

Ficha catalográfica:

CIP - Brasil. Catalogação-na-fonte
Síndicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

M147t

Macpherson, C. B.
Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke / C. B. Macpherson; tradução de Nelson Dantas. - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
(Colecção Pensamento crítico; v. 22)

Tradução de: The political theory of possessive individualism, Hobbes to Locke.
Bibliografia

1. Política - Filosofia - Inglaterra - Século 18 2. Política - História - Inglaterra - Século 18 I. Título II. Série

79-0383 CDD - 320.50942
CDU - 32.001(420)"17"

EDITORA PAZ E TERRA

Conselho Editorial:
Antonio Candido
Celso Furtado
Fernando Gasparian
Fernando Henrique Cardoso

C. B. MACPHERSON

A TEORIA POLÍTICA DO INDIVIDUALISMO POSSESSIVO DE HOBBS ATÉ LOCKE

Tradução de
Nelson Dantas

TOMBO : 06937



SBD-FFLCH-USP

ME
SBD/FFLCH



Paz e Terra

dos limites de sua visão é útil, menos como um modo de solucionar incoerências do que como um indicador da direção e dos limites de visão desse pensador, as quais podem então ser estabelecidas por outras provas.

II. HOBBS: O DEVER POLÍTICO DO MERCADO

1. *Filosofia e Teoria Política*

Hobbes é ampla e justamente tido como o mais formidável dos teóricos políticos ingleses; formidável, não por ser difícil de entender, mas porque sua doutrina é, ao mesmo tempo, tão clara, tão arrebatedora e tão antipatizada. Seus postulados sobre a natureza humana não são lisoiñeiros, suas conclusões políticas não são liberais e sua lógica parece negar-nos qualquer saída. Porém, por mais clara que seja a sua teoria, comparada com a maioria das outras, sua amplitude e sua profundidade incomuns deixaram-na aberta à crítica de várias espécies. Foi repetidamente atacada devido a razões teológicas, filosóficas e de pragmatismo político. Porém sobreviveu, e com resplendor aumento. O ataque direto deixou-a vigorosa e perenemente fascinante; e ela tem sido interpretada, reinterpretada e, ainda hoje, completamente reconstruída.

Pode parecer que não se poderia dizer mais nada de útil. No entanto, as interpretações mais amplamente aceitas hoje e as mais influentes, deixam algo a desejar. Deias, a maioria atua partindo o que Hobbes apresentou como estrutura monolítica. As vezes, isso foi feito para desacreditar a teoria por inteiro; porém, com mais frequência para extrair uma parte substancial, daquilo que era considerado como fraqueza fatal em outras partes. Não há objeção quanto a se esquadriñar um aparente monolito, e se a sondagem revela que a estrutura não é autêntica, esse fato deve ser registrado e

demonstrado. Mas, sempre que isso foi feito com Hobbes, os resultados foram inconcludentes, e pode-se duvidar de que esse processo tenha ampliado a compreensão da teoria de Hobbes.

A primeira cunha foi cravada entre o materialismo filosófico de Hobbes e a sua teoria política. Alguns dos mais conhecidos estudos de Hobbes adotaram o parecer de que sua teoria política não era derivada de seu materialismo, ou decididamente afetada por sua concepção de ciência; esse parecer chegou a seu auge no influente estudo publicado por Strauss em 1936.¹ Esse tipo de interpretação, no entanto, não exigiu nenhuma revisão mais extensa da teoria política de Hobbes. Pois, ao mesmo tempo em que Hobbes falava da possibilidade de deduzir seus princípios psicológicos (e daí, sua teoria política) dos primeiros princípios geométricos e físicos da matéria e do movimento,² na realidade ele não tentou essa dedução. Ele salientou que os princípios psicológicos a partir dos quais poderia ser deduzida uma ciência política não precisavam, por sua vez, ser deduzidos das leis do movimento da matéria, mas podiam ser alcançados diretamente pela auto-observação e esse foi o método que usou.³ Por isso, colocar de lado o materialismo de Hobbes não é necessariamente minar sua teoria, se bem que argumentarei que sua teoria política requer o materialismo por outra razão.

Mais recentemente, uma nova cunha foi cravada, desta vez entre os princípios psicológicos de Hobbes e sua teoria política, e isso teve por consequência, e a de maior alcance, exigir uma virtual reconstrução da teoria política. A nova visão foi lançada por A. E. Taylor em 1938.⁴ A teoria de Hobbes do dever político, argumentou Taylor, não tinha ligação logicamente necessária com suas posturas sobre a natureza psicológica do homem. Este ponto de vista tem sido amplamente aceito. Desde sua publicação, estudiosos desatados de Hobbes vêm tentando construir, partindo dos escritos de Hobbes, uma teoria que possam encarar como logicamente coerente e como sendo o que Hobbes realmente quis dizer. Para isso, eles têm tido que colocar de lado as declarações do próprio Hobbes, de que estava deduzindo sua teoria política de suas premissas sobre

a natureza humana,⁵ e encontrar alguma outra base, em Hobbes, para a teoria do dever político.

Assim, depois de observar, de modo desarmante, que não se deveria esperar no pensamento moral de Hobbes, uma coerência que seria estranha nas idéias de qualquer escritor do século XVII, e que não se deveria tentar criar uma tal coerência por extração de alguma doutrina coerente a partir de seus escritos, Oakeshott rejeita, precisamente como sendo uma extração errônea desse tipo, a teoria do dever político, em termos de interesse próprio, e prossegue oferecendo uma interpretação que dará "uma opinião tão coerente quanto ela própria está coerente com tudo o que Hobbes realmente escreveu".⁶ Essa opinião é de que o dever político em Hobbes é uma mistura de dever físico (submissão à força superior do soberano), de dever racional, que evita que a pessoa deseje um ato cujas consequências essa pessoa percebe que provavelmente lhe serão prejudiciais (o que é baseado no interesse próprio) e de dever moral, que é criado pelo ato voluntário de dar autoridade ao soberano e que consiste na obediência às ordens do soberano autorizado (não sendo este dever baseado em interesse próprio).⁷

Esse grau de coerência não satisfaz a outros estudiosos. Warrender, partilhando da opinião de que a teoria do dever político de Hobbes não é suficientemente baseada em interesse próprio, rejeita as admoestações acauteladoras de Oakeshott e constrói, partindo de Hobbes, uma teoria do dever altamente coerente, na qual o dever político é o dever moral e deduzido, não dos postuladores sobre a natureza humana, mas da vontade ou da autoridade de Deus, ou de um corpo de leis naturais dotadas de autoridade própria.⁸ Essa construção, por sua vez, foi achada insatisfatória por outros críticos: sua própria excelência e esmero ao desenvolver as implicações da tese de Taylor levaram ao questionamento da tese inteira.⁹

1. G. C. Robertson, *Hobbes* (1886); John Laird, *Hobbes* (1934); Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis* (Oxford, 1936).
2. *Elements of Philosophy (English Works)*, ed. Molesworth, I, 74).
3. *Ibid.*, p. 73, 74; conferir com *Leviathan*, Intro.
4. A. E. Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes", *Philosophy*, xiii (1938).

5. *Rudiments*, Ep. Ded., p. 5 e Preface, p. 11, 13; *Elements of Law*, Ep. Ded, p. xvii e chap. I, sect. I; *Leviathan*, Review and Conclusion, p. 554. Para detalhes destas três obras e edições utilizadas, ver a Nota A, no final deste livro.
6. M. Oakeshott, Introduction da sua edição do *Leviathan* (Oxford, 1947), p. lviii.
7. *Op. cit.*, pp. lix a lxi.
8. Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1957), e *Political Studies*, viii, 1 (fevereiro de 1960), 48 a 57. Conferir com a nossa Nota D.
9. Notadamente por Stuart M. Brown Jr., "Hobbes: The Taylor Thesis", *Philosophical Review*, lxviii, 3 (julho de 1959).

Mas, se rejeitarmos a tese de Taylor e voltarmos à visão tradicional na qual Hobbes estava deduzindo sua teoria do dever político a partir de postulados da natureza humana, que sustentava serem evidentes por si mesmos para qualquer observador atento, voltaremos mais uma vez a ficar diante das velhas dificuldades que a tese de Taylor teve o mérito de evitar ou de resolver. Podem ser notadas, particularmente, duas dificuldades.

Em primeiro lugar, a teoria de Hobbes sobre a natureza humana tem parecido tão inaceitável, pelo menos como a teoria universal que Hobbes proclamava ser, que a menos que a teoria política dela pudesse ser logicamente desvinculada, a teoria política não parecia digna de reflexões sérias; no entanto, a teoria política continua a obsecar os críticos de Hobbes como sendo digna de reflexões sérias. A teoria de Hobbes sobre a natureza humana, de fato, é difícil de ser aceita por inteiro. A parte o fato de que é capaz de provocar fortes ressentimentos emotivos e daí ser imediatamente rejeitada, ela pode ser rejeitada por vários motivos racionais. Seu materialismo mecânico pode ser tido como insustentável. Ou pode ser rejeitada empiricamente: se a teoria da natureza humana fosse válida, então (admitindo, como em geral admitem livremente tais críticos, que a dedução de Hobbes era boa) as conclusões políticas que ele extraiu deveriam ter sido aceitáveis para as pessoas e sobre as pessoas a respeito das quais estava escrevendo, ao passo que na realidade, nunca foram aceitas. Provavelmente porque a teoria de Hobbes sobre a natureza humana é considerada insustentável (por uma ou outras razões citadas), ao passo que até hoje suas proezas como pensador são admiradas e, com inquietação, acha-se que têm uma força considerável, é que são procuradas algumas outras bases para suas conclusões em torno do dever político. Mas a admiração por Hobbes como pensador não precisa nos levar tão longe.

Essa dificuldade, proporei eu, pode ser descartada sem irmos ao extremo de alijar a teoria de Hobbes sobre a natureza humana ou de recusar o lugar essencial dessa teoria no sistema dedutivo de Hobbes. Quando vemos sua teoria sobre a natureza humana como reflexo de sua visão do comportamento dos indivíduos, uns em relação aos outros em um tipo específico de sociedade, podemos ver por que Hobbes pensava que suas propostas sobre a natureza humana seriam evidentes por si mesmas para todos os observadores honestos seus contemporâneos, uma vez que ele as arrumasse "ordenada e perspicuamente". Podemos ver também que, se suas propostas não são universalmente válidas, elas estão mais próximas da va-

lidade, para a sua época e para nossa do que o admitem os que precisam ter tudo ou nada e que portanto rejeitam qualquer coisa que não se possa mostrar como universalmente válida. Nem existe dificuldade nenhuma para mostrar por que as suas propostas, a despeito de seu alto grau de precisão e adequação, não eram aceitáveis para seus contemporâneos.¹⁰ Em suma, quando as proclamações universais de Hobbes são reduzidas a uma medida histórica, não há necessidade de divorciar sua teoria sobre a natureza humana da sua teoria política a fim de resgatar esta última; vê-se que ambas as teorias têm uma validade histórica específica e são coerentes uma com a outra.

A segunda dificuldade da visão tradicional é que ela apresenta Hobbes como tendo cometido o que se chama hoje de grave erro lógico, ou seja como tendo tentado deduzir deveres morais de postulados empíricos factuais. O núcleo da sua teoria sobre a natureza humana é indubitavelmente uma série de postulados de fatos supostos; e a teoria política é certamente apresentada em termos de dever moral. Se o pretendido era que a teoria política fosse uma estrita dedução da teoria sobre a natureza humana, Hobbes é considerado culpado de haver deduzido o que *deveria ser* daquilo que *é*, culpado porque agora sustenta-se que é logicamente incorreto deduzir *deveria de*. Para resgatar Hobbes dessa posição pareceu necessário desvincular sua teoria do dever da sua teoria sobre a natureza humana e encontrar uma outra base para a primeira ou, se não, negar que sua teoria do dever seja (como Hobbes pensava que era) uma teoria moral do dever, em vez de puramente prudencial.

