo, compartilhamos essa capacidade com todos os seres animados. Ela pode ser compreendida como a expectativa de que um evento ocorra a partir de uma experiência anterior com outros eventos, assim, sua principal característica aproxima uma compreensão de ser uma capacidade inerente à vontade dos homens, vez que surge por consequência da imaginação.

Aprofundando em sua compreensão de imaginação, Hobbes explica seu exercício nos homens lúcidos e despertos, em contrapartida, a imaginação dos homens adormecidos. No primeiro caso, há uma divisão entre imaginação simples e composta. A simples refere-se ao uso dos fragmentos mais básicos e residuais da memória, e.g, ao ouvir alguém falar a palavra “cavalo”, conseguimos resgatar a nossa experiência visual do objeto e recriá-lo em nossa imaginação; já a imaginação composta, é mais complexa e demanda maior atividade cognitiva, ao ser formada pela união de imaginações simples, podendo resultar na criação de

novos objetos ficcionais que não tocam nossos sentidos, e.g, conseguimos imaginar um *centauro* ao unir a lembrança de um “homem” e um “cavalo”. A imaginação, portanto, pode ser compreendida como uma importante faculdade para o desenvolvimento do pensamento.

Como destacado, além de homens despertos, a imaginação pode acometer aqueles que estão adormecidos, por meio onírico. Hobbes apresentou certa inovação na percepção de sonhos no século XVII²², ao propor que as imagens geradas neles sejam fragmentos retidos previamente pelos sentidos — são consequência da agitação das partes internas do homem. Em síntese, esses movimentos, após contato com o objeto externo, mantêm-se vivos, mesmo com os órgãos dos sentidos entorpecidos pelo sono.

Essa confusão na sucessão de imagens, também pode acometer a percepção primária dos objetos quando desperto, uma vez que a imaginação pode assumir a forma de uma sequência, ou cadeia de pensamentos — que Hobbes denomina-a como discurso mental. Assim, semelhante à percepção do sono, esse discurso mental pode assumir uma forma livre, ocorrendo por consequência da ausência de um desejo norteador para governar a ligação entre as imagens percebidas, promovendo uma incoerência entre os pensamentos; por outro lado, quando esse discurso é regulado por um desígnio, com coerência e ordem nas ligações, a sucessão de imagens tem uma lógica própria. A imaginação, no contexto do discurso mental, age como um conector das fantasias da mente.

Contudo, o discurso mental livre ainda é dotado de certa lógica na sequência de uma visão após a outra, sendo possível perceber o curso e a dependência de um pensamento com o outro. O discurso mental é, portanto, um fluxo contínuo de elementos imaginativos, como exemplifica Hobbes:

Assim, o que pareceria mais incoerente perguntar, como alguém fez, num discurso sobre nossa atual guerra civil, qual era o valor do dinheiro romano? Mas a coerência, para mim, fora suficiente manifesta. O pensamento da guerra introduziu o pensamento da entrega ao rei dos seus inimigos; este pensamento trouxe o pensamento da entrega de Cristo; e este o pensamento de trinta pences, que foram o preço dessa traição; e daí facilmente seguiu-se

²² MIAL, David. *The Meaning of Dreams: Coleridge's Ambivalence*. Studies in Romanticism Vol. 21, No. 1. The Johns Hopkins University Press. 1982.

essa maliciosa questão — e tudo isto em um momento de tempo, porque o pensamento é rápido.

Vistos a seguir, poderemos ver como esse discurso mental é distinguido, por Hobbes, do discurso verbal.

2.1.2 Discurso Verbal

Até aqui foram analisados movimentos internos que Hobbes acreditava serem comuns a todos os seres, embora, gradualmente, foram acrescentados graus crescentes de complexidade e dependência da capacidade de conexões psicológicas. Contudo, podemos afirmar que os primeiros indícios de especificidades entre diferentes seres animados começam a ser revelados com a capacidade de raciocínio; o corpo animado deixa de apresentar o aspecto de uma máquina perfeitamente programada para se autopreservar e, gradualmente, vai se complexificando e tornando esse fim mais árduo.

Assim, o passo mais abrupto na construção desses movimentos foi a introdução da *linguagem*, que se difere do apresentado até aqui por ser definida como uma criação²³ e que poderá distinguir o homem dos outros animais devido à capacidade de uso da razão e obtenção de ciência. Hobbes apresenta a linguagem como a invenção mais proveitosa e nobre já feita pelo homem, por ser um mecanismo que possibilita a conservação de pensamentos de modo a guardá-los para posterior uso. Nas palavras do autor:

“A linguagem consiste em “nomes ou designações e nas suas conexões, pelas quais os homens registram os seus pensamentos, os recordam, depois de passarem, e também os manifestam uns aos outros para a utilidade e convivência recíprocas”, sem linguagem, “não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, nem paz”. (Hobbes, 2003, p. 4.)

²³ Hobbes define como uma criação de Deus, contudo, ao desenvolver do capítulo V do *Leviatã*, é possível compreender que o ser humano foi um “reinventor”, por ser o responsável pela atribuição dos nomes e por sua disseminação entre todos os homens.

A linguagem, portanto, é a passagem do discurso mental (cadeia de imaginações) para o discurso verbal, promovendo, como visto, duas vantagens aos homens: primeiro, o registro dos pensamentos e a capacidade de acessá-los através das palavras que foram designadas, para torna-se mais difícil esquecer uma sequência de imaginações; segundo, quando a linguagem é comum a todos, conseqüentemente, é possível expressar através dela tudo que os homens “concebem ou pensam de cada assunto, e também aquilo por que desejam, temem²⁴”, através do que Hobbes denomina como *signo*²⁵:

“Um *signo* é o evento antecedente do conseqüente e, contrariamente, o conseqüente do antecedente, quando conseqüências semelhantes foram anteriormente observadas. E quanto mais vezes tiverem sido observadas, menos incerto é o signo” (Hobbes, 2003. p. 8).

