

# As paixões naturais e as ações humanas voluntárias em Thomas Hobbes<sup>1</sup>

*The natural passions and voluntary human actions in Thomas Hobbes*

**Delmo Mattos da Silva**

delmomattos@hotmail.com

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Professor de Filosofia da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO).

## Resumo

Neste artigo procuram-se examinar as razões pelas quais se originam e procedem as ações humanas em Hobbes. Primeiramente, evidencia-se que as ações humanas procedem dos movimentos voluntários, e que tais movimentos são responsáveis pelo processo de deliberação humana. Em seguida, discute-se o papel da vontade em relação às ações voluntárias, ressaltando, sobretudo, como essas ações constituem-se em ações livres, de "agentes livres". Com base nisso, é possível pensar como as ações livres, em um estado de liberdade natural, tornam-se um empecilho, para o filósofo em questão, à conservação da vida e à manutenção da segurança entre os homens. Trata-se, portanto, de uma breve exposição das especificidades do "homem natural" no contexto de liberdade natural ou estado de natureza, tal como é proposto por Hobbes.

**Palavras-chave:** paixões, ações humanas; conatus; liberdade; determinismo.

## Abstract

In this paper, I try to examine the reasons for rise and carry the human actions in Hobbes. First, evidence that human actions come from voluntary movements, and that such movements are in the process of human deliberation. Then discussed is the role of desire for voluntary actions, highlighting, in particular, as these actions are actions was free of "free agents". On this basis, it is possible to think as free shares in a state of natural freedom, become a hindrance to the philosopher in question, the conservation of life and to maintain security among men. It is therefore a brief exposition of the peculiarities of the "natural man" in the context of natural or free state of nature, as proposed by Hobbes.

**Key words:** passions; human actions; conatus; liberty; determinism.

## 1 Movimento natural e natureza humana: o mecanismo do desejo e da aversão – as paixões naturais e as ações humanas voluntárias

<sup>1</sup> As discussões apresentadas neste artigo integram a problemática discutida em minha tese de doutorado cujo título é "O problema da liberdade e a liberdade como problema em Thomas Hobbes: revisando conceitos e avaliando as interpretações", apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, sob orientação do Prof. Dr. Franklin Trein, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

No *De Corpore*, Hobbes afirma enfaticamente que os princípios da filosofia civil, ou seja, a sua teoria política consiste no conhecimento dos “movimentos da mente” e que para se “conhecer as propriedades de uma República (*Commonwealth*) é necessário conhecer primeiramente as “disposições, afetos e costumes dos homens” (HOBBS, 1966, I, Cap. I, art. 9 e Cap VI, art. 7)<sup>2</sup>. Ora, as “disposições, afetos e costumes dos homens” são, na verdade, as paixões da mente (paixões humanas), isto é, aqueles movimentos que constituem a filosofia moral e que possuem suas causas na sensação e na imaginação<sup>3</sup>. Sendo assim, tanto os princípios da filosofia civil (teoria política) quanto o conhecimento das propriedades do *Commonwealth* são dependentes do conhecimento dos movimentos da mente ou das “disposições, afetos e costumes dos homens” que são propriedades específicas do “homem natural”<sup>4</sup>.

Evidentemente, fica patente que qualquer consideração acerca do conhecimento das condições pelas quais é gerado e instituído o *Commonwealth* deve partir de um minucioso exame acerca dos elementos que o constituem: a sua matéria (*artifex*), que é o “homem natural”, suas faculdades e propriedades específicas<sup>5</sup>. No entanto, é preciso ressaltar que Hobbes inicia a análise da natureza humana procedendo através de um exame ou exposição das propriedades específicas ou psicológicas que constituem a natureza do homem em um plano de “não composição” com os demais homens<sup>6</sup>. Dessa análise preliminar, Hobbes extrai os principais argumentos que explicam ou determinam o comportamento dos homens no estado de natureza, isto é, do homem em relação a outros homens (cf. MACPHERSON, 1979).

Sendo assim, neste primeiro momento, pretendemos problematizar a análise empreendida por Hobbes sobre a natureza humana, partindo dos primeiros indícios de movimento do homem, em vistas ao conhecimento das paixões e outras faculdades humanas, a fim de delinear, em um segundo momento, o comportamento inevitável do homem em relação aos outros homens (o estado de natureza) pelo qual são deduzidos os argumentos que justificam a necessidade de instituição do *Commonwealth*<sup>7</sup>.

No *The Elements of Law* (1640), Hobbes define a natureza humana como a “soma das faculdades e potências naturais”, tais “faculdades e poderes naturais”, evidencia o filósofo, “estão contidos na definição de homem como animal racional” (2002b, I, Cap. I, p. 20). De outra forma,

<sup>2</sup> Cf. “It can do this because the starting point of politics is knowledge of the motions of minds, and knowledge of the motions of minds consists in scientific knowledge of sensations and thoughts. Nevertheless, people who have never learned the first part of philosophy (*geometry and physics*) can arrive at the principles of civil philosophy by the analytic method” (HOBBS, 1966, I, Cap. I, art. 7).

<sup>3</sup> Além do apetite e da aversão, Hobbes considera também como movimentos da mente: o amor, a benevolência, a esperança, o medo, o ódio, a emulação, a inveja, etc.

<sup>4</sup> Vale ressaltar que a precedência de uma análise acerca dos postulados da natureza humana obedece, portanto, ao procedimento metodológico resolutivo-compositivo ou analítico-sintético que Hobbes utiliza na fundamentação da teoria política, tal como Galileu empregou na física.

<sup>5</sup> Cf. “A explicação clara e verdadeira dos elementos das leis, naturais e políticas, que é o meu presente objetivo, depende do conhecimento do que é a natureza humana, do que é um corpo político e do que chamamos lei” (HOBBS, 2002b, I, Cap. I, p. 19).

<sup>6</sup> Pelo menos no *Leviathan* e no *The Elements of Law*.

<sup>7</sup> Considera-se que os argumentos que justificam a necessidade do *Commonwealth* são os mesmos argumentos utilizados por Hobbes para justificar a necessidade de limitação ou restrição da liberdade natural. Logo, investigar e examinar os argumentos de instituição do *Commonwealth* é o mesmo que investigar os argumentos de Hobbes que justificam a limitação ou restrição da liberdade natural.

Hobbes, no *De Cive*, descreve que tais faculdades “podem ser reduzidas a quatro espécies: força corporal, experiência, razão e paixão” (2002a, p. 25). Considerando a natureza humana a partir dessa caracterização específica, ou seja, as faculdades humanas, nota-se que Hobbes no *The Elements of Law* divide as faculdades humanas em dois tipos distintos: faculdades do corpo, ligadas ao poder nutritivo, motor e gerador, e as faculdades da mente ou da alma, estas, por sua vez, são divididas em “poder cognitivo ou imaginativo” e “poder motor”.