Mas aqui, como no caso da primeira dificuldade, uma visão histórica do pensamento de Hobbes pode mostrar que não é necessário ir a tais extremos. Porque deveríamos impor a Hobbes cânones lógicos que são pós-hobbesianos? Pode-se dizer que ainda precisamos agir assim, se quisermos nos dar a satisfação de saber até que ponto sua teoria política é logicamente válida e pode servir adequadamente como alicerce, hoje em dia. Mas a regra de que o dever não pode ser deduzido dos fatos é, ela mesma, historicamente questionável. Gostaria de propor¹¹ que, quando as suposições historicamente condicionadas de Hobbes recebem um reconhecimento adequado, há certas razões para se achar que Hobbes tinha atravessado

10. Ver abaixo, seção 5, ii.

11. Adiante, seções 4, v e 5, i.

várias camadas de confusão filosófica e dado numa relação entre fatos e deveres com uma colocação tão boa quanto, ou melhor do que a da regra moderna. Gostaria de argumentar que a sua penetrante visão da sua própria sociedade lhe permitiu dar um salto filosófico que, devido as exigências que a sociedade fazia então à filosofia política, não foi adotado e cedo se perdeu de vista. Sem anteceder a argumentação, é preciso dizer apenas que em vista das dificuldades que já vimos estarem envolvidas na imposição de exigências lógicas pós-hobbesianas ao próprio Hobbes, aqui, no momento há uma instrução processual *prima facie* defendendo a volta a considerações sociais e históricas quando em confronto com os problemas de coerência ou adequação lógicas em Hobbes.

Talvez nos digam que a inquirição lógica e a histórica são autônomas, e que nenhuma interpretação histórica, por mais aceitável, pode influir na questão de coerência e adequação lógicas de uma teoria. É bem verdade que não se pode esperar que nenhuma quantidade de provas históricas ou de conjecturas sobre os motivos ou idiossincrasias de um autor contribuam para se julgar a adequação lógica do seu sistema; se bem que mesmo esse tipo de inquirição histórica, ao chamar atenção para a finalidade para a qual, e o público para o qual ele estava escrevendo possa nos poupar de lhe atribuir perguntas filosóficas que ele não estava fazendo, e de procurar em sua obra respostas que não estava buscando. O tipo de interpretação histórica que tenho em mente, no entanto, não está interessada nos motivos. Ela examina historicamente o conteúdo provável de hipóteses que não são mencionadas nem claras, que estão contidas ou necessariamente implícitas na própria teoria. Não vejo razão para isolar isso da inquirição filosófica. Tem havido realmente uma divisão de trabalho cada vez mais nítida entre os filósofos e os teorizadores políticos nos anos recentes, especialmente depois que os filósofos se voltaram para a análise lingüística. Isso chegou a tal ponto que permite ser proposto seriamente pelo mais capacitado dentre os autores filosóficos recentes sobre Hobbes, que as considerações históricas são irrelevantes para o estabelecimento do significado de Hobbes: "o problema de como se originou a teoria de Hobbes ou de como deve ser explicada" é colocado em um compartimento separado da "pergunta prioritária: o que é a sua teoria?".¹² Mas, chamar a isso de pergunta prioritária é dar a pergunta como

respondida. Da mesma forma, pode ser, igualmente, que não se possa estabelecer o que é a teoria sem fazer conjecturas, tanto históricas como lógicas sobre as suposições de Hobbes que não estão claras ou não estão declaradas. Em qualquer dos casos, parece valer a pena experimentar se uma pesquisa ao mesmo tempo lógica e histórica pode ou não lançar uma luz diferente sobre a teoria de Hobbes e dela fazer com que ressaltem aspectos essenciais que foram deixados nas sombras pelos tipos dominantes de análise lógica.

Na pesquisa que se segue, eu começo por presumir que Hobbes estava tentando fazer o que dizia estar fazendo, i. e., deduzindo o dever político dos fatos supostos ou observados na natureza humana. Em lugar de submeter sua teoria imediatamente aos testes pós-hobbesianos de coerência lógica com referência à questão do *deveria* e do *é*, e tentar então construir, a partir dos seus escritos uma teoria que passe pelos testes, ou desculpá-lo com a justificativa de que nenhum pensador do século XVII deveria ser submetido a esses testes, e depois instruir o seu processo da melhor maneira possível, como sendo um pensador prejudicado pelas limitações filosóficas da sua época, deixo de lado temporariamente a questão desses testes e entro diretamente no conteúdo social de algumas de suas suposições.

Na seção 2, mostro que a argumentação que vai da natureza fisiológica do homem até o comportamento inevitável dos homens entre eles, e desse comportamento se originando a necessidade de um soberano, não é a simples dedução a partir de postulados fisiológicos que frequentemente se julga ser, mas que está coerente apenas com um certo modelo de sociedade. Acredito que a argumentação de Hobbes, partindo do movimento fisiológico do indivíduo para o social, frequentemente é visto com menos clareza do que poderia ser, porque é geralmente tomada como culminando no estado hipotético de natureza que, por sua vez, frequentemente não é entendido com clareza. Assim sendo, meu procedimento é tentar colocar em foco o estado da natureza, primeiro, mostrando que se refere aos indivíduos naturais, e depois mostrar que, em qualquer caso, não é o ponto culminante da argumentação que parte da fisiologia para o comportamento dos indivíduos, uns para com os outros, mas que, ainda antes de usar a hipótese do estado da natureza, Hobbes desenvolveu uma teoria das relações necessárias dos indivíduos *em sociedade* (que é reproduzida mais tarde, com variações, na hipótese do estado de natureza. Mostro então que sua teoria das relações inevitáveis entre os indivíduos em sociedade exige a suposi-

12. Warrender, *op. cit.*, pp. viii a ix.

ção de uma certa espécie de sociedade. A pergunta – a partir de onde na sua argumentação, que vai do movimento fisiológico do indivíduo para o social, colocou ele as suposições sociais necessárias – é menos importante do que a outra pergunta: com que espécie de sociedade está coerente o movimento social ao qual ele chega? Ambas as perguntas, contudo, são dignas de exame. A primeira admite mais de uma resposta, dependendo de se interpretar algumas afirmativas possivelmente incoerentes de Hobbes sobre o que é inato e o que é adquirido, na natureza humana. Esta dificuldade é assinalada e são dadas as razões para preferir uma das interpretações. Então é mostrado que a segunda pergunta só admite uma resposta a ambas às interpretações dos trechos relevantes para a primeira pergunta.

Tendo mostrado, deste modo que a teoria de Hobbes do movimento social do homem exige a hipótese de uma certa espécie de sociedade, examino (na seção 3) alguns modelos de sociedade, de modo a demonstrar com mais precisão, qual é a espécie de sociedade necessária. Argumento que, de fato, Hobbes, mais ou menos conscientemente, construiu esse modelo, e que o modelo correspondia em grande parte à sociedade inglesa do século XVII. O reconhecimento das suposições sociais de Hobbes e da consequente in-teiriza da sua dedução quanto à necessidade que os indivíduos têm de um soberano, por si não elimina a questão filosófica, se o dever político, cuja necessidade Hobbes demonstrou desse modo, é propriamente um dever moral ou um dever prudencial e de conveniência, mas coloca essa pergunta em perspectiva diferente.

Então argumento, na seção 4, que à luz das suposições de Hobbes, é preciso admitir uma validade lógica, tanto quanto uma novidade impressionante em sua dedução do dever a partir dos fatos. Argumenta-se que, devido à suposição por ele feita quanto à natureza da sociedade, que via como uma série de relações competitivas entre indivíduos naturalmente dissociados e independentemente se-moventes, sem nenhuma ordem natural de subordinação, ele conseguiu deduzir valores morais dos fatos supostos sem implicar em valores morais hierárquicos ou princípios teleológicos; que seu materialismo era parte integrante da referida dedução; e que a dedução do dever diretamente a partir dos fatos supostos quanto à natureza humana e as relações necessárias entre os indivíduos não é ilógica em princípio, mas exige condições que não estavam claramente satisfeitas antes da época de Hobbes.

Na seção 5, concluo – a partir de um reexame da originalidade de Hobbes e das razões para que sua doutrina de modo geral seja inaceitável – que ele estava muito menos enganado, e que sua teoria tem uma relevância muito maior para a sociedade moderna do que se admite habitualmente.

2. A Natureza Humana e o Estado de Natureza

i. *Abstraindo da Sociedade*

Costuma ser dito, ou suposto, pelos que adotam o ponto de vista tradicional sobre Hobbes, que suas propostas psicológicas tratam o indivíduo como tal, completamente abstraído da sociedade, e que essas propostas contêm tudo o que é necessário para sua dedução da necessidade de um estado soberano. Mas essa visão contém um grave simplismo. Se, falando das suas propostas psicológicas nos referimos às propostas sobre as sensações, a imaginação, a memória, o apetite e a aversão, pelas quais Hobbes descreve o ser humano como um sistema em movimento, de matéria automatizada (*i. e.*, as proposições com as quais Hobbes abre a argumentação de *Leviatã*, das quais se poderia dizer que são sobre o indivíduo como tal, completamente abstraído da sociedade), nesse caso as propostas psicológicas de Hobbes não contêm tudo o que é necessário para a dedução da necessidade do estado soberano. Se, por outro lado, empregarmos a expressão propostas psicológicas para incluir a afirmativa de Hobbes sobre o comportamento inevitável dos indivíduos uns em relação aos outros, em qualquer sociedade (em especial, a proposta de que todo indivíduo procura sempre ter maior poder sobre os outros), ou sua afirmativa semelhante quanto ao comportamento humano na ausência hipotética de qual-quer sociedade (*i. e.*, em estado de natureza), nesse caso as propostas psicológicas realmente contêm tudo o que é necessário para a dedução da necessidade de um soberano, mas elas não são sobre o bicho humano como tal; foi preciso acrescentar algumas suposições sobre o comportamento humano na sociedade civilizada. É possível partir da luta universal pelo poder na sociedade, ou do estado de natureza para a necessidade do soberano, sem nenhuma outra posição, mas não é possível partir do indivíduo como sistema mecânico, para a luta universal pelo poder ou para o estado de natureza sem nenhuma outra suposição. E as outras suposições são (argu-

mentarei) defensáveis apenas quanto às relações vigentes entre os indivíduos num certo tipo de sociedade, apesar de Hobbes considerá-las como universalmente válidas. Este é um ponto de vista inco- mum sobre Hobbes, e exige maior explicação.

Vou desenvolvê-la de duas maneiras. Primeiro, mostrarei (na Seção 2, ii) que em Hobbes o estado de natureza, ou "condição natural da humanidade" não se refere ao ser "natural" – como oposto do ser civilizado – mas sim ao indivíduo cujos desejos são especificamente civilizados; que o estado de natureza é a condição hipotética na qual os indivíduos, como são agora, com naturezas formadas pelo viver na sociedade civilizada, se encontrariam inevitavelmente se não existisse nenhum poder comum, capaz de impor respeito a todos. A prova disso está contida na descrição de Hobbes do estado de natureza.

