

HOBBS: IGUALDADE E DIFERENÇA ENTRE OS INDIVÍDUOS

Hobbes: Equality and difference between individuals

Willam Gerson de Freitas
FVJ (CE)

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo mostrar que Thomas Hobbes reconhece que há diferenças dos indivíduos entre si e que estas produzem conflitos. Apesar disso, para o filósofo inglês, é a condição de igualdade que faz com que a guerra se generalize entre os homens.

Palavras-chave: Hobbes, igualdade, condição natural, indivíduo hobbesiano.

ABSTRACT: This article aims to show that Thomas Hobbes recognizes that individuals have differences among themselves. Such inequalities produce conflicts. Nevertheless, for the English philosopher, is the equality condition that causes the war to become general among men.

Keywords: Hobbes, natural equality, natural condition, Hobbesian men.

Thomas Hobbes¹ procurou fundamentar sua filosofia política em uma física universal. É justamente por isso que seu tratado político *Leviatã* é iniciado com uma consideração acerca da ação do movimento nos homens, que são a matéria que forma o Estado. Se, por um lado, todo homem é um corpo onde uma pluralidade de movimentos incide provocando uma infinidade de desejos e aversões, por outro, a diversidade das constituições individuais nos diferentes sujeitos leva a uma multiplicidade de reações. Cada mecanismo individual elege aquilo que mais o agrada ou desagrade, de acordo com a reação que o objeto movente causa.

¹ O presente texto é parte do resultado final da pesquisa de mestrado intitulada *A trajetória agônica do homem hobbesiano*, realizada na Universidade Federal do Ceará e Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Todo homem “chama bem aquilo que lhe agrada e lhe é deleitável; e chama mal aquilo que lhe desagradar. De modo que, tanto quanto os homens diferem entre si pela sua compleição, eles também diferem no que se refere à distinção comum entre bem e mal” (*The Elements of Law*, VII, § 3, p. 94)². Como escreve Luiz Roberto Monzani, em *Desejo e prazer na idade moderna*, “visto que as constituições dos corpos dos diferentes sujeitos não são exatamente as mesmas, eles necessariamente diferirão nos seus apetites e aversões, nos seus amores e nos seus ódios, nos seus prazeres e desprazeres” (MONZANI, 1995, p. 84). Dessa forma, haverá sempre o embate dos corpos de cada organização físico-mental e o enfrentamento dos diferentes desejos, em um espaço no qual os indivíduos não são absolutamente iguais, embora sejam iguais o bastante para que nenhum deles possa garantir triunfo total sobre qualquer outro.

Tendo em vista que a igualdade entre os homens é um conceito-chave para compreender a teoria política hobbesiana, tal tema deve ser mais bem aclarado. Hobbes não se recusa a admitir as diferenças circunstanciais entre os indivíduos. Os homens não são exatamente idênticos entre si, e por isso há causas diferentes que originam os conflitos humanos – *competição*, *desconfiança* e *glória*. Por outro lado, os atritos que levam à guerra generalizada acontecem por causa da igualdade (SPRAGENS, 1973, p.103). Os homens são iguais no desejo que não cessa, no medo da morte que acarreta a desconfiança e no amor pela vida como o bem maior (STRAUSS, 2009, p.156). No célebre capítulo XIII de *Leviatã*, ao tratar da igualdade entre os homens, Hobbes não ressalta que os homens são totalmente iguais, mas que são “tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que...”, ou seja, que são semelhantes. Ainda no mesmo capítulo, diz ele que os homens possuem uma “igualdade quanto à capacidade” de superar o seu vizinho em força ou em astúcia, e uma “igualdade quanto à esperança de atingir os fins”, isto é, quanto à probabilidade de obter um bem desejado (*Leviatã*, XIII, p. 106).

Hobbes tem plena consciência da diversidade dos homens, como escreve em *The Elements of Law*: “estes [os homens] diferem muito quanto à sua constituição vital” e, conseqüentemente, “aquilo que ajuda e favorece a constituição vital de um [...] retarda-a e frustra-a num outro” (*The Elements of Law*, X, § 2, p. 23). A constante modificação da compleição corporal humana demonstra a impossibilidade de que “as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos apetites e aversões, e muito menos é possível que todos os homens coincidam no desejo de um só e mesmo objeto” (*Leviatã*, VI, p. 37). Isto porque “as inclinações dos homens são diversas e variadas, conforme a diversidade de sua constituição, de seus costumes ou opiniões” (*Do cidadão*, III, § 31, p. 72; *Leviatã*, VIII, p. 50).

