

Hobbes e a medida da desigualdade entre os homens¹

José Oscar de Almeida Marques

Departamento de Filosofia – IFCH-UNICAMP

RESUMO: No início do capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes apresentou o princípio da igualdade original de poder entre homens como um princípio básico de seu sistema político, do qual todas as teses subseqüentes deveriam ser estritamente deduzidas como teoremas. Surpreendentemente, porém, quando Hobbes mais tarde chega à dedução da 9ª Lei de Natureza, ele parece estar tentando demonstrar o próprio princípio da igualdade a partir do qual todas as leis da natureza, inclusive a 9ª, devem ter sido supostamente derivadas. Meu objetivo neste artigo é oferecer uma explicação para esta aparente circularidade, e meu ponto de partida é que devemos distinguir o papel do princípio da igualdade no capítulo XIII, que trata do estado de natureza, do contexto em que opera a 9ª Lei, que é o da sociedade civil. Mas embora esta distinção de contextos nos permita chegar, em cada caso, a diferentes medidas de desigualdade, vou argumentar que essa diferença situa-se inteiramente na métrica, e que a topologia básica da desigualdade na distribuição do poder original permanece a mesma em ambos os casos. Como resultado, vou propor que, ao contrário da opinião costumeira, a posição de Hobbes não difere essencialmente da de Aristóteles, quanto a serem os homens naturalmente desiguais quanto a suas capacidades mentais, embora as conseqüências políticas que cada filósofo extrai desta tese sejam radicalmente diferentes. Nesse sentido, para Hobbes, a 9ª Lei é o meio pelo qual esta desigualdade pode ser minimizada retoricamente para fins de estabilidade política.

English Title: **Hobbes and the Measure of the Inequality among Men**

ABSTRACT: In the beginning of Chapter XIII of his *Leviathan*, Hobbes presented the principle of the original equality in power among men as a basic tenet of his political system, from which all the subsequent thesis were to be strictly deduced as theorems. Surprisingly, however, when Hobbes later arrives at deduction of the 9th Law of Nature, he seems to be trying to demonstrate the very principle of equality from which all laws of nature, including the 9th, should be purportedly derived. My aim in this paper is to offer an explanation of this apparent circularity, and my point is that we must distinguish the role of the principle of equality in the Chapter XIII, which deals with the state of nature, from the context in which the 9th Law operates, which is that of the civil society. However, although this distinction of contexts allows us to arrive at very different measures of inequality in each case, I will argue that this difference lays entirely in the metrics, and the basic topology of the inequality in the original distribution of power remains the same in both cases. As a result I will propose that, contrarily to the usual opinion, Hobbes's position doesn't differ essentially from Aristotle's as to men being naturally unequal as regards their mental abilities, though the political consequences that each philosopher extracts from this thesis are radically different. In this sense, for Hobbes, the 9th Law is the means by which this inequality can be rhetorically minimized for the purposes of political stability.

A famosa afirmação de Hobbes, no início do capítulo XIII do *Leviatã*, de que a natureza fez os seres humanos iguais em suas faculdades de corpo e espírito, repercute

¹ Este trabalho originou-se de uma palestra com o mesmo título que apresentei no Colóquio “A questão da medida na filosofia britânica”, realizado no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná em maio de 2007.

hoje nas constituições de todas as nações ditas civilizadas, levando um filósofo político como Leo Strauss a identificar aí a diferença crucial entre o pensamento político moderno e o pensamento político da Antigüidade clássica, para o qual as diferenças naturais entre os homens constituíam matéria de imensa relevância política e, de fato, formavam a base inelutável sobre a qual se organizava a administração da *pólis*. São múltiplas as conseqüências dessa transição, entre as quais o abandono dos ideais de vida heróicos e elevados e a conseqüente valorização da vida ordinária, a supremacia dos valores produtivos sobre os teórico-especulativos, a descrença em um padrão imutável de excelência a ser alcançado pelos seres humanos, e a recusa de que a natureza possa servir de guia para os homens na condução de suas vidas e ser algo mais que um obstáculo a ser vencido pelo engenho e artifício humanos.

Aos olhos modernos, então, Hobbes pode facilmente surgir como o paladino dos ideais igualitários, que calou a arrogância dos filósofos e aristocratas do passado; mas um exame mais detido de suas afirmações revela, como pretendo mostrar, algumas contracorrentes atuando em um nível mais profundo. De fato ele já deixara de lado, em sua defesa da igualdade das capacidades mentais dos homens, “aquelas artes fundadas nas palavras, e especialmente (...) aquela denominada Ciência, que poucos têm e apenas em poucas coisas”. E ao formular sua Nona Lei de Natureza, contra o orgulho, ele deixa escapar a enigmática afirmação de que, se a natureza não tiver realmente feito os homens iguais, essa igualdade deve ser admitida, em vista da obtenção da paz.

Se as pequenas diferenças de agilidade mental (“a quicker mind”) encontradas entre os homens no estado de natureza não são suficientes, naquela situação tosca e insegura, para assegurar-lhes algum benefício, tudo isso pode mudar drasticamente tão logo a instituição da sociedade politicamente regulada crie um ambiente em que tais diferenças possam proporcionar vantagens competitivas. Nesse sentido, um dos objetivos da política pode vir a ser a contenção das diferenças intelectuais naturais pela imposição de uma igualdade política e jurídica artificial. Nesse caso, a afirmação categórica da tese da igualdade entre os homens no início do capítulo XIII pode revelar-se como um dos muitos passos retóricos do *Leviatã*, destinado a expressar-se cientificamente apenas no capítulo XV, pela dedução racional da Nona Lei.

Nosso natural ponto de partida é o exame do que Hobbes afirma no início do capítulo XIII do *Leviatã*, buscando ler ali não mais do que é estritamente necessário para o fim que ele pretende alcançar nesse estágio de sua exposição, isto é, que a igualdade é suficiente para que cada homem esteja em posição de negociar um acordo em termos equitativos baseado em seu valor de ameaça no Estado de Natureza. A expressão de Hobbes, porém, pode sugerir mais que isso; portanto, é preciso separar a retórica das teses substanciais para seu sistema.

O Capítulo XIII do *Leviatã* abre com a conhecida proclamação da igualdade natural entre os homens:

A natureza fez os homens tão iguais nas faculdades de corpo e mente a ponto que, embora possa se encontrar algumas vezes um homem de corpo manifestamente mais forte, ou de mente mais rápida que outro, quando se leva em conta todo o conjunto, a diferença entre um homem e outro não é tão considerável a ponto de que um deles possa, com base nela, reclamar para si algum benefício ao qual o outro não possa pretender tanto quanto ele.²

Quanto a isto, o ponto óbvio a observar é que a igualdade afirmada não é absoluta, mas relativa a um certo propósito. Mais precisamente, o essencial da igualdade proclamada é a igualdade quanto à impotência de impor sua vontade aos demais com base em qualquer superioridade natural de força física ou acuidade mental. Essas superioridades podem muito bem existir, mas são incapazes, no estado de natureza, de prover qualquer homem de um poder irresistível ao qual todos os demais tivessem de se curvar.

Hobbes inicia a defesa de sua afirmação com algumas considerações sobre a irrelevância prática das possíveis desigualdades, iniciando pelas de ordem corporal, que ele despacha rapidamente:

² “Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind; as that, though there bee found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind than another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himselfe any benefit, to which another may not pretend, as well as he.” HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Revised Student Edition. Ed. Richard Tuck, Cambridge University Press, 1996, cap. XIII, p. 86-87. Todas as passagens citadas referem-se a esta edição e serão indicadas por meio de capítulo e número de página. Para as variantes encontradas na edição latina do *Leviatã*, consulte as notas de François Tricaud em sua tradução para o francês (*Léviathan*, Sirey, 1971). As traduções para o português são de minha autoria.