Em segundo lugar, examinarei (na Seção 2, iii) a cadeia de deduções desde o começo e mostrarei que a análise psicológica que começa (ou parece começar) como uma análise de natureza humana completamente abstraída da sociedade, logo se torna uma análise dos seres em relacionamentos sociais estabelecidos: que é preciso fazer certas suposições sociais estabelecidos; que é preciso fazer certas suposições sociais para demonstrar que todos os indivíduos na sociedade procuram sempre mais poder sobre os outros (e mesmo para demonstrar o comportamento dos homens no hipotético estado de natureza), e daí a demonstrar a necessidade do soberano; e (na Seção 3) que as suposições sociais necessárias são válidas apenas para um tipo específico de sociedade.

ii. *O Estado de Natureza*

Em todas as três construções que Hobbes faz de sua teoria política, o passo imediatamente anterior à demonstração da necessidade de um soberano capaz de impor respeito a cada indivíduo é o estado de natureza, ou condição natural da humanidade. O estado de natureza retrata a maneira da qual os indivíduos, sendo o que são, se comportariam inevitavelmente se não houvesse nenhuma autoridade para obrigar ao cumprimento da lei ou do contrato. Dada a natureza apetitiva e deliberativa dos homens (a qual, nos *Elementos* e em *Leviatã* é estabelecida nos capítulos iniciais e que, nos *Rudimentos* é revelada por uma rápida análise do comportamento humano na sociedade sua contemporânea) é desse modo que se comportariam inevitavelmente se fosse completamente removida a obrigação ao cumprimento da lei e dos contratos. Esse comporta-

mento seria inevitavelmente uma luta incessante dos indivíduos, uns contra os outros, uma luta de cada um deles pelo poder sobre os outros. A intenção de Hobbes, claro, é mostrar que essas condições frustrariam inevitavelmente o anseio de todos os seres por "viver comodamente" e de evitar morte violenta, e que portanto todo legítimo ponderado deveria fazer o que fosse preciso para se proteger contra essas condições e que só a aceitação, por todos os indivíduos, de um poder soberano absoluto é suficiente para proteger contra elas.

O estado de natureza, de Hobbes, tal como é geralmente reconhecido, é uma hipótese lógica, não histórica. É uma "Dedução oriunda das Paixões", relata "que maneira de vida haveria se não existisse um Poder comum a temer".¹³ Hobbes não argumentava que o estado de soberania imperfeita existente se havia originado de um acordo entre seres que anteriormente tinham vivido em verdadeiro estado de natureza. Pelo contrário, ele acreditava que um estado de natureza, em geral nunca predominava sobre o mundo inteiro (se bem que achasse que existia algo bastante próximo desse estado entre "os povos selvagens de muitos lugares da América"),¹⁴ e deixasse esclarecido que a maioria dos estados soberanos existentes não se originava de um convênio, mas de conquistas ("rara é a Condição",¹⁵ Também não argumentava que um estado perfeito ou completamente soberano pudesse ser estabelecido apenas por acordo entre seres que se achassem em verdadeiro estado de natureza. Difícilmente ele poderia argumentar desse modo, porque todo o seu propósito, ao escrever, era persuadir os indivíduos que viviam então em Estados imperfeitamente soberanos (ou seja, por definição, não em estado de natureza) de que eles poderiam e deveriam aceitar a submissão completa a um soberano e, com isso, se transformarem em um estado perfeitamente soberano. O que ele podia argumentar e realmente o fez, foi que, para ter um estado perfeitamente soberano, os indivíduos precisam agir como *como se* tivessem saído de um estado de natureza mediante um acordo.

○ Poder soberano necessário poderia passar a existir conforme um de dois modos: pela conquista e sujeição dos habitantes por um

13. *Leviathan*, chapter 13, p. 97.

14. *Ibid.*

15. *Leviathan*, Review and Conclusion, p. 551.

indivíduo ou um grupo (soberania por aquisição), ou pelo acordo mútuo entre os indivíduos para a transferência de todos os seus poderes naturais a um indivíduo ou grupo (soberania por instituição).¹⁶ Não fazia diferença saber como a soberania era estabelecida, desde que fosse reconhecida por todos os cidadãos. Era bastante que reconhecessem um governante ou assembleia governante *de facto* e lhe prestassem toda a obediência que logicamente ficariam obrigados a prestar, se tivessem voluntariamente transferido para esse governo os direitos naturais que teriam no hipotético estado de natureza. Em outras palavras, bastaria que agissem como se tivessem transferido seus direitos naturais para um soberano que poderiam ter estabelecido por um pacto firmado entre eles, se já tivessem vivido em estado de natureza.

Quando Hobbes chega à dedução dos direitos necessários do soberano e do dever dos súditos, acha conveniente falar do pacto como sendo um acordo realmente feito, ou a ser feito, em um determinado momento. Assim fazendo, ele evita a obrigação de colocar sua argumentação constantemente em termos condicionais. Ao invés de dizer canhestra e repetidamente "se os homens tivessem feito esse pacto, dar-se-ia que...", ele pode dizer durante todo o capítulo 18 do *Leviatã* "por haver pactuado, dá-se que...". Mas, antes de fazer isso, toma o cuidado de dizer que não é necessário fazer realmente um tal pacto a fim de estabelecer o poder soberano necessário. O soberano por aquisição tem os mesmos direitos (e seus súditos, os mesmos deveres), que o soberano por instituição.

O estado de natureza de Hobbes é, portanto, uma hipótese lógica. O fato de ser o estado de natureza uma hipótese lógica, e não histórica, é em geral compreendido e não exigiria atenção aqui se não tivesse aparentemente levado, às vezes a uma dedução falsa. Parece que freqüentemente se supõe que, visto não ser o estado de natureza uma hipótese histórica, deve ter sido uma hipótese lógica, conseguida por serem deixadas de lado, completamente, as características humanas historicamente adquiridas. Se não foi quanto ao homem primitivo, deve ter sido quanto aos homens naturais em comparação com os civilizados. Mas a conclusão não é essa. O estado de natureza era para Hobbes uma condição logicamente anterior ao estabelecimento de uma sociedade civil perfeita (*i. e.*, com-

pletamente soberana); o que ele deduziu do estado de natureza foi a necessidade de os homens reconhecerem o estado perfeitamente soberano, em vez dos estados imperfeitamente soberanos que tinham na época. Por conseguinte, ele pôde usar seu modo de entender a natureza historicamente adquirida do homem para obter suas deduções sobre o estado de natureza. Sua "Dedução oriunda das Paixões", podia ser oriunda das paixões de indivíduos existentes, paixões moldadas pelo viver civilizado. Desse modo foram feitas as suas deduções. Seu estado de natureza é uma afirmação quanto ao comportamento a que seriam levados os indivíduos (como são agora, indivíduos que vivem em sociedades civilizadas e que têm desejos de homens civilizados) se fosse suspensa a obrigação ao cumprimento de todas as leis e contratos (*i. e.*, mesmo a presente obrigatoriedade imperfeita). Para conseguir o estado de natureza, Hobbes deixou de lado a lei, mas não o comportamento e os desejos humanos socialmente adquiridos.

O motivo pelo qual isso é geralmente tão menosprezado, creio, é que o modelo de Hobbes da *societate*, que ele desenvolveu antes de introduzir o hipotético estado de natureza, era ele próprio quase tão fragmentário quanto seu estado da natureza. Seu modelo de sociedade continha uma idêntica luta competitiva incessante de cada um pelo poder sobre os outros, se bem que dentro de uma estrutura de lei e ordem. O comportamento humano no modelo de sociedade de Hobbes¹⁷ é, por assim dizer, tão anti-social que, quando Hobbes leva esse comportamento para seu estado hipotético de natureza, nesse contexto, esse comportamento pode com facilidade ser tomado erroneamente como uma afirmativa sobre o comportamento de indivíduos não-sociais. Mas é uma afirmativa sobre o comportamento de indivíduos sociais e civilizados. Que assim é, pode-se ver de várias maneiras.

A indicação mais evidente, se bem que em si mesma, não decisiva, é que Hobbes oferece como afirmação da tendência "natural" dos homens para a mútua invasão e destruição, o comportamento observável dos homens na sociedade civil sua contemporânea.

"Pode parecer estranho a alguém que não tenha pensado bem essas coisas; que a Natureza deveria então (*i. e.*, no estado de natureza) dissociar os homens e torná-los capa-

16. *Leviathan*, chapter 17, p. 132.

17. Ver adiante, seções 2, iii e 3.

zes de invadir e destruir uns aos outros: e que possa, portanto, não creditando isso à Dedução, oriunda das Paixões, desejar talvez que as mesmas sejam confirmadas pela Experiência. Que ele pense consigo mesmo que, quando empreende uma viagem, ele se arma, e procura ir bem acompanhado; quando vai dormir, tranca suas portas; e mesmo quando dentro de casa, tranca suas arcas; e isso, sabendo que há Leis e Autoridades públicas, armadas, para vingar todas as ofensas que lhe sejam infligidas; que juízo faz de seus pares súditos, quando anda armado; e de seus Conciadãos quando tranca suas portas; e de seus filhos e servos, quando tranca suas arcas.”¹⁸

E mais uma vez, imediatamente depois de dizer que, em geral, estado de natureza nunca existiu:

“Contudo, pode-se perceber que modo de viver haveria se não existisse nenhum Poder comum a temer; pelo modo de viver no qual os homens que viveram antigamente sob um governo pacífico, costumam degenerar, numa Guerra civil.”¹⁹

O comportamento “natural” dos seres, aquele para o qual eles são inevitavelmente levados pelas suas paixões pode ser visto, pelos menos aproximadamente, no comportamento dos indivíduos civilizados que vivem sob governo civil, e de indivíduos civilizados vivendo sob governo civil, se encontram em guerra civil. E a razão pela qual esse comportamento observável dos homens confirma a “dedução oriunda das paixões”, é que a dedução era oriunda das paixões de seres civilizados.

Uma prova mais decisiva de que o estado de natureza é uma afirmativa sobre o comportamento ao qual seres especificamente civilizados seriam levados se, mesmo o atual soberano imperfeito fosse retirado, é que o pleno estado de natureza só é de fato atingido mediante graus sucessivos de abstração da sociedade civilizada. Frequentemente, deixa-se que isso se perca de vista. A imagem que Hobbes faz do pleno estado de natureza é claramente a negação da sociedade civilizada: não há indústria, cultivo da terra, navegação,

construções confortáveis, artes, letras, nem sociedade, “e a vida do homem, solitária, pobre, sórdida, brutal e curta”. A imagem é tão impressionante que somos capazes de esquecer como Hobbes demonstra ser ela inevitável. Ele deduz essa inevitabilidade dos apetites de indivíduos que são civilizados por estarem desejosos não apenas de viver, mas de viver bem, ou confortavelmente. Das “três principais causas de querela” que Hobbes encontra “na natureza do homem”, e que juntas, colocariam os seres nesse estado brutal de natureza se não existisse poder capaz de intimidar a todos, as duas primeiras (Competição e Desconfiança) brotam do desejo humano de viver bem.

E seria o indivíduo que pretende “plantar, semear, construir um Abrigo conveniente”²⁰ que deveria esperar ser invadido e esbulhado por outros sequiosos de aproveitar os frutos do seu trabalho (invasão essa que é a substância da “competição” que Hobbes vê no estado de natureza). E é o dono de tais terras e edifícios confortáveis quem se torna temeroso e desconfiado e precisa procurar se garantir subjulgando o maior número possível de seus invasores em potencial; ou seja, “por força ou astúcias, dominar a pessoa de quantos homens puder, até não ver nenhum outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo”. Mesmo o homem “que de outro modo se contentaria em ficar à vontade dentro de modestos limites” precisa aumentar seu poder invadindo terras alheias, se quiser a oportunidade de resistir à invasão por outros. Em resumo, a questão sobre a qual a competição e a desconfiança levariam a uma guerra de cada um contra todos é a questão civilizada da terra cultivada e do “Abrigo conveniente”.

