

## A Relação entre a Razão e as Paixões na Antropologia Hobbesiana

Maria Isabel Papaterra Limongi\*

**Resumo:** Este texto pretende indicar que a teoria da soberania hobbesiana não tem por função resolver, a favor da razão, um conflito entre ela e as paixões anti-sociais, mas um desnível entre o cálculo prudencial e racional, entre os planos dos fatos e de sua expressão verbal, ou entre dois modos de o pensamento se colocar a serviço das paixões.

**Palavras-chave:** soberania – razão – paixão – intenção de paz – regulamentação pública da paz

A filosofia de Hobbes teve uma recepção no mínimo polêmica entre seus contemporâneos (Skinner 5) e foi lida por muitos autores do século XVIII como uma espécie de inimiga comum, representante de uma antropologia que levava ao ceticismo moral e de uma teoria da soberania que justificava um poder político arbitrário. Interpretações mais recentes de sua obra, porém, têm insistido nos aspectos morais de sua antropologia (Minogue 3) e na armadura jurídica sobre a qual se legitima a teoria da soberania (Zarka 7), aspectos cujo recalque pela primeira recepção da obra de Hobbes chega até os tempos mais recentes pela associação que de alguma forma se faz entre razão instrumental e arbitrariedade moral. O fato, porém, é que a obra de Hobbes se colocou na história como um problema moral. É tendo isso em vista, ainda que não para dar conta desse problema, mas apenas tomando-o

\* Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

como horizonte, que pretendemos tratar aqui de um tema específico do que poderia ser a filosofia moral hobbesiana: a relação entre as paixões e a razão, ou o modo como paixão e razão devem se relacionar para criar aquela predisposição para a paz, necessária à instituição e manutenção do corpo político.

Um dos modos de colocar o problema dessa relação é pensar o homem natural hobbesiano mais ou menos como a criança descrita por Freud: seu comportamento é “polimorficamente perverso”, isto é, ele responde a um conjunto de pulsões ou paixões, que carecem de unidade e que freqüentemente se opõem umas às outras, como no caso do medo, que predispõe à paz, e da vaidade, que predispõe à guerra. Para que o pacto político seja possível é preciso que os homens estejam dispostos a fazê-lo e que a oposição entre as paixões desfavoráveis e favoráveis à paz tenha se resolvido em favor das segundas. É preciso, portanto, se perguntar pelo processo pelo qual o feixe das paixões se unifica e se direciona no sentido da paz.

Como o dever de procurar a paz é a formulação da primeira lei natural, que é um preceito da razão, é possível pensar, num primeiro momento, que é a razão que vem conferir unidade ao feixe das paixões. Comprometido com a procura dos melhores meios para a garantia da vida, o cálculo racional apontará o caminho da paz como um dever de todo homem racional (“procurar a paz” é a primeira lei da natureza e o fundamento de todas as outras), e, nesse caso, a lei da razão, que obriga a procurar a paz, deverá submeter e neutralizar todas as tendências contrárias ao seu mandamento. Caso o inimigo (as paixões contrárias à paz) insista em sua rebeldia, que se use então contra ele um instrumento mais eficiente: a espada. Eis aí um dos elos vulgarmente aceitos entre a antropologia e a teoria da soberania hobbesiana: a natureza das paixões humanas é tal, que só a força de um poder coercitivo poderá impor uma ordem a sua perversidade polimórfica.

Mas, sendo assim, seríamos levados a pensar a relação entre as paixões e a razão como uma relação de oposição radical: a razão procura dar unidade a um feixe de paixões que, por natureza, são arreadas à síntese racional. Ela é, portanto, essencialmente repressiva e ocupa na antropologia hobbesiana um papel semelhante àquele que se atribuiu ao soberano, no plano político. O problema, porém, de se pensar essa relação de oposição resi-

de na concepção instrumental da razão: “Os pensamentos são como batedores ou espias, que vão ao exterior procurar o caminho para as coisas desejadas” (Hobbes I, p. 50); os pensamentos servem aos desejos e paixões e não podem, por conseguinte, se opor a eles. Neste caso, onde então localizar a aparente oposição entre a obrigação racional de procurar a paz e as tendências anti-sociais do homem natural? Se a lei da natureza é uma lei da razão, em que medida ela se põe a serviço, no lugar de se opor radicalmente, ao feixe das paixões naturais<sup>(1)</sup>?