São vários os usos da linguagem, podendo ser usada para adquirir *artes*²⁶, através do registro daquilo que se descobre a partir das coisas, para ensinar, expressar vontades e desejos a fim de obter ajuda ou, também, para agradar. Embora, todos esses usos possam ser acometidos por abusos, ao escolher palavras errôneas, pensamentos ou uso de metáforas que enganam o próprio locutor ou interlocutor — mesmo que inconscientemente. Mas, em síntese, a função primordial da linguagem é usar de nomes e conexões para lembrar uma sequência de imaginações, por conseqüência, a sequência de causas e efeitos, nas palavras de Hobbes: “A linguagem serve para a recordação das sequências de causas e efeitos, por meio da imposição de nomes e da conexão deste”.²⁷

Esses nomes podem ser diferenciados em restritos a algo individual (nomes próprios) ou comuns a muitas coisas (universais, entre coisas individuais que compartilham “semelhanças em alguma qualidade ou acidente”). Por exemplo, “Thomas” é um nome próprio, enquanto “ser humano” é um nome geral para se referir a todo conjunto de homens, incluindo “Thomas”; mais universal ainda, há o nome “corpo”, que se refere a todos os

²⁴ Lev, IV, p. 31 . 2003

²⁵ Destaca-se, aqui, que o signo é um elemento essencial para a passagem do pensamento para a fala, podendo ser compreendido como uma construção coletiva.

²⁶ Ao longo do capítulo será desenvolvida a construção que possibilitou chegar a essa conclusão, mas, por ora, entende-se que a linguagem é essencial para o desenvolvimento da razão e o uso correto da razão nos leva à ciência — definida pela aquisição correta de conhecimento.

²⁷ *Ibidem*

objetos, incluindo os seres humanos e, por sua vez, incluindo também “Thomas”. E é essa classificação, que parte do mais restrito ao mais universal, que permite transformar a sequência de coisas imaginadas no cálculo das consequências das definições.

Já a atribuição de nomes é o que possibilita a existência de atalhos mentais que garantem a lembrança rápida de verdades precisas, por exemplo, um indivíduo pode, a partir de um exemplo particular de triângulo, deduzir a generalidade das propriedades dele (que a soma de seus ângulos internos seja igual a soma de dois ângulos retos). Assim, criamos atalhos mentais ao analisar um caso particular chegando em uma regra universal que se torna implícita ao nome, retornando ao exemplo, evitando que toda vez que haja uma referência ao objeto *triângulo*, seja necessário toda uma construção sobre as propriedades individuais dele. Nesse sentido, Hobbes apresenta um método para usar a linguagem da melhor forma: as definições devem ser tomadas como princípios e todos os cálculos mentais devem partir delas

Destaca-se, que essa percepção difere do que o autor apresentou na obra *Elements of law natural, politics*²⁸, nela, Hobbes aproxima o pensamento da imagem e define a sensação apenas como uma representação das coisas exteriores²⁹, ou seja, pensamentos são imagens de coisas materiais. Já no *Leviatã*, como vimos, a sensação surge a partir da representação baseada na atuação de um objeto sobre um *sentido*, neste caso, que os pensamentos são consequência da experiência vivenciada pelos sentidos — para além da visão, também o aroma, sabor, tato, ou som.

No capítulo IV do *Leviatã*, Hobbes propõem uma aproximação intrínseca entre a verdade e a linguagem: a verdade consiste na correta ordenação de nomes em nossas afirmações³⁰. Essa conclusão é baseada em uma construção de silogismos, quando dois nomes estão ligados por uma consequência ou afirmação, por exemplo, “A é B” ou “se A então B” se o conseqüente (B) “significar tudo” que o antecedente (A) significar, então a afirmação é verdadeira, caso contrário ela será falsa. Pode-se extrair disso, que Hobbes definia a verdade e falsidade como atributos da linguagem e não das coisas, o filósofo deixou explícito na

²⁸ EL, II, p. 5 . 2010.

²⁹ Descartes apresenta críticas a essa concepção hobbesiana: o filósofo de La Haye não aceita que a palavra “ideia seja entendida para se referir exclusivamente a imagens de coisas materiais”, mas a “tudo o que é imediatamente percebido pela mente” (Descartes, 2006, p. 106)

³⁰ Lev, IV, p. 34. 2003.

seguinte passagem : “*onde não há linguagem, não há nem verdade nem falsidade*” (Hobbes, 2003, p. 34)

Esse entendimento pode apresentar óbice quando há possibilidade de erro, portanto, segundo o autor, aquele que estiver em busca da “verdade” deve se lembrar dos nomes e de como usá-los corretamente, assim como os geômetras, que começam a busca pela verdade estabelecendo significados e os chamando de definições.

As definições, após apresentadas, devem ser lembradas e constantemente examinadas na construção do conhecimento comum, por exemplo, ao estudar determinado conteúdo, deve-se averiguar se autores cometeram erros na criação destas definições e logo corrigi-las. É relevante destacar que Hobbes, ao defender a capacidade humana de questionar ensinamentos tidos como verdades, mas que podem ter bases errôneas, possivelmente manifesta uma noção de igualdade desta capacidade entre os homens. Contudo, quando isso não ocorre, assim dizendo, quando o homem não faz a averiguação precisa do conteúdo que lhe é apresentado, entende-se que ele está abaixo da condição de ignorância porque não se trata apenas de ignorar o significado das coisas, mas de desviar da ciência daqueles que consideram deter algum tipo de conhecimento verdadeiro³¹ — nesta situação, não é possível dizer que se adquiriu conhecimento, mas apenas que se crê.

Assim, Hobbes demonstra que todos os homens possuem a capacidade de uso correto da linguagem, tanto para uso próprio como para a averiguação do uso alheio, contudo, nem todos os homens fazem uso correto desta capacidade; assim, a igualdade natural é vista na capacidade, mas o desenvolvimento dela pode promover uma desigualdade entre os homens.

Como previamente citado, o uso incorreto desta capacidade, especialmente no contexto de averiguação de informações, é o primeiro abuso da linguagem³²: a incorreta definição de nomes do qual procedem todas as “opiniões dos filósofos” falsas e absurdas³³, contrariando o primeiro uso da linguagem: aquisição da ciência. É interessante observar que desde o início de sua arguição, Hobbes apresenta a linguagem como um instrumento essencial

³¹ *Ibidem*.

³² A imaginação e a sensação naturais não estão sujeitas ao absurdo, mas a linguagem, sim. Destaca-se, novamente, que veracidade e falsidade são atributos do discurso e não das coisas.

³³ *Leviatã* [latim], 4, §13.

para articular o raciocínio³⁴ e vai, gradualmente, construindo uma relação intrínseca entre o exercício do raciocínio e conhecimento de conceitos.

Reforçando isso, ele remonta a etimologia latina da palavra *logos*, que era usada tanto para linguagem quanto para razão — visto que “*seria impossível raciocinar sem a linguagem*”; o próprio ato de raciocinar, por sua vez, era chamado de silogismo e referia-se à soma das consequências uma às outras. Já os latinos chamavam o cálculo de *ratiocinatio* e os elementos desse cálculo eram chamados de nomes (*nomina*), o prefixo *radio* tornou-se a palavra usada para delimitar a faculdade de calcular diversas coisas — mesmo as palavras.