Mesmo a terceira causa de conflito (que Hobbes chama Gló-ria) é mais típica dos indivíduos cuja escala de valores foi adquirida pelo viver na sociedade civilizada do que de homens “naturais”: é que

“cada homem cuida que seu companheiro lhe dê o mesmo valor que ele próprio se dá; e a qualquer sinal de desprezo ou subestima, naturalmente se esforça, o mais que consegue ousar (o que entre os que não têm nenhum poder comum para mantê-los quietos, é ir suficientemente longe

18. *Leviathan*, chapter 13, p. 97; conferir com *Rudiments*, Preface, p. 11.
19. *Leviathan*, ch. 13, p. 97 a 98.

20. *Leviathan*, chapter 13, p. 95.

para fazer com que se destruam uns aos outros), para exigir um valor maior dos seus escarnecedores, por dano; e de outros, pelo exemplo".²¹

Todas as três causas de conflito são apresentadas como fatores que atuam em qualquer espécie de sociedade, mas que se tornam destrutivas somente quando não há poder comum para mantê-las reprimidas. A competição, a desconfiança e a glória, longe de serem características apenas no estado bruto da natureza, são os fatores da sociedade civil de então, que levariam a sociedade civil àquele estado de empobrecimento, se não houvesse um poder comum. A competição, a desconfiança e a glória são disposições "naturais" dos homens na sociedade civil. "Natural", para Hobbes, não é o contrário de social ou civil. "A condição natural da humanidade" abrange todo o capítulo do *Leviatã* em que Hobbes parte das disposições atuais dos homens para a condição bruta. A condição natural da humanidade está dentro dos homens agora, não segregada em algum lugar ou época distante.

Se a expressão "estado de natureza" não estivesse tão fortemente implantada na literatura sobre Hobbes, seria útil eliminá-lo inteiramente e ficar com alguma outra expressão, tal como "a condição natural da humanidade", que se vê mais facilmente como algo que está dentro dos homens. O próprio Hobbes raramente usou "estado de natureza". Nos *Elementos* seu capítulo é intitulado "Da condição do homem na mera natureza".²² Começa pela afirmativa de que, tendo descrito previamente todos os poderes naturais do corpo e da mente humanos, vai então "considerar em que estado de segurança esta nossa natureza nos colocou", e passa a descrever a condição "natural" dos homens em todas as circunstâncias, i. e., sua igualdade, sua vaidade e seus apetites naturais, sem usar nenhuma expressão especial para essa condição. Mostra então que isso levaria necessariamente à condição bruta, se estivesse ausente um poder comum e usa "estado de guerra" para descrever essa condição. Semelhantemente, no *Leviatã*, ele usa "a condição natural da humanidade" para intitular seu capítulo; começa por uma discussão da condição natural dos homens em todas as circunstâncias (suas igualdade, competição, desconfiança e vaidade

naturais), pelas quais encontra "na natureza do homem" as três causas de conflito, sem usar nenhuma expressão especial para esta condição; mostra então que, se os homens não tiverem acima deles nenhum poder público, devem estar na condição bruta, que chama de "tempo ou condição de guerra".

Em ambas as abordagens, nas quais ele evita "estado de natureza", especialmente no *Leviatã*, é possível distinguir entre a condição natural do homem (i. e., a condição em que os homens estão ou tendem a estar em todas as circunstâncias, dentro ou fora da sociedade civil, devido às suas naturezas) e o estado de guerra (i. e., a condição que resultaria não havendo um poder público, ou que de fato resulta se o poder público é removido por hipótese). Nos *Rudimentos*, contudo, onde ele de fato usa "estado de natureza"²³, ele usa indiferentemente para descrever ambas as condições,²³ e perde-se a distinção entre elas. E, já que essa distinção se perde, o caráter hipotético dos estado de guerra (que é mantido, mesmo precariamente, nos *Elementos* e no *Leviatã*) se perde nos *Rudimentos*, onde o estado de natureza, identificado com o estado de guerra, é apontado como tendo sido "o estado natural dos homens, antes de entrarem na sociedade".²⁴

Ainda assim, pouco se pode duvidar de que nos *Rudimentos*, como nas duas outras obras, o estado de natureza seja uma abstração lógica tirada do comportamento dos homens na sociedade civilizada. De fato, está até mais claro nos *Rudimentos* do que nas duas outras abordagens, que Hobbes apanhou as propensões "naturais" dos homens olhando logo abaixo da superfície da sociedade contemporânea, e que o estado de natureza é uma abstração lógica com dois estágios, na qual as propensões naturais do homem são primeiramente destacadas de sua ambiência civil e então levadas à sua conclusão lógica no estado de guerra. Porque os *Rudimentos*, omitindo toda a análise psicofisiológica do homem como um sistema de matéria em movimento, começa por uma brilhante dissecação do comportamento dos seres na sociedade da época que revela suas propensões "naturais" e parte diretamente para a dedução do necessário resultado em estado de guerra se não houvesse nenhum soberano.

21. *Ibid.* p. 95 a 96.

22. *Elementis*, part i, ch. 14, título na p. xv.

23. *Rudiments*, Preface, p. 13, ch. I, sections 4, 10 e 15; conferir com o ch. 8, section I.

24. *Ibid.* section 12; conferir com a section 13.

“Como, por que deliberação os homens se encontram, saber-se-á melhor observando-se as coisas que fazem quando estão reunidos. Porque se se encontram para traficar, é claro que cada um deles vê não seu semelhante, mas seu negócio; se, para exercer algum ofício, é gerada uma certa amizade de mercado, contendo mais cúmes do que verdadeiro amor, e da qual às vezes pode surgir facções, mas nunca boa vontade; se é por prazer e para recreação da mente, todos têm o costume de se divertir ao máximo com as coisas que provocam riso, onde cada um possa (conforme a natureza daquilo que é ridículo), pela comparação com os defeitos e enfermidades de outro, fazer passar um melhor conceito sobre si próprio; e, se bem que isso seja, às vezes inocente e sem ofensa, ainda assim fica manifesto que eles não estão se divertindo tanto com a sociedade quanto com sua própria glória vã. Mas, em sua maior parte, nesse tipo de encontros, ferimos os ausentes; sua vida inteira, seus ditos, suas ações são examinados, julgados, condenados; não, é muito raro, mas alguns dos presentes recebem um escárnio antes de partir, de modo que não estava sem razão aquele que na hora da separação, tivesse sempre o hábito de sair por último. E essas são de fato as verdadeiras delícias da sociedade, às quais somos levados por natureza, isto é, pelas paixões que incidem em todas as criaturas. (...) Fica assim claro por experiência para todos os homens que examinam um pouco mais diligentemente os assuntos humanos, que toda livre reunião se origina da pobreza mútua ou da glória vã, uma vez os participantes reunidos, se empenham em levar para si alguma vantagem, ou deixar para trás a mesma *endocmein* que alguns prezam e honram, com aqueles que foram seus interlocutores. O mesmo se deduz também pelo raciocínio a partir das próprias definições, de vontade, bem, honra, *lucrativo*”.²⁵

Desse modo, a natureza do homem depreende-se primordialmente da observação da sociedade sua contemporânea, e incidentalmente confirma-se examinando-se definições.

É dessa análise da natureza do homem em sociedade que Hobbes deduz a forçosa tendência a um estado de guerra. Ele a deduz

deixando de lado temporariamente o medo, *i. e.*, o medo tanto do soberano como dos outros indivíduos. Tomados os homens como são agora, deles removido o medo das conseqüências desagradáveis ou fatais de seus atos para com eles mesmos, suas tendências naturais atuais os conduziriam diretamente ao estado de guerra. A dissecção do comportamento dos homens na sociedade atual mostra que toda sociedade “é para o lucro, ou para a glória; ou seja, não tanto por amor aos nossos semelhantes, quanto pelo amor a nós mesmos”. Já que o lucro e a glória “podem ser melhor atingidos por domínio, do que por sociedade com outros: ninguém duvidará, espero, de que os homens seriam levados muito mais sofregamente pela natureza se todo o temor fosse removido, para obter domínio, do que para ganhar a sociedade”.²⁶

Assim, se por hipótese retira-se todo o medo (medo tanto de um soberano quanto de outros indivíduos), o pleno estado de natureza (o estado de guerra) vem a seguir. Mas o pleno estado de natureza é uma condição na qual o medo dos outros indivíduos tem que estar onipresente. Voltemos então a levar em consideração o medo dos outros indivíduos (que de fato nunca está ausente) e esse medo se mostra aumentado pela ausência do soberano. Daí se conclui que o pleno estado de natureza, ou estado de guerra contradiz a natureza (desejosa e medrosa) do homem. “E assim ocorre que, através do medo que temos uns dos outros, achamos convenientes nos livrarmos dessa condição e arranjarmos alguns companheiros”, estabelecendo ou reconhecendo um soberano capaz de nos proteger.²⁷

Assim, nos *Rudimentos* o estado de guerra é uma condição hipotética obtida por uma abstração puramente lógica. Todavia, ao chamar essa condição hipotética de “estado de natureza”, Hobbes facilita uma leitura errônea, seja como sendo uma condição historicamente anterior à sociedade civil, ou como uma condição hipotética deduzida das características “naturais” dos homens, consideradas inteiramente à parte de suas características socialmente adquiridas.

O problema da concepção de Hobbes de um estado de natureza é que ela tende a focalizar à distancia duas condições diferentes: o antagonismo e a competição em que, diz-se os homens se encontram.

26. *Rudiments*, ch. I, sect. 2, p. 24.

27. *Ibid.* sects. 13-14, p. 29 a 30.

tram todo o tempo por causa de suas naturezas e a condição brutal de guerra. A verossimilhança desse enfoque parece ser maior quando a expressão "estado de natureza" é usada (como nos *Rudimentos*) do que quando é evitada, mas o enfoque 'telescópico' nunca está inteiramente ausente. Porém, ao garantirmos firmemente como fato que os homens que cairiam em estado de guerra se não existisse um poder público são homens civilizados, com desejos civilizados de vida confortável e gostos civilizados de se sentirem superiores, podemos evitar o erro de tratar o estado de natureza em Hobbes como uma análise, seja do homem primitivo, ou do homem considerado como separado de todas as suas características socialmente adquiridas.

Uma terceira demonstração de que o estado de natureza em Hobbes não deixa de lado as características socialmente adquiridas do homem seu contemporâneo, mas simplesmente a obrigação ao cumprimento das leis e dos contratos ou o medo do soberano (e, temporariamente, como acabamos de ver nos *Rudimentos*, o medo dos outros indivíduos), é fornecida pela observação do que, ao homem de Hobbes, faria falta de natureza. O de que sentiria falta é precisamente todos os bens da vida civilizada: propriedade, indústria, comércio, as ciências, artes e letras, bem como segurança para sua vida. Estar sem esses bens é contrário à natureza do homem. É devido à falta desses bens que o homem natural de Hobbes é impelido a procurar uma saída do estado de natureza. "As Paixões que incitam os homens [naturais] à Paz, são o Medo da Morte, o Desejo das coisas que sejam necessárias para um viver confortável e uma Esperança de obtê-las por sua Indústria".²⁸ A paixão pelo viver confortável é paixão do homem natural de Hobbes. O homem natural é o homem civilizado, apenas com a restrição legal removida.

iii. Do Movimento Fisiológico ao Social

Vimos que o estado de natureza de Hobbes não é uma descrição nem do comportamento necessário do indivíduo primitivo (se bem que os indivíduos primitivos se aproximem mais desse comportamento do que os homens sob governos civis estabelecidos),

nem do comportamento necessário do animal humano despojado de todos os seus apetites socialmente adquiridos. O estado de natureza é uma dedução feita a partir dos apetites e de outras faculdades, não do homem como tal, mas dos homens civilizados. Voltamo-nos agora para o exame da cadeia de dedução de Hobbes desde o começo. A análise fisiológica e psicológica da natureza do homem com as quais Hobbes inicia toda a argumentação dedutiva nos *Elementos* e em *Leviatã*, começa como uma análise da natureza ou do movimento do homem considerado em separado das relações sociais estabelecidas. Trata, ou parece tratar do homem como tal, não do homem civilizado. Mas, de vez que a argumentação, quando chega ao estado hipotético de natureza, trata do homem civilizado, a pergunta é: em que altura a civilização entrou na argumentação?