Pois, quanto à força do corpo, o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se a outros que correm o mesmo perigo que ele.³

A desigualdade de força física entre indivíduos pode, assim, ser compensada pela surpresa do ataque ou pela conjugação das forças de vários indivíduos contra uma ameaça comum. Ou seja, em ambos os casos, ela é sobrepujada pelo exercício de capacidades mentais que se revelam na astúcia e discernimento envolvidos no preparo da emboscada, ou, em ainda maior grau, na convocação e convencimento de aliados e no planejamento e articulação de suas ações em vista do resultado visado. A superioridade nas capacidades mentais constitui, portanto, o fator decisivo, e é a estas que Hobbes deve dedicar-se de maneira mais detalhada:

E quanto às faculdades da mente (deixando de lado as artes fundadas nas palavras e, especialmente, a habilidade de proceder segundo regras gerais e infalíveis chamada ciência, que muito poucos possuem, e apenas em algumas poucas coisas, dado que não é uma faculdade nativa nascida conosco, nem obtida, como a prudência, quando se busca outra coisa), encontro uma igualdade entre os homens ainda maior que no caso da força. Pois a prudência é apenas a experiência que um tempo igual confere a todos os homens naquelas coisas a que se aplicam igualmente.⁴

O essencial do argumento de Hobbes está contido nessa passagem, e podemos deixar de lado o floreio retórico que conclui o parágrafo e nada acrescenta de substantivo ao que foi apresentado. Sua estratégia é excluir da comparação aquele campo em que a desigualdade das capacidades mentais parece manifestar-se de forma mais visível, isto é, o âmbito do uso da linguagem e dos sistemas simbólicos, em especial, a habilidade de realizar os raciocínios e deduções que conduzem a conclusões certas e infalíveis sobre a natureza das coisas e as conseqüências necessárias dos eventos, permitindo alcançar o conjunto de conhecimentos que Hobbes denomina *ciência*. Tais habilidades não são adquiridas pelo simples exercício das atividades práticas ligadas à preservação da vida, mas exigem um investimento específico para sua

³ “For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himselfe.” *Leviathan*, cap. XIII, p. 87.

⁴ “And as to the faculties of the mind, (setting aside the arts grounded upon words, and especially that skill of proceeding upon generall, and infallible rules, called Science; which very few have, and but in few things; as being not a native faculty, born with us; nor attained, (as Prudence,) while we look after somewhat els,) I find yet a greater equality amongst men, than that of strength. For Prudence, is but Experience; which equall time, equally bestowes on all men, in those things they equally apply themselves unto.” *Leviathan*, cap. XIII, p. 87.

obtenção, na forma de estudos especializados que transcorrem à margem das atividades práticas cotidianas. Como há muita diferença entre o tempo e o esforço que as pessoas querem ou podem dedicar a essa aquisição, também é grande a diferença entre os homens no que tange à posse dessas habilidades. Por outro lado, a *prudência*, que é o acúmulo de conhecimentos obtidos pela experiência no trato das questões ordinárias da vida, e que tem uma relevância direta para o sucesso no enfrentamento dessas questões, desenvolve-se igualmente em todos os homens, na proporção do tempo e da atenção que a elas dedicam.

Hobbes tem certamente boas razões para propor que a igualdade entre os homens quanto à prudência constitui o fator determinante para produzir o equilíbrio de suas possibilidades competitivas, obliterando as conseqüências de uma possível desigualdade quanto à capacidade de desenvolver raciocínios e chegar às conclusões próprias da ciência. Embora a ciência constitua um conhecimento certo e necessário, sua aplicação às questões que dizem diretamente respeito à preservação da vida é muito mais restrita e menos efetiva que as meras opiniões forjadas pela experiência quotidiana com as questões que afetam diretamente a existência. Em especial, nas condições extremas do estado de natureza, que é o contexto da discussão no capítulo XIII do *Leviatã*, ninguém poderia razoavelmente dar-se o luxo de despender tempo e esforço no seu aprendizado, supondo-se, *per impossibile*, que houvesse como aprendê-la, já que a ciência exige instituições para sua preservação e difusão, e essas instituições pressupõem uma estabilidade política que está de todo ausente do estado de natureza hobbesiano.

A mesma insegurança e instabilidade que, no estado de natureza, limitam drasticamente as vantagens e mesmo a possibilidade do desenvolvimento das habilidades mentais ligadas à ciência atuam, por outro lado, como um poderoso incentivo para o desenvolvimento equitativo da prudência entre os homens. Como vimos, Hobbes descreveu a prudência como “a experiência que um tempo igual confere a todos os homens naquelas coisas a que se aplicam igualmente”. Ora, a penúria e a insegurança em que os homens vivem antes do estabelecimento de um poder civil estreitam fortemente o leque de coisas às quais é necessário aplicar-se – trata-se fundamentalmente de garantir o abrigo, o alimento, a proteção contra os ataques. Além disso, o grau em que se exige essa aplicação também é fixado num patamar bastante elevado para todos, já que o menor descuido ou displicência podem ser fatais.

Podemos aprofundar estas observações pela consideração de alguns fatores que Hobbes distingue no capítulo VIII do *Leviatã*, ao discutir “as virtudes comumente chamadas intelectuais”, que têm um impacto direto na maneira pela qual a experiência é absorvida e processada. O primeiro ponto a notar é que Hobbes utiliza aqui o termo “virtude”, com o que ele denota algo que é valorizado pela eminência e consiste essencialmente em *comparação*.⁵ O que está em jogo aqui são habilidades mentais que os homens louvam, valorizam e desejariam eles próprios possuir, e que Hobbes coloca sob a denominação comum de “good wit”, em latim, “bonum ingenium”.⁶ Virtudes intelectuais podem ser “naturais” ou “adquiridas”, sendo estas últimas aquelas que se obtêm pelo método e instrução e ligam-se aos procedimentos dedutivos da razão que conduzem à ciência.⁷ Mas não é destas virtudes que Hobbes está tratando aqui, e sim das virtudes intelectuais “naturais”, pelas quais ele entende, não uma suposta superioridade inata de alguns homens quanto a suas habilidades mentais, mas aquelas que são adquiridas apenas pela prática e experiência, sem nenhuma dedicação metódica e específica a seu aprendizado.⁸

É fácil ver que estas últimas qualidades mentais são aquelas ligadas à prudência, ou seja, são exatamente aquelas que, no capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes afirma estarem equitativamente distribuídas entre os homens. No entanto, ao tratá-las no capítulo VIII segundo o modelo das virtudes, que pressupõe eminência e, portanto, uma superioridade das capacidades intelectuais de alguns homens em relação a outros, Hobbes está aparentemente criando uma séria dificuldade para o postulado da igualdade dos homens quanto às faculdades do espírito que constitui o ponto de partida da discussão desenvolvida nos capítulos XIII e subsequentes de seu livro.

⁵ “Vertue generally, in all sorts of subjects, is somewhat that is valued for eminence; and consisteth in comparison. For if all things were equally in all men, nothing would be prized.” *Leviathan*, cap. VIII, p. 50.

⁶ “And by *Vertues* INTELLECTUALL, are alwayes understood such abilityes of the mind as men praise, value, and desire should be in themselves; and go commonly under the name of a *good wit* [*boni ingenii*]; though the same word, WIT [*ingenium*], be used also to distinguish one certain ability from the rest.” *Leviathan*, cap. VIII, p. 50. (Os termos entre colchetes são os utilizados na edição latina do *Leviatã*).

⁷ “As for *acquired Wit* (I mean acquired by method and instruction,) there is none but Reason; which is grounded on the right use of Speech; and produceth the Sciences. But of Reason and Science, I have already spoken in the fifth and sixth Chapters.” *Leviathan*, cap. VIII, p. 53.

⁸ “By Naturall [virtues], I mean not, that which a man hath from his Birth: for that is nothing else but Sense; wherein men differ so little one from another, and from brute Beasts, as it is not to be reckoned amongst Vertues. But I mean, that *Wit* which is gotten by Use only, and experience, without Method, Culture, or Instruction.” *Leviathan*, cap. VIII, p. 50.