No entanto, por uma questão de objetivo, Hobbes privilegia as faculdades da mente ou da alma em detrimento às faculdades do corpo em sua análise sobre a natureza humana (cf. 2002b, I, Cap. I, p. 20). Assim, o exame inicial da natureza humana estruturar-se-á sobre a divisão que Hobbes estabelece sobre os movimentos e as faculdades específicas do homem, a saber, “poder cognitivo ou imaginativo” e “poder motor”<sup>8</sup>. Levando este fato em consideração, procura-se investigar os movimentos específicos do homem a partir das faculdades que o constituem, ao passo que desses movimentos específicos originam-se as suas paixões naturais, pelas quais se explicam as razões de todas as suas ações na ausência de restrição da sua liberdade natural.

## **2 Conatus e movimentos voluntários: a origem das paixões naturais humanas**

Segundo Macpherson, a estrutura do “homem natural” (*homo naturae*) tal como é concebido por Hobbes, e detalhadamente descrito por este no *Leviathan* e no *The Elements of Law*, assemelha-se a uma “máquina automovente”<sup>9</sup>, ou melhor, um “mecanismo natural”, cujo funcionamento resulta de um encadeamento, seja de pensamentos ou de imaginações que são gerados pela incidência de movimentos que ocorrem no interior do corpo humano, envolvendo desejos e aversões que esses experimentam em relação às suas sensações (MACPHERSON, 1979, p. 42)<sup>10</sup>.

Ao comparar a estrutura do “homem natural” a uma máquina real, Macpherson fornece uma proposição fundamental concernente à natureza humana, ou seja, que o homem – tal como é concebido por Hobbes – é constituído por certos movimentos particulares (os movimentos mentais), a partir do que deduzir-se-á mais adiante que este possui em si mesmo a causa de seu movimento.

<sup>8</sup> Cf: “Pois a potência motriz do corpo é aquela pela qual ele move outros corpos, e à qual damos o nome de força. Porém, a potência motriz da mente é aquilo pelo qual a mente concebe movimento animal àquele corpo dentro do qual ela existe. As ações daí são nossos afetos e paixões” (cf. HOBBS, 2002b, I, Cap. VI, p. 46).

<sup>9</sup> A expressão utilizada por Gauthier (1979, p. 21) para caracterizar o modelo de homem entendido por Hobbes é “máquina auto-sustentável” (“*a self-maintaining engine*”).

<sup>10</sup> Esta visão de homem provém, sobretudo, da descrição que Hobbes faz na Introdução do *Leviathan* da anatomia humana comparando-a à estrutura de um relógio ou de uma máquina. Sobre essa caracterização da natureza humana comparada a uma máquina, Macpherson (1979, p. 42) se expressa da seguinte forma: “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. Tem 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”.

O esclarecimento sobre os movimentos constitutivos da natureza humana é crucial para evidenciar como Hobbes caracteriza as paixões naturais, ao passo que tais movimentos são determinantes para a configuração das ações humanas voluntárias. Sendo assim, para compreender a origem e a concepção hobbesiana do que são as paixões humanas naturais e o que determina as ações voluntárias, deve-se proceder através da distinção que Hobbes estabelece entre os diferentes tipos de movimentos que compõem a natureza do "homem natural".

Por conseguinte, esses movimentos são classificados, por Hobbes, de acordo com dois critérios: (1) a sua procedência no interior do corpo humano e animal, e (2) o auxílio fornecido pela imaginação. Assim sendo, o movimento denominado por Hobbes de vital (*vital motions*) possui origem no início da geração (nascimento) e continua sem interrupção durante toda a vida. Trata-se, portanto, de um movimento que compõe a própria condição de "ser vivo" do homem. Tendo lugar entre a geração e a morte de todos os animais, o movimento vital ocorre no interior do corpo e não necessita de auxílio da imaginação. Por isso, permanece indiferente à vontade, é denominado também movimento involuntário. Hobbes esclarece que esse tipo de movimento é aquele que se refere à circulação do sangue, o pulso, a respiração, a nutrição, a excreção, etc. (HOBBES, 1968, Cap. VI, p. 118).

O outro tipo de movimento que Hobbes afirma ser peculiar à natureza humana e aos animais são os movimentos voluntários (*voluntary motions*) ou movimentos animais. Contrariamente ao movimento vital, os movimentos voluntários dependem de um pensamento anterior de como, onde e o que, pelo que é evidente, afirma Hobbes, que a imaginação é a primeira origem desses movimentos<sup>11</sup>.

Hobbes explica a dependência dos movimentos voluntários em relação à imaginação mencionando que tais movimentos: andar, falar e mover qualquer membro do corpo são provenientes de um ato imaginado anteriormente pela mente ou de um "pensamento anterior" pelo qual esses movimentos se efetivam (HOBBES, 1968, p. 118). Nesse momento, cabe explicitar o papel que a imaginação exerce para Hobbes em relação aos movimentos voluntários. Para isso, torna-se imprescindível uma breve e sucinta explanação da teoria do conhecimento hobbesiana, pois é por meio da explicação sobre a gênese do processo do conhecimento humano é que são evidenciados o papel da imaginação e da memória no que diz respeito à concepção dos movimentos voluntários.

Em Hobbes, a origem de todo o conhecimento bem como de toda a idéia (*conception*) e pensamento estão diretamente relacionados à sensação (percepção sensível), em função de que através desta obtém-se acesso "às coisas que são exteriores à mente" (HOBBES, 1968, Cap. I, p.

---

<sup>11</sup> Cf. "There be in animals two sorts of motions peculiar to them: One called vital, begun in generation, and continued without interruption through their whole life; such as are the course of the blood, the pulse, the breathing, the concoction, nutrition, excretion, etc.; to which motions there needs no help of imagination: the other is animal motion, otherwise called voluntary motion; as to go, to speak, to move any of our limbs, in such manner as is first fancied in our minds" (HOBBES, 1968, Cap. VI, p. 118).

85)<sup>12</sup>. De acordo com o filósofo, a causa ou aquilo no qual se origina a sensação é um corpo exterior – “coisas que vemos, ouvimos etc.” – que pressionam os órgãos dos sentidos e as partes inferiores do corpo do homem provocando um movimento de reação a essa pressão exercida nos órgãos (olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados) e das partes inferiores do corpo humano<sup>13</sup>.