É possível escapar dessa questão e evitar opor razão e paixão, se entendermos, com Leo Strauss, que o sentido da paz não vem dado pela razão em contraste com as paixões, mas se funda num arranjo prévio das paixões, que prepara a intervenção da razão. Leo Strauss entende que a base da moralidade se encontra, na filosofia de Hobbes, no medo da morte violenta. É a força com que essa paixão se impõe que levará o homem à procura da paz, a despeito de seus apetites naturais – que, segundo Leo Strauss, Hobbes reduz à vaidade – apontarem no sentido contrário. “A antítese de que parte a filosofia política de Hobbes é a antítese entre a vaidade, como raiz do apetite natural, de um lado, e do outro, o medo da morte violenta como a paixão que conduz o homem à razão. Mais precisamente: porque Hobbes reduz os apetites naturais do homem à vaidade, ele só pode reconhecer no medo da morte violenta – e não no medo da morte dolorosa e certamente não na luta pela autopreservação – o princípio da moralidade” (Strauss 6, p. 18). A oposição fundamental, portanto, se dá entre as próprias paixões, e a unidade da vontade deve ser conquistada no plano mesmo das paixões, para que, então, a razão possa se pôr a serviço daquela que entre elas for predominante. Uma vez instaurado o reino da razão, será então possível avaliar como injustas (pois será injusta toda tendência contrária à razão; cf. Hobbes I, XV) as paixões que motivarem atitudes contrárias à paz. Mas isso depende de que antes se tenha conquistado no plano das paixões uma tendência favorável à paz.

Esta interpretação parece, em certa medida, fazer justiça aos textos de Hobbes. Gostaríamos porém de apontar para alguns aspectos que ela deixa de lado quanto à relação entre as paixões e a razão. Toda a leitura que Leo Strauss faz do problema moral hobbesiano se baseia neste ponto: o medo da

morte violenta proporciona, por assim dizer, um choque de realidade com relação à fantasia que o homem vaidoso, representando-se como superior aos outros, tem de si mesmo. O medo obriga-o a reconhecer que ele está em situação de igualdade, se não de inferioridade, perante o outro; obriga-o a reconhecer a premissa “Todos os homens são iguais”, sobre a qual assenta o raciocínio que conduz à instituição da soberania. No entanto, uma vez reconhecida esta premissa o cálculo racional se moverá numa esfera que não é mais a da realidade, mas – como pretendemos mostrar – a da representação verbal da realidade, à qual “o real” se opõe no sentido inverso do que apontava Leo Strauss, isto é, no sentido da guerra, e não da paz. A fim de que possamos apontar para este segundo aspecto em que se tece a relação entre a razão e as paixões será preciso acompanhar previamente a distinção que Hobbes faz entre os dois modos com que os pensamentos podem se colocar a serviço das paixões, ou, antes, entre os dois modos de pensamentos, ou discursos, como os denomina Hobbes.

