



# Sobre o desejo em Thomas Hobbes

**Fernando Rodrigues Montes D'Oca \***

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é explicar o papel do desejo na filosofia política do filósofo inglês Thomas Hobbes. Para tanto, o presente estudo propõe-se a apresentar a razão por que Hobbes reivindica o desejo à política, tratando da teoria da conservação do movimento, de Galileu Galilei, e da felicidade como um sucesso contínuo na obtenção dos objetos de desejo. Também se pretende analisar o papel do desejo no estado de natureza, já que é determinante tanto para a entrada do homem no estado de guerra quanto para a saída desse estado.

**PALAVRAS-CHAVE:** desejo; movimento; estado de natureza; felicidade.

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to explain the role of desire in the political philosophy of English philosopher Thomas Hobbes. To that end, this study intends to present the reason why Hobbes to make a claim of desire to politics, treating of the theory of conservation of motion, from Galileo Galilei, and of happiness as a continued success in achieving the objects of desire. It also intends to examine the role of desire in the state of nature, since it is determinant both for the entry of the man in the state of war as to the exit of this state.

**KEY-WORDS:** desire; motion; state of nature; happiness.

---

\* Professor do IFSul, Campus Bagé. Doutorando em Filosofia pela PUCRS.

## 1. Considerações preliminares

Na tradição do contratualismo clássico, o desejo e a paixão não tiveram um papel tão significativo como na filosofia política do inglês Thomas Hobbes (1588-1679). Indo na contramão dos filósofos antigos no que concerne ao homem ser por natureza um animal político e no tocante a uma concepção de felicidade descolada das paixões, uma vez que estas são vícios, Hobbes, ao se valer, previamente a sua política, de uma filosofia da natureza, reserva um espaço expressivo ao desejo na determinação da entrada do homem no estado de guerra, bem como de sua saída dele, que nada mais é do que a saída do próprio estado de natureza.

Tendo em vista tais considerações, o presente artigo propõe-se a apresentar a razão que leva Hobbes a fazer uma reivindicação do desejo à sua política, tratando da teoria da conservação do movimento, de Galileu Galilei (1564-1642), e da felicidade como um sucesso contínuo na obtenção dos objetos de desejo. Também se pretende apresentar o papel do desejo no estado de natureza, já que ele, enquanto inscrito em um ordenamento mecânico e como condição da felicidade humana, é determinante na condução dos homens tanto ao estado de guerra quanto à saída dele.

## 2. Da reivindicação do desejo

À abordagem da questão acerca da razão hobbesiana para dar a sua filosofia política um lugar ao desejo é necessário ter presente que Hobbes não é só herdeiro de um racionalismo, de inspiração cartesiana, como também de um empirismo, de origem baconiana.. Os trabalhos hobbesianos abrem um espaço de convivência entre esses dois extremos sem, contudo, querer somar o pensamento de René Descartes (1596-1650) ao pensamento de Francis Bacon (1561-1626), mas sim buscando impor à razão e à experiência um modo particular de vida comum.

Identificados tais aspectos, fica fácil entender porque a obra de Hobbes reserva um espaço aos desejos e às paixões. O homem hobbesiano não é desencarnado, um produto puro da razão, mas alguém que, em um primeiro momento, encontra-se imerso na experiência. O homem hobbesiano é um ser desejante e mesmo passional, por assim dizer, já que a sua constante busca pela satisfação é a sua própria sentença de morte, pois para alcançar os objetos de seu desejo ele é capaz de declarar guerra a todos os seus semelhantes.

Se, por um lado, é possível apontar que o pacto, que dá fim ao estado de natureza e de guerra, é fruto da razão, o que é correto em parte, por outro, se pode afirmar tranquilamente que o pacto é resultado de uma verdadeira temeridade no que concerne à maior aversão que o homem pode ter na vida, a morte, o que é correto também apenas em parte.

Não obstante, ambas as formulações encaixam-se, mostrando não só uma espécie de complementaridade entre racionalismo e empirismo como apontando o desejo como uma condição à atuação do elemento racional, o qual, por sua vez, tem a tarefa de colocar um fim definitivo às aversões oriundas do medo iminente da morte.

No entanto, para encontrar o porquê da reivindicação hobbesiana do elemento desiderativo a sua política, é necessário investigar não só o papel da racionalidade, que concretiza a saída do estado de natureza e a entrada no estado civil, mas também a importância da experiência como um elemento primeiro, o qual, em decorrência das situações adversas, conduz os homens a se valerem da racionalidade através da celebração do pacto, que nada mais é do que um instrumento para fugir da morte.