Poder-se-ia achar a pergunta desnecessária, de vez que, em certo sentido, a civilização sempre esteve na argumentação. O próprio Hobbes nos diz que a análise psicológica trata do homem contemporâneo: "seja quem for que olhe para dentro de si mesmo e considerar o que faz, quando realmente *pensa, opina, raciocina, espera, teme, etc.*, e por que motivo; e desse modo lerá e saberá quais os pensamentos e as Paixões dos outros homens, quando ocasião houver", e o leitor do *Leviatã* é convidado a confirmar a interpretação do homem como feita por Hobbes, sem mais dificuldades que "tão somente considerar se ele também não encontra o mesmo em si próprio. Porque esse tipo de Doutrina não admite nenhuma outra Demonstração".²⁹ E de fato o pressuposto é que era a natureza do homem civilizado que Hobbes estava analisando desde o começo. Porque o método reduutivo-compositivo que ele tanto admirava em Galileu e que adotou³⁰ era reduzir a sociedade existente a seus elementos mais simples e então recompor esses elementos em um todo lógico. A redução, portanto, foi da sociedade existente aos indivíduos existentes, e destes, por sua vez aos elementos primeiros do seu movimento. Hobbes não nos guia através da parte redutora do seu pensamento, mas nos lança diretamente em seu resultado e nos guia apenas através da parte de recomposição. A ordem do seu pen-

28. *Leviathan*, ch. 13, p. 98.

40

29. *Leviathan*, Introduction, p. 9 e 10.

30. Sobre seu uso deste método ver J. W. N. Watkins, "Philosophy and Politics in Hobbes", *Philosophical Quarterly*, vol. v, no. 19 (1955), 125 a 146.

samento partiu do homem em sociedade, retornando ao indivíduo como sistema mecânico de matéria em movimento, e só então novamente avançando, para o comportamento social humano necessário. Mas é somente a metade disso o que ele apresenta a seus leitores. E porque começa sua apresentação (em *Leviatã* e nos *Elementos*) pela análise fisiológica e psicológica do indivíduo como sistema de matéria em movimento, o leitor tenderá a esquecer que a construção inteira teve como origem o pensamento de Hobbes sobre os seres civilizados.

Apesar disso, ainda é necessário indagar onde a civilização entrou na construção de Hobbes. Porque no método reduutivo-compositivo, a etapa redutora trata não somente de decompor o fenômeno em seus elementos mais simples, mas de fazê-lo com um grau considerável de abstração. Nessa abstração, alguma coisa, do todo complexo (neste caso a sociedade e a natureza do ser civilizado) pode ser posta de lado. E Hobbes colocou, ou pelo menos parece ter colocado de lado as características especificamente civilizadas do ser, já na sua apresentação inicial da natureza do ser. Portanto devemos perguntar como e onde elas entraram na etapa de recomposição. A indagação é menos necessária nos *Rudimentos*, porque aí Hobbes sai diretamente de sua vista d'olhos sobre a sociedade contemporânea para a construção do estado de natureza sem penetrar absolutamente naquele grau mais alto de abstração que abraça a análise psicológica inicial nos *Elementos* e em *Leviatã*.

O ser que Hobbes apresenta nos capítulos de abertura do *Leviatã* deveria ser mais facilmente inteligível para nós do que para os contemporâneos de Hobbes, porque este ser é muito parecido com uma máquina automatizada. Não apenas se movimenta sozinha como também se autodirige. Têm, embutidos, equipamentos mediante os quais altera seu movimento em resposta a diferenças quanto ao material que usa, e ao impacto, e até ao impacto esperado de outras matérias sobre ela. Os cinco primeiros capítulos do *Leviatã* descrevem os itens desse equipamento: os sentidos, que recebem a pressão dos corpos exteriores, os transmitem pelos nervos para o cérebro e o coração, que então emitem uma contra-pressão; a imaginação, ou memória, que podem recordar impressões sensoriais passadas e delas armazenar a experiência; o "encadeamento de pensamentos" ou "encadeamento de imaginações", que caçam "as causas, de algum efeito, presentes ou passadas; ou... os efeitos, de

alguma causa presente ou passada"³¹, e que desse modo permite ao mecanismo prever o resultado provável de várias ações possíveis que possa empreender; a linguagem, que permite à máquina comunicar e receber comunicações e ordenar seus próprios raciocínios; e a razão, que pela adição e a subtração dos nomes e das consequências de nomes pode chegar a proposições gerais ou a regras para sua própria orientação.

O Capítulo 6 do *Leviatã* apresenta a direção geral ou meta que está embutida na máquina. Esta procura continuar seu movimento próprio. Faz isso aproximando-se das coisas que calcula serem condutoras ao movimento contínuo e afastando-se das coisas não-condutoras. O movimento de aproximação é chamado apetite, ou desejo, o movimento de afastamento é chamado aversão. Alguns dos apetites e aversões como os relacionados com os alimentos estão embutidos na máquina, mas a maior parte deles são adquiridos por "Experiência, e julgamento de seus efeitos, neles mesmos ou em outros homens".³² Os apetites e as aversões adquiridos não se voltam sempre para as mesmas coisas: diferem em máquinas diferentes (porque estas têm experiências diferentes) e dentro de uma mesma máquina em momentos diferentes (porque cada uma delas" está em contínua mutação").³³ Seja qual for o objeto do apetite de qualquer máquina, esta o registra como bom, e os objetos de sua aversão, como maus. Cada qual, portanto, procura seu próprio bem e atalha o mal.

Todos os estados mentais e todas as disposições gerais dos homens, tais como esperança, desespero, medo, coragem, raiva, confiança, desconfiança, cobiça de riquezas, ambição de posições ou prioridades, pusilanimidade, magnanimidade, amor, ciúmes, vingatividade, mágoa, piedade, emulação e inveja, podem ser reduzidos à ação do apetite pelo próprio bem em várias circunstâncias diferentes.

Os atos de cada indivíduo são determinados por seus apetites e aversões, ou melhor, pelos seus cálculos quanto aos prováveis efeitos sobre a satisfação de seus apetites, causados por qualquer ação que ele possa, empreender.

31. *Leviathan*, ch. 3, p. 20.

32. *Leviathan*, ch. 6, p. 40.

33. *Ibid.*

"Quando na mente do homem, os Apetites e as Aversões, Esperanças e Temores com respeito a uma e a mesma coisa, surgem alternadamente; e as diversas, boas ou más, conseqüências da execução, ou omissão da coisa proposta, vêm sucessivamente aos nossos pensamentos; de modo que às vezes sentimos Apetite por ela; às vezes uma Aversão a ela; às vezes a Esperança de poder fazê-la; às vezes o Desespero, ou Temor de tentá-la; a soma total de Desejos, Aversões, Esperanças e Temores, mantida até que seja, ou feita, ou achada impossível, a isso chamamos DELIBERAÇÃO".³⁴

Todos os atos voluntários são determinados por esse processo de deliberação. "Pois um Ato Voluntário é aquele que procede da *Vontade*, e nada mais". E a *Vontade* "é o último *Apetite a deliberação*".³⁵ Finalmente, "porque a própria Vida não é senão Movimento e nunca pode ser sem Desejo, nem sem Medo, nem tampouco sem Sentido", cada homem precisa procurar êxito contínuo para obter aquelas coisas que de vez em quando deseja e desejará.³⁶

Bem, até este ponto, em toda a análise de Hobbes, a única menção à relação de uma dessas máquinas semoventes com outras foi na análise dos estados mentais ou disposições gerais dos seres. Algumas delas (i.e., indignação, caridade, cobiça, ambição, fortaleza, liberalidade, culmes, vingatividade, piedade, crueldade, emulação, inveja), Hobbes de fato explica como sendo relações entre seres humanos ou como efeitos de relações entre eles. Mas a análise desses estados mentais é incidental com relação à linha principal da sua dedução. Mostra como uma vasta gama de características humanas observáveis pode ser explicada em termos do postulado de Hobbes, de que os homens são máquinas apetitivas que se movimentam sozinhas e se autodirigem, mas essa é mais uma confirmação incidental do postulado original do que uma etapa da dedução principal, tirada da natureza do mecanismo, e que vai até a tendência necessária para a luta de todos os homens contra todos os homens.

As propostas seguintes que são significativas na dedução principal estão no capítulo 8, no qual, ao discutir as virtudes intelectuais,

Hobbes faz duas declarações gerais a partir da observação; uma concernente às relações entre os homens e outra às paixões de homens diferentes. A primeira é que os homens atribuem valor a tudo por comparação com o que os outros têm: "A Virtude, geralmente, para todas as espécies de assuntos, é algo que é valorizado pela superioridade; e consiste de comparação. Porque se todas as coisas estivessem por igual em todos os homens, nada seria estimado".³⁷ A segunda é que a diferença de espírito entre homens diferentes (ou seja, a capacidade de lidar inteligentemente com os problemas que se lhes defrontam) é devida principalmente à diferença de grau do seu "Desejo de Poder, de Riqueza, de Conhecimento e de Honra". Alguns homens não têm "nenhuma grande Paixão por alguma dessas coisas", outros têm. A diferença de paixões procede "não apenas das diferenças de compleições dos homens, mas também das diferenças de costumes, e de educação".³⁸

Não é senão no capítulo 10, no entanto, que Hobbes começa sua análise séria das relações entre essas máquinas semoventes, e os capítulos 10 e 11 dizem quase tudo o que Hobbes tem a dizer sobre essas relações. Devemos notar que os capítulos 10 e 11 são sobre as relações entre seres civilizados vivendo em sociedades estabelecidas, e que esses dois capítulos contêm todas, ou todas menos uma, as propostas essenciais das quais Hobbes deduz no capítulo 13 a necessidade de guerra de cada homem contra cada homem, se fosse removido o poder público. A única proposta relevante necessária não declarada até o capítulo 13 é a igualdade natural entre os seres, que é necessária para mostrar que o estado de guerra jamais poderia terminar pela vitória de qualquer indivíduo isolado, sobre todos os outros.

Em suma, é nos capítulos 10 e 11 que encontramos a transição principal do homem, enquanto máquina em si mesmo, para o homem enquanto máquina como unidade de uma série de relacionamentos sociais. E é nesses capítulos que esperamos encontrar os novos postulados, declarados ou implícitos, que são necessários para a dedução do estado de natureza, e poderemos ver até que ponto esses postulados são extraídos das relações observadas entre indivíduos em uma forma específica de sociedade.

34. *Leviathan*, ch. 6, p. 46.

35. *Ibid.*, p. 47.

36. *Ibid.*, p. 48.

37. *Leviathan*, ch. 8, p. 52.