Dessa forma, segundo Hobbes, por intermédio desse processo surge uma “ilusão originária” ou a sensação cujo produto é a idéia ou “fantasmas” (nas palavras de Hobbes) do objeto exterior (representação)<sup>14</sup>. No entanto, este afirma que para reter os dados da “imagem do objeto” fornecidos pela sensação é necessário o auxílio da imaginação e da memória que gravam as sensações passadas enquanto outras as substituem, o que permite comparar e distinguir as sensações uma das outras. Nesse sentido, a imaginação consiste em uma “sensação diminuída”, vestígio do movimento que o objeto externo exerceu nos órgãos dos sentidos ocasionando a sensação (HOBBS, 1968, Cap. II, p. 88)<sup>15</sup>. Com efeito, quando se pretende exprimir e significar uma sensação como evanescente (“antiga e passada”) deve-se denominá-la de memória (cf. POLIN, 1981).

Portanto, a função da imaginação consiste em reter as sensações passadas através da memória que opera mediante os vestígios dos movimentos provenientes da sensação. Por sua vez, à memória cabe a tarefa de produzir a experiência. Desse modo, a memória e a imaginação são indissociáveis no processo de conhecimento e de todo pensamento humano, pelo qual Hobbes chega mesmo a afirmar que “a imaginação e a memória são uma e a mesma coisa que, por razões diversas, possuem nomes diferentes” (HOBBS, 1968, Cap. II, p. 89). Sendo essas, portanto, capazes de reter as informações provenientes dos sentidos, nada mais coerente que afirmar que a imaginação fornece os primeiros indícios dos movimentos voluntariamente concebidos, “na medida em que estes dependem dos dados da sensação no qual são retidos pela imaginação e a memória” (LYON, 1893, p. 100).

---

<sup>12</sup> Segundo Zebina (2003, p. 235-236), “embora a sensação seja o nosso acesso originário e imediato ao mundo exterior, ela não é a apreensão total e essencial das coisas. Em Hobbes, nós não apreendemos a ‘coisa em si’, mas somente o ‘fenômeno’ ou representação das coisas, que nada mais é que essa resultante relação entre o sujeito (e o seu aparato dos sentidos) e o mundo exterior. Por isso, a nossa percepção ínfima, o nosso primeiro contato com o que aparece fora de nós é sempre mediado por nossas faculdades perceptivas. Por essa razão, nós jamais apreendemos o mundo como ele é, mas apenas o fenômeno, que é uma relação da mecânica do nosso corpo com a mecânica das coisas. Nessa primeira percepção das coisas fora de nós (a sensação), podemos excluir a faculdade imaginativa que grava e retém as percepções transformando-as em fantasmas, idéias e imagens [...]”.

<sup>13</sup> Cf. “*That sense is motion in the organs and interior parts of man's body, caused by the action of the things we see, hear, etc., and that fancy is but the relics of the same motion, remaining after sense, has been already said in the first and second chapters. And because going, speaking, and the like voluntary motions depend always upon a precedent thought of whither, which way, and what, it is evident that the imagination is the first internal beginning of all voluntary motion*” (HOBBS, 1968, Cap. I, p. 88).

<sup>14</sup> Cf. “Originalmente, todas as concepções procedem da ação da própria coisa da qual são as concepções. Porém, quando a ação é presente, a concepção que ela produz recebe também o nome de *sensação*, e à coisa por cuja ação da sensação é produzida dá-se o nome de objeto da sensação” (HOBBS, 2002b, I, Cap. II, p. 21. Grifo do autor).

<sup>15</sup> A diferença fundamental entre a sensação e a imaginação é uma diferença de intensidade, ainda que a sensação seja originária e imediata à imaginação, por sua vez, é sempre secundária e mediata.

Com base nisso, fica estabelecido que tanto a sensação como a imaginação são condições determinantes da existência do movimento voluntário. Definido o papel da imaginação em relação aos movimentos voluntários, cabe neste momento ressaltar que Hobbes concebe os movimentos voluntários de duas formas, a saber: o movimento animal que se expressa na conduta externa e os movimentos internos que se expressam no interior da mente humana. No entanto, segundo Hobbes, o primeiro início interno do movimento – que ocorre no corpo humano antes de se manifestar de forma definitiva em “ações externas” – é denominado de *conatus*, também designado de *endeavour*<sup>16</sup>.

Hobbes, no *Leviathan*, sustenta a existência desse movimento (*conatus*) de forma categórica: “não obstante, os homens sem instrução não concebem que haja movimento quando a coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida é invisível [...] esses movimentos existem” (HOBBS, 1968, Cap. VI, p. 118-9). Originado das alternações do movimento vital e do movimento voluntário, o *conatus* é para Hobbes um movimento imperceptível que ocorre nas partes internas do corpo que explica as determinações de todos os movimentos perceptíveis ou aqueles movimentos que se expressam na conduta do homem como “andar, falar e mover qualquer um dos membros, da maneira como anteriormente foi imaginado pela mente” (HOBBS, 1968, Cap. VI, p. 118-9). Com efeito, ainda que seja um movimento propriamente dito, o *conatus* é, na verdade, um duplo movimento: um movimento de afastamento e outro de aproximação.

O mecanismo desses movimentos é detalhadamente explicado por Hobbes da seguinte forma: quando o *conatus* dirige-se a algo que o causa, visando à conservação da sua vida, denomina-se desejo ou apetite; por outro lado, quando se dirige a evitar alguma coisa que o ameace, chama-se aversão. Hobbes define o “bem” como o “objeto de desejo” e o “mal” como “objeto da aversão”, pois, segundo ele, “seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, este objeto é aquele a que cada um chama bom”, e, portanto, seja qual for o objeto de seu ódio e aversão será aquele a que cada um chama “mal” (cf. HOBBS, 1968, Cap. VI, p. 120-121).

Sendo assim, se o *conatus* é dirigido para um objeto considerado “bom”, ele é denominado de desejo ou apetite. No entanto, se o *conatus* for dirigido a um objeto considerado “mal”, este objeto é denominado aversão. Segue-se disso que na concepção de Hobbes o “bem” é o objeto do desejo humano e o “mal” o objeto da aversão humana (cf. HOBBS, 2002b, I, Cap. VII, p. 48). Não obstante, de acordo com Hobbes, não há um critério geral (ou regra comum) que possibilite uma avaliação do que é realmente o “bem” e do que é realmente o “mal” enquanto não houver sido instaurado o *Commonwealth* (cf. Idem., Ibidem.).

Essa pressuposição é deduzida mediante as alterações físicas e psicológicas que ocorrem de forma ininterrupta nos homens, condicionando seus desejos e aversões. Pois, segundo Hobbes,

---

<sup>16</sup> A discussão que envolve esta concepção é o cerne daquilo que os seus intérpretes denominam de “teoria das paixões humanas” em Hobbes.

“já que a constituição do corpo de um homem encontra-se em constante modificação, é impossível que as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos desejos e aversões”. Por isso, as expressões “bem” e “mal” são sempre usadas em relação às particularidades daqueles que as usam, não havendo, portanto, nenhuma regra do que é realmente o “bem” e do que é o “mal” que possa ser extraída da natureza dos objetos<sup>17</sup>.