Para tanto, é preciso entender qual o papel da teoria da conservação do movimento, proposta por Galileu Galilei, no conjunto da filosofia hobbesiana, já que somente através de tal compreensão se torna possível identificar o elemento desiderativo, uma vez que esse não é senão um movimento em direção a um objeto.

## 2.1 Da teoria da conservação do movimento

Hobbes, como um pensador materialista e mecanicista, pensa que da mesma forma que se compreende a natureza humana é necessário compreender o cidadão político, e que para se compreender a natureza do homem é preciso primeiro compreender o corpo, o qual nada mais é do que a matéria da qual todos os seres humanos são compostos.

Segundo Wolff (2004, p. 21), o aspecto mais importante da perspectiva da matéria pensada por Hobbes é a adoção do princípio enunciado por Galileu sobre a conservação do movimento. Conforme esse princípio, os objetos encontram-se continuamente em movimento e direção constantes até que sejam afetados por uma força que os faça mudar de direção ou simplesmente parar.

Hobbes, na obra o *Leviathan* (publicada originalmente em inglês no ano de 1651), de posse dos princípios acerca da conservação do movimento dos corpos, perspectiva nova e desafiadora à época, aponta que “quando um corpo está em movimento, move-se eternamente (a menos que algo o impeça)”<sup>1</sup> (1983, p. 11). E incluído nessa ordem de coisas que estão em eterno movimento encontra-se, é claro, o homem, pois este é, antes de tudo, parte de uma natureza que de forma alguma está em repouso.

Wolff, interpretando Hobbes, aponta que “cansarmo-nos e desejarmos descansar não é mais do que ter um movimento diferente a agir sobre nós” (2004, p. 21), o que evidencia que um corpo em repouso está, na verdade, sob a ação de um movimento que o faz ficar em repouso, ou seja, tal corpo não está parado, mas sob a ação de uma força que o faz ficar em tal estado.

Dessa forma, o princípio da conservação do movimento é utilizado por Hobbes no desenvolvimento de uma visão materialista e, por conseguinte, mecanicista dos seres humanos. Tal aspecto fica claro quando se lê, na introdução do *Leviathan*, a descrição hobbesiana do corpo humano como um conjunto mecânico:

[...] o que é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice?<sup>2</sup> (1983, p. 05; cf. WOLFF, 2004, p. 22).

Assim, os seres humanos são animados através do movimento. A sensação, por exemplo, conforme Hobbes, é uma pressão sobre um órgão (1983, p. 9-10, 32), a imaginação é um vestígio enfraquecido de uma sensação (1983, p. 11-15, 32), e um desejo é um movimento interno em direção a um objeto (1983, p. 32-39). E tudo isso, para Hobbes, tem um significado completamente literal.

A importância da teoria de Galileu acerca da conservação do movimento reside no fato de que com ela, segundo Wolff, “Hobbes pinta um quadro dos seres humanos constantemente à procura de algo, nunca em repouso” (2004, p. 22), pois, como afirma o próprio Hobbes,

[...] não existe uma perpétua tranquilidade de espírito, enquanto aqui vivemos, porque a própria vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação<sup>3</sup> (1983, p. 39).

Segundo Hobbes, todos os seres humanos buscam o sucesso contínuo na obtenção dos seus objetos de desejo, isto é, procuram a felicidade. Entretanto, é justamente essa busca que conduz os homens à guerra no estado de natureza e é, em última instância, o medo da morte que os leva a criarem o estado civil, porque sem ele (sem o medo da morte) a procura pela felicidade conduz a uma “guerra de todos contra todos”<sup>4</sup> (1983, *passim*), já que os homens, para terem certeza de que alcançariam a felicidade, teriam que se tornar poderosos. E nessa busca por um poder – busca motivada por um desejo contínuo de poder e mais poder – que salvaguardaria a felicidade, que outra coisa não é senão uma satisfação dos desejos, os homens ao se valerem de todos os meios necessários para serem felizes inevitavelmente entrariam em guerra uns contra os outros. Sobre esse caráter bivalente do desejo, ou seja, de ser causador tanto da guerra quanto da paz, será tratado a seguir.

## **2.2 Da articulação da felicidade com a teoria da conservação do movimento**

A postulação hobbesiana, a partir da teoria da conservação do movimento, acerca do não repouso, contrária à tradição dos filósofos antigos, dá as bases, como já se apontou, para se compreender o que Hobbes entende por felicidade ou, simplesmente, bem. Segundo Leivas, “adequar o desejo humano a um mundo sem um fim último [ou, porque não dizer, sem repouso] é o propósito de Hobbes” (2005, p. 11). Eis uma passagem do *Leviathan* sobre a felicidade, que mostra o distanciamento de Hobbes em relação à tradição filosófica e uma grande afinidade com a teoria de Galileu:

[...] devemos ter em mente que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. E ao homem é impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados. A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. Sendo a causa disto que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro<sup>5</sup> (1983, p. 60).