Há primeiramente o discurso mental, que consiste no encadeamento de imagens e que funda um tipo de sabedoria que é a prudência (capacidade de prever a partir das seqüências de imagens passadas “as coisas que estão por vir”; Hobbes 1, p. 22); e, em segundo lugar, há o discurso verbal, que consiste na conexão, não mais entre imagens, mas entre nomes ou apelações (*id.*, *ibidem*, p. 24), sobre o qual se funda a ciência e a razão. A ordem do discurso mental segue de perto a ordem dos fatos, ou a ordem pela qual os objetos impressionam os sentidos. O discurso verbal, por sua vez, troca as imagens por nomes ou definições, e sua ordem é a da relação formal entre estas definições: dada a definição de triângulo, segue-se que seus ângulos somam 180 graus, conclusão que se encontra formalmente incluída na definição que serve de premissa ao discurso. O raciocínio, neste caso, nada mais deve ao modo como os objetos impressionam os sentidos, isto é, nada mais deve à ordem dos fatos, e sim à relação formal entre as definições, ou representações verbais dos fatos. Daí podermos talvez derivar duas formas com que os pensamentos podem se colocar a serviço de uma paixão: dada uma paixão, o pensamento se põe à procura dos objetos que a satisfazem (segundo as experiências passadas de satisfação – discurso mental); ou então, dada a definição de uma paixão, o pensamento conclui a respeito das condições

formais de sua satisfação (discurso verbal). Forjando um exemplo, trata-se da diferença entre “sair correndo” daquele que me bota medo e trabalhar para a constituição do Estado e para a supressão das causas do medo. No segundo caso, minha ação não é diretamente determinada por uma paixão (o medo), mas pelo conhecimento das causas desta paixão e das condições necessárias para evitá-las, o que parece exigir uma espécie de “silêncio das paixões”. Se a matemática, à diferença da política, pode-se construir mais facilmente como ciência é justamente porque o saber que ela mobiliza envolve menos interesses (cf. Hobbes 1, XI, p. 67; *idem* 2, Epístola Dedicatória, pp. 6-7), choca-se menos com as exigências mais imediatas das paixões.

Ora, é perfeitamente cabível pensar numa situação em que as condições formais de satisfação de uma paixão não coincidam com as condições materiais de sua satisfação, isto é, numa situação em que o cálculo racional não coincida com o cálculo prudencial e que, portanto, haja um desajuste entre o modo de satisfação indicado pela prudência e o modo de satisfação indicado pela razão; um desajuste que, no limite, reflete o desnível entre as condições ideais de satisfação das paixões representadas pela razão e o plano dos fatos em que as paixões devem se satisfazer. Nesse caso, já não será mais possível pensar a razão, com faz Leo Strauss, como a patrona do princípio de realidade, mas como a artesã de um mundo artificial em que apenas formalmente, mas não efetivamente, o caminho da paz viria indicado. Qual então é esta situação em que o cálculo racional se opõe ao plano da realidade?

Uma das condições da paz é a renúncia ao direito natural de todo homem sobre todas as coisas (segunda lei da natureza), através de contratos e pactos pelos quais os homens transferem uns aos outros os seus direitos, com a obrigação, pelo menos formal, de cumpri-los (terceira lei da natureza). É preciso, contudo, frisar bem este ponto: trata-se de uma obrigação apenas formal, uma consequência do cálculo racional, do qual se seguem as leis da natureza como condição necessária para a conquista da paz. Mas, embora necessárias, essas condições não são suficientes, pois sua aplicação depende de que todos os homens tenham feito o mesmo cálculo e estejam igualmente obrigados por ele a respeitarem seus pactos. A menor suspeita anula o pacto e retira a obrigação<sup>(2)</sup>. Ora, no estado de natureza, há todos os motivos para suspeita e, portanto, nenhuma obrigação ao cumprimento dos

pactos, o que significa dizer, em outros termos, que os pactos e contratos, assim como a obrigação de cumpri-los, são construtos da razão, sem nenhuma validade efetiva. A necessidade de cumpri-los segue-se de um vínculo entre palavras em torno das quais se estabelece o cálculo racional (seria uma contradição, algo semelhante “ao que os escolásticos costumam chamar de absurdo”, estabelecer, isto é, dizer as palavras que firmam um pacto e não o cumprir (cf. Hobbes 1, p. 83; *idem* 2, p. 63). Estamos, contudo, no plano das convenções lingüísticas, e “os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões se não houver o medo de um poder coercitivo” (*idem* 1, p. 86). Isso parece indicar que a razão não apenas se opõe às paixões, como é demasiado fraca – dada a fragilidade do elemento que a institui: a palavra – para se fazer valer sobre o fato das paixões.