Para resolver o problema, precisamos nos aprofundar um pouco mais nas razões que Hobbes apresenta, no capítulo VIII, para a ocorrência dessa desigualdade entre os homens quanto ao *ingenium* natural. Hobbes distingue, neste, dois componentes: a celeridade da imaginação e a firmeza de propósito na consecução do objetivo visado.⁹ Ambos são essenciais e ambos se complementam. Começemos pelo primeiro. Ele consiste, de um lado, na percepção de *semelhanças* entre as coisas que nos são dadas à experiência, com especial atenção aos efeitos que delas decorrem, julgados conforme sejam benéficos ou prejudiciais a nossos desígnios, isto é, conforme queiramos produzi-los ou evitá-los (aqui já desponta a relação intrínseca com o segundo componente). Assim, com base na experiência passada tornamo-nos capazes de prever o resultado de ações ou acontecimentos com base na semelhança entre as coisas envolvidas, e a capacidade de perceber semelhanças que não são notadas por outros, ou apenas raramente, é a marca do *bonum ingenium* no que se refere à imaginação.¹⁰ Ainda neste domínio, tem também grande importância a habilidade de discernir *diferenças* entre coisas de aparência similar, quando essas diferenças se refletem nos efeitos produzidos por essas coisas ou acontecimentos, e aquele que tem essa capacidade em grau eminente é dito possuir bom julgamento, ou discernimento. Hobbes acrescenta que a celeridade da imaginação na percepção das semelhanças e analogias pode ser enganosa se não for equilibrada por um bom discernimento; assim, na ausência deste, uma forte imaginação não pode ser considerada uma virtude, mas uma vulnerabilidade, ou um tipo de loucura, ao passo que o bom discernimento é sempre louvável.¹¹

O segundo componente da virtude intelectual consiste na firmeza com que se persegue um objetivo, sem permitir que a miríade de coisas que perpassam nossa experiência desvie a atenção de seu rumo estabelecido. Já observamos como o primeiro componente está fortemente acoplado a este, e cabe agora notar como a direção para um objetivo pode atuar como um forte incentivo tanto à imaginação, na pesquisa das

⁹ “This NATURALL WIT, consisteth principally in two things; *Celerity of Imagining* (that is, swift succession of one thought to another;) and *steddy direction* to some approved end. On the Contrary, a slow Imagination, maketh that Defect, or fault of the mind, which is commonly called DULNESSE, *Stupidity*, and sometimes by other names that signify slownesse of motion, or difficulty to be moved.” *Leviathan*, cap. VIII, p. 50.

¹⁰ “When the thoughts of a man, that has a designe in hand, running over a multitude of things, observes how they conduce to that design; or what design they may conduce unto; if his observations be such as are not easy, or usuall, This wit of his is called PRUDENCE; and dependeth on much Experience, and Memory of the like things and their consequences heretofore.” *Leviathan*, cap. VIII, p. 52.

¹¹ *Leviathan*, cap. VIII, p. 51.

semelhanças que podem indicar um novo caminho insuspeitado para atingi-lo, bem como ao discernimento, para precaver-se contra as falsas analogias e a ilusão das aparências. De fato, é a postulação do objetivo que deve pôr em movimento as cadeias associativas da imaginação, e se as paixões são fracas e não conseguem mover a imaginação segundo seus objetivos, o resultado é exatamente a obtusidade e entorpecimento (*dullness*), que são o contrário da celeridade imaginativa louvada como uma virtude intelectual.¹²

Mas por que seriam as paixões mais ativas em alguns que em outros? Para Hobbes, essa variação não é explicada por diferenças inatas na constituição dos órgãos, mas resulta da operação das paixões, que se revela na intensidade e urgência com que um indivíduo coloca e persegue seus objetivos, o que, por sua vez, reflete a posição mais ou menos segura que desfruta na sociedade, a educação que recebeu, os hábitos que lhe foram inculcados e que moldaram seu caráter e sua ambição.¹³ Objetos podem produzir respostas muito diferentes em diferentes homens, pois uns almejam ou evitam certas coisas mais que outros, são mais fáceis ou mais difíceis de contentar, e avaliam diferentemente o esforço que vale a pena despende para alcançar algum benefício.¹⁴ Por tudo isso, a atenção e o discernimento não se exercem no mesmo grau, e a prudência, ou o acúmulo dos conhecimentos experimentais de quais ações ou eventos produzem quais efeitos e em quais circunstâncias, desenvolve-se em graus diferentes, proporcionais ao seu exercício.

¹² “And therefore, a man who has no great Passion for any of these things; but is as men term it indifferent; though he may be so farre a good man, as to be free from giving offence; yet he cannot possibly have either a great Fancy or much Judgement. For the Thoughts, are to the Desires, as Scouts and Spies, to range abroad, and find the way to the things Desired: All Stedinesse of the minds motion, and all quicknesse of the same, proceeding from thence.” *Leviathan*, cap. VIII, p. 53-54.

¹³ “For if the difference proceeded from the temper of the brain, and the organs of Sense, either exterior or interior, there would be no lesse difference of men in their Sight, Hearing, or other Senses than in their Fancies and Discretions. It proceeds, therefore from the Passions; which are different, not onely from the difference of mens complexions; but also from their difference of customes and education.” *Leviathan*, cap. VIII, p. 53.

¹⁴ “And this difference of quicknesse is caused by the difference of mens passions; that love and dislike, some one thing, some another: and therefore some mens thoughts run one way, some another, and are held to, and observe differently the things that passe through their imagination.” *Leviathan*, cap. VIII, p. 50. “The causes of this difference of Witts are in the Passions: and the difference of Passions, proceedeth partly from the different constitution of the body, and partly from different Education [...] The Passions that most of all cause the differences of Wit, are principally, the more or lesse Desire of Power, of Riches, of Knowledge, and of Honour. All which may be reduced to the first, that is, Desire of Power. For Riches, Knowledge and Honour are but severall sorts of Power.” *Leviathan*, cap. VIII, p. 53.

A consideração do papel decisivo das paixões permite, por fim, conciliar a exposição das virtudes intelectuais que Hobbes realiza no capítulo VIII com a tese da igual distribuição dessas capacidades apresentada no início do capítulo XIII do *Leviatã*. Pois o estado de natureza, tal como Hobbes o concebe, é uma condição em que os homens vivem permanentemente dominados pelo medo da morte violenta, a mais avassaladora de todas as paixões, e a que mais exerce influência sobre as ações e deliberações dos indivíduos. Em uma situação em que cada um conta apenas com suas próprias capacidades físicas e mentais para se garantir contra as permanentes ameaças, ninguém pode dar-se o luxo de dispensar qualquer auxílio ou informação que possa vir a obter da experiência, e, de fato, nem sequer pode distribuir sua atenção por coisas que não sejam as mais urgentes e efetivas enquanto meios de proteção. A extrema insegurança e a percepção constante do perigo têm o dom de tornar *uniforme* não apenas as coisas que os homens buscam como também a intensidade e premência com que as buscam, ou seja, tanto os *objetos* quanto a *força* das paixões. E, por imposição da necessidade, as prudências individuais desenvolvem-se até o máximo grau que podem alcançar, o que equivale a dizer que não há eminência de faculdades intelectuais, levando exatamente à situação de igualdade que Hobbes pretende demonstrar.

A discussão do capítulo VIII não está, portanto, em desacordo com a tese da igualdade das faculdades do espírito no estado de natureza, mas contempla uma situação que não é tão restritiva, na qual os indivíduos podem ajuizar com mais flexibilidade sobre o esforço que estariam dispostos a despender na consecução de seus objetivos, e, o que é ainda mais importante, sobre quais objetivos terão sua preferência dentre o leque mais vasto de opções que se abre com a instituição da sociedade politicamente governada. Se a preservação da própria vida não mais ocupa a atenção em todo tempo e lugar, pode-se conceber que a própria força das paixões se atenua, e um estado de ânimo mais relaxado venha a imperar; mas mesmo que alguns homens preservem no mais alto grau as paixões que levam à competição pela busca de poder, essa competição adotará as formas institucionalizadas da busca das riquezas, ou das honras, e mesmo do cultivo da razão e da ciência. E a própria diversidade desses objetos, com a conseqüente especialização das habilidades intelectuais que exigem, leva ao aparecimento das vastas diferenças na distribuição dessas capacidades que Hobbes observa na sociedade moderna, embora as tenha negado na condição de “mera natureza”.

