



RISO, VAIDADE E HONRA EM HOBBS

DELMO MATTOS DA SILVA¹

RESUMO: O objetivo do presente artigo consiste em discutir a relação entre o riso e a natureza humana, tal como expõe Hobbes. Essa relação problematiza o papel das paixões humanas como um elemento representativo entre a concepção de Hobbes acerca do riso e a teoria clássica do riso para a construção dos argumentos necessários à instauração de um poder comum. Para tanto, torna-se necessário demonstrar que a afecção do riso, ao conduzir a honra, a glória e a vaidade, insere-se em um instrumento de poder típico de uma sociedade de mercado no qual exige superioridade e honrarias. Sendo assim, o riso torna-se uma paixão que evidencia características típicas dos homens civilizados da época de Hobbes.

PALAVRAS-CHAVE: Vaidade, riso, honra, poder, glória.

ABSTRACT: The aim of this article is to discuss the relationship between laughter and human nature, as Hobbes explains. This relationship problematizes the role of human passions as an argumentative element between Hobbes' conception of laughter and the classical theory of laughter for the construction of the necessary arguments to establish a common power. For this, it is necessary to demonstrate that the affection of laughter in conducting honour, glory and vanity is part of an instrument of power typical of a market society in which it demands superiority and honour. Thus, laughter becomes a passion that highlights characteristics typical of civilized men of Hobbes' time.

KEYWORDS: Vanity, laughter, honour, power, glory.

Na obra *Hobbes e a teoria clássica do riso* (2002), Skinner evidencia uma série de predicados acerca do riso e do risível no âmbito de vários teóricos clássicos e modernos. Não obstante, em sua análise, além de ressaltar divergências interpretativas e conceituais entre os teóricos, demonstra que eles se propuseram indiscriminadamente a responder quais seriam as emoções que provocam efetivamente o riso².

Ao realizar o percurso histórico dessa demonstração, Skinner (2002) denota a relação do riso com uma avaliação negativa, isto é, há uma recriminação nítida a respeito do riso entre

¹ Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente (UniCEUMA) e Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Direito e Instituições do Sistema de Justiça, vinculado a Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: professordelmo@gmail.com.

² “Mas, como admite explicitamente Bright, a causa do riso ‘é mais difícil de se descobrir, e sua razão não é tão clara’. Que paixão da alma poderia ser tão complexa e poderosa, a ponto de nos fazer ‘explodir’, como diz Vallesio, dessa forma ‘quase convulsiva?’” (SKINNER, 2002, p. 25).

os teóricos clássicos. Durante o século XVII, essa perspectiva acentuou-se significativamente, especialmente nos livros de cortesia, e o riso tornou-se algo censurado e qualificado como obscuro. Na visão da teoria clássica, há uma relação entre riso e desprezo, entre riso e superioridade, entre riso e zombaria.

Skinner (2002) ressalta que, para Aristóteles, precursor dessa teoria clássica, o riso é a reprovação do vício, ou seja, é o desprezo por aqueles que possuem comportamentos ridículos. Desse modo, ainda na concepção de Skinner (2002), a apreciação moral do riso conduz a supor que há uma instrumentalização do poder moral no riso, no qual basta somente compreender a utilidade e a medida do riso para o justo efeito retórico do que propriamente evidenciar as suas causas primeiras.

Através do exame da história do pensamento sobre o riso, destacam-se, por sua vez, dois modos de interpretação: uma na qual se pretende difamá-lo, regulá-lo, moralizá-lo e outra que pretende inseri-lo em domínios cada vez mais abrangentes, na medida em que se evidenciam indícios de uma compreensão que “vivifica a vida e o pensamento” (SKINNER, 2002).

Seguindo essa determinação, Hobbes, corroborando Skinner (2002), retoma a ideia dos efeitos negativos do riso ao lado do seu efeito retórico, observando, enfaticamente, a sua origem nos efeitos provocados tanto pelo entusiasmo súbito quanto pela vã glória.