Hobbes usou essa construção latina de raciocínio e estendeu a todos os processos mentais:

“Estas operações não são características apenas dos números, mas também de toda a espécie de coisas que podem ser somadas e tiradas umas das outras. *Pois*, se os aritméticos ensinam a adicionar e a subtrair *com números*, os geômetras ensinam a fazer o mesmo *com linhas, figuras* (sólidas e superficiais), *ângulos, proporções, tempos*, grau de *velocidade, força, potência*, e outras coisas semelhantes. Os lógicos ensinam o mesmo *com consequências de palavras*, somando *dois nomes* para fazer uma *afirmação*, *duas afirmações* para fazer um *silogismo*, *muitos silogismos* para fazer uma *demonstração*; e, da *soma* ou *conclusão* de um *silogismo*, subtraem uma *proposição* para encontrar a outra. Os escritores de política somam *pactos* para descobrir os *deveres* dos homens, e os juristas, *leis* e *fatos* para descobrir o que é *direito* e *errado* nas ações dos indivíduos. Em suma, seja em que matéria for que houver lugar para a *adição* e para a *subtração*, também haverá lugar para a *razão*, e, se não houver lugar para elas, também a razão nada terá a fazer” (Hobbes, 2003, p. 39).

Assim, em síntese, Hobbes define a razão como uma faculdade da mente que “*nada mais é do que o cálculo (adição e subtração) dos nomes sobre os quais, em geral, se concorda para marcar ou significar nossos pensamentos*”.

Hobbes defendia ser o exercício da razão uma ordem demonstrativa, consequência de um raciocínio lógico e um artifício humano que se instituiu ao mesmo tempo que o homem inventou a linguagem. Ele acreditava que o raciocínio, entendido como o uso da razão, era

³⁴ Na obra “De Corpore”, Hobbes define raciocínio como *computação*: racionar é sinônimo de somar ou subtrair elementos para chegar em conclusões.

uma faculdade humana que se adquire com o exercício e, por isso, não estava isenta de erros; não porque a razão poderia incorrer em incertezas, mas porque a razão necessita de esforço e muitos homens encontram uma limitação em alcançar uma totalidade de certeza.

É neste ponto que, mais uma vez, o autor faz menção a uma possível desigualdade no desenvolvimento das capacidades nos homens; os homens possuem a habilidade de exercer o uso da razão, mas podem fazer isso de maneiras diversas — especialmente, com uso de maior ou menor de cuidado com método linguístico proposto por Hobbes. Para resolver o impasse do uso correto da razão, Hobbes apresenta pela primeira vez o conceito da reta razão³⁵, no *Leviatã*, Hobbes parece aproximar esse conceito do “uso correto da razão”, que pode ser exercida por árbitros ou juizes. Exemplificado, como os homens fazem usos distintos da razão e, portanto, podem chegar em conclusões conflituosas sobre a verdade das coisas, para solucionar esses impasses, os árbitros e juizes atuam indicando como seria o cálculo correto da razão.

Como já intuído, a razão nem sempre é correta e poderá ser acometida por enganos. Esses equívocos são divididos por Hobbes entre *erros* e *absurdos* (ou discursos sem sentido); erros são enganos que ocorrem quando, a partir de premissas particulares, se presume que algo aconteceu ou irá acontecer e isto não se concretiza, podendo acometer até o mais prudente dos homens; já os absurdos surgem quando há algum tipo de afirmação cuja possibilidade de ser verdadeira é nula, pautadas em premissas de afirmação geral resultando em conclusões que não passam de “*absurdos, insignificantes e sem sentido*”³⁶.

Essas conclusões absurdas, assim como a própria capacidade do raciocínio, eram defendidas por Hobbes como um privilégio exclusivamente humano. Fruto da capacidade humana de raciocínio e dedução, que através das consequências das palavras chegam às regras gerais — capacidade de calcular todas as coisas com as quais há possibilidade de somar e subtrair. Então, se o raciocínio humano consegue chegar em uma verdade e em uma conclusão absurda, quais caminhos percorrer para chegar em diferentes respostas?

Hobbes estabelece as causas que afastam a verdade e aproximam os homens de conclusões absurdas, podendo dividir em dois grandes grupo: (1) falta de método, ou seja,

³⁵ Em inglês “*right reason*” e em latim “*Recta ratio*”.

³⁶ Lev, XII, p. 41. 2003.

quando o começo do raciocínio não é pelas definições; (2) uso e disseminação de palavras ambíguas: dar o nome de corpos a acidentes e vice-versa, por exemplo, “a fé é infundida ou inspirada”, “a extensão é corpo”³⁷, “que aparências [*phantasme/phantasma*] são espíritos [*spirits/spiritum*]”; atribuir o nome de acidentes externos aos acidentes internos, por exemplo, “o som está no ar”; atribuir nomes de corpos a nome ou discursos; atribuir nomes de acidente a nomes e discursos; uso de metáforas; atribuir nomes que nada significam.

Cronologicamente, o autor já havia apresentado a *reta razão* como o uso diligente e correto da razão³⁸, ou seja, quando o raciocínio é verdadeiro. Podemos concluir, portanto, que a razão, em si, parece representar a própria capacidade de raciocinar e é comum a todos os homens, enquanto a *reta razão* refere-se ao ato de raciocínio correto — que, quando fruto de conclusões geradas pelo uso correto de definições, todos os homens podem alcançar. Nas palavras do autor:

Quando um homem raciocina a partir de princípios considerados indubitáveis pela experiência, contanto que se evitem todos os enganos da sensação e toda a equivocidade das palavras, diz-se que a conclusão que ele tira está conforme a *reta razão*. (Hobbes, 2010, p.22)

O esforço para usufruir da *reta razão* é obtido através do método proposto pelo autor, e o resultado é o conhecimento das conseqüências de todas as causas, ou, como Hobbes chamada, a ciência:

A razão não nasce conosco como os sentidos e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência; pelo contrário, é alcançada com esforço, primeiro por meio de 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 o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as conseqüências de nomes pertencentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam CIÊNCIA. (Hobbes, 2003, p. 43)

³⁷ Autores apontam esse exemplo como um possível crítica a Descartes e sua teoria da “*Res extensa*”. Apresentada por Descartes no Principia philosophiae, part 2, princ. 4-9.