Na ausência de um critério geral acerca do que é o “bem” e do que é o “mal”, o desejo de cada homem confere a medida exata daquilo que é “bom” e daquilo que é considerado “mau” para si. Entretanto, todo desejo possui por fim um objeto no qual a sua representação é considerada como o “bem” (cf. POLIN, 1946)<sup>18</sup>. Ora, se todo movimento humano é mediado pela representação (imaginação), e como todo movimento dos corpos finitos naturais tende à preservação da vida, logo, todo movimento humano tem por fim um objeto representado como um “bem”<sup>19</sup>. Com efeito, o objeto cuja representação é um “bem” é aquilo que cada homem julga ser o objeto adequado para a manutenção do seu “bem último”, ou seja, a sua vida<sup>20</sup>.

Se assim for fica, portanto, estabelecido que a finalidade de todo movimento vital e do movimento voluntário é a manutenção da vida humana. Todavia, dentre os objetos que cada homem julga ser o que são adequados para a conservação da sua vida, alguns podem ser considerados válidos para a realização deste fim e outros não, ou seja, alguns são desejados e outros não. Aqueles objetos que são desejados e para os quais o desejo humano dirige-se, devem, portanto, satisfazer às necessidades vitais dos homens.

De acordo com Gauthier,

Se nós aceitarmos a perspectiva de Hobbes de que o homem é uma máquina autosustentável, então nós podemos estabelecer a natureza básica da natureza humana. Os homens desejam, e necessariamente, desejam preservar-se. Portanto, tudo o que pode ser mostrado é a condição da preservação humana, [que] desse modo mostra ser um meio para o fim do homem. Pois das premissas da forma “X é um meio necessário para a autopreservação”, Hobbes pode derivar conclusões da forma ‘um homem tem que fazer X para conseguir o que ele deseja. (GAUTHIER, 1979, p. 21)

<sup>17</sup> É importante salientar que as noções de “bem” e de “mal” não possuem uma conotação moral para Hobbes. O “bem” e o “mal” são, respectivamente, da ordem do desejo humano e da ordem da aversão humana. Numa acepção mais ampla, o “bem” e o “mal” são basicamente objetos dos sentidos, ou seja, dessa capacidade que possuem os seres humanos de conhecer as coisas de um modo imediato e intuitivo.

<sup>18</sup> Vale apenas conferir a passagem em que Polin discute este assunto, quando diz: “*Em d’autres termes, les biens ne sont tels que parce qu’ils servent de buts aux mouvements du désir et des passions, c’est-à-dire aux mouvements vitaux et animaux. Ils sont des biens parce qu’ils sont mécaniquement intégrés dans un système naturel et spontané de fins et de moyens*” (cf. POLIN, 1946, p. 58).

<sup>19</sup> Cf. “*In deliberation the appetites and aversions are raised by foresight of the good and evil consequences, and sequels of the action whereof we deliberate, the good or evil effect thereof dependeth on the foresight of a long chain of consequences, of which very seldom any man is able to see to the end. But for so far as a man seeth, if the good in those consequences be greater than the evil, the whole chain is that which writers call apparent or seeming good. And contrarily, when the evil exceedeth the good, the whole is apparent or seeming evil: so that he who hath by experience, or reason, the greatest and surest prospect of consequences, deliberates best himself; and is able, when he will, to give the best counsel unto others*” (HOBBS, 1968, Cap. VI, p. 129).

<sup>20</sup> De acordo com Macpherson (1979, p. 43), “*todos os estados mentais e todas as disposições gerais dos homens, tais como medo, 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 cálculos quanto aos prováveis efeitos sobre a satisfação de seus apetites, causados por qualquer ação que ele possa empreender*”.

Em outras palavras, ainda segundo Gauthier (1979, p. 7), "(a) ação (humana) é dirigida em direção àqueles objetos cujos efeitos intensificam o movimento vital, e para longe (daqueles) objetos cujos efeitos impedem o movimento vital". Desse modo, o desejo configura-se para a natureza do homem como o principal auxílio à conservação da sua vida, à medida que é a força que repudia ou afasta tudo aquilo que possa ser considerado uma ameaça à sua conservação<sup>21</sup>.

Nesses termos, Angoulvent afirma que:

O desejo é, portanto, o motor do movimento humano. A vida só tem sentido e só existe porque o desejo existe [...] assim o desejo humano, na filosofia mecanicista hobbesiana, é sem dúvida muito específica, na medida em que se caracteriza por uma insatisfação perpétua e tem como característica diferenciadora uma renovação indefinida. Em uma palavra, ele se caracteriza por sua insaciabilidade. Viver humanamente é desejar sem cessar. A morte é o único limite ao desejo. (ANGOULVENT, 1996, p. 40)

Diante disso, é possível conceber que um intenso e profundo desejo de preservar-se domina ativamente o homem durante toda a sua vida, determinando objetos necessários para a sua preservação. A relação entre o desejo e os "objetos de desejo" tem matizes importantes na configuração das ações humanas para Hobbes<sup>22</sup>. A necessidade de discernir objetos "bons" de objetos considerados "maus" para a preservação do movimento ou da vida encontra a sua expressão mais fundamental na explicação do filósofo de que os homens desejam acima de tudo evitar a morte e que, por este motivo, todo homem considerará a sua autopreservação (autoconservação) como o "bem maior, e a morte o mal maior"<sup>23</sup>.

Dessa forma, a aversão à morte é, para Hobbes, outra forma de expressar o desejo de preservação da vida<sup>24</sup>. Dentre as inúmeras paixões que Hobbes destaca, o medo possui um papel relevante na sua teoria política<sup>25</sup>. Tanto o medo da morte quanto o desejo de uma vida confortável e digna são paixões que motivam os homens a buscarem a paz. Em *De Cive*, Hobbes afirma ser o medo recíproco como o início da sociedade civil:

Devemos, portanto, concluir que a origem de todas as grandes sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros. (HOBBS, 2002a, p. 28)

Assim, o medo recíproco dos homens e não a "boa vontade" faz com que os homens tendam para a paz, ou seja, para a constituição da sociedade civil (ou do *Commonwealth*). No

---

<sup>21</sup> Contudo, Gauthier levanta algumas objeções contra o caráter essencial que constitui a autoconservação na teoria política de Hobbes na medida em que propõe uma mudança de enfoque sobre esta questão. Por questões de objetivo não tratarei de forma mais detalhada sobre esta questão. Ver Gauthier (1979, p. 24).

<sup>22</sup> Ver o excelente capítulo que compõe o livro de Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* (1953), capítulo VI intitulado "Lê Bien e Le Mal".

<sup>23</sup> Sobre esta questão ver Polin (1946).