² Para facilitar a consulta aos textos de Hobbes, adotou-se a indicação das obras com os respectivos capítulos, parágrafos e páginas (por exemplo: *Do cidadão*, VI, § 4, p. 103).

Em pelo menos três passagens da obra *Do cidadão* é possível encontrar referências claras de que a maioria dos homens – portanto, não todos – está propensa diretamente à guerra. Na primeira, Hobbes diz que há uma “perversa disposição da maior parte dos homens, que perscrutam sua própria vantagem sem se importarem se os meios são corretos ou errados” (*Do cidadão*, II, § 11, p. 44). No capítulo seguinte, aponta que “qualquer sinal de ódio e desdém induz a maior parte dos homens a brigar e lutar, a tal ponto que a maioria deles preferiria perder a vida (e nem digo: a paz) a sofrer insulto” (III, § 12, p. 61). Por fim, um pouco mais à frente, complementa que a maior parte dos homens, ainda que conheça as leis de natureza – isto é, as leis morais – “devido a seu perverso desejo de vantagens imediatas, são totalmente inaptos para observá-las” (III, § 27, p. 70).

Tanto no capítulo V da obra *Do cidadão* como no capítulo XVII de *Leviatã*, importantes passagens em que mais diretamente rechaça a tese do *zoon politikon* de Aristóteles³, Hobbes compara e enumera as diferenças entre os homens e as criaturas reputadas pelo filósofo grego como naturalmente políticas – abelhas e formigas. Em *Leviatã*, ele assinala, como primeira diferença entre os homens e estas criaturas, que “os homens estão constantemente envolvidos em uma competição pela honra e pela dignidade” e, em *Do cidadão*, que “entre os homens [...] há uma disputa por honra e precedência”. Como segunda diferença, vemos em *Leviatã* que “o homem, que [...] só encontra felicidade na comparação com os outros homens, só pode apreciar o que é eminente”, e, em *Do cidadão*, que “o homem dificilmente considera boa qualquer coisa cujo gozo não porte alguma proeminência a avantajá-la sobre aquelas coisas que os demais possuem” (*Do cidadão*, V, § 5, p. 94; *Leviatã*, XVII, p. 146). Esses trechos parecem apresentar essas duas características do homem em seu sentido genérico. Entretanto, não parece claro se Hobbes defende essas características como pertencentes a todos os homens.

Somente a partir da terceira diferença entre homens e animais naturalmente sociáveis Hobbes refere-se de forma bastante clara a apenas um grupo de homens. Em *Leviatã*, lê-se que “entre os homens são muitos os que se julgam mais sábios e mais capacitados do que os outros para o exercício do poder público” e, em *Do cidadão*, “numa multidão de homens sempre há muitos que, supondo-se mais sábios que os outros, empenham-se em inovar”. Da mesma forma acontece quando enumera a quarta diferença em *Leviatã*, ao escrever que “alguns homens são capazes de descrever aos outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mau sob a aparência de bem”, embora em *Do cidadão* diga apenas que “a língua dos homens”,

³ Na *Política*, Aristóteles defende que o homem é um animal cívico (*zoon politikon*): “o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra [...]. O Estado, ou sociedade política, é até mesmo o primeiro objeto a que se propôs a natureza. O todo existe necessariamente antes da parte” (ARISTÓTELES, 1998, p. 5).

sem especificar se alguns ou todos, “é trombeta e sedição”. Na quinta diferença acontece o oposto. Enquanto em *Leviatã* ele não é específico, “o homem, por sua vez, é tanto mais implicativo quanto mais satisfeito se sente”, em *Do cidadão* ele diz que há indivíduos que perturbam a República mais que outros, a saber, os que têm maior lazer e ócio. A sexta e última diferença é que para os homens o contrato é artificial, e não natural como para as abelhas e as formigas. (*Do cidadão*, V, § 5, p. 95; *Leviatã*, XVII, p. 146).