³⁸ EL, V, p.12. 2010

Assim, a ciência é definida pelo filósofo como o conhecimento das consequências e dependência de um fato em relação a outro, é por via da ciência que adquirimos a capacidade de fazer as coisas quando e como a desejamos: “*porque quando vemos como algo acontece, devido a que causas, e de que maneira, quando causas semelhantes estiverem sob nosso poder*”³⁹, *saberemos como fazê-las produzir os mesmos efeitos*” (Hobbes, 2003, p.44), por exemplo, ao inferir que as moléculas de carboidratos atuam como uma reserva natural e saudável de energia no corpo, um homem que deseja realizar uma prova longa de corrida poderá optar por uma refeição rica neste nutriente, o que irá gerar menos desgaste e melhor condicionamento na hora da atividade.

Podemos concluir, previamente, que os seres humanos são caracterizados por Hobbes como *animais racionais*, não porque fazem o uso perfeito da razão, mas porque possuem a potencialidade do usá-lá da maneira correta; por exemplo, uma criança que ainda não usa a linguagem não é dotada de razão, mas tem a potência de ser.

Portanto, no estado de natureza, os homens compartilham duas capacidades que levam a aquisição do conhecimento: o uso da prudência e o uso da razão. Mas diferenciam-se pela articulação correta da razão, alguns utilizam corretamente a linguagem e chegam em conclusões corretas a partir das definições, fazendo uso o uso reta razão, adquirindo a capacidade do cálculo das consequências. Na próxima seção, continuaremos analisando os efeitos da razão e a sua importância para fundamentar a lei natural em Hobbes.

2.2. DESEJO DE PODER, DIREITO E LEI NATURAL

Dentre as rupturas propostas por Hobbes ao método aristotélico-tomista que vigorava em seu tempo, a compreensão da moral como sendo compreendida, em parte, como tendo pressupostos desenvolvidos na filosofia primeira, foi a mais inovadora. Fruto da sua divisão inicial entre a essência dos corpos naturais e artificiais, o autor transferiu os debates sobre

³⁹ O conceito de poder e sua tradução latina para *Potestas* e *Potentia* será analisado na próxima seção deste capítulo, mas, por ora, destaca-se que nessa passagem, Hobbes refere-se ao poder como *potestas*.

moralidade para a esfera natural, atribuindo sua origem como consequência dos movimentos internos da mente. E realocou as investigações conhecidas até então como morais — por exemplo, sobre a justiça — para o campo da política.

Assim, o estudo da moral está intrinsecamente ligado aos princípios básicos da filosofia natural, nas palavras do autor:

Após a física, devemos passar à filosofia moral, na qual consideramos os movimentos da mente, como apetite, aversão, amor, benevolência, esperança, medo, cólera, rivalidade, inveja, etc.; que causas eles têm, e de que eles são causas. E a razão pela qual estes devem ser considerados após a física é que eles têm suas causas na sensação e na imaginação, que são assuntos da teoria física. (HOBBS, I, VI, 6, p. 56. 2005)

Como vimos na teoria do movimento, o desejo de manutenção da vida é estabelecido como o primeiro movimento de um corpo, conhecido como *conatus*, esse movimento atua quando, a partir da tendência de aproximação (apetite) e afastamento (aversão) dos objetos externos, os seres animados buscam preservar sua condição de existência. Hobbes, ao versar sobre o *direito natural* do homem, atribui mais elementos a essa tendência natural de autopreservação, nas palavras dele:

"O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *ius naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida, e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim. (Hobbes, 2003, p. 81)

Assim, o movimento natural — e, como vimos, quase mecânico — dos corpos animados buscarem a manutenção da existência, ganha a liberdade como elemento fundamental de desenvolvimento. Hobbes defende, portanto, que todos os homens, no estado de natureza anterior à consumação do Estado, detêm a igual autossuficiência, destituída de impedimentos normativos, para agir e usar o que for necessário para preservar sua existência.

Ao determinar que essa liberdade deve ser usada junto ao emprego do uso da razão, Hobbes parece articular, assim, uma noção de “*desejo de poder*” para designar o desejo natural de manutenção da vida quando dotado de liberdade e raciocínio.

Destaca-se, que a palavra “poder” é uma tradução de *power*; conceito usado por Hobbes na versão inglesa do *Leviatã*. Contudo, na versão latina da obra, o autor usa mais de uma palavra para poder (*power*): “*potentia*”, ao referir-se ao poder físico que os homens reconhecem em si e *potestas*, o poder/direito de produzir efeitos jurídicos. Limongi (2013), traz duas abordagens que Hobbes propôs para o conceito de poder, enquanto *potentia*: (1) Hobbes usa do conceito de “poder” no capítulo VIII da obra *The Elements of law*, ao relacionar com uma causa eficiente, ou, “capacidade de produção das coisas”; a justificativa desta interpretação é que neste capítulo, Hobbes apresenta as paixões como intrinsecamente dependentes de uma concepção temporal de futuro, assim, antes de falar sobre tempo é necessário compreender o *poder* como uma capacidade de previsão de um efeito a ser produzido no futuro, um bem futuro. (2) Que não se trata apenas da nossa concepção própria de poder, mas a concepção que fazemos de nosso próprio poder *relativamente ao dos outros homens*, como na passagem da obra *The Elements of Law*:

Porque o poder de um homem resiste e enfraquece os efeitos do poder de outrem, o poder não é mais do que o excesso de poder de um homem sobre outro. Pois, poderes iguais opostos destroem um ao outro e esta oposição é denominada disputa (*contention*). (Hobbes, 1969, I, 8, 4, *apud* Limongi, 2013, p. 149)

Neste sentido, no estado de natureza todos os homens partilham igualmente o direito de natureza e *desejo de poder*, isto significa, a igualdade de desejo de manutenção da sua existência e a liberdade para utilizar de todos os meios à sua disposição para conquistar isso — neste contexto, de igual liberdade e *potentia*, não há nenhuma segurança. Em uma atmosfera de medo constante da morte violenta, oriunda da noção de que todos os homens possuem a igual capacidade de conquistar tudo que for essencial para sua subsistência, o desejo de poder pode ser compreendido como uma liberdade de usar de todos os meios para sua preservação, associado ao uso da razão.

A lei natural é compreendida como um ditame da reta razão, uma regra geral resultante do correto raciocínio humano que dita os meios que conduzem à preservação da vida, isso é, à paz⁴⁰. Como visto, por atuarem como regras da razão no *foro interno* dos indivíduos, as leis da natureza não exercem uma efetiva obrigação, mas um aconselhamento prudencial.