Todavia, mais do que uma oposição entre a razão e as paixões, o que parece estar em jogo é a fragilidade característica da linguagem, elemento em torno do qual se estabelece a lei da razão. Por definição, o discurso verbal é aquele que se afasta dos fatos e se constrói acima deles. É daí que ele retira sua força, o vínculo necessário entre as definições e o conhecimento racional. Mas é daí também que se segue sua fraqueza: quem garante que um raciocínio não é apenas uma série de nomes encadeados pela palavra “é”?, objeta Hobbes a Descartes (Quarta Objeção). Quem garante que aquilo que aparece como racional não é pura fantasia construída com palavras? A única garantia está em proceder com método, baseando o cálculo racional sobre boas definições, cuja significação depende de um vínculo bem estabelecido entre elas e os traços de percepção. O resto será abuso da linguagem, uso de palavras sem qualquer significação, conversa fiada. Porém, a possibilidade de se abusar da linguagem é dada com sua própria aquisição e é o reverso da mesma moeda em que se funda o bom cálculo racional. O privilégio da razão “é acompanhado de um outro, que é o privilégio do absurdo, ao qual nenhum ser vivo está sujeito, exceto o homem” (*idem* 1, p. 33).

Razão e absurdo, uso e abuso da linguagem partilham, portanto, do mesmo privilégio: a distância dos fatos. Mas se a razão faz uso deste privilégio para estabelecer as leis da natureza e a necessidade da paz, sua instrumentalidade, isto é, sua capacidade de servir às paixões, está em



suspensão na exata medida em que o bom uso da linguagem vem acompanhado da possibilidade de seu abuso. Se, no plano privado, todo homem pode, observando a correção das definições de que parte, certificar-se da validade de seu cálculo racional e, mantendo-se fiel a ele, manter-se fiel aos seus pactos, no domínio público, o uso que se faz da linguagem está, por princípio, sob a suspeita de ser abusivo. Nada garante que as palavras que o outro profere sejam mais que palavras e correspondam aos seus desejos, já que não se tem, por princípio, acesso a eles. Nada garante que as palavras estejam comprometidas com o uso correto da razão. Pelo contrário, o conhecimento dos fatos e a experiência com os homens ensinam o caráter abusivo da linguagem e o uso que todos podem fazer dele. E, assim, se, no plano privado, a razão faz conhecer a necessidade das leis da natureza e o caminho da paz, no qual se inclui a necessidade de se cumprir os pactos, no domínio público, isto é, na relação efetiva entre os homens – e não na relação artificialmente concebida pela razão –, a prudência aponta em outra direção: na direção da suspeita e da prevenção, que levam à anulação dos pactos. Que os pactos se teçam de palavras; daí se segue igualmente a necessidade de cumpri-los, fundada no compromisso privado do homem racional com seu cálculo, e a imprudência em cumpri-los, quando o que está em jogo é o uso público da linguagem.

A suspeita de dissimulação, intrínseca ao uso público da linguagem, faz transpor para outro nível o problema moral envolvido na conquista da paz. A questão da paz não se decide num acordo das paixões *in foro interno*. Pouco importa que no coração de todos os homens tenha se instaurado a intenção da paz, se esta intenção, que só pode se dar a conhecer aos outros por palavras, não pode ser checada. A intenção – o suposto equilíbrio das paixões no sentido da paz – de nada vale sem a garantia de que a representação verbal que dela se faz a ela corresponde. E, mesmo no plano privado, em que se tem esta garantia, a intenção não tem o menor valor prático se não houver a mesma garantia em relação aos outros. Sem ela, a melhor das intenções se transforma em imprudência e o mais bem fundado cálculo racional se transforma em armadilha. Não é portanto no plano da intenção que o problema moral se resolve, ou melhor, a intenção não poderá ser convertida em ação antes que se tenha resolvido o problema de sua representação pú-

blica; problema que só pode ser resolvido numa esfera propriamente jurídica, para cujo arbítrio se requer a eleição de um poder comum.