A felicidade, concebida mediante o desejo, é, conforme Leivas (2005), considerada formalmente como o prosperar contínuo do desejo humano em relação aos seus objetos, e considerada materialmente como o prosperar contínuo do desejo humano com vistas aos objetos que conduzem à preservação, que é, na verdade, o propósito último dos desejos humanos.

Ainda segundo Leivas, “a idéia de felicidade como o ‘repouso de um espírito satisfeito’ após um longo percurso de êxitos é desse modo substituída pela idéia da felicidade como condição ativa” (2005, p. 11), pois dado que o desejo é tomado como uma série aberta, isto é, como não concebendo um objeto último, mas uma consecução infinita de objetos, tem-se a felicidade como algo não relacionado ao repouso, mas a um constante movimento.

Seguindo essa linha de raciocínio, o desejo nada mais é do que um movimento resultante de um outro movimento, e a felicidade é tanto a realização de um desejo como uma maneira articulada e reiterada de como um desejo mostra o caminho a outro imediatamente seguinte a ele. De fato, isso possibilita que a série de desejos continue aberta durante o tempo em que a natureza permite aos homens viver, já que o fechamento da série significa a morte, e só à natureza compete fechá-la (LEIVAS, 2005, p. 12). Eis um claro mecanicismo, que, não obstante estritamente determinista, não se desvincula dos problemas práticos da vida do homem.

Apontada a questão da felicidade, é preciso apresentar ainda, no que tange a uma articulação com a teoria da conservação do movimento, o empenho humano em agir conforme os desejos intrínsecos do homem, ou seja, no tocante aos desejos responsáveis pela preservação humana, seja através de um movimento de aproximação em direção ao objeto desejado, seja mediante um movimento de afastamento em relação a um objeto capaz de causar dor.

Para Hobbes, o ponto de partida da ação humana, e, conseqüentemente, da ação moral e política, é o conato (*conatus*), ou, simplesmente, esforço ou empenho. Nesse chamado ponto de partida das ações, são originados pequenos inícios de movimento no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e em outras ações (HOBBS, 1983, p. 32). Hobbes, na primeira parte (*Human Nature*) de *The Elements of Law Natural and Politic* (publicado originalmente em inglês no ano de 1650), explicita essa ideia afirmando que:

[o] movimento, consistente no prazer e na dor, é também uma solicitação ou provocação para se aproximar do que agrada ou para se afastar do que desagrade; e essa solicitação é o esforço ou começo interno do movimento animal<sup>6</sup> (2004, p. 22).

No capítulo do *Leviathan* dedicado às paixões, ao nomear o que é o apetite e a aversão, Hobbes explicita de forma semelhante essa mesma ideia acerca do movimento que se aproxima do que é prazeroso e se afasta do que causa dor:

[o] esforço, quando vai em direção de algo que o causa, chama-se apetite ou desejo [...]. Quando o esforço vai no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente aversão. As palavras apetite e aversão vêm do latim, e ambas designam movimentos, um de aproximação e o outro de afastamento<sup>7</sup> (1983, p. 32).

Desde os chamados movimentos iniciais, toda ação humana é vista por Hobbes de forma radicalmente determinista. Isso acontece, por exemplo, quando se explica que a percepção visual se dá por uma ação derivada de um objeto, quando se compreende que toda ação é um movimento e quando se entende que este, por sua vez, é propagado da luz ao olho.

Assim sendo, parece correto dizer que tanto a alegria quanto a felicidade são causadas pela posse de um objeto que favorece o indivíduo, isto é, uma espécie de bem, pois o que tende no sentido de um objeto é favorável ao homem, ao passo que o que não tende, ou seja, um mal, significa uma aversão ao objeto que causa dor, e, na pior das hipóteses, à própria morte.

Consoante isso, para Leivas, ao dar o exemplo do desejo de beber água, entre o desejo e o seu objeto deve haver uma perfeita harmonia:

[...] se eu desejo beber água é porque o ato de beber água é ponderado como algo bom para mim. Algo que, em última instância, promove a minha preservação. Se a água que eu bebi estava envenenada é porque ao objeto de desejo (isto é, a água) anexou-se um objeto de aversão [um mal] (isto é, o veneno). Além disso, se a distinção entre esses dois tipos antagônicos de objetos não pôde ser detectada a tempo por mim, o movimento de afastamento (*motion of retiring*) ou aversão não será acionado. O resultado é o pior possível: a paralisação de todos os desejos, a saber, a morte (2005, p. 29).