Assim, a diferença entre direito natural e lei natural, *Jus* e *Lex*, é que o direito consiste em uma liberdade de agir ou se omitir, enquanto a lei, ainda que não apresente caráter obrigatório se a tomarmos desde um ponto de vista prudencial, é um ditame que aconselha qual ação deve ser seguida; portanto, a lei natural só se concretiza porque há a liberdade como um direito natural. Estipulando que a regra geral da razão é a busca da preservação como fim último, Hobbes extrai a primeira e primordial lei natural:

Consequentemente, é um 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. A primeira parte desta regra encerra a primeira e fundamental lei de natureza, isto é, **procurar a paz, e segui-la**. A segunda encerra a súpula do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos. (Hobbes, 2003, p. 113. Grifo meu)

Como vimos no início desta seção, o desejo de manutenção da existência já está estabelecido como o primeiro movimento de um corpo animado, *conatus*, ao desenvolver a primeira lei natural, Hobbes designa como uma maior consciência que o indivíduo tem deste desejo, promovendo uma maior compreensão do próprio indivíduo sobre sua potência que direciona suas ações para a manutenção da própria vida.

Hobbes destaca que enquanto cada indivíduo usufruir do seu direito de fazer tudo que seu desejo de *potentia* determinar, todos os homens se encontrarão em uma condição de guerra iminente. Contudo, se visando atingir a paz e sair do estado de guerra, um indivíduo

⁴⁰ Lev, XIV p. 112. 2003.

Hobbes, compreende duas ramificações de conhecimento da lei natural: (1) a respeito da natureza humana e sua preservação, a partir de conclusões sobre a necessidade de manutenção da vida e (2) a respeito do autor das leis naturais, Deus, a partir de mandamentos. Para esta monografia, analisaremos as leis naturais como consequência da razão.

abdicar do uso de seu direito e não seguir a regra geral da razão, segundo Hobbes, tornar-se-á uma presa para outros homens que usufruem do seu direito; portanto, não há como os homens, sozinhos, conseguirem atingir a paz.

Por isso, Hobbes introduz pela primeira vez a sua teoria política do contrato. É a partir da associação entre os homens e a transferência do seu direito natural de liberdade para uma república, representado por um soberano, que os homens poderão usufruir da paz; esse movimento inicia a partir de um cálculo da razão.

A segunda lei natural, diz respeito, a um ditame da razão que instrui o homem a se associar a outros, por meio da transferência do seu direito natural, visando a sua segurança:

Resignar a um direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de impedir outro de beneficiar-se do seu próprio direito à mesma coisa. Pois quem renuncia ou resigna ao seu direito não dá a nenhum outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza; neste caso, apenas se afasta do caminho do outro, para que ele possa gozar do seu direito original, sem que haja obstáculos da sua parte, mas não sem que haja obstáculos da parte dos outros. De modo que o efeito redundante a um homem da desistência de outro ao seu direito é simplesmente uma diminuição equivalente dos impedimentos ao uso do seu próprio direito original. Resigna-se a um direito simplesmente renunciando a ele, ou transferindo-o para outrem. Simplesmente RENUNCIANDO, quando não importa em favor de quem irá redundar o respectivo benefício. TRANSFERINDO-O, quando com isso se pretende beneficiar uma determinada pessoa ou pessoas. (Hobbes, 2003. p 113 - 114)

Destaca-se que associação de homens com objetivo de proteção é encontrado no estado de natureza, comprovando ser uma tendência natural dos homens a união de forças e capacidades para a proteção da vida. Contudo, no estado de natureza essa união ocorre por meio de facções, não há um contrato juridicamente instituído ou a transferência de direito natural que impede os homens de agirem da forma como consideram positivas para sua sobrevivência. Portanto, nesta união, os homens ainda compartilham de opiniões individuais sobre seu próprio poder e dos outros acompanhados da liberdade disposta pelo direito natural.

É apenas quando instituído o poder jurídico do Estado, mediante um vínculo de obrigação e dever, que o homem alcança finalmente o contexto de paz e segurança capaz que propicia que desenvolva suas capacidades para outras atividades além da sobrevivência. A

passagem do estado de natureza para o Estado já foi previamente analisada no primeiro capítulo desta monografia, mas encontramos aqui alguns pressupostos que a constituem.

2.3. FACULDADES DA MENTE

Para finalizar esse percurso sobre a igualdade na filosofia natural de Hobbes, retornaremos à teoria do movimento. O autor propôs duas formas de pulsão: movimentos vitais e movimentos voluntários. O primeiro foi apresentado na primeira seção deste capítulo e refere-se aos movimentos mais básicos para o funcionamento do corpo: pulsação, respiração, circulação e secreção; é o movimento que nos mantém vivos. Já os movimentos voluntários, são consequências da imaginação e dizem respeito a ações como andar, falar ou mover qualquer membro⁴¹. Ao contrário do movimento vital, o voluntário baseia-se já na noção de controle das ações do corpo a partir de um desejo prévio (imaginação).

Como vimos anteriormente, a causa interna de todos os movimentos é o esforço [*conatus*], uma tendência de reação do corpo a partir de uma experiência externa, surge primeiro no movimento interno e se expressa posteriormente em um movimento visível. Nos movimentos vitais, diante da interferência dos objetos externos, o fim máximo buscado pelo homem é a preservação da vida a partir da manutenção dos movimentos vitais, esse desejo é definido por Hobbes como *desejo de poder* [*potentia*].

Esse desejo é originado da vontade de manutenção da própria existência e da aquisição de mais poder, não só está na base da primeira lei de natureza, mas é elemento que parece justificar as paixões em Hobbes:

As paixões que provocam de maneira mais decisiva as diferenças de engenho [*wit*] são, principalmente, o maior ou menor desejo de poder, de riqueza, de saber e de honra. Todas as quais podem ser reduzidas à primeira, que é o desejo de poder [*potentia*]. Porque a riqueza, o saber e a honra não são mais do que diferentes formas de poder [*potentia*]. (Hobbes, 2003, p 66)

⁴¹ Lev, VI, p. xx

É a partir dele que se deriva as “paixões simples”, exemplificando em: apetite/desejo, aversão, amor, ódio, alegria e tristeza⁴². Que agem da mesma forma que nos movimentos mais simples: são uma manifestação do desejo máximo de preservação da vida a partir dos efeitos que os objetos externos possuem sobre o próprio corpo.