<sup>24</sup> Cf., segundo Strauss (1992, p. 15-16), Hobbes prefere a expressão negativa "evitar a morte" mais do que a expressão positiva "preservando a vida". Isso se explica porque o homem, segundo ele, somente encontra o seu designo através da morte. Ou seja, somente através da morte ele tem um objetivo que o vincula a qualquer que seja seu objetivo: "[...] because we feel death and not life; because we fear death immediately and directly, while we desire life only because rational reflection tells us that it is the condition of our happiness; because we fear death infinitely more than we desire life".

<sup>25</sup> Em nota ao *De Cive*, Hobbes esclarece o que entende propriamente por medo: "Compreendo, porém, na palavra medo, certa antevisão de um mal futuro, por isso não penso que fugir seja o único efeito do medo; a quem sente medo ocorre desconfiar, suspeitar, acautelar-se e até mesmo agir de modo a não mais temer" (2002a, p. 359, n. 7, parágrafo 2, Cap. II).

entanto, como será visto mais adiante, apenas o medo recíproco dos homens não é suficiente para fazer com que abandonem o estado de natureza. Se as paixões proporcionam aos homens a busca da paz, da mesma forma a razão também o fará ao sugerir as regras adequadas para a obtenção da paz por meio de um "acordo mútuo" (contrato social).

Por conseguinte, o que instituirá a sociedade civil não corresponde apenas ao medo recíproco, pois este mantém os homens exatamente no estado de natureza, de modo que tal situação seria contrária à paz. Sendo assim, a "guerra de todos contra todos" e não a paz constitui o desfecho mais razoável do medo recíproco dos homens. A busca da paz, dessa forma, como explicitaremos adiante, está inscrita na lei da natureza (*lex naturalis*), compreendida como um preceito ou regra geral estabelecida pela razão. Isso porque os homens reconhecem que em um contexto de guerra generalizada não há nada que seja forte o suficiente para garantir a sua própria vida.

Uma vez compreendida a questão acerca dos movimentos que constituem os homens e os animais e, sobretudo, o modo como esses movimentos são responsáveis para formação das paixões, que são os primeiros indícios imperceptíveis das ações humanas, no próximo tópico evidencia-se a relação que Hobbes estabelece entre as paixões humanas e o processo de deliberação. Para tanto, coloca-se em questão a problemática que envolve a vontade, a liberdade natural e a deliberação no que concerne às ações humanas voluntárias. Essas considerações são relevantes nesta explanação, visto que, por intermédio de seu esclarecimento, delineiam-se as causas que prescrevem as ações humanas no contexto do estado de natureza.

### **3 As paixões naturais e as ações humanas voluntárias: o processo de deliberação e a vontade humana**

Hobbes define a deliberação (*deliberation*) como um conjunto, ou uma concatenação progressiva de desejos, aversões, esperanças e medos que surgem alternadamente na mente humana em relação a um "objeto de desejo"<sup>26</sup>.

Nas palavras de Hobbes,

Quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências boas ou más de uma ação, ou de evitar uma ação; [...] todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação. (HOBBS, 1968, Cap. VI, p. 127)

Esse processo, de acordo com Bernardes (2002, p. 21), "é o momento em que o sujeito pondera auxiliado pelo "cálculo racional", sobre o que irá fazer em relação a um objeto de desejo ou aversão"<sup>27</sup>. Em outras palavras, a deliberação, em sua totalidade, é um processo resultante da

---

<sup>26</sup> Vale dizer que para Hobbes, uma vez que toda ação é deliberada, também toda ação voluntária dos animais é deliberada. Isto significa, portanto, que os animais também deliberam. Ver *Leviathan* (1968, Cap. VI, p. 127).

<sup>27</sup> Em *The Elements of Laws*, Hobbes define a deliberação da seguinte forma: "[...] E deste medo pode suceder um novo apetite, e deste apetite outro medo alternadamente, até que a ação seja realizada, ou até que algum acidente se interponha de modo a impossibilitá-la. E assim cessará essa alternância entre o apetite e o medo. Essa sucessão alternada entre o apetite e o medo durante todo tempo em que temos em nosso poder a ação para fazê-la ou não fazê-la é o que chamamos de deliberação" (2002b, I, Cap. XII, p. 83).

“ponderação sobre certos aspectos do objeto”, aspectos que evocam a alternância entre o desejo e a aversão (medo) durante o tempo que houver o poder de realizar ou não realizar uma determinada ação (cf. HOBBS, 2002b, I, Cap. XII, p. 83).

Com efeito, no processo deliberativo o último desejo ou aversão anterior à ação propriamente dita ou à omissão desta é o que Hobbes denomina de vontade (*will*): o ato de querer e não a faculdade da vontade propriamente dita<sup>28</sup>. A vontade, por sua vez, se distingue da inclinação à medida que esta última não se efetiva, ou seja, não se torna uma ação em sentido estrito do termo. No entanto, toda a ação depende da inclinação, pois das inclinações provém a vontade<sup>29</sup>. Logo, todas as ações e omissões consideradas voluntárias procedem da vontade (cf. HOBBS, 1968, Cap. VI, p. 127)<sup>30</sup>.

Ora, se toda a ação for condicionada pela vontade, então não faz sentido conceber a vontade como um “apetite racional” (*rationall appetite*). Ao contrário, evidencia Hobbes, se a vontade fosse entendida como um “apetite racional” não seria possível conceber como voluntários os atos contra a razão (cf. HOBBS, 1968, Cap. XXI, p. 262-263). Sendo assim, a ação realizada por medo ou por alguém que agiu por bravura afirmar-se-á igualmente que agiu conforme a vontade, segundo o que lhe pareceu melhor, isto é, o mais “aprazível”, em seus “respectivos processos deliberativos”<sup>31</sup>.

Disso decorre que o medo e a liberdade são, portanto, compatíveis: “como quando alguém atira seus bens no mar com medo de fazer afundar seu barco, podendo recusar a fazê-lo se quiser, tratando-se da ação de alguém que é livre” (HOBBS, 1968, Cap. XXI, p. 262-263)<sup>32</sup>. Logo, segue-se que toda ação voluntária, que é de fato realizada, é uma ação livre, ou, da mesma forma, pode-se afirmar que todo ato voluntário é um ato de liberdade (cf. CHAPPEL, 1999). Também para Hobbes toda ação realizada por medo deriva de um processo de deliberação: de um momento da liberdade dada na “subjetividade do sujeito” (cf. BERNARDES, 2002). Por sua vez, esse processo (deliberação) pressupõe um estado de indeterminação do sujeito em relação ao fim que determinará ação que pode ser praticada ou omitida. Até que este processo culmine com a efetivação da ação, esse estado anterior à ação efetiva é caracterizado como a liberdade propriamente dita.

<sup>28</sup> Sobre esta questão, ver Chappel (1999).

<sup>29</sup> Ver Terrel (1994).