II

Antes de passarmos ao exame da Nona Lei de Natureza e do particular problema que ela traz para o assunto que estamos discutindo, é necessário recapitular com algum detalhe qual é o papel desses enunciados que Hobbes denomina “Leis de Natureza” na construção de seu sistema.

Leis de Natureza (*Laws of Nature*) são caracterizadas como preceitos ou regras descobertos pela razão que, de forma geral, proíbem ou recomendam ações ou omissões em vista das conseqüências que acarretam para a preservação da vida daquele a quem se dirigem.¹⁵ Enquanto teoremas deduzidos a partir dos princípios fundamentais da natureza humana, elas resultam claramente de um cálculo realizado pela razão sobre o significado dos termos envolvidos nesses princípios, e, nessa medida, caem sob o escopo do que Hobbes denomina uma ciência. Por outro lado, sua validade pode ser compreendida em termos meramente prudenciais, quando um homem antecipa as conseqüências que devem seguir-se de seu cumprimento ou descumprimento com base em sua experiência passada de como outros homens, e ele próprio, reagem às circunstâncias ali descritas; e Hobbes vale-se dos dois métodos, em seu livro, para persuadir o leitor da validade dessas leis, embora, estritamente, apenas a demonstração científica possa prover o conhecimento certo e necessário de suas conseqüências.

Os princípios da natureza humana foram estabelecidos nos capítulos iniciais do *Leviatã*, concebendo-se cada homem individualmente como uma máquina movida por paixões, que são essencialmente apetites e aversões dirigidas a objetos que se mostram, respectivamente, benéficos ou nocivos ao objetivo de autopreservação que essa máquina intrinsecamente procura. O capítulo XIII constitui o momento decisivo em que esses homens-máquina são colocados juntos, e Hobbes deduz sistematicamente, a partir dos princípios fundamentais que governam o comportamento de cada um deles, qual será o resultado inevitável dessa interação.

As etapas dessa dedução são bem conhecidas e podem ser brevemente resumidas: (1) ao reconhecer a igualdade de capacidades dos homens no estado de natureza, cada um irá constatar que não está mais habilitado a atingir seus fins que

¹⁵ “A LAW OF NATURE, (*Lex Naturalis*) is a Precept, or generall Rule, found out by Reason, by which a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same; and to omit, that, by which He tinketh it may be best preserved.” *Leviathan*, cap. XIV, p. 91.

qualquer um dos outros, já que não dispõe de um poder irresistível que lhe permitisse explorar os outros a seu bel-prazer e, o que é mais grave, defender-se contra os ataques dos que pretendem desapropriá-lo de seus bens e de sua vida; (2) numa situação de igualdade de forças, um fator que pode desequilibrar o quadro e levar à vitória é a surpresa do ataque, assim, cada qual irá concluir que o uso antecipatório da violência é o melhor meio para garantir sua vida e posses;¹⁶ (3) mas exatamente porque cada homem já reconheceu a igualdade de todos quanto às capacidades intelectuais, ele saberá imediatamente que cada um dos outros já chegou também à mesma conclusão e – o que é crucial – que cada um dos outros sabe igualmente que *ele* chegou a essa conclusão e, portanto, constitui uma ameaça que deve ser neutralizada o quanto antes; (4) assim, aquilo que de início era uma consideração hipotética sobre a conveniência do ataque antecipatório torna-se agora um imperativo de ação, e a prudência recomenda a cada homem agir segundo essa consideração, e a guerra de todos contra todos é o resultado inevitável dessa série de raciocínios.

É importante observar que, para levar a cabo essa dedução do estado de guerra, não é necessário supor nenhuma escassez de recursos, nem, muito menos, uma belicosidade natural do ser humano. Ainda que todos estivessem satisfeitos com sua situação e desejassem desfrutar pacificamente dela, a mera *possibilidade* de que alguém pudesse tentar ampliar seu poder por meio de conquistas leva à *necessidade* de que mesmo os mais pacíficos venham a tomar medidas preventivas voltadas para a expansão do próprio poder. Os que não o fizessem estariam violando o princípio geral que proíbe omitir-se do que julga que melhor pode preservar sua vida, em contradição com o que é imposto pela própria lei de natureza.

Essa é a férrea lógica do argumento exposto no capítulo XIII do *Leviatã*, e seu resultado é ainda mais desesperador porque é exatamente a busca da segurança pelo aumento do poder a partir de ataques antecipatórios que leva à condição de máxima insegurança para todos; é exatamente ao seguir os ditames da prudência em busca da própria preservação que os homens chegam à situação em que sua destruição está praticamente assegurada. Assim, Hobbes pode qualificar de *miserável* a situação dos

¹⁶ “And from this diffidence of one another, there is no way for any man to secure himselfe, so reasonable, as Anticipation; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can, so long, till he see no other power great enough to endanger him: And this is no more than his own conservation requireth, and is generally allowed.” *Leviathan*, cap. XIII, p. 87-88.

homens no estado de natureza porque ela frustra automaticamente seu próprio desígnio, e não deixa entrever nenhuma saída desse círculo vicioso.

No entanto, ainda que na prática um indivíduo pouco possa fazer para escapar da armadilha em que está preso, sua razão pode retroceder nos passos da dedução e encontrar o elo crucial que, uma vez desfeito, impediria que a conclusão se estabelecesse. Evidentemente não se pode esperar que os homens deixem de reconhecer as vantagens da antecipação e de servir-se dela, pois ela traz de fato vantagens, ao menos a curto prazo, e é, de fato, aquilo que a razão recomenda na situação. Muito mais promissor é aplicar a razão, não para decidir o que fazer em uma situação em que todos desconfiam de todos, mas para eliminar pela raiz essa própria situação de desconfiança. Pois a disposição de cada homem de realizar ataques antecipatórios deriva em grande medida do receio, ou mesmo da certeza, de que outros os empregarão contra ele, e desaparecerá se houver a garantia de que tais ataques não ocorrerão (o que exige, adicionalmente, coibir pela força os ambiciosos que poderiam recorrer a esses ataques mesmo sem se sentirem ameaçados pelos demais).

A razão humana pode, portanto, chegar à conclusão de que a maneira mais eficiente de se garantir a preservação da vida é estabelecer as condições que conduzem a uma paz estável e duradoura entre os homens. Ainda que essa conclusão em nada possa ajudar os indivíduos mergulhados no estado de guerra, ela pode ao menos fazê-los vislumbrar um horizonte no qual essa situação seria superada. Evidentemente a razão não pode recomendar aos homens que busquem a paz incondicionalmente, pois aquele que agisse como se estivesse em paz em meio a um estado de guerra estaria apenas se entregando como presa, e contrariando a lei de natureza que lhe dita a própria preservação. Mas se em algum momento a consecução da paz se mostrar factível, e dado que a paz é o mais eficiente meio de preservação, então a razão falará aos homens na forma de uma lei de natureza que os ordena a procurar a paz, e que Hobbes denomina a primeira e mais fundamental Lei de Natureza: *que cada homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tem esperança de obtê-la, e, se não puder obtê-la, pode procurar e usar todos os recursos da guerra.*¹⁷

É crucial notar, aqui, que a paz não é de modo algum um valor intrínseco, buscada por ela própria, como um fim em si mesmo, mas apenas como um meio para a

¹⁷ *Leviathan*, capítulo XIV, p. 92.

preservação da própria existência. Ela só se coloca como um fim no quadro de desconfiança mútua que vigora entre os homens no estado de natureza, e que, por sua vez, é o resultado de fato de que se reconhecem como iguais em suas capacidades de atingirem seus fins. Se houvesse seres cuja superioridade fosse tão manifesta em relação a outros a ponto de não se sentirem minimamente ameaçados por estes, eles não sentiriam desconfiança em relação aos planos destes últimos nem precisariam procurar a paz com eles, mas os explorariam à vontade, à maneira como os seres humanos exploram os animais, e nenhuma lei de natureza seria com isso violada. Isto mostra como a igualdade inicial dos seres humanos quanto à capacidade de atingirem seus fins (ou antes, o reconhecimento dessa igualdade) é a hipótese indispensável para pôr em marcha toda a dedução que Hobbes leva a cabo nos capítulos XIV e XV do *Leviatã*, e, de fato, a pedra fundamental sobre a qual todo seu sistema político repousa.