Mas, é em *The Elements of Law* que Hobbes parece deixar mais nitidamente expresso a significativa diferença entre os homens. Ele destaca “the great difference there is in men, from the diversity of their passions”, isto é, a grande diferença que há entre os homens, levando em consideração a diversidade de suas paixões (XIV, § 3, p. 78). Prosseguindo, ainda no mesmo parágrafo, Hobbes fala de homens moderados (*men who are moderate*), que se tornam ofensivos para se defender da força dos demais que pretendem submetê-los. Dois parágrafos adiante, Hobbes afirma que os homens, em sua maior parte – movidos por causas diversas como a vaidade ou a comparação –, provocam os que poderiam muito bem ficar satisfeitos com a igualdade, isto é, os homens moderados (XIV, § 5, p. 78). Um pouco antes, ao tratar da igualdade entre os homens nos termos do capítulo XIII de *Leviatã* – ao mostrar que é pouca a diferença de força e sagacidade entre os homens –, acrescenta que os homens moderados são os que não buscam constantemente a competição por mais e mais: “that he that claimeth no more, may be esteemed moderate” (XIV, § 2, p. 78).

Por conseguinte, essas constatações confirmam que, na condição natural, desejo e vontade de ferir estão em todos os homens, mas não procedem da mesma causa. Se, por um lado, há indivíduos que, embora desejem honra como todos os outros, se conformam com a igualdade de capacidade que vige naturalmente, muitos se supõem superiores aos demais e desejam fazer tudo o que bem entender. Nos primeiros, a vontade de ferir procede da necessidade de defesa e, nos demais, provém da *falsa avaliação que efetuam de sua própria força, de seu próprio poder*. Em outras palavras, tais homens possuem *vanglória* (*Do cidadão*, I, § 4, p. 29). Assim, pode-se dizer que há um tipo específico de homens, os homens vangloriosos, que são os responsáveis diretos pela guerra, e são estes contra os quais Hobbes se opõe⁴.

Os homens vangloriosos, ou *vanglorious men*, se deliciam em julgarem-se ilustres, tendendo apenas para a ostentação e, quando surgem perigos ou dificuldades, só os aflige ver descoberta sua incapacidade. Uma das mais destacadas características destes homens é sua vaidade, porque avaliam sua capacidade pelas

⁴ Cumpre destacar que, ao invés de realizar uma reprimenda moral, Hobbes condena os *vanglorious men* por provocarem a guerra, a desordem e os conflitos das relações intercorpóreas no plano físico das relações de poder. A conexão entre natureza humana e mecânica é o ponto-chave para rejeitar interpretações “moralistas” da teoria das paixões de Hobbes. Para maiores esclarecimentos ver FRATESCHI, 2008.

lisonjas de outros e, não possuindo “sólidas razões de esperança baseadas num autêntico conhecimento de si mesmos, têm tendência para empreendimentos irrefletidos” (*Leviatã*, XI, p. 88). A vanglória leva os homens a julgarem-se superiores e a não se admitir iguais a todos os outros. A existência de homens vangloriosos e moderados atesta que, para Hobbes, há diferença entre os homens e, neste sentido, existem homens mais propensos à desobediência.

Entretanto, é na condição de igualdade que a guerra se instaura. Embora não sejam completamente iguais, há semelhança indiscutível entre todos os homens, demonstrado na igualdade de capacidade. A desconfiança entre os indivíduos torna a guerra generalizada. Esta, por sua vez, enquanto medo mútuo, reside no fato de que os homens possuem a igualdade de capacidade de se ferirem:

[...] se examinarmos homens já adultos, e considerarmos como é frágil a moldura de nosso corpo humano (que, perecendo, faz também perecer toda a nossa força, vigor e mesmo sabedoria), e como é fácil até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza superior a outrem. São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) pode fazer coisas iguais. Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si; a desigualdade que hoje constatamos encontra sua origem na lei civil (*Do cidadão*, I, § 3, p. 29).

Da mesma forma, em *Leviatã*, o primeiro argumento para provar que os homens são iguais no plano físico é que o mais fraco pode matar o mais forte. Hobbes afirma que “quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo” (*Leviatã*, XIII, p. 106). Como afirma Denis Rosenfield em seu texto introdutório à edição brasileira de *De cive*, os homens hobbesianos são *iguais na violência*:

Não há diferença de essência que distinga um homem do outro, *a priori* podemos pois postular a igualdade dos homens, de tal maneira que, desta igualdade de direitos, direitos provenientes do uso possível indiscriminado da força, deduz-se uma segunda igualização, a por intermédio da qual todos abrem mão desta liberdade “brutal” em proveito de um poder que assegure a todos a conservação de suas próprias vidas. Todos são iguais no “medo recíproco”, na ameaça, que paira sobre a cabeça de cada um, da “morte violenta”. Os homens “igualam-se” neste medo da morte (ROSENFELD, 1993, p. 27).