<sup>30</sup> Cf. “*In deliberation, the last appetite, or aversion, immediately adhering to the action, or to the omission thereof, is that we call the will; the act, not the faculty, of willing. And beasts that have deliberation must necessarily also have will. The definition of the will, given commonly by the Schools, that it is a rational appetite, is not good. For if it were, then could there be no voluntary act against reason. For a voluntary act is that which proceedeth from the will, and no other. But if instead of a rational appetite, we shall say an appetite resulting from a precedent deliberation, then the definition is the same that I have given here. Will, therefore, is the last appetite in deliberating. And though we say in common discourse, a man had a will once to do a thing, that nevertheless he forbore to do; yet that is properly but an inclination, which makes no action voluntary; because the action depends not of it, but of the last inclination, or appetite. For if the intervenient appetites make any action voluntary, then by the same reason all intervenient aversions should make the same action involuntary; and so one and the same action should be both voluntary and involuntary*” (cf. HOBBS, 1968, Cap. VI, p. 127).

<sup>31</sup> Cf. “Na deliberação, o último apetite, como também o último medo, é chamado vontade, a saber: o último apetite é a vontade de fazer ou não fazer” (HOBBS, 2002b, Cap. XI, p. 84).

<sup>32</sup> Dessa forma, obedecer à lei por medo, portanto, não está em desacordo com a liberdade, também a confecção do pacto que constitui o *Commonwealth* não está em desacordo com a liberdade.

Sabe-se que Hobbes trata a liberdade como um "estado cinético" de um corpo que não se encontra impedido por um obstáculo ou impedimento externo, como o processo deliberativo constitui-se por um movimento que ocorre no interior da mente humana, isto é, uma cadeia de sentimentos antagônicos relacionados aos desejos e aversões causados por um "objeto de desejo" (cf. POLIN, 1981). Pode-se afirmar, portanto, que, enquanto o processo deliberativo não for efetivado, todo homem se encontra de posse de sua liberdade natural<sup>33</sup>.

Nas palavras de Hobbes:

Aquelas ações que se diz que um homem faz sob deliberação, se diz que são voluntárias e realizadas com escolha e eleição, uma vez que a ação voluntária e a ação procedente de uma eleição (*election*) são a mesma coisa; e que falar em um agente voluntário é o mesmo que falar em um agente livre, isto é, um agente que não chegou ao fim da deliberação. (HOBBS, 1999, p. 38-38)

Logo, dizer que alguém age livremente, nos termos de Hobbes, significa o mesmo que dizer que, procedendo segundo a sua vontade, não houve qualquer impedimento interno ou externo para a realização de uma ação<sup>34</sup>. No entanto, quando uma ação é determinada por uma sensação que preponderou sobre as demais no processo de deliberação, constituindo-se a vontade, isto é, a causa imediata da ação, cessa, portanto, a liberdade do movimento deliberativo de ponderação (HOOD, 1967, p. 152)<sup>35</sup>. Dessa forma, toda deliberação consiste em pôr fim à liberdade que se tinha de praticar ou evitar determinada ação.

Sobre isso, a seguinte passagem do *Leviathan* afirma que:

Diz-se então que toda a deliberação chega ao fim quando aquilo sobre que se deliberava foi feito ou considerado impossível, pois até esse momento conserva-se a liberdade de fazê-lo ou evitá-lo, conforme aos próprios apetites e aversões. (HOBBS, 1968, Cap. VI, p. 127)

É possível compreender, tendo-se como base os argumentos acima, que Hobbes concebe a vontade (ou a ação) como sendo necessária, ou seja, sempre determinada por uma causa anterior. Uma "causa", nos termos de Hobbes, é algo que torna necessária a ocorrência do seu efeito (HOBBS, 1966, I, Cap. IX, art. 2)<sup>36</sup>. Por isso, para este, não se pode conceber que uma

<sup>33</sup> Cabe lembrar que a concepção hobbesiana de liberdade, em seu sentido geral, baseia-se em conceitos cinéticos ("ausência de oposição de obstáculos") o que dispensa, em um primeiro momento, qualquer investigação no campo da moral ou da ética.

<sup>34</sup> Cf. "It was in his writings on liberty and necessity in 1646 and 1856 that Hobbes gave his fullest exposition of his concept of liberty. All impediments are external; in place of arbitrary impediments there are now cause which take away endeavour. Free and voluntary "are the same thing", "dependence of action on the will is that which properly and truly is called liberty. To say "that free actions are voluntary; and that will which causes voluntary actions is the last appetite...are no mistake" (HOOD, 1967, p. 156).

<sup>35</sup> Cf. "Essa sucessão alternada entre o apetite e o medo durante todo o tempo em que temos em nosso poder a ação para fazê-la ou não fazê-la é o que se denomina de deliberação. Este nome tem sido dado para aquela parte da definição na qual se diz que ela dura enquanto continuar em nosso poder a ação que estamos deliberando. Afinal, já que temos a liberdade de fazer ou de não fazer, a deliberação significa a tomada de nossa liberdade (HOBBS, 2002b, I, Cap. XII, p. 84).

<sup>36</sup> Cf. "[...] agents is called its **efficient cause**. The totality of those which are in the patient when an effect is produced is usually called the **material cause**. I say 'when an effect is produced,' because when there is no effect, there is no cause either; for nothing can be called a cause, when there is nothing which could be called an effect. The efficient cause and the material cause are partial causes, or parts of the cause which we called **complete** just above. From this it immediately follows that the effect which we expect when there are appropriate agents can be frustrated for lack of an appropriate patient, and when there is an appropriate patient, it can be frustrated for lack of appropriate agents" (HOBBS, 1966, I, Cap. IX, art. 2. Grifos do autor).

“causa” não seja seguida por seus efeitos<sup>37</sup>. Hobbes exemplifica este argumento através da analogia das águas de um rio. De acordo com este exemplo, o movimento das águas de um rio é livre, à medida que seu “transcurso não é obstacularizado”, como também é necessário, assim como um efeito é necessariamente produzido e condicionado por uma causa<sup>38</sup>. Da mesma forma, procedem as ações voluntárias, pois estas são efeitos da vontade e transcorrem livremente, quando ausentes os impedimentos externos<sup>39</sup>.

Conforme Hobbes:

A liberdade e a necessidade são compatíveis: tal como as águas não tinham apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, assim também as ações humanas que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam da sua vontade, derivam da liberdade; ao mesmo tempo em que, dado que os atos da vontade de todo homem, assim como todo desejo e inclinação, derivam de alguma causa, numa cadeia contínua [...]. (HOBBS, 1968, Cap. XXI, p. 263)

Neste momento, poder-se-ia fazer a seguinte indagação: Se a realidade é concebida dessa forma, isto é, submetida a um determinismo estrito por ocorrências de causa e efeito, em que sentido Hobbes concebe que uma ação seja considerada livre? Hobbes resolve esta questão pela compatibilização entre liberdade e necessidade. Em *Of Liberty and Necessity* (1654), Hobbes envolve-se em uma discussão com o bispo John Bramhall sobre a questão da liberdade e da necessidade. Neste debate, portanto, ele nega veementemente a possibilidade de se conceber a liberdade como independente das categorias da causalidade e da necessidade<sup>40</sup>.