38. *Ibid.*, p. 56.

O terreno atravessado nos capítulos 10 e 11 é substancialmente aquele que existe entre a definição neutra de poder, com a qual se inicia o capítulo 10 ("O PODER de um Homem, (para interpretá-lo Universalmente), são os seus meios atuais, para obter algum aparente futuro Bem"), e a conclusão, no começo do capítulo 11: "De modo que em primeiro lugar, digo que é uma inclinação geral de toda a humanidade, um perpétuo e inquieto desejo de Poder e mais Poder, que cessa só com a morte";³⁹ o poder sendo desta vez, poder sobre outros homens. É essa conclusão que leva diretamente ao estado de guerra do capítulo 13, quando toda a autoridade política e a obrigação ao cumprimento da lei são retiradas, por hipótese. A questão é como Hobbes se move, partindo da definição neutra do poder até o desejo de cada homem, de ter cada vez mais poder sobre os outros homens.

No *Leviatã*, imediatamente após a definição neutra de poder, ele classifica o poder como sendo original (ou natural), ou instrumental, e assevera:

"O *Poder Natural*, é a eminência das Faculdades do Corpo, ou da Mente: como Força extraordinária, Forma, Prudência, Artes, Eloquência, Liberalidade, Nobreza. Instrumentais são aqueles Poderes, que adquiridos por estes, ou por sorte, são meios e Instrumentos para adquirir mais: como Riqueza, Reputação, Amigos, e as obras secretas de Deus, a que os homens chamam Boa Sorte. Porque a natureza do Poder, neste ponto, como a Fama, aumenta à medida em que prossegue; ou como o movimento dos corpos pesados, os quais, quanto mais avançam, mais velocidade fazem".⁴⁰

Notamos que o poder natural do indivíduo é definido, não como sua capacidade natural (força, prudência, etc.) mas como a superioridade de sua capacidade. É a superioridade da sua capacidade sobre a dos outros que lhe permite adquirir poderes instrumentais (riqueza, reputação, amigos, etc.). O poder de um indivíduo não é uma quantidade absoluta, mas sim comparativa. Não consiste – como se poderia pensar que esteja implícito na definição

inicial, ou neutra, do poder – nas capacidades pessoais do indivíduo, somadas a mais algum domínio sobre as coisas que pode adquirir exercendo tais capacidades; consiste no excesso de suas capacidades pessoais sobre as dos outros indivíduos, somadas ao que ele possa adquirir mediante esse excesso. Está implícito um novo postulado nesta redefinição do poder, a saber, que a capacidade de qualquer indivíduo para conseguir aquilo que quer é contrariada pela capacidade de todos os outros homens. Este postulado é feito explicitamente no trecho paralelo, nos *Elementos*. Lá, o poder de alguém para conseguir algo que deseja é definido primeiramente como

"as faculdades do corpo e da mente [e] e outros tais poderes que por elas são adquiridos (a saber) riqueza, posto de autoridade, amizade ou graça, e boa fortuna. [A isto se segue a afirmativa.] E porque o poder de um homem opõe resistência e estorva aos efeitos do poder de outro: o poder simplesmente não é mais do que o excesso de poder de um acima do de outro. Pois poderes iguais em oposição destroem um o outro; e esta mútua oposição é chamada *con-tenda*".⁴¹

O poder de cada indivíduo tem a oposição do poder de outros, de modo tão universal que o "poder simplesmente" pode ser redefinido como sendo uma quantidade comparativa, não absoluta. Este postulado da oposição de poderes dos indivíduos é nova: não está contido nas proposições precedentes sobre o homem como um mecanismo semovente procurando manter ou intensificar seu movimento.⁴²

Se houvesse alguma dúvida quanto à universalidade da oposição de poderes que Hobbes está afirmando neste postulado, ela seria extirpada pela sua discussão de várias formas específicas de poder na sociedade, e sua análise da atribuição de valores e honras, que se seguem a estas definições de poder, em ambos, no *Leviatã* e

41. *Elements*, part 1, ch. 8, sect. 4, p. 26.

42. Poder-se-ia dizer que está implícito na afirmativa anterior, já anotada do capítulo 8 do *Leviatã*, que a virtude de qualquer coisa consiste na sua superioridade, isto é, por comparação. Mas essa afirmativa também não é deduzível dos postulados fisiológicos.

39. *Ibid.* ch. 11, § 2, p. 75.

40. *Ibid.* ch. 10, p. 66.

nos *Elementos*. No *Leviatã* a razão pela qual coisas tais como fortuna e reputação são poder, é que elas dão uma força defensiva e ofensiva contra os demais. Portanto,

“...A Riqueza, junto com a liberalidade, é Poder; Porque ela procura amigos e criados; sem liberalidade não é assim: porque neste caso elas não defendem, mas expõem o homem à Inveja, como uma Presa. A reputação de poder, de vez que angaria para si a adesão dos que precisam de proteção. ... Também, qualquer que seja a qualidade que faz um homem bem amado ou temido por muitos; ou a reputação de ter esta qualidade, é Poder; porque é um meio de ter o auxílio, é o serviço de muitos”.⁴³

Todas as formas de poder adquirido que Hobbes descreve consistem em força defensiva e ofensiva contra os outros. E todas elas são produto da transferência dos poderes de alguns indivíduos para outros. Com efeito, Hobbes definiu o poder adquirido como a capacidade de comandar os serviços de outros indivíduos. O poder de um indivíduo sobre a natureza, sua capacidade de transformar a natureza pela sua própria força, inteligência, e conhecimento está aparentemente colocada sob o comando de seu poder original, não de seu poder adquirido. O poder de indivíduos associados para transformar a natureza é deixado de lado.

A análise de Hobbes quanto à atribuição de valores e honras, que se segue à descrição das espécies de poder completa seu quadro dos indivíduos em sociedade. As transferências de poder são tidas como tão costumeiras que existe um mercado de poder. O poder de um indivíduo é tratado como mercadoria, para transações regulares nas quais são estabelecidos os preços do mercado.

“O *Valor*, ou *VALIA* de um homem, é como de qualquer outra coisa, seu Preço; quer dizer, tanto quanto seria dado para o uso do seu Poder; e por conseguinte não é absoluto; mas uma coisa depende da necessidade e do ajustamento de outro. ... E como em outras coisas, assim também no homem, não o vendedor, mas o comprador determina o

Preço. Pois que se deixe que um homem (como faz a maioria dos homens) se taxem pelo mais alto Valor que puderem; não obstante seu verdadeiro valor não é de mais do que é estimado por outros”.⁴⁴

O valor que os indivíduos estipulam uns para os outros, em comparação com o que cada um estipula para si próprio, é medido pelo grau em que cada um é honrado ou desonrado pelos outros, como é exposto pelo montante positivo ou negativo de deferência a ele prestada de várias maneiras:

“A manifestação do Valor que estipulamos uns para os outros, é aquela comumente chamada Honra ou Desonra. Valorizar um homem a uma taxa alta é *Honrá-lo*; a uma taxa baixa, é *Desonrá-lo*. Mas alta ou baixa, neste caso, deve-se entender por comparação com a taxa que cada homem estipula para si próprio”.⁴⁵

O grau de honra concedida a um indivíduo mede assim seu valor real em comparação com o valor que ele próprio se atribui. Mas o valor real é determinado por aquilo que outros dariam para o uso de seu poder. A honra, vista subjetivamente pelo receptor, é a diferença entre a sua própria estimativa e a estimativa do mercado para seu valor. Mas a honra, vista objetivamente, corresponde à estimativa do mercado que tanto estabelece seu poder real como é estabelecida pelo seu poder real ou aparente. Seu poder real ou aparente é constituído principalmente pelo seu poder de comandar os serviços de outros, e seu poder de comandar os serviços de outros é baseado na estimativa que outros fazem de seu poder:

“*Honrado* é qualquer posse, ato ou qualidade que seja um argumento e signo de Poder. [Portanto] o Domínio e a Vitória são honrados; porque adquiridos pelo Poder.

...As Riquezas são honradas; porque elas são Poder. ...A Resolução Oportuna, ou determinação daquilo que um homem deve fazer, é Honrada; por ser o desdenhar de pequenas dificuldades, e perigos. ... Ser Conspicuo, isto é, ser conhecido, por Fortuna, Posição, grandes Atos, ou qualquer Bem emite, é Honrado; como sinal do poder pelo qual

43. *Leviathan*, ch. 10, p. 66.

44. *Ibid.*, p. 67.

45. *Ibid.*, p. 68.

nos *Elementos*. No *Leviatã* a razão pela qual coisas tais como fortuna e reputação são poder, é que elas dão uma força defensiva e ofensiva contra os demais. Portanto,

“...A Riqueza, junto com a liberalidade, é Poder; Porque ela procura amigos e criados; sem liberalidade não é assim: porque neste caso elas não defendem, mas expõem o homem à Inveja, como uma Presa. A reputação de poder, de vez que angaria para si a adesão dos que precisam de proteção. ... Também, qualquer que seja a qualidade que faz um homem bem amado ou temido por muitos; ou a reputação de ter esta qualidade, é Poder; porque é um meio de ter o auxílio, é o serviço de muitos”.⁴³

Todas as formas de poder adquirido que Hobbes descreve consistem em força defensiva e ofensiva contra os outros. E todas elas são produto da transferência dos poderes de alguns indivíduos para outros. Com efeito, Hobbes definiu o poder adquirido como a capacidade de comandar os serviços de outros indivíduos. O poder de um indivíduo sobre a natureza, sua capacidade de transformar a natureza pela sua própria força, inteligência, e conhecimento está aparentemente colocada sob o comando de seu poder original, não de seu poder adquirido. O poder de indivíduos associados para transformar a natureza é deixado de lado.

A análise de Hobbes quanto à atribuição de valores e honras, que se segue à descrição das espécies de poder completa seu quadro dos indivíduos em sociedade. As transferências de poder são tidas como tão costumeiras que existe um mercado de poder. O poder de um indivíduo é tratado como mercadoria, para transações regulares nas quais são estabelecidos os preços do mercado.

“O *Valor*, ou *VALLIA* de um homem, é como de qualquer outra coisa, seu Preço; quer dizer, tanto quanto seria dado para o uso do seu Poder; e por conseguinte não é absoluto; mas uma coisa depende da necessidade e do auxílio de outro. ... E como em outras coisas, assim também no homem, não o vendedor, mas o comprador determina o

Preço. Pois que se deixe que um homem (como faz a maioria dos homens) se taxem pelo mais alto Valor que puderem; não obstante seu verdadeiro valor não é de mais do que é estimado por outros”.⁴⁴

O valor que os indivíduos estipulam uns para os outros, em comparação com o que cada um estipula para si próprio, é medido pelo grau em que cada um é honrado ou desonrado pelos outros, como é exposto pelo montante positivo ou negativo de deferência a ele prestada de várias maneiras:

“A manifestação do Valor que estipulamos uns para os outros, é aquela comumente chamada Honra ou Desonra. Valorizar um homem a uma taxa alta é *Honrá-lo*; a uma taxa baixa, é *Desonrá-lo*. Mas alta ou baixa, neste caso, deve-se entender por comparação com a taxa que cada homem estipula para si próprio”.⁴⁵

O grau de honra concedida a um indivíduo mede assim seu valor real em comparação com o valor que ele próprio se atribui. Mas o valor real é determinado por aquilo que outros dariam para o uso de seu poder. A honra, vista subjetivamente pelo receptor, é a diferença entre a sua própria estimativa e a estimativa do mercado para seu valor. Mas a honra, vista objetivamente, corresponde à estimativa do mercado que tanto estabelece seu poder real como é estabelecida pelo seu poder real ou aparente. Seu poder real ou aparente é constituído principalmente pelo seu poder de comandar os serviços de outros, e seu poder de comandar os serviços de outros é baseado na estimativa que outros fazem de seu poder:

“*Honrado* é qualquer posse, ato ou qualidade que seja um argumento e signo de Poder. [Portanto] o Domínio e a Vitória são honrados; porque adquiridos pelo Poder.