Convém, então, lembrar que – porque existem homens que por presunção vaidosa desacreditam da igualdade entre si – é somente no ato de pôr à prova a

suposta superioridade das forças que é possível saber quem pode mais⁵. Como não se sabe o que o outro pensa e é capaz de fazer antes do confronto, a possibilidade de ser ferido culmina no medo mútuo e na guerra.

Como mostra Michel Foucault, na obra *Em defesa da sociedade*, a guerra de que trata Hobbes não é a guerra do forte contra o fraco, nem dos grandes contra os pequenos, mas se origina apenas em diferenças naturais imediatas. Tal guerra é um efeito imediato de uma diferença não-significativa para a pacificação, de diferenças “mediócras, fugidias, minúsculas, instáveis, sem ordem e sem distinção” porque é “uma guerra de igualdade, nascida da igualdade e que se desenrola no elemento dessa igualdade” (FOUCAULT, 2002, p. 103). As incertezas e riscos provenientes dessa não-diferenciação levam a enfrentamentos. A aleatoriedade da relação primitiva das forças individuais cria o estado de guerra. Diz-se estado de guerra ou tempo de guerra porque não necessariamente a contenda é efetivamente travada:

Durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a *guerra* não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida [...] a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário (*Leviatã*, XIII, p. 109).

A guerra existe não somente no ato da luta, mas também no momento em que há iminência do conflito. Esta circunstância se instaura quando os homens possuem somente sua própria força e invenção para obter segurança. Como diz Foucault, no estado de guerra de Hobbes há “vontades que são disfarçadas em seu contrário, inquietudes que são camufladas em certezas”. É uma situação em que o medo se configura como uma relação indefinida temporalmente e o que a caracteriza “é uma espécie de diplomacia infinita de rivalidades que são naturalmente igualitárias” (FOUCAULT, 2002, p. 106). Como escreve Rita Helena Gomes em artigo intitulado *Lei natural e lei civil em Hobbes*:

Hobbes não nega que haja diferenças de talento, força, inteligência ou temperamento no estado de natureza; porém, ao afirmar a igualdade está apenas sublinhando que tais desigualdades não são suficientes para desencorajar a guerra. As diferenças naturais sozinhas, portanto, não são capazes de estabelecer um exercício durável do poder [...] ao fazerem uso da razão os homens dão-se conta de que, para garantir sua segurança e,

⁵ Para Hobbes, a igualdade de capacidade se estende até mesmo às mulheres: “não é tão grande a desigualdade de suas forças materiais que o homem possa obter sem guerra domínio sobre a mulher” (*Do cidadão*, IX, § 3, p. 145). Mas, antes que o(a) leitor(a) se anime quanto à possibilidade de Hobbes ser um defensor da igualdade de gênero, é bom lembrar que no mesmo capítulo ele afirma: “num governo civil, se houver um contrato de casamento entre um homem e uma mulher [...] o mando doméstico pertence ao homem” (*Do cidadão*, IX, § 6, p. 147).

assim, afastar o medo da morte violenta, é preciso criar um desequilíbrio nas forças. Criar desequilíbrio de forças significa arranjar artifícios capazes de romper com a igualdade natural (GOMES, 2005, p. 145).

É forçoso perceber, então, que a paz não pode ser instaurada quando cada um estiver dependendo de sua defesa solitária em relação ao outro (*Leviatã*, XIII, p. 111). É preciso instaurar certa desigualdade, já que a igualdade entre todos os homens e seu direito de natureza os coloca numa condição em que “todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros” e, assim, “enquanto perdurar este direito [...], não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver” (XIV, p. 113). Diz Hobbes que “o estado de igualdade é um estado de guerra, e que por isso a desigualdade foi introduzida pelo consentimento geral” (*Do cidadão*, X, § 4, p. 158). Para Renato Janine Ribeiro, em *A marca do Leviatã*, é situando a desigualdade no centro, dando-lhe o primado, que se alcança a paz. Para impedir a perpétua insegurança das relações de poder, é necessário o advento do Estado, tentativa de tornar “a desigualdade irreversível de tão temida” (RIBEIRO, 1978, p. 20); mais ainda, uma tentativa de partilha racional de forças, como mostra Polin:

Uma pesquisa racional das causas revela que o perigo vem justamente da igualdade existente entre as forças humanas e entre os direitos que cada um se atribui, conseqüentemente sobre qualquer bem, até mesmo sobre o corpo ou a vida de outrem. Eis porque, quando a razão calcula os meios de um estado civil onde reinaria a paz, isto é, a segurança, ela preconiza uma nova partilha de forças caracterizadas pela desigualdade (POLIN, 1953, p. 67).