De fato, Hobbes como um materialista (e em alguns casos, intérpretes da sua reflexão filosófica e política apontam-no como um “determinista”) concebe que todas as ocorrências da

<sup>37</sup> É importante salientar que Hobbes considera que uma cadeia contínua de causas possui Deus como o seu primeiro elo, isto é a primeira de todas as causas. Sobre isso, vejamos o que Hobbes diz acerca do papel de Deus em relação à sua concepção de liberdade: “*And therefore God, that seeth and disposeth all things, seeth also that the liberty of man in doing what he will is accompanied with the necessity of doing that which God will and no more, nor less. For though men may do many things which God does not command, nor is therefore author of them; yet they can have no passion, nor appetite to anything, of which appetite God's will is not the cause. And did not His will assure the necessity of man's will, and consequently of all that on man's will dependeth, the liberty of men would be a contradiction and impediment to the omnipotence and liberty of God*” (HOBBS, 1968, Cap. XXI, p. 263).

<sup>38</sup> A propósito, em diversas passagens, Hobbes chega a afirmar que nenhuma ação humana é totalmente livre, porquanto não é derivada de uma vontade incondicionada, e sim, apresenta-se condicionada pela ordem causal da natureza. Não haveria, portanto, para este um abismo entre o domínio da ação e os domínios dos eventos naturais.

<sup>39</sup> Cf. Segundo Ayer (1984, p. 20), “a liberdade é o oposto de constrangimento, coação e compulsão, insistem os compatibilistas, mas não é o oposto do determinismo. Constrangimento, coação e compulsão atuam contra a nossa vontade, impedindo-nos de escolher ou fazer o que queremos. Em contraste, o determinismo não atua necessariamente contra a nossa vontade, nem nos impede sempre de fazer o que queremos. O determinismo causal, para ser exato, significa que todos os eventos atuais decorrem de eventos anteriores de acordo com leis invariáveis da natureza”.

<sup>40</sup> As discussões sobre a liberdade e a necessidade em Hobbes têm como consequência a sua posição sobre a questão do livre arbítrio (*Freewill*): “*And according to this proper and generally received meaning of the word, a freeman is he that, in those things which by his strength and wit he is able to do, is not hindered to do what he has a will to. But when the words free and liberty are applied to anything but bodies, they are abused; for that which is not subject to motion is not to subject to impediment: and therefore, when it is said, for example, the way is free, no liberty of the way is signified, but of those that walk in it without stop. And when we say a gift is free, there is not meant any liberty of the gift, but of the giver, that was not bound by any law or covenant to give it. So when we speak freely, it is not the liberty of voice, or pronunciation, but of the man, whom no law hath obliged to speak otherwise than he did. Lastly, from the use of the words free will, no liberty can be inferred of the will, desire, or inclination, but the liberty of the man; which consisteth in this, that he finds no stop in doing what he has the will, desire, or inclination to do*” (HOBBS, 1968, Cap. XXI, p. 262).

natureza, inclusive as ações humanas, são efeitos necessários de causas antecedentes<sup>41</sup>. Bramhall, ao contrário de Hobbes, afirma que algumas ações humanas não são necessitadas por fatores antecedentes, pois estas são ações livres que executamos (TERREL, 1994, p. 106-107). Dessa forma, enquanto Bramhall concebe a liberdade como inconsistente com a necessidade, Hobbes, por sua vez, embora conceba que existirem ações livres, argumenta que a liberdade é logicamente consistente, e por isso, compatível com a necessidade.

Como visto, na cadeia de sentimentos antagônicos, desejos e aversões sobre um determinado objeto prevalecem à indeterminação de um sentimento sobre os demais, sendo esta indeterminação compreendida como a liberdade que todo homem possui em relação a uma determinada causa da sua ação. No entanto, a liberdade compreendida sob este ponto de vista não significa a autonomia da vontade, pois a vontade, como fora explicitado anteriormente, não pode ser concebida como independente das categorias da causalidade e da necessidade.

Desse modo, quando o homem manifesta desejo por algum objeto pelo qual não tinha antes desejo e vontade, a causa desta vontade, diz Bernardes (2002, p. 67), "não pode ser a vontade em si mesma, mas alguma outra coisa, ou causa, que atuou sobre ele e do qual ele não tem consciência imediata". Portanto, a vontade é para Hobbes compatível com a necessidade à medida que está submetida a alterações causadas por ações externas, como o medo e o desejo. A respeito disso, vale lembrar que as ações dos homens, de uma forma geral, são praticadas por medo e, portanto, são ações que esses têm liberdade de não praticar.

Da mesma maneira, o filósofo postula que não é possível conceber uma liberdade da vontade e sim a "liberdade do homem", que consiste no fato de este não se deparar com algum obstáculo interno ou externo para fazer aquilo que tem vontade e desejo de fazer (cf. GREEN, 2005)<sup>42</sup>. Com base nisso, não há problema algum em admitir que esta liberdade seja atribuída àquele que possui o poder de fazer o que se quer, pois a ação que resulta da deliberação é uma ação de um homem livre. O que não segue daí é que alguém possa significativamente afirmar que pode querer o que quer, ao passo que, ser livre para Hobbes não significa mais do que fazer ou deixar de fazer quando se quer, pois todo "ato é considerado livre à medida que corresponde ao querer" (LOYD, *op. cit.*, p. 141-142).

De acordo com isso, observa Skinner,

A autonomia do homem consiste em nada mais do que no fato de que seu corpo não seja impedido de agir de acordo com seus poderes. [...] Quando dizemos de alguém que agiu livremente, isto quer simplesmente dizer que ele realizou uma ação que tinha vontade de realizar, e o fez sem estorvo ou impedimento externo. Quando, em contraste, dissermos de alguém que ele carece da liberdade para agir de alguma forma específica, isto quer

---

<sup>41</sup> É importante lembrar que esta pressuposição de Hobbes reflete a sua compreensão geral da natureza, segundo o qual, como se sabe, está constituída por corpos e movimento e submetida à lei de inércia (cf. TUCK, 2001, p. 63).