Uma vez estabelecida essa primeira Lei, as demais leis seguem-se diretamente como corolários. Em todas elas, a demonstração de sua validade é feita por Hobbes mediante o procedimento lógico do *modus tollens*: supõe-se a lei violada e mostra-se que isso tem como conseqüência a violação da primeira lei; portanto, para que a primeira lei seja cumprida, é preciso cumprir todas as demais. O caso da segunda lei é exemplar: Hobbes mostra que, para que a paz seja alcançada, é preciso que os homens abram mão de seu direito incondicional de empregarem todos os meios que julgarem necessários para sua autopreservação, em especial, para o que nos interessa, o direito aos ataques antecipatórios. Pois se esse direito for preservado, a desconfiança persiste e, com ela, os próprios ataques e, conseqüentemente, o estado de guerra. Esse direito, que Hobbes denomina Direito de Natureza (*Right of Nature*)¹⁸ não tem, é claro, qualquer base jurídica, nem transcendente, nem impõe obrigações recíprocas como os direitos civis. Ele tem, no sentido positivo, a característica de uma reivindicação subjetiva inapelável pela qual cada homem concede a si próprio essa permissão; e, no sentido negativo, o fato de que não há (no estado de natureza) nenhuma lei que cerceie seu exercício. As próprias leis de natureza jamais entram em conflito com ele, como mostra a cláusula recorrente que comparece em vários enunciados destas, como a permissão de usar os recursos da guerra no caso de não haver esperança de obter-se a paz. A própria Segunda Lei traz uma tal cláusula: ela diz que o direito original a empregar todos os

¹⁸ *Leviathan*, capítulo XIV, p. 91.

meios para sua autopreservação deve ser abandonado na medida em que isso for necessário para alcançar a paz, mas apenas *se e na medida em que* outros homens concordarem em fazer o mesmo – caso contrário ele fica integralmente preservado, pois abrir mão isoladamente desse direito equivaleria a entregar-se como presa e violaria a lei fundamental que dita a autopreservação.¹⁹

A forma pela qual se abre mão desse direito é transferindo-o, em parte, para outrem, em troca de uma cessão recíproca que beneficia o primeiro cedente, um ato que Hobbes denomina *pacto*, ou *contrato*.²⁰ Assim, a segunda Lei equivale a dizer que os homens devem fazer pactos entre si, pelos quais renunciam ao direito de realizar certas ações em troca da renúncia recíproca por parte de outros homens. Dessa Lei segue-se uma terceira, que diz que os homens devem cumprir os pactos realizados, caso contrário a segunda Lei seria ociosa e a paz não seria alcançada. Note-se, mais uma vez, que o cumprimento do pacto não decorre de uma suposta sacralidade da palavra empenhada (embora ritos religiosos possam ser realizados para dar maior força psicológica à confiança dos agentes de que os pactos serão cumpridos) mas resulta apenas da correta compreensão do benefício que o cumprimento traz para os contratantes.²¹

Após a discussão relativamente extensa que dedica às três primeiras Leis de Natureza, o tratamento que Hobbes oferece das seguintes é mais breve. A quarta Lei recomenda correspondermos favoravelmente às pessoas que nos prestam algum benefício, pois isso é um estímulo à boa-vontade e prepara o caminho para a paz. A quinta Lei prega que adaptemos nossos interesses aos interesses dos demais de modo a não constituir um entrave ao convívio social, tendo em vista que é melhor ceder em coisas supérfluas do que arriscar perder as mais essenciais. A quinta e a sexta Leis referem-se ao perdão e à vingança, dizendo que o primeiro deve ser concedido e a segunda exercida apenas tendo em vista os benefícios futuros e não os males passados. Com a oitava Lei aproximamo-nos bastante do tema que vai nos ocupar daqui em diante: ela proíbe que se declare ódio ou desprezo a outros por meio de atos, palavras, gestos ou expressões faciais. Tais comportamentos, por atuarem fortemente sobre as

¹⁹ *Leviathan*, capítulo XIV, p. 92.

²⁰ *Leviathan*, capítulo XIV, p. 94-100.

²¹ Que o cumprimento dos pactos *sempre* traga benefício para quem os cumpre é, certamente, um ponto que envolve conhecidas dificuldades para a teoria de Hobbes, e sua resposta à questão levantada pelo Insensato, de que o descumprimento pode ser benéfico em alguns casos (*Leviathan*, capítulo XV, p. 101-102), está longe de ser totalmente convincente, embora dê margem a interessantes desenvolvimentos.

paixões daqueles a quem se dirigem (note-se que a lei não diz respeito a opiniões não exteriorizadas), incitam à luta e constituem um risco desnecessário para quem os manifesta, além de, se generalizados, minarem o terreno propício para a paz. Hobbes denomina *contumélia* a violação desta oitava Lei, destacando o aspecto afrontoso dessas atitudes, mas isso não necessariamente significa que aquele que as exhibe considere a si próprio como *superior* ao outro; e, inversamente, pode haver expressões de superioridade que não se apresentam como insultos ou afrontas, mas adquirem outras formas mais polidas, embora não menos desrespeitosas. Estes não são casos de contumélia, mas de *orgulho*, e é contra estes que Hobbes formulou sua nona Lei de natureza, de que trataremos em seguida.

III

Dentre todas as Leis de natureza posteriores à Terceira, cujas deduções são sempre apresentadas de forma breve e direta, a Nona lei se destaca por ser introduzida por um preâmbulo bastante elaborado, que já bastaria por si só para revelar que Hobbes considera o assunto como merecedor de um cuidado especial.²² Esse preâmbulo é particularmente interessante porque nele Hobbes realiza críticas explícitas a teses de Aristóteles, seu grande antecessor no campo da filosofia política, que ele parece tomar como o representante das idéias e atitudes que a Nona Lei visa combater. Temos aqui, portanto, um lugar privilegiado para examinar as diferenças de perspectivas entre os dois autores e, de modo geral entre o pensamento político clássico, calcado no pressuposto de diferenças naturais entre os homens, e o pensamento político moderno fundado em princípios igualitaristas.

E, de fato, o assunto da Nona Lei é exatamente a suposta ou real superioridade de alguns homens sobre outros. Hobbes abre sua discussão com a pergunta “quem é o melhor homem?”, e imediatamente afirma que ela não tem lugar na condição de mera natureza, na qual já se mostrou (no capítulo XIII) que todos os homens são iguais.²³ É

²² Minha atenção foi primeiramente despertada para as peculiaridades da Nona Lei e as dificuldades que cercam sua interpretação pelo instigante artigo de Joel Kidder, “Acknowledgments of Equals: Hobbes’s Ninth Law of Nature”, *Philosophical Quarterly*, v. 33 n. 131, 1983, que serviu de ponto de partida para as reflexões que apresento neste trabalho.