Não obstante, é oportuno apontar que na dinâmica do prosperar contínuo do desejo, a qual está inscrita na mecânica natural e que visa salvaguardar a preservação do homem, há um crescente desejo de poder e mais poder<sup>8</sup>, pois nenhum “grau finito de poder”, como afirma Leivas (2005, p. 13), é capaz de assegurar a progressão sem fim do desejo.

Deve ficar claro que a importância do desejo é tal que não se restringe a apetites eventuais, o que contrariaria a mecânica da natureza, mas a um contínuo movimento que faz com que o homem não tenha outra opção senão incorporar o poder aos seus desejos, porque quem o detém no estado de natureza garante sua satisfação individual, sua preservação e, é claro, sua felicidade. De fato, como aponta Leivas,

o poder é o “meio” requerido para se progredir [na atividade incessante de preservação]. Ele é definido como o conjunto dos meios de que se dispõe atualmente a fim de se obter bens futuros (2005, p. 12).

Finalmente, é possível afirmar que a reivindicação hobbesiana dos desejos e paixões à filosofia política reflete claramente uma postura materialista e mecanicista acerca da natureza. Uma vez que tudo é regido por um contínuo movimento, também os homens encontram-se sob esta regência.

Os movimentos que atingem o homem levam-no a agir de forma tal que seus movimentos ou são continuados mediante o apetecimento de algo que possa vir a ser um objeto de satisfação ou são contidos mediante uma aversão que possa vir a ser provocada por um objeto que lhe cause dor ou sofrimento. Nessa esteira, o homem no estado de natureza, até se dispor ao pacto, é alguém desejante e determinado: desejante porque é dirigido pelos apetites e aversões, que garantem sua preservação, e determinado por ser dirigido tão-somente pelos apetites e aversões, sem ter qualquer possibilidade de rejeitar algo que lhe apraz ou de suportar algo que lhe cause sofrimento, dado que qualquer uma dessas ações está na contramão do que ocorre na natureza.

### **3 Do desejo na condução do homem a entrar em guerra e a sair dela**

Identificado o lugar do desejo e das paixões na filosofia de Hobbes e justificado o porquê de tal reivindicação em sua política, cumpre agora apontar qual o papel desempenhado pelo elemento desiderativo na política hobbesiana.

A reserva de um lugar significativo para o desejo não é de balde. Se o lugar do desejo é expressivo, conseqüentemente seu papel tem tudo para ser determinante no que acontecerá no estado de natureza.

Não obstante, antes de se tratar sobre o que o desejo é capaz de determinar, é oportuno fazer uma pequena digressão, com base no que Leivas aponta acerca da possibilidade ou não de o desejo humano se enganar, pois, como tentar-se-á demonstrar, respondendo não a essa questão, o desejo parece ter uma característica bivalente, ou seja, capaz de conduzir o homem tanto a declarar guerra a seus semelhantes como a pôr fim a ela, mediante o pacto que conduz todos ao estado civil. Assim sendo, estaria, porventura, o desejo entrando em contradição, e, conseqüentemente, abrindo o precedente de que a natureza também, sendo capaz de conduzir o homem de um extremo a outro, ou ele, de fato, apresenta uma certa bivalência?

Questionando-se sobre a possibilidade de o desejo se enganar, Leivas recorre à distinção que Hobbes faz ao considerar o apetite como um movimento que se aproxima do que é bom e a aversão como um movimento que se afasta do que é mau, e responde a questão nos termos a seguir:

O critério básico formulado por Hobbes a fim de determinar a relação entre o desejo e os seus objetos [...] é o seguinte: “todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau”. De acordo com esse critério não há como o desejo se enganar em relação aos seus objetos, já que esse critério decorre de uma inclinação da natureza (*impulsion of nature*) e, para Hobbes, “a natureza em si não pode errar” (*nature itself cannot err*) (2005, p. 29; cf. HOBBS, 1983, p. 23).

De posse disso, é possível dizer que o desejo, considerado como apetite e como aversão, tem a capacidade de levar os homens ao caos da guerra – já que a busca da satisfação e da felicidade, que são bens, e o conseqüente desejo de poder e mais poder, para salvaguardar a obtenção contínua desses bens, fazem com que os homens entrem em conflito pelo simples fato de poderem vir a desejar uma mesma coisa ao mesmo tempo – e à racionalidade da paz, prefigurada no pacto – posto que o movimento de afastamento do que é mau, isto é, do risco iminente da morte no estado de guerra, leva os homens a preservarem-se não mais se aproximando do que lhes apetece, uma vez que, quando foi feito isso, gerou-se uma situação de caos, medo e morte, mas se distanciando do que lhes provoca dor e sofrimento.