Nesses termos, Hobbes insere-se definitivamente entre os teóricos da teoria clássica do riso ou, como assevera Billig (2000), no contexto dessa teoria ele é um representante da teoria da superioridade³. Na verdade, o filósofo não possui a pretensão de formular propriamente uma teoria sistematizada sobre o riso, mas infere-se que a sua reflexão acerca do assunto se relaciona diretamente com as formulações da sua concepção de natureza humana, evidenciando, sobretudo, características fundamentais da teoria clássica em tal caracterização.

Na concepção de Skinner (2002), Hobbes retoma a tradição clássica do riso na sua configuração do homem burguês, acentuando, principalmente, o sentimento de superioridade implicado no riso como algo depreciativo, tomando-o como motivo fundamental a respeito da risada. Aristóteles, observa Skinner, também vincula o riso à zombaria e ao desprezo, assim como afirma que o ridículo é uma “forma do vergonhoso, do feio e do baixo” (2002, p. 23). Desse modo, os homens riem daqueles que possuem uma marca constrangedora e, por isso, são considerados inferiores, especialmente se o estigma é essencialmente moral.

³ Segundo Billig, “as teorias sobre o riso e o cômico em geral podem ser agrupadas em três classes: teoria da superioridade, teoria da incongruência e teoria do alívio” (2000, pp. 35-86).

Skinner (2002) insiste na pressuposição hobbesiana sobre o riso mal chegar a exibir qualquer originalidade, pois, segundo ele, não se desvincula efetivamente da tradição aristotélica. No entanto, infere-se, utilizando-se do próprio argumento de Skinner, que a análise de Hobbes denota uma nova inflexão à teoria clássica do riso. Com base nisso, torna-se determinante, na perspectiva da teoria clássica do riso, o pressuposto hobbesiano da convicção de que a reprovação do vício não é a finalidade exclusiva do riso, mas o seu instrumento, em vista do verdadeiro objetivo, a saber, a autoglorificação e a dominação.

Sendo assim, na perspectiva de Hobbes sobre o riso, o que está em evidência são as paixões humanas, sendo essas o elo argumentativo que conduz à discussão da teoria clássica do riso para a construção da sua teoria da natureza humana. Dessa maneira, quanto aos clássicos, que de modo algum se desinteressam pelas paixões relacionadas ao riso ao insistirem na ideia de reprovação do vício, inevitavelmente acentuam a visão racional referente ao riso ao não denotar os efeitos da glória, honra e superioridade entre os homens.

Segundo Hobbes (1968), a paixão do riso não é outra coisa senão a honra súbita proporcionada pela concepção súbita de alguma superioridade presente na natureza humana, em comparação à fraqueza dos outros ou a uma fraqueza nossa anterior, porque os homens riem das suas próprias quando elas lhes vêm subitamente à lembrança, e não trazem consigo alguma desonra presente.

O riso, nesse caso, torna-se honra súbita, ou seja, aquilo ao qual experimenta-se quando se há a sensação da superioridade de um sobre os outros. Com isso, Hobbes enfatiza que a afecção do riso se torna parte das paixões relacionadas à honra, e não à desonra, ressaltando explicitamente que o riso se torna um signo de poder quando relacionado à superioridade. Nesse prisma, a especificidade do objeto do riso torna-se, portanto, direcionada a uma especificidade das paixões, e, como tal, é utilizada para reconhecimento, vaidade e glória.

Redefine-se, assim, a questão do riso e do risível no âmbito da glória vã em contraposição à teoria clássica do riso, ou seja, àquela glória que fomenta a formação de um mercado de relações entre homens pautado na competição de modo predominante. Em outros termos, o riso insere-se em um mercado de relações que conduz os homens a comparações entre si potencializadas pela vaidade, deflagrando uma disputa desenfreada por honra entre eles. De acordo com Macpherson (1979), a honra surge em um cenário de competitividade e determinação mútua, no qual a valorização do poder se mede pelo grau de poder do outro. Logo,

à medida que um homem acumula mais poder do que o outro possa realmente merecer, mais honra ele terá em relação a este.