Hobbes afirma que todas as paixões apresentadas no capítulo VI do *Leviatã* decorrem da maneira como as simples são consideradas; diferenciando-se a partir da maneira como se sucedem, como nos relacionamos com os objetos (amamos ou odiamos), como se relacionam em conjunto e como mudam sua sucessão.

Os restantes [paixões simples para além do apetite e aversão], que são apetites de coisas específicas, derivam da experiência e comprovação dos seus efeitos sobre si mesmos ou sobre os outros homens. Porque das coisas que inteiramente desconhecemos, ou em cuja existência não acreditamos, não podemos ter outro desejo que não o de provar e testar. Mas temos aversão, não apenas por coisas que sabemos terem-nos causado dano, mas também por aquelas que não sabemos se podem ou não causar-nos dano. (Hobbes, 2003, p 48)

Tratando dos efeitos de objetos externos sobre o próprio corpo e de outros homens, Hobbes teoriza sobre a origem dos conceitos de bom, mau e vil (sem valor), determinando como “bom” os objetos de nossos apetites, “mau” os objetos de nossas aversões e “vil” para aquilo que não nutrem nem o esforço de se aproximar e nem o esforço de se afastar. Segundo o filósofo, não existe um critério natural para definir o que corresponde a cada objeto, entretanto, há critérios artificiais:

Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há nenhuma regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há república) ou então (numa república) da pessoa que a representa; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, fazendo que a sua sentença seja aceita como regra. (Hobbes, 2003, p 48)

⁴² Apetite é o esforço para se aproximar de um objeto e a aversão é esforço para se afastar de um objeto; o amor configura o esforço de estar perto de um objeto e ódio a vontade de estar longe de um objeto; por fim, a alegria é o prazer de obter um objeto e tristeza, o desprazer de perder um objeto.

Portanto, no estado de natureza cada indivíduo delibera para si o que é bom, mau ou vil, e, posteriormente, quando instaurada uma república, cabe ao ator (soberano) que representa o povo designar tais atributos. Destaca-se que é a primeira menção de Hobbes à teoria da representação política, já transferindo um julgamento subjetivo da pessoa natural (autor) a uma pessoa artificial (ator).

Ainda sobre a capacidade de deliberação, no capítulo VI, Hobbes compreende o ato de deliberar como a alternância entre as paixões de desejo, aversão, esperança e medo a respeito de qual ação seguir. Para o autor, ao ponderar as paixões e chegar ao último apetite ou aversão (aquele imediatamente anterior ao ato da ação) é que o homem encontra a vontade [*willing/volendi*] — que foi abordada no primeiro capítulo deste trabalho. Assim, diante da expectativa [*foresight/prospectum*] de consequências boas ou más, os homens suscitam os apetites e aversões visando vislumbrar qual ação se deve escolher.

As paixões, portanto, representam o elemento fundamental para nortear as ações humanas, visto que, como referido por Hobbes, sua gênese é o desejo de poder e preservação da vida. Mas, além de promover a capacidade de deliberação individual, as paixões também são a origem das virtudes intelectuais [*intellectual virtues*], uma vez que a sucessão de um pensamento a outro se origina na diferenciação das paixões que constituem os homens.

No capítulo VIII do *Leviatã*, é argumentado que as virtudes são reconhecidas por comparação entre os homens, Hobbes justifica que “*se todas as coisas fossem iguais em todos os homens, nada seria apreciado*” (Hobbes, 2003, p. 61). As virtudes intelectuais são caracterizadas como habilidades mentais admiráveis que distinguem as capacidades dos homens, chamadas, por Hobbes, como engenho [*wit/ingenium*], que podemos compreender como as disposições da mente [*ânima*] para absorver e processar as experiências.

Há uma separação entre o engenho natural e adquirido. O engenho natural [*natural wit*] consiste na celeridade da imaginação e na firmeza de direção para o fim escolhido; não necessita de método e instrução, sua existência ocorre pela sucessão de sensações a partir da teoria da imaginação até o discurso mental — um fluxo contínuo e natural. Neste sentido, a imaginação é um elemento essencial para o engenho, uma vez que ao identificar sua lentidão,

segundo Hobbes, podemos também identificar uma “estupidez”; em relação ao discurso mental, o engenho atua na firmeza do encadeamento dos pensamentos, *nas palavras de Hobbes, “[...] os pensamentos de alguns homens seguem uma direção, e os de outros outra, e retêm e observam diversamente as coisas que passam pela imaginação de cada um”*.

Já o engenho adquirido [*acquired wit*] é caracterizado por uma aquisição de conhecimento dependente, necessitando de método e instrução para ser desenvolvido. Como vimos, é possível compreender que as duas formas de aquisição do conhecimento descritas anteriormente, prudência e razão, são justificadas pela capacidade de engenho: a prudência, a partir do engenho natural e das consequências da imaginação e a razão, pelo uso correto da linguagem delimitado por um método, é fruto da capacidade de engenho adquirido.

As virtudes intelectuais são elementos essenciais para a tomada de decisões e orientação das ações humanas. Neste contexto, Hobbes apresenta duas características do uso correto das virtudes intelectuais: bom engenho [*good wit*] e bom julgamento [*judgmente*]. O primeiro diz respeito a habilidade de identificar semelhanças que não são facilmente expostas, essa capacidade pode ser usada para promover ou evitar situações futuras a partir de uma experiência anterior; o segundo é a habilidade de reconhecer diferenças entre coisas/situações similares, Hobbes define o possuidor desta habilidade como bom julgador e detentor de discernimento. Embora o discernimento seja uma virtude, a habilidade em demasia da capacidade de reconhecer semelhanças [*fancy*] sem auxílio da habilidade de julgamento, pode levar à loucura.