Com efeito, se os desejos fossem uma via de mão única, por assim dizer, o homem estaria condenado à morte e a natureza estaria entrando numa séria contradição, dado que, ao invés de estar conduzindo os homens à preservação, estaria condenando-os à completa extinção.

### **3.1 Dos apetites na condução dos homens à entrada no estado de guerra**

Uma vez que a felicidade, segundo Hobbes, consiste no sucesso contínuo na obtenção de objetos desejados, inevitavelmente pode ocorrer que mais de uma pessoa venha a desejar, como forma de garantir sua felicidade, um mesmo objeto. Tem-se, assim, o esboço do futuro caos no estado de natureza.

Quando duas pessoas desejam uma mesma coisa e nem uma e nem outra abre mão de tal objeto de desejo, porque suas ações são determinadas pela bivalência do desejo, a saber, pelo apetite e pela aversão, tem-se configurada uma situação de conflito. Eis o que diz Hobbes sobre isso:

[...] se dois homens desejam a mesma, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro<sup>9</sup> (1983, p. 74-75; cf. WOLFF, 2004, p. 24).

Para agravar essa situação de conflito, que já credencia o estado de natureza como um estado de guerra<sup>10</sup>, Hobbes aponta ainda o problema da escassez de bens. Ora, se só o fato de mais de uma pessoa desejar uma mesma coisa já é causa suficiente para o início da guerra, o que se poderá dizer quando, no estado de natureza, os indivíduos têm ainda que se defrontar com o problema da escassez de bens?

Não obstante, o problema da escassez de bens não passa de um agravante do conflito, pois, segundo o que se quer demonstrar, o simples fato de os homens desejarem algo já é condição suficiente para o início de uma situação de tensão e para uma conseqüente guerra generalizada.

Como deve ter ficado claro, o papel “maléfico” do desejo se manifesta na determinação do estado de guerra. É inegável que a busca incessante pela garantia dos objetos do desejo, a qual traz como conseqüência a busca incessante

de poder e mais poder, é a causa primeira e, por conseguinte, determinante de todos os conflitos no estado de natureza.

A confirmação dessa afirmação fica evidente quando se tenta pensar o homem hobbesiano ao contrário do que ele é, ou seja, em termos mais altruísticos e menos passionais. Ora, se o homem hobbesiano tivesse ao menos um pouco dessas características, o estado de guerra poderia ser evitado. Para que isso acontecesse, o homem deveria ao menos por vezes deixar de seguir os seus desejos, rejeitando aquilo que lhe proporciona prazer e suportando ou simplesmente administrando as aversões. No entanto, como é sabido, tal fato não chega a ocorrer, exceto quando o homem está prestes a se encontrar frente a frente com a morte. Mas nem mesmo neste momento o homem hobbesiano deixa de ser altamente passional, dado que ele só leva em conta a razão porque visa a evitar o pior de todos os males da vida: a morte. Mas isto será apontado a seguir. Por ora, cumpre ainda apontar que os desejos são determinantes da guerra no estado de natureza.

Em geral, sabe-se que, segundo Hobbes, o homem é o lobo do homem, *homo hominis lupus* (2002, *passim*) e que o estado de natureza é um estado de guerra, de medo, de competição, etc. Talvez seja claro também que as causas da guerra sejam a competição, a desconfiança e a reputação (HOBBS, 1983, p. 75). Todavia, por detrás disso, que em geral é de conhecimento comum, encontra-se o desejo como desencadeador não só de uma situação de conflito como de uma competição generalizada entre todos os homens, além, é claro, de uma sensação geral de insegurança e de uma busca constante de glória e honra para se mostrar superioridade aos demais e, por conseguinte, impor-lhes medo.

Não é senão o desejo a causa primeira do conflito no estado de natureza. Devido ao fato de o altruísmo inexistir naturalmente no homem hobbesiano, mas apenas artificialmente, é que as coisas caminham para a pior consecução possível. Não se pode querer tirar o egoísmo do homem hobbesiano, não se pode tirar de sua cabeça que a utilidade é a medida do direito, não se pode evitar que ele seja levado pelas paixões e inclinações, pois somente assim, conquistando os prazeres e as comodidades da vida é que ele atinge o bem – felicidade. Ademais, é vão exigir do homem hobbesiano que rompa com a ordem determinista na qual ele se encontra, porque isto seria antinatural, isto é, seria uma espécie de contramovimento.