²³ “The question who is the better man, has no place in the condition of meer Nature; where, (as has been shewn before,) all men are equall. The inequality that now is, has bin introduced by the Lawes civill.” *Leviathan*, capítulo XV, p. 107. O texto latino diz mais precisamente que não poderia haver *hierarquia [ordo]* entre os homens no estado de natureza (Tricaud, *Léviathan*, p. 153).

verdade que uma grande desigualdade se manifesta nas sociedades que vivem sob um governo civil, mas, para Hobbes, essa desigualdade foi criada pelas leis e convenções que regem a sociedade politicamente constituída, ou seja, ela tem uma base convencional, e não natural. Neste ponto, Hobbes apresenta Aristóteles como o adversário a ser combatido, ou seja, como o homem orgulhoso que supõe que a desigualdade entre os homens existente na sociedade reflete e, de fato, encontra sua justificação, na desigualdade instituída originalmente pela natureza. Tendo apresentado seus argumentos contra Aristóteles (cuja validade examinaremos logo mais), Hobbes passa às considerações finais, das quais se segue diretamente o enunciado da Nona Lei. Pela sua importância, esta passagem merece ser citada por extenso:

Se a natureza, portanto, tiver feito os homens iguais, essa igualdade deve ser reconhecida, mas se os tiver feito desiguais, dado que homens que se julgam iguais não entrarão em condições de paz a não ser em termos igualitários, essa igualdade deve ser admitida. Assim, apresento esta como Nona Lei de Natureza: *Que todo homem reconheça o outro como seu igual por natureza. A violação deste preceito é o Orgulho.*²⁴

Ora, o que chama imediatamente a atenção no enunciado dessa lei é que ela parece estar apenas repetindo a conclusão que já havia sido obtida no capítulo XIII e que, na verdade, havia servido de base para todo o raciocínio dedutivo que conduziu ao sistema geral das leis de natureza, incluindo-se a própria Nona Lei, e ficamos sem compreender a razão do reaparecimento dessa tese num estágio tão tardio da dedução.²⁵ Poderíamos tentar contornar a dificuldade observando que uma coisa é estabelecer objetivamente a existência dessa igualdade natural entre os homens, como se fez no capítulo XIII, e outra coisa é prescrever que ela seja subjetivamente *reconhecida* por todos, como faz a Nona Lei. Mas basta um pouco de reflexão para que se perceba que todas as conseqüências que Hobbes extraiu da tese da igualdade – como a desconfiança generalizada, a conveniência da antecipação, o estado de guerra e a necessidade de se buscar a paz – não dependem apenas da existência objetiva da igualdade, mas exigem,

²⁴ “If Nature therefore have made men equall; that equalitie is to be acknowledged: or if Nature have made men unequall; yet because men that think themselves equall, will not enter into conditions of Peace, but upon Equall terms, such equalitie must be admitted. And therefore for the ninth law of Nature, I put this, *That every man acknowledge other for his Equall by Nature.* The breach of this Precept is *Pride.*” *Leviathan*, capítulo XV, p.107.

²⁵ Essa impressão é ainda mais forte no caso da versão latina do *Leviatã*, em que Hobbes simplesmente diz: “e a Nona Lei de Natureza é: *que os homens são por natureza iguais entre si.*” Tricaud, *Léviathan*, p. 154.

crucialmente, que as pessoas *acreditem* nessa igualdade, ou seja, que a reconheçam como real. O problema, portanto, permanece.

Mas um ponto ainda mais surpreendente é a afirmação de Hobbes de que, se a natureza não tiver feito os homens iguais, *ainda assim* sua igualdade deve ser admitida com vista à consecução e preservação da paz. Assim, em sua aplicação plena, a Nona Lei parece prescrever não apenas o reconhecimento passivo de uma igualdade existente, mas a ativa conversão da desigualdade natural *de facto* em uma igualdade *pro forma*. É claro que, nesta acepção, a Nona Lei não mais se confunde com a tese da igualdade estabelecida no capítulo XIII, e é completamente independente desta, mas, exatamente por isso, ela ameaça pôr em risco todo o edifício dedutivo do sistema hobbesiano. Pois, afinal, se há realmente desigualdades naturais, por que os superiores deveriam dissimular essa distinção em nome de uma igualdade fictícia, e renunciar ao uso pleno do próprio poder que lhes é facultado pelo direito de natureza? Por que deveriam buscar a paz com seres que não lhes oferecem de fato qualquer ameaça? Há algo aqui que precisa ser mais bem compreendido, e o primeiro passo é examinar o que poderia ser essa desigualdade que pode ameaçar a paz se não for dissimulada.

É com essa questão em mente que devemos abordar a crítica que Hobbes faz a Aristóteles no preâmbulo da Nona Lei. Após ter afirmado que as desigualdades na sociedade não têm base natural e resultam das convenções impostas pelas leis civis, ele se volta contra Aristóteles, tomado como o defensor por excelência da posição oposta:

Sei que Aristóteles, no primeiro Livro de sua *Política*, como fundamento de sua doutrina, faz os homens, por natureza, mais aptos, uns, a comandar [lat.: “feitos para comandar”], entendendo com isso os mais sábios, como ele julgava a si próprio por sua filosofia, e, outros, a servir, entendendo com isso os que tinham corpos fortes mas não eram filósofos como ele [lat.: “dotados de um corpo e de um espírito sem delicadeza”], como se senhor e servo não tivessem sido introduzidos pelo consentimento dos homens, mas por uma diferença de sagacidade (*wit*); o que não é apenas contra a razão [como se demonstrou no cap. XIII] mas também contra a experiência, pois poucos são tão tolos que não prefiram governar a si mesmos a serem governados por outros. E tampouco quando os sábios na sua própria opinião enfrentam pela força os que não confiam na própria sabedoria [lat.: “os que são robustos”] são eles sempre, ou freqüentemente, ou sequer alguma vez vitoriosos.²⁶

²⁶ “I know that *Aristotle* in the first booke of his *Politiques*, for a foundation of his doctrine, maketh men by Nature, some more worthy to Command, meaning the wiser sort (such as he thought himselfe to be for his Philosophy;) others to Serve, (meaning those that had strong bodies, but were not Philosophers as he;) as if Master and Servant were not introduced by consent of men, but by difference of Wit: which is not only against reason; but also against experience. For there are very few so foolish, that had not rather governe themselves, than be governed by others: Nor when the wise in their own conceit,

Hobbes está correto em atribuir a Aristóteles a doutrina de que há diferenças naturais entre os homens, especialmente no que se refere às capacidades intelectuais, e que essas diferenças estão na base da divisão entre senhores e escravos típica da organização política da *polis* grega clássica. Mas ele está totalmente errado ao afirmar que a distinção entre os que podem comandar e os que só podem obedecer tenha algo a ver com a posse do conhecimento teórico ou contemplativo que, para Aristóteles, caracteriza a filosofia. O que Aristóteles diz no primeiro livro da *Política* é uma coisa completamente diferente:

[...] é necessário que se unam aos pares [...] um homem cuja natureza é comandar com outro que por natureza obedece, visando a conservação de ambos. Pois aquele ser que, graças à sua inteligência, tem a capacidade de prever é, por natureza, um chefe (*árchon*) e um senhor (*despózon*), ao passo que o ser que é capaz de executar as ordens do outro por meio de seu corpo, é um subordinado e um escravo por natureza. (1252a)

Aristóteles é, aqui, extremamente claro: ele não está tratando de uma diferença quanto às habilidades filosóficas (conhecimento teórico, contemplativo), mas quanto a um conhecimento voltado para a *ação*, um conhecimento prático *sobre o que fazer e como fazer* para alcançar os resultados que se desejam. E, para Aristóteles, filósofos e cientistas não têm necessariamente esse conhecimento, e possivelmente sejam os que menos o possuem. Assim, o exemplo de Hobbes está correto: se um homem de espírito teórico e contemplativo tiver de enfrentar, pela força ou pelo discurso, uma turba enfurecida que desconfia das belas palavras, suas chances não serão, de fato, nada boas, o que prova, como quer Hobbes, que suas habilidades serão de pouca valia na condição de simples natureza. Mas não há absolutamente discordância de Aristóteles quanto a este ponto. De fato, aqueles que estivessem realmente dotados de uma superior capacidade de previsão iriam utilizá-la para, antes de tudo, evitar cair em tais situações de confronto, e, caso se vissem envolvidos nelas, sua habilidade na condução dos assuntos práticos e no conhecimento de como reagem os outros homens os levaria com mais probabilidade a fazer e dizer as coisas corretas naquela situação e a tirar vantagem dela.

contend by force, with them who distrust their owne wisdom, do they alwaies, or often, or almost at any time, get the Victory.” *Leviathan*, capítulo XV, p. 107.