2.4. CONCLUSÕES PARCIAIS

Ao longo deste capítulo, foram analisados os diversos pontos em que Hobbes apresenta uma identificação dos elementos subjetivos que constituem os homens e os diferenciam de outros seres animados; noções que fundamentam a existência de uma antropologia hobbesiana e que foram analisadas com um foco na compreensão de igualdade natural entre os indivíduos. Ao contrário do primeiro capítulo deste trabalho, em nenhum momento da sua argumentação moral sobre o homem, Hobbes apresentou uma definição

objetiva que constitui a noção de “pessoa”. Foi possível observar, como será logo analisado, que Hobbes percorreu um caminho argumentativo que evidencia a necessidade do

Como vimos, o desenvolvimento de toda a natureza humana parte do movimento mais simples dos corpos animados: *conatus*. Que, como analisamos, representa a tendência natural de aproximação e afastamento dos objetos que possam, respectivamente, nos causar bem ou mal, nestes termos Hobbes expõe o primeiro sinal de aceitar uma desigualdade natural entre os homens:

“O *bem* e o *mal* são nomes que significam os nossos apetites e aversões, **os quais são diferentes conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens**. E homens diversos não divergem apenas, no seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista; divergem também quanto ao que é conforme ou repulsivo à razão, nas ações da vida cotidiana. Mais, o mesmo homem, em momentos diferentes, diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando bom aquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama mau. (Hobbes, 2003. p 137. Grifo meu)

Como vimos, o *desejo de potência*, compreendido pelo desejo do homem de promover a manutenção da sua existência, é originado no apetite e aversão, apresentados como paixões simples — das quais derivam todas as outras. Essa construção argumentativa nos parece mostrar que Hobbes aceita que a origem de todas as paixões “*são diferentes conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens*”; assim, embora todos os homens compartilham do ideal principal de uma paixão, sua intensidade pode se apresentar distintamente. Por exemplo, a paixão do medo, que deriva de uma aversão ligada à crença de dano proveniente de um objeto, quando um homem foi ensinado a ter demasiada aversão a determinado objeto, desenvolverá a paixão do medo desproporcionalmente a outros indivíduos que não tiveram essa influência.

Nessa mesma passagem, a pouco diretamente citada, e, como vimos em diversos momentos na exposição do exercício do raciocínio, Hobbes demonstra acreditar que os homens se diferem também pelo uso da razão. A argumentação apresentada pelo filósofo nos leva a crer que, antes do uso do desenvolvimento da linguagem, todas as características

primárias são compartilhadas por todos os seres animados; o homem só se diferencia dos outros seres pelo uso da razão. Posteriormente, com a capacidade de raciocínio derivada do uso da linguagem, Hobbes apresenta que todos os homens são seres racionais, isto é, seres que possuem a potência de desenvolver o raciocínio, mas que se diferenciam pelo esforço despendido para atingir o uso correto dele.

Outro aspecto que corrobora para uma compreensão da desigualdade natural entre os homens, repousa na nona lei natural. Definida pelo autor como:

“Se a natureza fez todos os homens iguais, essa igualdade deve ser reconhecida; ou se a natureza fez os homens desiguais, como os que se consideram iguais só aceitarão as cláusulas da paz em termos equitativos, tal igualdade deve ser admitida. Por conseguinte, como nona lei de natureza, proponho esta: **Que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza.** A falta a este preceito chama-se orgulho”. (Hobbes, 2003. p.132. Grifo meu)

Diferente das outras passagens, Hobbes não parece evidenciar explicitamente seu reconhecimento de desigualdades entre os homens; mas, ao supor uma desigualdade entre os indivíduos, aqueles que se consideram iguais somente aceitaram as *cláusulas da paz* se todos admitirem a igualdade. Assim, por ser uma lei da natureza, portanto, um ditame da razão, Hobbes parece pressupor que na busca pela segurança e pela paz, os homens racionalmente abdicaram das expressões de suas individualidades, interpretadas como “orgulho”, para que todos aceitem o contrato social — por consequência, unificarem suas vontades.

Essa construção argumentativa parece justificar de forma mais consistente a *autorização* que vimos no primeiro capítulo. Ao reconhecer a igualdade entre os homens, isto é, o potencial de destruição e uso de suas faculdades da mente, os homens reconhecem a necessidade de uma garantia de segurança; que surge apenas quando é acordado o pacto, em que há renúncia do seu direito natural e uma compreensão das ações do soberano serem também sua vontade — a partir de uma legitimação pela representação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo central deste trabalho foi investigar como Thomas Hobbes apresentou sua compreensão do conceito de *pessoa*. A curiosidade por essa questão originou-se ao observar que uma referência a “*pessoa artificial*” compõe as primeiras linhas escritas por Hobbes na introdução da versão inglesa de sua principal obra: *Leviatã*. Somado a essa observação, houve a constatação de que, possivelmente, a única definição objetiva proposta pelo autor, diante da extensão e complexidade de sua obra, foi no capítulo XVI do *Leviatã*; essa conclusão inicial parecia não ser compatível com o fato de que Hobbes apresentou uma antropologia completa em capítulos anteriores da obra.

Portanto, o ponto de partida para essa investigação a respeito do conceito de pessoa em Hobbes partiu justamente da sua definição objetiva de pessoa no capítulo XVI do *Leviatã*. Para isso, foi necessário contextualizar a teoria da representação política e o fato de que o conceito de pessoa é um argumento que fundamenta e dá coesão a essa teoria. Com essa análise, foi possível chegar em duas deduções dos argumentos propostos por Hobbes.

Primeiro, o conceito de pessoa, apresentado como pressuposto para uma argumentação política, a saber, a capacidade de transferir as ações de um homem para um terceiro, possui um caráter jurídico intrínseco a sua compreensão. Hobbes, ao derivar deste conceito as noções de pessoa natural e artificial, isto é, quem detém o direito de representar uma ação, demonstra não se referir, neste contexto, às pessoas enquanto meros seres humanos, mas a seres humanos dotados de personalidade (capacidade de representar ações). Assim, o conceito de pessoa apresentado nesta parte de sua filosofia, demonstra que Hobbes se refere a uma pessoa fictícia que só possui existência e reconhecimento em um contexto de governo civil. A conclusão inicial que conseguimos chegar é que, ao explicar objetivamente no contexto político, Hobbes parece articular o conceito de “*pessoa*” como um simulacro da potência humana, ou seja, um personagem político e jurídico atribuído ao ser humano ao consentir com o pacto.

Segundo, Hobbes defende como requisito para a existência de um corpo político unificado o consentimento do indivíduo, ao aceitar o pacto, em renunciar do seu direito

natural e autorizar todas as ações do soberano (enquanto pessoa artificial) como suas, isto é, o soberano na figura de representante das ações do povo pode agir com base em vontades que não necessariamente correspondem ao que cada representado quer. Essa autorização, como vimos no primeiro capítulo, é o argumento que fundamenta coesamente a unificação de uma multidão em um povo e possibilita que o soberano tenha autonomia para agir, da melhor forma, para garantir a paz, a segurança e o bem-estar.

Assim, ficamos diante de uma tríade de investigação: (i) já inferimos uma interpretação do conceito de pessoa na instauração do governo civil, mas (ii) Hobbes nos capítulos anteriores e referentes a sua antropologia, apresenta uma noção subjetiva de pessoa compatível com essa construção? Ou seja, o ser humano apresentado por Hobbes é compatível com a pessoa fictícia de sua teoria política? E, por fim, (iii) qual a argumentação política Hobbes apresenta, nos capítulos posteriores ao XVI, para garantir a manutenção da concepção de pessoa como um ente jurídico? Para responder essa última pergunta, será necessário investigar a relação que o ser humano, instituído do papel de “pessoa” possui com o poder [*potentia*] e os domínios jurídicos.