Destarte, é o movimento de aproximação daquilo que o homem deseja que faz com que o estado de natureza seja um estado de guerra. Para sair dessa situação que lhe ameaça a preservação, o homem reivindicará a razão e passará da pura e simples animalidade à racionalidade, não obstante seja a própria natureza quem se encarregue de afastá-lo do que lhe causa dor, através do movimento de aversão.

### **3.2 Das aversões na condução dos homens à saída do estado de guerra**

Se, por um lado, é natural que o homem, buscando saciar todos os seus apetites, caia no estado de guerra, por outro lado, é igualmente natural que o homem, ao se ver numa situação insustentável de medo constante e de risco

de vida, venha a sofrer com isso tudo e, como já apontado quando se nomeou o apetite e a aversão, exerça um movimento de afastamento em relação àquilo que lhe faz sofrer e, portanto, lhe causa aversão, buscando assim sair do estado de guerra e, conseqüentemente, do estado de natureza. De fato, deixado a si, o instinto de conservação é, ao mesmo tempo, abertura para a violência e para a paz tática, e essa é a lógica no campo da lei natural.

O chamado movimento de afastamento, que tira os homens da guerra, em nada sugere um movimento antinatural, uma vez que é natural ao homem se afastar do que lhe causa dor e sofrimento. Embora o homem se valha da razão ao celebrar o pacto, esta só é requisitada no momento em que o homem já se encontra em um franco processo de afastamento do que lhe provoca aversão. Antes da passagem da animalidade à racionalidade, o instinto de preservação, ao exigir que o homem separe o que lhe faz bem do que lhe faz mal, já está dando um sinal de alerta para a saída do estado de guerra. A racionalidade concretiza a paz e o futuro estado civil mediante o pacto, mas quem efetivamente salva o homem da morte anunciada é a própria natureza.

Sem dúvida, contrariando a filosofia política antiga, sobretudo a aristotélica, o homem não é nem um pouco político por natureza, embora se pense que o movimento de aversão sugira uma espécie de ação natural em direção ao estado civil. O movimento de aversão, tal como o de apetite, é natural e, portanto, não pode sozinho conduzir o homem à civilidade. A aversão visa tão-somente a afastar o homem da guerra. A paz, prefigurada no pacto, é produto tanto do movimento de aversão como de uma racionalidade, que, na verdade, só aparece para salvaguardar um desejo maior de preservação da vida.

Hobbes, no *De Cive* (publicado originalmente em latim no ano de 1642), em uma passagem semelhante a outras já citadas, reforça a idéia de que é por natureza que o homem se afasta do que é mau:

[...] todo homem é desejoso do que é bom, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre todos os males naturais, que é a morte, e isso ele faz por certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai. Não é, pois, absurdo, nem repreensível, nem contraria os ditames da verdadeira razão, que alguém use de todo o seu esforço para preservar e defender seu corpo e membros da morte e dos sofrimentos<sup>11</sup> (2002, p. 31).

Retomando o exemplo de Leivas sobre o desejo de beber água, desejo que visa a um bem, quando se trata, é claro, de uma água de boa procedência, pode-se dizer que o movimento de aproximação, que tem em vista o bem da saciedade e, por conseguinte, da preservação da vida, denota uma perfeita harmonia entre o desejo e o objeto. Entretanto, ampliando o exemplo, ao ver uma água turva e/ou com um possível odor, um indivíduo naturalmente irá repelir o objeto por este não se harmonizar com o seu desejo, pois quem deseja beber água sabe que uma água saudável e, portanto, favorável à preservação não pode ter qualquer cheiro ou cor. De fato, de uma água com odor, cor e até mesmo gosto não se pode esperar algo de bom, já que ela não auxilia na preservação do homem, mas antes na sua destruição, e por isso justifica-se o natural movimento de afastamento, ou simplesmente de aversão.

O mesmo parece ocorrer no estado de natureza. Todos têm em vista saciar seus desejos porque isto é um bem. Todavia, quando tal busca pela saciedade dos desejos ao invés de provocar o bem começa a provocar o mal, ou seja,

a tensão, o conflito, a guerra generalizada e, por fim, a morte, é preciso tomar outro caminho, a saber, o de afastamento disso tudo, a fim de se poder ao menos salvaguardar a própria preservação. Se a satisfação dos apetites deixou de ser possível em vista da competição que se instalou e se espalhou levando o medo a todos os homens, ao menos a preservação da vida deve ser garantida.

Destarte, o homem precisa ter ciência do que lhe faz bem e do que lhe faz mal, isto é, precisa discernir objetos bons de objetos maus, a fim de desejar o que realmente é bom, já que muito do que o homem hobbesiano desejou acabou resultando num caos insustentável. Na verdade, o único bem por excelência que existe é a preservação da vida, e é visando esse bem maior que os homens se afastam do que é mau, ou seja, se afastam da morte, e reivindicam o elemento racional tendo em vista a saída do estado de guerra.