A *razão* para Hobbes é cálculo (*Leviatã*, V, p. 39) e com ela os homens (vangloriosos ou moderados que sejam) calculam a melhor forma de satisfazer seus desejos. Calculam, também, no estado de natureza, que acometer primeiro leva a possíveis ganhos mediante sua própria força e invenção. Relaxando, porém, na acuidade da computação dos custos, eles podem não perceber que os conflitos tornam-se perigosa opção, porque “na condição de simples natureza a desigualdade do poder só é discernida na eventualidade da luta.” (XIV, p. 122). Uma vida em que se está constantemente sob ameaça de morte não é outra coisa senão “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (XIII, p. 109). Como destaca Maria Isabel Limongi, o raciocínio político de Hobbes consiste em tornar claro que, independentemente dos bens demandados pelos indivíduos, “o Estado é manifestamente a melhor forma de obtê-los na medida em que aumenta nosso poder de autoconservação” (LIMONGI, 2009, p. 29). O intuito de Hobbes é, portanto, mostrar aos seus leitores que o custo de viver na condição natural é um péssimo negócio comparado ao benefício advindo da vida sob a autoridade do Estado.

É preciso criar uma condição para se estar em paz, abdicando o direito a todas as coisas⁶ e instituindo um legislador comum que represente a vontade de todos. O Estado, então, é a instância que conecta todos os indivíduos. Sob seu governo todos ganham. É preciso renunciar à liberdade integral para poder usufruí-la mais satisfatoriamente. A ausência no mundo de uma força ordenadora natural, um Deus imortal, leva a um ambiente de desordem – ou pelo menos de uma ordem parcial, visto que os homens se reúnem em facções – no qual se cobiça e se inveja aquilo que está em posse do vizinho, sendo necessária a criação de uma força ordenadora artificial, o Estado, um *deus mortal*. Este deus põe ordem no caos e aleatoriedade naturais, sendo capaz de centralizar as ações com a finalidade de zelar por todos para compor um espaço no qual o maior número de vitórias pessoais possa ser conseguido.

Conforme Ribeiro em *Ao leitor sem medo*, como no estado de natureza não se pode esperar uma conservação duradoura “para manter o seu fim, que é preservar-se, cada um abre mão do meio, que está na razão e juízo individuais” (RIBEIRO, 1999, p. 210). A própria razão humana, através das leis naturais, dita que se busque a paz quando se tem esperança de obtê-la (*Leviatã*, XIV, p. 113; *Do cidadão*, I, § 15, p. 36; II, § 2, p. 38). O Estado é criado, então, através do pacto entre vários indivíduos, submetendo suas vontades à vontade de um representante, que mantém a todos em respeito, o que para Hobbes “é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles” (*Leviatã*, XVII, p. 147). Por conseguinte, não é somente o medo da alteridade que funda o poder soberano, “requer-se também um apetite, que se traduz como esperança” (RIBEIRO, 1999, p. 54). Trata-se da esperança na eficácia do Estado:

graças à relação por ele estabelecida, torna-se possível a própria forma de sociabilidade humana, sem a qual a “morte violenta” terminaria por apropriar-se das relações humanas. Se o homem torna-se apto à sociedade, isto deve-se ao Estado que o disciplina para as relações de tipo comunitário, mantendo o egoísmo e a cobiça de cada um nos limites necessários à convivência, sem descuidar do fato de que a guerra de todos contra todos permanece o horizonte virtual da vida humana (ROSENFELD, 1993, p. 27).

Artifício humano cujo escopo é impedir a guerra de todos contra todos, o Estado – obra prima do homem – é necessário para promover a paz e a concórdia. Ele protege a todos, inclusive os homens moderados e os menos aptos a se sobressaírem

⁶ Vale observar que essa renúncia deve ser recíproca, pois não há saída do estado de guerra sem que a atitude seja mútua: “Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado)” (*Leviatã*, XIV, p. 113).

em um conflito bélico como as mulheres e os *homens de coragem feminina*⁷ – ao substituí-los em caso de se recusarem, por medo natural, a guerrear em favor do Estado (*Leviatã*, XXI, p. 186): “há homens cujo caráter repugna ao sangue. Para eles – de compleição feminina – se constrói o Estado” (RIBEIRO, 1999, p. 97).