Sob a guarda de um poder comum os pactos não se anulam, porque esse poder deverá ser capaz de subtrair os motivos de desconfiança quanto aos abusos da linguagem. O poder comum é fiador das palavras do outro; não porque fornece alguma garantia de que elas correspondam aos seus desejos (eis algo que nunca se pode garantir), mas porque fornece a garantia de uma certa coerência em relação à representação verbal e pública que se fez das paixões. Isto é, ainda que uma das partes contratantes não deseje efetivamente o contrato, que as palavras que o firmam dissimulem outras intenções, ou que se tenha mudado de idéia, o poder comum deve garantir a coerência em relação às palavras pronunciadas, ainda que esta coerência não corresponda a nada no plano das paixões – é da representação delas que tratamos.

Em termos hobbesianos, estamos falando da “pessoa”, como vem definida no Capítulo XVI do *Leviatã*: “Uma pessoa é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem” (Hobbes 1, p. 100). No primeiro caso, trata-se de uma pessoa natural, no segundo, de uma pessoa artificial, mas a distinção nos importa menos do que aquilo que estas duas espécies de “pessoas” têm em comum. Quer num caso, quer no outro, a pessoa é o ator, a contrapartida visível e pública daquele que é considerado autor das ações representadas pela pessoa. O autor não precisa estar realmente por trás da representação que dele se faz, assim como o personagem a quem se atribui as ações de um ator teatral é apenas o autor suposto das ações representadas. É nesta atribuição suposta, contudo, que reside o efeito da representação; e é na representação, e não no representado, que a pessoa encontra sua unidade (assim como a unidade do corpo político está na representação que o soberano faz da multidão, e não na multidão representada; cf. *id.*, *ibidem*, p. 102). Ora, é este justamente o processo pelo qual a expressão verbal das paixões lhes confere unidade. Ao representá-las, a expressão das paixões lhes confere uma coerência e unidade que elas não necessariamente possuem. Uma vez expressas, contudo, a unidade das paixões está dada no plano da representação que delas se faz, e as palavras pelas quais se expressa a



intenção de um pacto criam a obrigação de cumpri-lo, pelo menos no que diz respeito à representação que tais palavras fazem das paixões que expressam, o que se configura aqui como um plano autônomo em relação ao que vem por elas representado, do mesmo modo que a razão se move num universo próprio, à parte dos fatos que ela visa representar.

Isso vale tanto para a representação pública quanto para a representação privada das paixões. Tanto faz se as palavras são usadas como marcas ou sinais dos pensamentos, se elas os representam para mim mesmo ou para os outros: o fato é que elas os representam e lhes conferem unidade no ato da representação. É da representação das paixões, e não das paixões representadas, que se cobra coerência, pois ela está e se cria no ator, e não no autor, pouco importando, para este efeito, que a representação seja pública ou privada. É em relação ao modo como o sujeito racional representou para si sua condição natural que ele cobra a coerência de suas ações e palavras no sentido da paz. E é da representação das paixões que o poder comum vai cobrar coerência. Tanto faz se aquele que fez um pacto muda de idéia, se o que desejava não mais deseja; o que se cobra é que ele cumpra com sua palavra, ou, com a representação verbal que fez de seus desejos. É esta a garantia, de que o homem racional carecia para tornar efetiva a representação que fez de si mesmo e de suas paixões, que se busca na vida civil, sendo preciso que o Estado Civil proporcione previamente a garantia da estabilidade jurídica da pessoa, que se conquista no plano da representação das paixões, para que depois se conquiste esta unidade no plano mesmo das paixões, da vontade e da intenção. É certo que, como notara Leo Strauss, a construção do Estado depende de que cada homem tenha conquistado *in foro interno*, no jogo das paixões, a unidade da vontade no sentido da paz. Mas esta unidade permanece abstrata e irrealizada, e não cria nenhuma obrigação moral, antes que se tenha dado solução a um problema que não é da ordem da intenção, mas de sua representação pública, e que se resolve no plano da regulamentação jurídica da relação entre os homens. Somente depois de criada esta armação jurídica será possível distinguir entre os homens justos e injustos, entre aqueles cuja ação é inspirada pela intenção da paz e aqueles que agem somente por medo do castigo<sup>(3)</sup>.