Em sua resposta a Aristóteles, portanto, Hobbes critica a relevância de uma espécie de desigualdade (a habilidade no uso da razão e das palavras, identificada à posse da ciência ou filosofia), e não menciona a desigualdade de que Aristóteles efetivamente trata em seu sistema, a saber, aquela que diz respeito à capacidade de planejar ações e prever resultados práticos. Ou seja, ele silencia sobre a desigualdade relevante e dirige seu ataque à desigualdade irrelevante. Com isso sua tarefa fica muito mais fácil, mas não constitui, é claro, uma *refutação* de Aristóteles, e, de fato, é difícil ver como Hobbes poderia genuinamente fazê-lo dado que a desigualdade com que Aristóteles trabalha é exatamente a *mesma* de que Hobbes tratou no capítulo VIII do *Leviatã*: a desigualdade em *prudência*, isto é, quanto à capacidade de tomar a melhor decisão prática em circunstâncias dadas, a partir da memória da experiência passada, de uma imaginação célere no reconhecimento de semelhanças e diferenças, e de um propósito firme que não perde de vista o objetivo almejado.

Mas seria realmente necessário que Hobbes se dedicasse a refutar a tese aristotélica da desigualdade natural neste momento de sua exposição? Tudo que ele precisa é negar que essa superioridade possa trazer vantagens substanciais *no estado de natureza*, e esse é um ponto que os argumentos apresentados no capítulo XIII já estabeleceram de forma conclusiva. A Nona Lei, por sua vez, refere-se à desigualdade existente *em sociedade*, e a forma como os homens devem interpretá-la. Para Hobbes, o erro de Aristóteles não é ter suposto que os homens apresentem naturalmente diferenças em suas capacidades deliberativas (ou, em termos hobbesianos, na intensidade das paixões que ensejam a aquisição dessas capacidades), nem que essas diferenças possam redundar em vantagens e desvantagens competitivas, mas de ter tomado a desigualdade vigente na sociedade como a verdadeira *medida* das desigualdades de base natural, esquecendo-se do extraordinário efeito que a saída do estado de natureza produz na métrica que se impõe à topologia original das desigualdades.

Para compreender isso, recordemos que, no estado de natureza, uma eventual superioridade nas capacidades deliberativas não constitui uma vantagem significativa, pois o ambiente precário e incerto inviabiliza previsões a médio e longo prazo, e com isso reduz ou anula as vantagens que poderiam provir dessa superioridade. Mas, uma vez que se tenha estabelecido a paz, sob a égide do Leviatã que garante a segurança das pessoas e o cumprimento dos contratos, ocorre uma transformação essencial, embora Hobbes pareça não querer chamar muito a atenção para esse fato: os menos capacitados

para planejar e prever *perdem*, ao terem seu poder reduzido (dada a natureza do poder, que é sempre comparativo), pois os que planejam melhor podem agora obter vantagens sistemáticas, cumulativas e transmissíveis. Se o Estado propiciar (como sem dúvida Hobbes recomendaria que propiciasse) um certo espaço para a competição regrada na aquisição de riqueza pelo trabalho e o empreendimento, um grupo se destacará, e ao outro não restará outra alternativa senão assalariar-se ao primeiro, sabendo que não participarão igualmente das vantagens que o novo sistema permite obter.

O que poderia compensar essa perda relativa de recursos e bem estar? A proposta implícita de Hobbes é que ela é compensada por um ganho absoluto na perspectiva de uma vida melhor, mais segura e estável do que seria possível no estado de natureza. Qualquer homem razoável, guiado pela saudável paixão do medo da morte violenta, deverá estar pronto a admitir que viver explorado é melhor que viver na situação de guerra característica do estado de natureza. Assim, o surgimento da desigualdade pode ser entendido como um preço relativamente módico que deve ser pago pelo benefício geral que a criação do Estado trará. Isso pode ser esquematizado pelo diagrama da Figura 1:

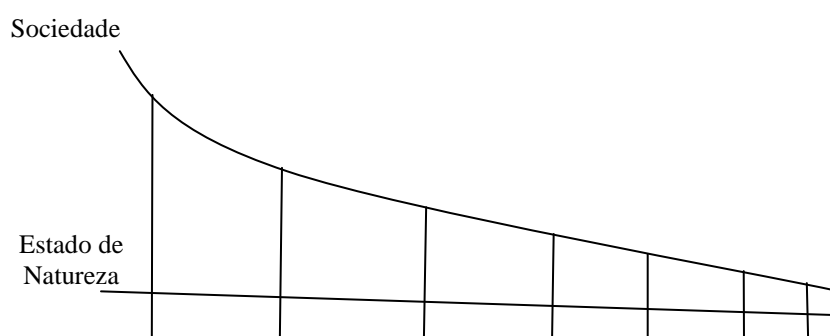


Figura 1

No diagrama, os segmentos verticais representam indivíduos ordenados decrescentemente segundo as qualidades intelectuais que, para Hobbes, constituem o *bonum ingenium* (celeridade da imaginação, discernimento do juízo e firmeza de propósito), e as intersecções com as linhas do estado de natureza e da sociedade politicamente constituída dão, respectivamente, a medida dos meios de que esses indivíduos dispõem, em cada um desses estados, para a consecução de seus objetivos, ou o que se poderia denominar sua “qualidade de vida”, ou quantidade de benefícios que podem obter em cada um desses estados. A linha do estado de natureza indica a situação dos indivíduos antes da instituição da sociedade política, quando cada homem

conta apenas com a sua astúcia e força naturais para a consecução de seus objetivos, e ela determina apenas uma leve variação nessa grandeza, em concordância com a tese hobbesiana de que, no estado natureza, há uma grande igualdade entre os homens quanto à possibilidade de alcançarem seus objetivos. A linha superior representa a posição desses mesmos indivíduos após a instituição da sociedade civil e o fim da insegurança decorrente do estado de guerra; e, aqui, as diferenças entre as condições de vida dos indivíduos se tornam bem mais pronunciadas.

Como vimos, Hobbes não nega que possa haver diferenças de prudência e sagacidade (*wit*) entre os homens no estado natureza, mas as condições nesse estado são tão precárias que nenhuma superioridade que alguém possa ter quanto às capacidades de planejamento e previsão é suficiente para lhe fornecer meios seguros para alcançar seus fins, e, caso venha a alcançá-los, para lhe permitir preservar os frutos de seu trabalho contra a permanente ameaça de saque e invasão. Assim, a capacidade de planejar a médio e longo prazo é de pouca utilidade, e a ausência de um horizonte seguro impede a acumulação gradativa de recursos que é a principal fonte das distinções de mérito e poder na sociedade política. Em tal situação ninguém se destaca frente aos demais, e a igualdade impera, mas apenas enquanto a igualdade perversa de que todos estão igualmente mal.

Quando se abandona o estado de natureza e se instala um poder soberano capaz de fazer valer os contratos, garantir a propriedade e criar e manter instituições, abre-se uma perspectiva totalmente nova para o exercício dos talentos individuais. A partir desse ponto, as pequenas desigualdades na capacidade de planejar ações e prever resultados podem abrir caminho entre os vários campos das atividades humanas que angariam prestígio e poder, com o resultado de que essas diferenças vão poder agora se expressar de forma mais acentuada. O resultado é uma aumento da desigualdade, mas seria isso injusto? O raciocínio que está implícito em Hobbes é o seguinte: haverá desigualdade, mas todos ganharam alguma coisa. Esse ganho geral se expressa na Figura 1 pelo fato de que a linha que representa o estado civil está acima da linha do estado de natureza para todos os indivíduos. Mesmo o último colocado deve poder contemplar sua posição dentro da sociedade e sensatamente concluir que, se o Estado e a polícia não existissem, isto é, se se retornasse ao estado de natureza, sua situação se tornaria com certeza muito pior; e é essencial para a estabilidade da sociedade que cada homem esteja justificado ao fazer essa comparação.