Por outro lado, se o poder soberano surge em favor destes, para impedir as atitudes sediciosas de outros homens ela existirá. A enorme força da espada soberana tem como motivo a existência dos homens que causam sedição, os *van glorious men*, ambiciosos, invejosos, sensuais e rapaces. Se o que ilustra o tamanho do poder estatal hobbesiano é o assombroso monstro bíblico leviatã, isto se dá por causa desse tipo de indivíduos. Portanto, enquanto uma minoria saberá “respeitar o soberano, não por temê-lo, mas por reconhecê-lo como o poder necessário à paz e, sobretudo, que por eles foi criado” (RIBEIRO, 1999, p. 45), o restante dos homens conformará suas vontades por causa do temor inspirado pelo poder e força da autoridade do *deus mortal* leviatã.

Sendo assim, ao se estudar o homem hobbesiano deve-se levar em conta, em primeiro lugar, que as diferenças entre os homens não são decisivas para que algum possa reivindicar superioridade, de modo que não possa ser sobrepujado por outros. Em segundo lugar, essas diferenças mostram que eles têm motivações diferentes para entrarem em guerra. Portanto, é engano pensar que todos os indivíduos hobbesianos são naturalmente monstruosos, animaiscos, selvagens, embora a igualdade de disposição possa levar a uma situação guerra entre todos. No entanto, é justamente por causa da igualdade quanto ao poder de ferir e dominar que os homens necessitam de um poder soberano que mantenha a todos em reverente temor.

Referências

- ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de R. L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Tópicos).
- FRATESCHI, Y. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Editora da UNICAMP, 2008.
- _____. Filosofia da natureza e filosofia moral em Hobbes. In: *Cadernos de História e filosofia da ciência*. Campinas, v.15, n.1, p.7-32, 2005.
- FREITAS, W.G. A ciência moderna como elo entre a antropologia e a filosofia política de Hobbes. In: *Argumentos*. Fortaleza, v. 1, n.2, p.70-77, 2009.

⁷ Para Ribeiro, a expressão homens de coragem feminina não é depreciativa. Trata-se de uma alusão indireta ao próprio autor da expressão. Referindo-se a Hobbes, tal expressão é, desse modo, autobiográfica. A esse respeito ver Ribeiro, 1999.

- GOMES, R. H. Lei natural e lei civil em Hobbes. In: *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 19, n. 37, p.143-164, 2005.
- HOBBS. *Leviatã*. Organizado por Richard Tuck; Tradução de J. P. Monteiro e M^a B. N. Silva. 2^a Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Clássicos Cambridge de Filosofia Política). English edition: *Leviathan*. Edited with an introduction by C.B.Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.
- _____. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de R. J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *De Cive*. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Introdução de D. L. Rosenfield. Tradução de I. Soler. Petrópolis: Vozes, 1993. (Clássicos do Pensamento Político).
- _____. The Elements of Law. In: *The English Works of Thomas Hobbes*. Now first collected and edited by sir William Mollesworth. London: John Bohn, 1966.
- _____. *A natureza humana*. Tradução, introdução e notas de J. A. Lopes. Lisboa: Imprensa Nacional/ casa da Moeda. English edition: *Human nature*. In: The English Works of Thomas Hobbes. Now first collected and edited by sir William Mollesworth. London: John Bohn, 1966.
- LIMONGI, M. I. *O homem excêntrico. Paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- LUKAC, M^a L. *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: EDUCA, 1999.
- MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Ed.Unicamp, 1995.
- POLIN, R. *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Vrin ,1953.
- RIBEIRO, R. J. *Ao Leitor sem Medo: Hobbes Escrevendo Contra o seu Tempo*. 2^a edição. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- _____. *A marca do Leviatã*. São Paulo: Ática, 1978. (Ensaio;42).
- ROSENFELD, D. L. Introdução ao *De Cive*. In: HOBBS. *De Cive*. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Tradução de I. Soler. Petrópolis: Vozes, 1993. (Clássicos do Pensamento Político).
- SPRAGENS JR., Thomas A. *The politics of motion: The world of Thomas Hobbes*. Lexington University Press of Kentucky, 1973.
- STRAUSS, L. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009.

Mestre em Filosofia (UFC)
Docente da Faculdade Vale do Jaguaribe - FVJ (CE)
E-mail: willam.gerson@yahoo.com.br