Eis o que diz Leivas sobre a necessidade do discernimento e sobre a revelação do homem hobbesiano como finalmente racional:

A necessidade de discernir objetos bons de objetos maus encontrará sua formulação mais radical na explicação hobbesiana que o indivíduo humano deseja acima de tudo evitar a morte e que por esse motivo ele considerará a preservação o seu bem maior e a morte o seu mal maior. A necessidade de distinguir corretamente objetos bons de objetos maus provoca uma alteração fundamental no indivíduo humano. Ao posicionar-se desse modo o indivíduo vai além daquela inclinação que visa à preservação da vida e das partes do corpo – isto é, além daquela condição básica e fundamental que parece enclausurar o homem em sua natureza física – o homem revela-se finalmente um ser racional (2005, p. 30).

A partir dessa transcendência da animalidade à racionalidade pode-se observar claramente que a preservação da vida humana é não só natural como também racional. Mesmo que a natureza dê um sinal de alerta de que o risco de vida é iminente, conduzindo, portanto, o homem a se afastar do que é mau, somente a razão é verdadeiramente capaz de conduzir o homem à preservação, já que somente mediante ela é que se instaura o estado civil e, logo, o estado de paz entre os homens. Nem por isso, no entanto, pode-se dar menos valor ao movimento de aversão, uma vez que o homem hobbesiano é, antes de ser racional, completamente animal. Sem a aversão, ele certamente sucumbiria aos horrores da guerra.

#### **4. Considerações finais**

É inegável que o desejo em um sentido amplo, ou seja, envolvendo tanto os apetites quanto as aversões, tem um lugar preciso e expressivo na filosofia política de Hobbes. Tal fato denota uma preocupada coerência em vincular a filosofia da natureza à filosofia política, ou, o que talvez seja mais correto afirmar, vincular esta àquela, já que tudo para Hobbes, inclusive, a política, está relacionado à natureza, posto que o homem, antes de tudo, está sob a regência de uma ordem natural.

Preocupado com as questões concernentes à natureza, Hobbes, primeiramente, trata o homem de uma forma totalmente natural, e não de uma forma naturalmente política como os filósofos antigos. Eis o homem hobbesiano: um homem encarnado, instintivo e desejante, e não um mero produto da razão, como seria, mais tarde, tomado pelos filósofos iluministas, ou um animal político (*zoon politikon*), como fora tomado por Aristóteles.

Assim, o homem hobbesiano está submetido à natureza e, conseqüentemente, aos seus movimentos, já que, mesmo o repouso não passa de um movimento que atua para que determinada coisa fique parada. Dessa maneira, a ação humana não é outra coisa senão uma continuação de um movimento de ordem externa. E essa ação, por sua vez, se dá conforme dois tipos de movimento, um de aproximação, que caracteriza o apetite humano, e outro de afastamento, próprio das chamadas aversões. De fato, seguindo essa dinâmica de movimentos de aproximação e de afastamento, ou seja, de movimentos orientados segundo o desejo, é que as coisas acontecem no estado de natureza.

O homem levado pelo desejo de um objeto que lhe satisfaça e, por conseguinte, que lhe faça feliz, acaba declarando guerra aos outros homens que procuram a mesma coisa. A busca pela satisfação dos desejos, que, na verdade, é a busca da felicidade, condena todos os homens a uma terrível competição cujo único fim, caso não interrompida, é a morte.

Com medo da morte, o maior de todos os males que existem, os homens freiam seus apetites, que na verdade estão conduzindo-os à destruição, e começam um movimento de afastamento daquilo que lhes causa dor. Nessa esteira, o movimento de aversão não passa de um movimento em direção ao maior de todos os bens, a preservação da vida.

Ciente de que seu maior bem é a vida, o homem reivindica sua racionalidade a fim não só de dar fim ao estado de guerra de todos contra todos, mas visando também, mediante o pacto, a adentrar no estado civil a fim de poder ter uma vida em que possa buscar seus objetos de desejo sem, contudo, entrar de novo em guerra, uma vez que esta o condena a uma existência “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”<sup>12</sup> (HOBBS, 1983, p. 76), enfim, uma existência condenada à morte.