<sup>42</sup> Cf. "The act is free if it is what I willed regardless of why I willed it. Thus Hobbes held that human actions are free even though he denied that there is such thing as free will: every will is caused by desires and inclinations that are, in turn, links in a causal chain that stretches back to God. Again, what happens during my deliberation does not itself bear on my liberty" (GREEN, 2005, p. 25).

simplesmente dizer que uma ação ao alcance de seus poderes foi tornada impossível pela intervenção de alguma força externa. (SKINNER, 1999, p. 19)

Não é difícil perceber pela passagem citada acima, que a liberdade neste sentido nos remete às discussões sobre a liberdade natural que empreendemos no capítulo anterior. Naquele, destacamos que a possibilidade de se pensar a liberdade humana, na reflexão política de Hobbes, possui como condição a ideia de "ausência de impedimentos e obstáculos externos" à utilização irrestrita do poder ou "potência natural" como meio de preservação do movimento natural, ou como um meio de preservação da vida.

Dessa forma, a capacidade de utilização irrestrita do poder ou "potência natural", por parte dos homens, no que concerne à sua autopreservação é o que Hobbes denomina de liberdade natural<sup>43</sup>. Portanto, a liberdade natural assim entendida diz respeito a um estado no qual se configura "a ausência absoluta de impedimentos e obstáculos", sejam estes físicos ou legais, ao emprego legítimo e irrestrito dos "poderes naturais" para a conservação do movimento ou da vida<sup>44</sup>.

No entanto, um problema se faz presente no que concerne o meio utilizado para a conservação da vida, pois a liberdade natural compreendida sob o prisma do emprego irrestrito dos "poderes naturais" é absolutamente contraditória com a própria conservação do movimento ou da vida, ao passo que se configura como uma ameaça a esta. Tal contradição pode ser explicada através da aplicação do princípio de inércia ao seres humanos e pelo conceito de direito natural, tal como é explicitado por Hobbes. Sabe-se que a aplicação do princípio da inércia ao seres humanos obedece ao seguinte enunciado: todo ser vivo se esforça para perseverar em seu estado de movimento que constitui a sua vida, quando não é submetido a impedimentos e obstáculos que impossibilitem a realização deste fim.

Sendo assim, a preservação do movimento ou da vida depende tanto da utilização do poder ou da "potência natural" que todo ser vivo dispõe quanto da "ausência de impedimentos externos" à utilização deste poder. Contudo, Hobbes evidencia que os "poderes naturais" são estritamente finitos, então é de se esperar que todo ser vivo necessite de aumentar tanto mais quanto for possível a extensão do seu poder a fim de preservar a sua vida ou o seu movimento. A garantia de atualização do movimento ou da vida somente é possível através do desejo ininterrupto de obter cada vez mais poder (*power after power*), que é a condição de possibilidade da manutenção do movimento ou da vida (cf. WILSON, 1979).

Contudo, a possibilidade de obter cada vez mais poder se torna problemática na teoria política de Hobbes, ao passo que é assegurado pelo direito natural o uso legítimo e irrestrito de todos os meios possíveis para preservar o movimento ou a vida. Essa condição, assinala Hobbes, predispõe os homens à inimizade, dado que todos tendem a preservar-se aumentando cada vez

---

<sup>43</sup> Cf. "O estado dos homens em sua liberdade natural é o estado de guerra" (HOBBS, 2002b, Cap. XIV, p. 96).

<sup>44</sup> Este estado de liberdade absoluta é caracterizado por Hobbes de estado de natureza ou, a "condição natural da humanidade".

mais o seu poder (cf. 1968, Cap XIII, p. 186) . Dessa inimizade nasce a desconfiança e desta a disposição para a luta, que Hobbes caracteriza como a condição de "guerra de todos contra todos". Numa situação dessas, Hobbes evidencia que a vida e a segurança dos homens estão constantemente ameaçadas, daí, portanto, deduz-se a necessidade dos homens de encontrar meios para escapar desta situação paradoxal, inclusive transferindo tais poderes.

Neste artigo, procurou-se examinar as razões pelas quais se originam e procedem as ações humanas. Evidenciou-se, desse modo, que as ações humanas procedem dos movimentos voluntários e que tais movimentos são responsáveis pelo processo de deliberação humana. Com base nisso, discutiu-se o papel da vontade em relação às ações voluntárias, evidenciando, sobretudo, como essas ações constituem-se em ações livres, de "agentes livres". Nestes termos, foi possível indicar como as ações livres, em um estado de liberdade natural, tornam-se um obstáculo à conservação da vida e à manutenção da segurança entre os homens.

## Referências:

ANGOULVENT, Anne-Laure. **Hobbes e a moral política**. Campinas: Papirus, 1996.

AYER, J. A. **Freedom and morality and other essays**. Oxford: Oxford University Press, 1984.

BERNARDES, Júlio. **Hobbes a liberdade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

CHAPPELL, V. **Hobbes and Bramhall on liberty and necessity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GREEN, Michael. **Liberty in Leviathan**. APA Pacific Division Meeting, March 2005. In: <http://philosophy.uchicago.edu/data/cv/GreenCV>. Acessado em 17/10/2005.

HOBBS, Thomas. **Leviathan, or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiasticall and civil**. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968. (*Leviathan*).

\_\_\_\_\_. **Do cidadão**. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

\_\_\_\_\_. Elementorium philosophiae, sectio prima: de corpore. In: **The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury**. Now first collected and edited by Sir Willian Molesworth. Londres 1893-45. 11 v. Reprint Aalen: Scientia, 1962, second reprint Darmstadt: Scientia, 1966. (*De Corpore*).

\_\_\_\_\_. **Elementos da lei natural e política**. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002b. (*The Elements of Laws*).

HOOD, F. C. The Change in Hobbes's Definition of Liberty. **The Philosophical Quarterly**, v. 17, n. 67, p. 150-163, 1967.

LYON, Georges. **La philosophie de Hobbes**. Paris: F. Alcan, 1893.

MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo**. De Hobbes a Locke. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

MARTINICH, A. P. **A Hobbes dictionary**. Cambridge: Blackwell Publishers, 1996.

GAUTHIER, David. **The logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes**. Oxford: Oxford University Press, 1979.

POLIN, Raymond. **Hobbes, dieu et les hommes**. Paris: PUF, 1981.

\_\_\_\_\_. **Politique et philosophie politique chez Hobbes**. Paris: PUF, 1953.

\_\_\_\_\_. Le bien et le mal dans la philosophie de Hobbes. **Revue philosophique**, v. 137, n. 7-9, p. 289-321, 1946.

STRAUSS, Leo. **The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis**. Oxford: Clarendon Press, 1992.

SKINNER, Quentin. **Liberdade antes do liberalismo**. São Paulo: UNESP, 1999.

TERREL, Jean. **Hobbes, matérialisme et politique**. Paris: J. Vrin, 1994.

TUCK, R. **Hobbes**. São Paulo: Loyola, 2001.

WILSON, J. F. Reason and Obligation in Leviathan. **Interpretation**, v. 8, p. 30-57, 1979.

ZEBINA, Márcia. O infinito e Deus em Hobbes. **Philosophos**, v. 8, n. 2, p. 231-250, 2003.