...As Riquezas são honradas; porque elas são Poder. ...A Resolução Oportuna, ou determinação daquilo que um homem deve fazer, é Honrada; por ser o desdenhar de pequenas dificuldades, e perigos. ... Ser Conspicuo, isto é, ser conhecido, por Fortuna, Posição, grandes Atos, ou qualquer Bem emite, é Honrado; como sinal do poder pelo qual

43. *Leviathan*, ch. 10, p. 66.

44. *Ibid.*, p. 67.

45. *Ibid.*, p. 68.

ele é conspícuo. ... A Cobiça de grandes Riquezas, e a ambição a grandes Honras, são Honradas; como sinais do poder para obtê-las. Tampouco se altera o caso de Honra, se uma ação (que seja grande e difícil, e consequentemente um sinal de muito poder,) é justa ou injusta; porque a Honra consiste tão somente na opinião do Poder".⁴⁶

Temos aqui as características essenciais do mercado competitivo. O valor de cada indivíduo, manifestado pela honra que lhe é dada por outros, tanto determina como é determinada pela opinião dos outros sobre seu poder, como manifestada pelo que estes dão pelo uso do seu poder. A atribuição de valores e de honras não é simplesmente uma relação entre o indivíduo que a recebe e um que dá honra ou desonra; é uma relação entre um indivíduo que a recebe e todos os outros que dão a ele essa honra, ou seja, todos os outros que têm algum interesse, ainda que seja fortuito ou remoto, ligado ao modo pelo qual ele utiliza o seu poder. Todos esses outros fazem suas estimativas quanto ao poder dele independentemente. E fazem estimativas sobre esse poder por comparação com o poder de outros, porque sua utilidade para eles não é uma quantidade absoluta, mas uma quantidade que depende da disponibilidade de outros. E cada um deles não apenas é avaliado por todos os outros que têm interesse no modo pelo qual ele usa o seu poder, mas também *avalia* todos esses outros. Ainda assim, desse número imensamente grande de julgamentos de valor independentes, fica estabelecido um valor objetivo de cada indivíduo. Só pode ser estabelecido dessa forma porque o poder de cada indivíduo é visto como uma mercadoria, ou seja, uma coisa normalmente oferecida para troca, e oferecida competitivamente. Cada indivíduo está no mercado pelo poder, seja como ofertante ou como demandante, porque cada um ou tem algum poder para oferecer aos outros, ou quer adquirir o poder de alguns outros.

As mesmas suposições estão implícitas na abordagem sobre a atribuição de honras e valores nos *Elementos*. Honrar a alguém "é conceber ou reconhecer que esse alguém leva uma vantagem, ou tem um excedente de poder acima daquele que lhe faz contenda ou se lhe compara. E também HONRADOS são aqueles sinais pelos

quais um homem reconhece o poder ou o excedente acima de seu concorrente em outro". Portanto, a força, a vitória, a aventura, a nobreza, e o resto, são honrados; "as riquezas são honradas; como sinais do poder que se adquiriu". "E conforme os sinais de honra ou desonra, assim estimamos e estabelecemos o VALOR de um indivíduo. Por tudo isso valor é tudo aquilo que alguém dará pelo uso de todas as coisas que possa fazer".⁴⁷ Aqui, como no *Leviatã*, o valor objetivo é determinado pelas estimativas de outros, as quais são baseadas na utilidade do seu poder para eles evidente. O valor de cada indivíduo é fixado do mesmo modo como o são os preços no mercado. Um mercado fixa os preços apenas para as coisas que são normalmente oferecidas à venda e procuradas pelos compradores. Falar do valor ou preço de cada indivíduo, portanto, é supor que cada indivíduo é, ou vendedor de seu poder ou comprador do poder dos outros (ou ambas as coisas).

A análise de Hobbes da atribuição de valores e honras, ampliando as definições de poder e as descrições dos tipos de poder, completa substancialmente sua argumentação de que o comportamento necessário de todos os indivíduos na sociedade é uma luta incessante pelo poder sobre os outros. Ele se afastou da definição do poder como sendo os meios atuais para obter futuros bens, medianamente uma redefinição do poder como sendo o excedente ou a superioridade de meios de um indivíduo em comparação com os de outro. A segunda definição é estabelecida pelo postulado de que os meios de cada indivíduo para obter seus bens futuros estão em oposição aos meios de cada um dos indivíduos. Hobbes descreveu, e de fato definiu o poder adquirido como sendo o poder de comandar os serviços de outros indivíduos. Supôs que o poder adquirido é tão geralmente desejado e que o poder é geralmente tão transferível que existe um permanente mercado de poder, que determina o poder de cada indivíduo. No decorrer de sua argumentação, ele fez várias suposições não contidas na análise psicológica original. A mais importante é a suposição de que o poder de cada indivíduo está em oposição ao poder de cada um dos outros indivíduos, o que evidentemente é um postulado social, e não fisiológico.

Nesse levantamento da argumentação de Hobbes, o ponto em que ele acrescentou uma suposição social aos seus postulados fisio-

46. *Leviathan*, ch. 10, p. 70 a 71.

47. *Elements*, part i, ch. 8, sect. 5, p. 26 a 27.

lógicos vem imediatamente depois da definição neutra de poder: o restante de sua discussão sobre poder, atribuição de valores e honras apenas torna mais explícita a teoria sobre os movimentos do homem na sociedade, que já está insinuada no postulado de que o poder de cada indivíduo está em oposição ao poder de cada um dos outros. Esse postulado, juntamente com o postulado fisiológico de que cada indivíduo procura dar continuidade ao seu próprio movimento são o bastante para provocar a procura, por parte de cada indivíduo, do poder sobre os demais.

Contudo, o postulado de que o poder de cada indivíduo se opõe ao poder de cada um dos outros, não é proposto por Hobbes como evidente por si mesmo, mas apoiado por outros postulados que logicamente lhe são anteriores. Quanto a se saber o que eram os postulados anteriores, duas opiniões são possíveis, dependendo da interpretação de algumas das afirmativas de Hobbes. Na que me parece mais solidamente fundamentada, Hobbes foi coerente ao fazer originar sua oposição entre poderes de (a) o postulado fisiológico de que alguns – não todos – os indivíduos têm o desejo inato de maiores poderes e regalias, ao passo que os demais desejam apenas continuar em seu nível atual, e (b) o postulado implícito de que a sociedade é tão instável ou fragmentária que o comportamento dos indivíduos, imoderadamente cupidos, obriga todos os demais a entrar na competição pelo poder sobre todos os outros. De acordo com a outra opinião, Hobbes foi incoerente. Enquanto às vezes deduzia a oposição dos poderes do postulado de que alguns indivíduos (não todos) desejam sempre mais, às vezes a deduzia – também do postulado fisiológico único de que todos os indivíduos sentem o desejo inato de terem cada vez mais poder sobre os outros. Não se discute, nessa segunda opinião, se Hobbes realmente declarou que somente alguns homens são inatamente imoderados: apenas é afirmado que Hobbes foi incoerente ao fazer a declaração.

48. *Leviathan*, ch 8, p. 56.

é sempre que o homem espera por uma regalia mais intensa do que as que já atingiu; ou que não possa estar contentado com um poder mediano; mas porque ele não pode garantir para si o poder e os meios para viver melhor, o que ele tem presente, sem a aquisição de mais".⁴⁹ Os desejos inatos de cada indivíduo são, de fato, incessantes, mas nem sempre os de cada indivíduo são de aumento de nível de satisfações ou de poder. Todos os indivíduos em sociedade (e no hipotético estado de natureza também) realmente procuram sempre cada vez mais poder, mas não porque todos tenham dele um desejo inato. O homem inatamente moderado, em sociedade precisa procurar mais poder simplesmente para proteger seu nível atual. E a conclusão de Hobbes, de que todos eles precisam agir assim, implica em que os dispositivos sociais são de ordem a permitir que os poderes naturais de qualquer indivíduo sejam usurpados por outros. Se existisse alguma proteção consuetudinária às vidas dos indivíduos, ou a limitação consuetudinária de suas atividades competitivas, em todos os escalões, nem todos queriam, ou nem todos seriam capazes de entrar na competição por mais poder.

Portanto, se achamos que a posição ponderada de Hobbes é de que nem todos os homens têm o desejo inato do poder cada vez maior, seu postulado de que o poder de cada indivíduo na sociedade está em oposição ao poder de cada um dos demais exige a suposição de um modelo de sociedade que permita e exija a invasão perpétua de cada esfera individual por todos os outros indivíduos. Onde, sua conclusão de que todos os indivíduos em sociedade realmente lutam por um poder cada vez maior sobre os outros, depende da mesma suposição quanto a sociedade.⁵⁰

A outra interpretação da posição de Hobbes, que foi convincentemente lançada por Strauss,⁵¹ é a de que Hobbes (incoerente-

49. *Ibid.* ch. 11, p. 75. A mesma distinção é feita novamente no capítulo 13, dentro do contexto do estado de natureza: "há alguns que sentem prazer ao contemplarem seu próprio poder em atos de conquista que perseguem mais do que precisa a sua segurança (...) outros que diversamente se contentariam com estar à vontade dentro de limites modestos..." (p. 95).

50. Sua conclusão de que todos os homens no estado hipotético de natureza lutariam inevitavelmente para conseguir cada vez mais poder sobre os demais existe, é claro, só o postulado de que não há lei: se não há lei, cada um está sujeito a invasões alheias e o homem moderado sofrerá invasões dos que inatamente procuram mais.

51. Leo Strauss, *Political Philosophy of Hobbes*, p. 8 a 12.

mente) concebeu a luta pelo poder ilimitado como sendo um apetite natural, inato, do homem como tal: que "o homem deseja o poder e mais poder ainda espontaneamente e continuamente, num só jato de apetite...".⁵² Dos trechos citados por Strauss para apoiar esse ponto de vista, apenas um me parece apoiá-lo claramente. Trata-se da afirmativa de Hobbes de que "os homens, desde o berço, e naturalmente, se esfalfam por qualquer coisa que cobicem, e possuiriam o mundo inteiro, se pudessem, para que lhes desse temor e obediência".⁵³ Este, contudo, foi um comentário feito de passagem, em um trabalho muito posterior, o *Declaration Physiologicum* de 1677, e feito de maneira algo fortuita por meio de uma explicação sobre porque os velhos inimigos de Hobbes, os filósofos naturais, se haviam interessado por tanta charlatanice e impostura. Hobbes não deu segmento ao comentário de modo nenhum; sobre isso não se pode elaborar grande coisa. As outras passagens citadas por Strauss parecem-me não implicar necessariamente em mais do que uma fome inata de poder ou regalias ilimitadas em alguns homens e um desejo socialmente adquirido nos demais. Uma das passagens mais fortes é aquela em que Hobbes observa que "à medida que os homens alcançam mais riquezas, honras e outros poderes, aí seu apetite cresce continuamente cada vez mais", e conclui que a felicidade consiste "não em ter prosperado, mas em prosperar".⁵⁴ Este trecho está decerto consonante com a interpretação de Strauss, mas em vista das afirmativas explícitas de Hobbes de que nem todos os homens desejam naturalmente mais regalias ou poder, pode também, ou ainda melhor, ser interpretado como uma afirmativa quanto aos que conseguem mais porque começaram pelo desejo inato.