## Notas

1. “when a body is once in motion, it moveth (unless something else hinder it) eternally” (*Leviathan* I, ii). Ao longo deste artigo, por fidelidade ao texto original, sempre que aparecerem citações das obras de Hobbes, proceder-se-á da seguinte forma: no corpo do texto, a citação em português e, em nota de rodapé, o texto em inglês ou em latim. Citações das obras de Hobbes que venham a completar o sentido do texto serão feitas apenas em nota da seguinte forma: primeiro a citação em português e na sequência a citação do texto no idioma em que foi originalmente publicado. Todas as traduções para o português da obra o *Leviathan* que aparecem no decorrer deste artigo são de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. As traduções da obra *De Cive* são de Renato Janine Ribeiro. E as traduções da obra *The Elements of Law, Natural and Politic* são de responsabilidade do autor.
2. “[...] what is the heart, but a spring; and the nerves, but so many strings; and the joints, but so many wheels, giving motion to the whole body, such as was intended by the Artificer?” (*Leviathan*, Introduction).
3. “[...] there is no such thing as perpetual tranquillity of mind, while we live here; because life itself is but motion, and can never be without desire, nor without fear, no more than without sense” (*Leviathan*, I, vi).
4. “war of every one against every one” (*Leviathan*, *passim*). A expressão “guerra de todos contra todos” também ficou consagrada em latim: *bellum omnium contra omnes*, por ocasião da tradução do *Leviathan* para o latim em 1688, nove anos após a morte de Hobbes.
5. “[...] we are to consider that the felicity of this life consisteth not in the repose of a mind satisfied. For there is no such finis ultimus (utmost aim) nor summum bonum (greatest good) as is in the books of the old moral philosophers. Nor can a man any more live whose desires are at an end than he whose senses and imaginations are at a stand. Felicity is a continual progress of the desire from one object to another, the attaining of the former being still but the way to the latter. The cause whereof is that the object of man’s desire is not to enjoy once only, and for one instant of time, but to assure forever the way of his future desire.” (*Leviathan* I, xi).
6. “[the] motion, in which consisteth pleasure or pain, is also a solicitation or provocation either to draw near to the thing that pleaseth, or to retire from the thing that displeaseth. And this solicitation is the endeavour or internal beginning of animal motion” (*The Elements of Law Natural and Politic* I, vii, 2).
7. “[the] endeavour, when it is toward something which causes it, is called appetite, or desire [...]. And when the endeavour is from ward something, it is generally called aversion. These words appetite and aversion we have from the Latins; and they both of them signify the motions, one of approaching, the other of retiring” (*Leviathan* I, vi).
8. “Assinalo [...] como tendência de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda” (1983, p. 60). “I put for a general inclination of all mankind a perpetual and restless of power after power, that ceaseth only in death. And the cause of this is not always that a man hopes for a more intensive delight then he has already attained to, or that he cannot be content with a moderate power, but because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present without the acquisition of more” (*Leviathan* I, xi).

- “[...] if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their end (which is principally their own conservation, and sometimes their delectation only) endeavour to destroy or subdue one another.” *Leviathan* XIII, p. 74-75.
10. Cf.: “na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens) [...]” (HOBBS, 1983, p. 82). “in the condition of mere nature (which is a condition of war every man against every man) [...]” (*Leviathan* I, xiv); “os homens que se encontram na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra) [...]” (HOBBS, 1983, p. 94). “a man is in the condition of mere nature, which is a condition of war” (*Leviathan* I, xv); “[...] na condição de simples natureza, ou de guerra de cada um contra seu próximo” (HOBBS, 1983, p. 186). “[...] in the condition of mere nature, and the war of every one against his neighbour” (*Leviathan* II, xxviii).
11. “[...] unusquisque ad appetitionem ejus quod fibi bonum, & ad fugam ejus quod fibi malum est, maximè autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae nom minore quam quâ fertur lapis deorsum. Non igitur absurdum neque reprehendendum, neque contra rectam rationem est, si quis omnem operam det, ut à morte & doloribus proprium corpus & membra defendat conservetque” (*De Cive* I, vii; cf. LEIVAS, 2005, p. 29).
12. “solitary, poor, natsy, brutish and short” (*Leviathan* I, xiii).

## Referências bibliográficas

- BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- GAUTHIER, David. **The Logic of Leviathan**. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- HOBBS, Thomas. **De Cive**. Ed. Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Do Cidadão**. Trad. Renato Janine Ribeiro. 03. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 03. ed. São Paulo: Abril, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Leviathan**. Ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. **The Elements of Law, Natural and Politic**. Ed. J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- LEIVAS, Cláudio R. C. **Introdução à Filosofia Política e Moral de Hobbes**. Pelotas: UFPel, 2005.
- RIBEIRO, Renato Janine. **A marca do Leviatã: Linguagem e Poder em Hobbes**. 02. ed. Cotia: Ateliê, 2003.
- WOLFF, Jonathan. **An Introduction to Political Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Introdução à Filosofia Política**. Lisboa: Gradiva, 2004.