**Abstract:** This text intends to indicate that Hobbes' theory of sovereignty does not have as a duty to resolve, favoring reason, a conflict between reason and the antisocial passions; but an unevenness between the rational and prudential reckoning, between the plane of facts and its verbal expression, or between the two ways to put thought working for passions.

**Key-words:** sovereignty – reason – passion – peace intention – public regulation of peace

## Notas

(1) *Esta questão é a contrapartida antropológica de uma questão que se pode colocar à política hobbesiana: como o Estado pode se construir ao mesmo tempo contra e a favor do indivíduo (Polin 4)? Nós nos restringiremos, contudo, à dimensão antropológica desta questão.*

(2) *A suspeita anula o pacto e retira a obrigação porque a lei da razão que cria um dever no sentido da procura da paz, do qual o dever de cumprir os pactos é uma espécie de corolário, vem apresentada com uma ressalva: "Todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar todas as ajudas e vantagens da guerra" (Hobbes I, p. 82). A ressalva se deve a que o direito de garantir a sobrevivência por todos os meios é anterior à lei que obriga a procurar a paz: a lei é condicional e indica apenas o melhor meio de se buscar a sobrevivência; caso não haja condições favoráveis para se agir conforme este indicativo, vale o direito de agir conforme melhor aprouver a cada um, incluindo-se o não cumprimento dos pactos.*

*Sobre o tipo de obrigação implicada na lei da natureza, observe-se ainda a seguinte passagem (Hobbes I, p. 98): "As leis de natureza obrigam in foro interno, quer dizer, impõem o desejo de que sejam cumpridas; mas in foro externo, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam. Pois aquele*

que fosse modesto e tratável, e cumprisse suas promessas numa época e num lugar onde ninguém mais assim fizesse, tornar-se-ia presa fácil para os outros, e inevitavelmente provocaria sua própria ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que tendem para a preservação da natureza”.

(3) Veja-se sobre esta distinção a seguinte passagem (Hobbes I, p. 93): “Um homem honrado não perde o direito a este título por causa de uma ou algumas poucas ações injustas, derivadas de paixões repentinas ou de erros sobre coisas ou pessoas. Nem um homem iníquo deixa de assim ser considerado, por causa das ações que faz ou deixa de fazer devido ao medo, pois sua vontade não é determinada pela justiça, mas pelo benefício aparente do que fez”.

Sobre a viabilização, mediante a instauração do Estado, da intenção moral que o homem justo já havia conquistado antes mesmo do ingresso na vida civil, veja-se Minogue 3.

## Referências Bibliográficas

1. HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, col. Os Pensadores, Abril Cultural, 1974.
2. \_\_\_\_\_. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Editora Martins Fontes, 1992.
3. MINOGUE, K.R. “Hobbes and the Just Man”. In: Cranston e Peters (orgs.). *Hobbes and Rousseau*. Nova York, Anchor Book, 1972.
4. POLIN, R. “O Indivíduo e o Estado”. In: Quirino e Sadek (orgs.). *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo, T.A. Queiroz Editora, 1980.

5. SKINNER, Q. "The Context of Hobbes' Theory of Political Obligation".  
In: Cranston e Peters (orgs.). *Hobbes and Rousseau*. Nova York, Anchor Book, 1972.
6. STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes*. The University of Chicago Press, 1952.
7. ZARKA, Y.-C. "Personne Civile et Représentation Politique chez Hobbes".  
In: *Arquives de Philosophie*, Tome 48, Cahier 2. Paris, Éditions Beauchesne, 1985.