52. *Op. cit.*, p. 10. Richard Peters, *Hobbes* (1956), infelizmente cita isso (p. 153) como se fosse uma afirmativa de Hobbes.

53. Hobbes, *English Works*, vii, 73.

54. *Elements*, part I, ch. 7, sect. 7, p. 23.

Hobbes diz realmente que alguns homens lutam naturalmente por um poder cada vez maior (o que bem pode ser chamado de luta irracional), e que alguns homens buscam mais poder apenas para proteger as regalias e o poder moderados que os satisfariam (o que poderia muito bem ser chamado de luta racional); mas não se pode daí concluir que Hobbes estava atribuindo a luta inata ou irracional a todos os indivíduos.

Strauss assinala também⁵⁵ o fato de Hobbes ter achado que a luta por honrarias, ou por prioridades sobre os outros, e o reconhecimento dessa propriedade, era uma característica universal da espécie humana. De fato achava, mas não disse que isso era inato em todos os indivíduos. Do mesmo modo que a luta pelo poder, a luta pelas honrarias pode ser inteiramente explicada como sendo inata em alguns indivíduos e (por consequente) copiada por outros. Muito, da linguagem de Hobbes sobre a prioridade, está em consonância com a interpretação de Strauss. Mas as afirmativas mais explícitas de Hobbes são em contrário.

"...considerando a grande diferença que existe entre os homens, da diversidade de suas paixões, de como *alguns* são vaidosamente gloriosos e têm esperanças de prioridade e superioridade sobre seus semelhantes, não apenas quando são iguais em poder, mas também quando são inferiores; é forçoso que reconhecemos que daí deve-se obrigatoriamente concluir que *aqueles que são moderados*, e nada mais procuram senão a igualdade de natureza, serão obnoxios à força dos demais, que tentarão subjugá-los. E daí partirá uma desconfiança geral na humanidade e o mútuo temor, uns dos outros."⁵⁶

Todos os homens em estado de natureza têm o desejo e a vontade de ferir, mas não com origem nas mesmas causas. Porque *um homem*, de acordo com aquela equidade natural que entre nós existe permite tanto aos outros, quanto assume para si mesmo (o que é um grande argumento de um homem de temperamento moderado e de alguém que ajaeza corretamente o seu poder). *Um outro* tendo-se em conta como acima dos demais, terá a licença de fazer o de suas

55. Strauss, *op. cit.*, p. 11 a 12.

56. *Elements*, part I, ch. 14, sect. 3, p. 54. Os grifos são meus.

inclinações, e desafia o respeito e a honra, que lhe são devidos mais do que aos outros, (o que é um argumento de um espírito fogoso). A vontade de ferir desse homem surge de sua glória vã e da falsa estima que tem de sua própria força; a dos outros da necessidade de se defender, de defender sua liberdade e seus bens contra a violência desse homem".⁵⁷

Todos os indivíduos desejam prioridades, honras e glórias, do mesmo modo que todos desejam mais poder. Mas, em ambos os casos, alguns nasceram com o desejo, os demais o receberam impingido.

De fato, o desejo de honrarias pode se reduzir ao desejo de poder: "O Desejo de Poder, de Riquezas, de Conhecimento, e de Honra [podem todos] ser reduzidos ao primeiro, que é o Desejo de Poder. Porque Riquezas, Conhecimento, e Honras, são apenas diferentes formas de Poder".⁵⁸ O desejo de glória não é uma paixão independente do desejo de poder; é um resultado do desejo de poder, e é definido em termos do desejo de poder: "A Glória, ou a gloriificação interna, ou o triunfo interno da mente, é aquela paixão que procede da imaginação ou concepção de nosso próprio poder, acima do poder daquele que compete conosco".⁵⁹ A universalidade do desejo de glória não é independente; é consequência dos mesmos fatores que produzem a competição universal pelo poder sobre os outros. A glória é comparativa e competitiva pela mesma razão pela qual o poder é comparativo e competitivo: porque "o poder do homem resiste e estorva aos poderes de outro".⁶⁰ Diante da evidência, parece estar mais próximo da intenção de Hobbes tratar a luta pelo poder e pela prioridade que ele acha ser característica de todos os indivíduos em sociedade (e no estado de natureza), como sendo uma luta inata em alguns homens e um comportamento adquirido nos demais.

Contudo, precisamos observar o que se conclui se for aceito que Hobbes quis dizer, às vezes, que todos os indivíduos buscam inatamente prioridade e poder sobre os demais, sem limites. Se isso é postulado para todos os indivíduos, então não se faz necessária

nenhuma suposição a mais para demonstrar que todos os indivíduos *no estado de natureza* precisam ficar em contínua oposição, uns aos outros. Isto se concluiria do postulado fisiológico único. Neste caso, contudo, deveríamos ter o direito de dizer que o que Hobbes fez foi introduzir uma suposição essencialmente social em seus postulados fisiológicos. Pois a luta inata de todo indivíduo por um poder ilimitado sobre todos os demais não é um postulado fisiológico evidente por si mesmo, assim como o é o desejo de movimento continuado. O postulado do desejo inato de todos os indivíduos, de mais poder sem limites, aparentemente só é defensável quando se refere a indivíduos que já estão numa sociedade universalmente competitiva.

Mas não precisamos levar adiante este ponto. É mais importante notar que, mesmo sendo ele consentido como postulado fisiológico, tudo o que dele se conclui sem outras suposições sociais, é que todos os indivíduos *no estado de natureza* precisam ficar em contínua oposição mútua. Todavia, é necessária uma suposição a mais para demonstrar que todos os indivíduos em sociedade precisam ficar em contínua oposição mútua e que portanto precisam lutar por um poder maior sobre os outros; coisa que Hobbes realmente tenta demonstrar em sua análise do poder, da atribuição de valores e das honrarias. A suposição a mais, necessária, é de, pelo menos, um modelo de sociedade que permita que os poderes naturais de cada indivíduo sejam continuamente usurpados por outros, uma sociedade na qual cada um possa continuamente procurar transferir para si próprio os poderes dos outros.

Nenhuma sociedade pode permitir que isso seja feito pela violência individual. Se existisse esse conflito contínuo entre todos os indivíduos, não existiria sociedade nenhuma, nenhuma sociedade civilizada; isto é certo. Mas Hobbes acha que essa luta constante de cada indivíduo pelo poder sobre todos os demais, é o comportamento real dos homens na sociedade civilizada. Toda a sua descrição do mercado de poder e da atribuição de honras e valores como sendo concomitantes ao poder é uma afirmativa referente às sociedades estabelecidas. Todos os vários modos de honrar e desonrar pelo qual o valor e o poder de um indivíduo são manifestados, confirmados ou adquiridos, são afirmativas sobre as sociedades civis, se bem que algumas possam ser interpretadas como sendo quanto ao próprio estado de natureza: algumas são "naturais (...) tanto dentro, como fora das comunidades", outras só são encontradas (e

57. *Rudiments*, ch. 1, sect. 4, p. 25 a 26. Os grifos são meus.

58. *Leviathan*, ch. 8, p. 56.

59. *Elements*, part 1, ch. 9, sect. 1, p. 28.

60. *Ibid.* ch. 8, sect. 4, p. 26.

só são concebíveis) em comunidades.⁶¹ Já que Hobbes está atribuindo esse comportamento necessário a indivíduos em sociedade, deve estar pressupondo alguma espécie de sociedade que enseje meios pacíficos, não-violentos, pelos quais cada indivíduo possa constantemente buscar o poder sobre os demais, sem destruir a sociedade.

Assim, em ambas as leituras da argumentação de Hobbes partindo do movimento humano fisiológico até o social, é necessária uma suposição social, além dos postulados fisiológicos. Precisamos indagar, portanto, que espécie de sociedade está coerente com essa suposição. Na seção 3, mostro que apenas uma espécie de sociedade, que chamo sociedade de mercado possessivo, preenche realmente os requisitos da argumentação de Hobbes, e argumento que Hobbes estava, mais ou menos conscientemente tomando essa sociedade como o seu modelo de sociedade como tal.

3. Modelos de Sociedade

i. O Uso dos Modelos

A construção de modelos de sociedade é um processo inusitado, e talvez se possa achá-lo desnecessário, em uma análise de teoria política. Que valor têm, deve ser deixado ao julgamento do leitor quanto a seus resultados, mas sua provável utilidade para a análise da teoria de Hobbes, é sugerida pelo próprio método de Hobbes. Ele compôs um modelo de indivíduo, cuidadosamente construído por ligação lógica de elementos postulados da natureza humana. Construiu também um notável modelo de relações entre os seres, o estado de natureza, que ele organizou deliberadamente como caso-limite. Poderia ser chamado de modelo de não-sociedade, e é tão impressionante que faz sombra ao modelo de sociedade contido em sua discussão de poder, honra e valor. O fato de que Hobbes tinha efetivamente outro modelo de sociedade que não o estado de natureza é, com frequência, olhado muito por alto. O seu modelo de sociedade não é tão explicitamente construído quanto seus outros modelos, mas é, inteiramente, de igual importância

para sua argumentação. Portanto, esperamos poder fazer uma análise mais precisa de sua argumentação do que seria possível por outro método: comparando o seu modelo com modelos de sociedade construídos mais explicitamente. Assim fazendo, deveremos igualmente estar em condições de experimentar a coerência de seu modelo e o grau de aproximação deste com as sociedades verdadeiras.

Estas intenções determinaram a natureza e o número de modelos aqui construídos. O problema era construir o menor número possível de modelos, aos quais pudessem ser assimiladas todas as espécies conhecidas de sociedade; e que isolassem seus traços de modo tal que permitissem comparações com o modelo de Hobbes. Três modelos parecem ser o suficiente. Desnecessário dizer que os modelos usados aqui não seriam suficientes nem apropriados para análises gerais de ordem sociológica ou histórica. O primeiro modelo, por exemplo, que chamo de sociedade de costumes ou de "status", tem uma concepção suficientemente ampla para incluir sociedades tão enormemente diferentes quanto os impérios antigos, as sociedades feudais e as sociedades tribais. O segundo modelo, a simples sociedade de mercado, é concebido de modo muito estreito; é menos um modelo de qualquer sociedade histórica do que uma comodidade analítica para isolar certos traços das sociedades de mercado mais plenamente desenvolvidas dos tempos modernos. O terceiro modelo, cuja intenção é corresponder às modernas sociedades de mercado, chamei-o de sociedade de mercado possessivo. Sua diferença essencial dos outros modelos pode ser mostrada já, antes de ser analisada mais completamente, em parte, de modo a explicar porque o nome foi escolhido.

Por sociedade de mercado possessivo quero dizer uma sociedade em que, contrastando com a que se baseia em costumes e status, não existe uma divisão impositiva de trabalho ou de recompensas, e na qual, contrastando com a sociedade de produtores independentes, que apenas trocam seus produtos no mercado, existe um mercado de mão-de-obra, do mesmo modo que o de produtos. Se se procura um critério único para a sociedade de mercado possessivo, verá-se que o trabalho do indivíduo é uma mercadoria, ou seja, que a energia e a destreza de uma pessoa são de sua propriedade, e no entanto não são levadas em conta como integrantes de sua personalidade, mas como pertences, cujo uso e aplicação ele tem liberdade para entregar a outros por um preço. É para dar ênfase a essa característica da plena sociedade de mercado que a chamei de sociedade de mercado possessivo. *Sociedade de mercado possessivo tam-*

61. *Leviathan*, ch. 10, p. 69.