Por benéfica que seja para todos, essa situação impõe um ônus prudencial aos mais privilegiados, e é esse o cerne da Nona Lei. *Ainda que* seja verdade que sua situação mais favorecida se deva em alguma medida a uma superioridade natural, é preciso permanentemente lembrar que é só graças à instituição da sociedade que essa superioridade foi capaz de expressar-se em níveis significativos. E essa instituição só se realizou pela contribuição de *todos*, em termos igualitários, cada qual abrindo mão voluntariamente do igual poder de ameaça de que dispunha no estado de natureza. O homem *orgulhoso*, que desobedece a Nona Lei, é o homem que se esqueceu dessa imensa alavanca que lhe possibilitou a ascensão, aquele que não percebe que é ele que tem mais a perder com a ruptura do corpo político, e que, ao retornar ao estado de natureza, seu diferencial em capacidade de planejamento e deliberação lhe será de muito pouca valia. O que a Nona Lei impõe a esse homem, em troca desse imenso benefício, é apenas a expressão pública, firme e convincente de sua crença na igualdade natural irrestrita entre os homens, o que, deve-se concordar, é um pequeno preço a pagar pelas vantagens prudenciais que decorrem da adoção dessa atitude por parte de todos.

A partir disso, torna-se compreensível a referência que Hobbes faz a Aristóteles no preâmbulo da Nona Lei. Como se sabe, Aristóteles valeu-se da distinção entre homens capazes de comandar e outros que só sabem obedecer para justificar o modelo escravagista adotado nas cidades gregas da Antiguidade. Ora, Hobbes condena a escravidão, não por razões sentimentais ou humanitárias, mas porque ela é, em sua perspectiva, uma violação da Nona Lei, e, enquanto tal, um obstáculo à superação do estado de guerra e ao estabelecimento de uma sociedade estável e bem regulada. Para ver isso, considere-se o diagrama apresentado na Figura 2:

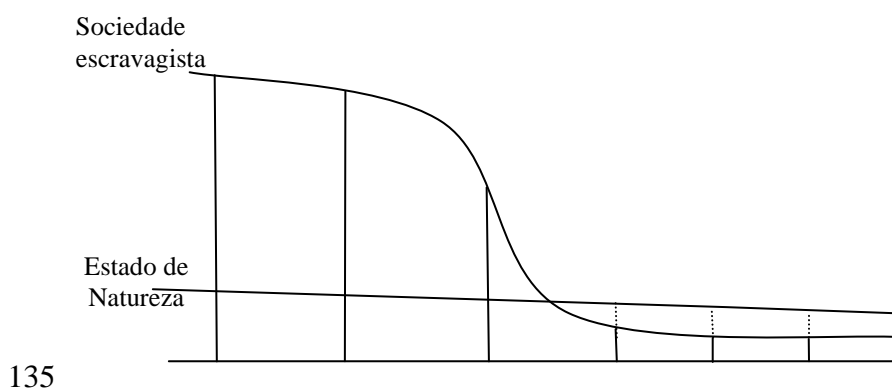


Figura 2

Como se observa na figura, a sociedade escravagista é representada por uma linha que está em parte acima e em parte abaixo da linha que representa o estado de natureza. Ou seja, trata-se de uma sociedade na qual existem homens (representados pelos pontos à direita no diagrama), a saber, os escravos, que estão em uma situação *pior do que estariam se estivessem no estado de natureza*. Para esses homens, a sociedade não traz nenhuma vantagem, mas apenas malefícios, pois eles devem enfrentar o poder de uma sociedade que está organizada contra eles, o que é muito pior que enfrentar meramente o poder de outros homens isolados, como ocorre no estado de natureza. Na perspectiva de Hobbes, esses escravos são *rebeldes naturais*, porque não obtêm nenhuma vantagem na organização em que estão inseridos, e só teriam a ganhar com a derrubada desse sistema. Ora, uma sociedade que permite dentro de si uma massa de homens que têm um interesse real na destruição dessa sociedade é inerentemente instável, e terá de investir maciçamente na repressão a esses rebeldes (como mostra o caso histórico de Esparta e os hilotas), desviando recursos que poderiam ser mais bem empregados em seu desenvolvimento e progresso material. A enérgica reação de Hobbes contra Aristóteles explica-se, não porque Aristóteles tenha afirmado que há diferenças naturais entre os homens, mas porque adotou explicitamente essas diferenças como base de um sistema social cindido entre senhores e escravos, e, em seu orgulho cego, julgou que os benefícios que usufruía na sociedade decorriam apenas de seus próprios talentos, sem perceber que é apenas a estabilidade do corpo social que permitiu que estes frutificassem.

Os homens prudentes, ao contrário, estarão prontos a desmentir a existência dessas diferenças (“se a natureza não fez os homens iguais, sua igualdade deve mesmo assim ser admitida”) e obscurecê-las por meio de legislação e ritos públicos (diríamos hoje, midiáticos), em nome da estabilidade do sistema. É essa a lição que, talvez por um caminho deliberadamente tortuoso, se oculta na real dedução da Nona Lei, e que pode ser descoberta, como diria Leo Strauss, pela leitura nas entrelinhas.

De fato, em seu artigo “On a Forgotten Kind of Writing”,²⁷ Leo Strauss descreveu como um mesmo texto pode transmitir informações diferentes para leitores diferentemente equipados para interpretá-lo. Um conteúdo inócuo e convencional pode

²⁷ Leo Strauss, “On a Forgotten Kind of Writing”, in *What is Political Philosophy*, The Free Press, 1959. Ver também *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, 1952.

ocupar a maior parte da superfície discursiva do texto, e ser tomado como sua verdadeira mensagem pelos que o lêem sem muito cuidado; mas, por meio de certas marcas e sinais convenientemente distribuídos, o autor pode indicar ao leitor atento que algo está sendo veiculado em um nível mais profundo, e dirigir sua atenção para outro conteúdo menos convencional e mais subversivo. Essas indicações podem ser, por exemplo, erros e equívocos cuidadosamente posicionados, que não sejam facilmente percebidos pelos leitores comuns, ou, se o forem, serão meramente atribuídos à ignorância do autor. Para o leitor, entretanto, que reconhece a impossibilidade de o autor ter se enganado a tal ponto, o erro aparece como a indicação de que há ali algo de mais profundo a ser buscado. Leo Strauss aplicou esse método de decifração a textos de Maimônides e Al Farabi, mas não, que eu saiba, ao texto de Hobbes. No entanto, parece-me tentadora a possibilidade de aplicá-lo à discussão que Hobbes faz da Nona Lei de Natureza no *Leviatã*. Ao criticar a teoria aristotélica da desigualdade natural como se esta fosse uma desigualdade quanto à habilidade no uso da linguagem e da razão teórica identificada à posse da ciência ou da filosofia, ao invés de, como Aristóteles claramente propõe, uma desigualdade quanto à capacidade deliberativa de tomar decisões práticas sobre o que fazer, Hobbes pode estar dando uma indicação de que endossa, afinal, a posição de Aristóteles, e que diferenças na “capacidade de prever e planejar” podem efetivamente resultar em grandes diferenças quanto ao poder acumulado uma vez que se afastem as inseguranças típicas próprias do estado de natureza. A lição que fica é que essas diferenças são reais, mas dependem, para sua operação, da concordância de todos os homens em abandonar o estado de guerra; assim, sua existência deve ser antes dissimulada que abertamente proclamada, e isto se aplica ao próprio raciocínio que leva a essa conclusão. Pois o mais surpreendente aspecto da Nona Lei de Natureza é que a explicitação completa de seu enunciado está vedada por essa própria lei.²⁸

²⁸ Devo esta instigante observação a Bento Prado Neto.