Como o ponto (i) foi abordado no primeiro capítulo desta monografia, em sequência, no segundo capítulo, analisamos o ponto (ii). Para isso, diante do fato de que a filosofia natural apresentada por Hobbes na primeira parte do *Leviatã* detém diversos temas complexos e que mereceriam um maior aprofundamento, optei por instituir como fio condutor da investigação a possibilidade de uma igualdade natural entre os Homens. Como já referido, essa escolha teve dois objetivos: primeiro, compreender se, a partir da delimitação de similitudes e diferenciações entre os seres humanos, poderíamos encontrar as delimitações de uma compreensão natural de pessoa (sem a aproximação da definição de *persona* e o elemento da personalidade); e, segundo, se a definição de igualdade natural pode ser usada como um argumento para a unificação das vontades, nos moldes que vimos na seção anterior deste capítulo.

Foi possível concluir que, para além da igualdade natural de capacidade de matar e de uso do engenho (apresentado no capítulo XIII), Hobbes reconhece em diversas passagens a desigualdade natural entre os homens, essencialmente, em relação ao desenvolvimento do uso da razão e da intensidade das paixões. A identificação dessas desigualdades é elemento

essencial para a construção de sua antropologia e que, posteriormente, podem servir de base para investigações do ponto (iii), a saber, uma futura investigação sobre o poder [*potentia*] do ser humano ao adquirir a qualidade de “pessoa”.

Em relação ao segundo objetivo, foi possível observar que toda construção argumentativa a respeito do homem hobbesiano, desde o movimento mais simples até o desenvolvimento de suas faculdades da mente, apontam para a identificação de sua característica principal no desejo de vida, isto é, embora os homens sejam ímpares, o desejo natural que impulsiona os movimentos mais básicos e vitais do corpo é visando a autopreservação e manutenção da vida. Esse desejo, quando levado como orientação das ações, justificaria a renúncia do direito natural e a autorização de todas as ações do soberano como suas próprias — isto é, levaria o homem a uma unificação de sua vontade.

Tratando da unificação vontade, agora com a noção de que Hobbes constrói um argumento sólido para sua existência e manutenção, podemos concluir que mesmo renunciando ao reconhecimento de sua individualidade para concordar com o pacto, o indivíduo ainda detém particularidades que o tornam um “ser ímpar” e que, possivelmente, geram vontades particulares que poderão ser exercidas no âmbito privado, ou seja, onde reside o silêncio da lei.

Mas para compreender melhor essa possibilidade, bem como o ponto (iii) recentemente apresentado e as diversas lacunas metodológicas que admito estarem presentes nesta exposição, será necessária uma investigação mais aprofundada na filosofia de Hobbes. Apresentei, aqui, um primeiro passo para investigar como Hobbes delimitou sua compreensão de pessoa e a principal relação que esse conceito possui com sua filosofia política, mas pretendo, futuramente, em projetos mais extensos, continuar essa investigação.

REFERÊNCIAS

BAKTIR, Hasan. *The Concept of Imitation in Plato and Aristotle (Aristo ve Plato'da Taklit)*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1(15), 167-179. 2003.

CRIGNON Philippe. *De l'incarnation à la représentation. L'ontologie politique de Hobbes*. Classiques Garnier, 2012.

_____. *Representation and the state paradigm in hobbes's political philosophy*. *Hobbes Studies* 31 (1):48-74. 2018

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Edições 70. Lisboa. 2006.

DJIKOLDIGAM, Mbaidiguim. *A Representação Política em Thomas Hobbes*. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, Brasília, v.10, n.1, abr, p. 239-253. 2022

DUMOUCHEL, Paul. *Persona: Reason and Representation in Hobbes's Political Philosophy*. *SubStance*, 25 (2), pp. 68-80, 1996.

HOBBS, Thomas. *De cive*. The English Version. Ed. Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983.

_____. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins fontes, 2002.

_____. *Leviathan*. Oxford World's Classics. Ed. J. C. A. Gaskin. OUP Oxford, 1998.

_____. *Leviatã: ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e civil*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza Da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *The Elements of Law Natural and Politic*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1999.

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

GAUTHIER. David. *The logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes*. Oxford University Press, 1969.

LIMONGI, Maria Isabel. *A vontade como princípio do direito em Hobbes*. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 89-104, jan.-dez. 2002.

_____. *Estado representativo/governo representativo: sobre os aspectos democráticos da representação política em Hobbes*. Conjectura: filos. e Educ., Caxias do Sul, v. 23, n. spe3, p. 147-170, 2018.

_____. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. *Potentia e Potestas no Leviathan de Hobbes*. Revista DoisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 1, p.143-166, abril, 2013.

MILENESE, Arnaud. *Personnalité et autorité politique: Léviathan (I, 16 et II, 17)*. Coleção “Philo-textes - Texte et commentaire”. Ellipses Édition Marketing S.A, 200

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

VIEIRA, Mónica. *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes’s Theory of the State*. Leiden/Boston: Brill, 2009.

PITKIN, Hanna. *Representation*, Atherton Press, New York, 1969.

_____. *Representação: palavras, instituições e ideias*. Traduzido por Wagner Pralon Mancuso e Pablo Ortellado. Lua Nova, São Paulo, 67: 15-47, 2006. Tradução do capítulo

“Representation”, publicado em Terence Ball; James Farr; Russell Hanson (orgs.). *Political innovation and conceptual change*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989

_____. *O conceito de representação. Política e Sociedade. São Paulo: Nacional 2: 8-22. 1979.*

_____. *The Concept of Representation*. Londres: University of California Press, 1967.

_____. *Hobbes's Concept of Representation – I* The American Political Science Review, Vol. 58, No. 4 (Dec., 1964), pp. 902-918

_____. *Hobbes's Concept of representation – II*, American Political Science Review 58, no. 4 (1964): 902–18.

ZARKA, Yves Charles. *Hobbes and Modern Political Thought*. Edinburgh University Press Ltd, 2016.

_____. *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. Paris: J. Vrin, 1987.

_____. *Puissance et liberté: de la métaphysique à la politique chez Hobbes*. In: Yves Charles Zarka (Org.). *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains- Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz*. Paris: Vrin, 2012.