A ideia de que o riso pode ser tanto aprazível quanto desdenhoso e pode fazer parte de uma vida propriamente civilizada torna-se largamente aceita nas primeiras décadas do século XVII, consoante Macpherson (1979). Por isso, é altamente reveladora a descoberta de Skinner de que, na discussão mais divulgada do fenômeno do riso na época moderna, é explícito um retorno ao ponto de vista clássico. Hobbes pressupõe o quanto era eficaz para a sua teoria essa aproximação, tanto é que se dispôs a não revelá-la. Tal situação aparentemente paradoxal esconde, na verdade, um trunfo do qual o filósofo se utilizou para demonstrar aos homens de sua época, por meio do autoexame, como o seu modo de agir recai sobre uma repulsa aos seus semelhantes.

Diante das considerações elencadas, o cerne do artigo em questão será o de examinar a reflexão filosófica de Hobbes acerca do riso, baseada na sua concepção de natureza humana. Trata-se, portanto, de enfatizar a interpretação em que a ênfase da concepção de natureza humana não se baseia na perspectiva mecanicista, na qual se reduz o homem hobbesiano a corpos e movimentos, mas na sua percepção egoísta. Nesse caso, assume-se a perspectiva segundo a qual a natureza do homem no contexto do estado de natureza não se refere ao ser natural contraditório com atributos dos homens civilizados, mas se trata de uma descrição de desejos desses homens.

Dessa maneira, a descrição do riso em Hobbes desemboca em uma constatação da natureza do homem civilizado cujos comportamentos e desejos são típicos da sociedade burguesa da época do filósofo. Macpherson (1979), defensor desse ponto de vista interpretativo, coaduna com a concepção de que esse homem se identifica com o sentimento agressivo de triunfo sobre os outros, denotando desprazer na companhia dos demais. Essa característica torna-se ainda mais visível quando se examina a perspectiva de Hobbes acerca do riso em relação às paixões humanas. Portanto, é imprescindível examinar a ótica hobbesiana a respeito do riso para compreender como ela evidencia aspectos fundamentais da natureza humana a partir das suas propriedades específicas, efetivas ou psicológicas.

Para demonstrar tal relação, o presente artigo discute, em um primeiro momento, que a descrição da natureza humana é um reflexo do modo como Hobbes entende o comportamento dos homens em uma sociedade específica. Assim, a perspectiva da natureza humana seria evidente por si mesma para todos que se propuserem a indagar as suas próprias convicções.

Nesse sentido, procura-se evidenciar que o modelo de mercado possessivo apresenta a caracterização de uma sociedade demarcada pela competição e pela busca do poder e da honra. Se for assim, ficará evidente que o acúmulo incessante de poder se dá em Hobbes em uma sociedade de mercado, na medida em que evidencia relações de poder por meio da própria busca pelo poder e por honrarias.

Em um segundo momento, trata-se de discutir o postulado da igualdade natural entre os homens pelo qual se determina uma igualdade de direitos. Trata-se, pois, de pensar o modo pelo qual Hobbes examina o apetite do homem mediante a concepção de vaidade e de superioridade reconhecida por todos os outros. Com base nisso, será possível demonstrar que a vaidade conduz necessariamente os homens ao “combate mortal”, e assim conduz também à busca de honrarias e glórias.

Por fim, discute-se a proposta do riso em Hobbes, como este relaciona-se com os preceitos da natureza humana. Nesses casos, evidencia-se aquilo pelo qual o filósofo remete a um estado de alma enfraquecido considerado pusilânime. Sob esse enfoque, propõe-se demonstrar que Hobbes trata o homem que ri como aquele que o faz por insegurança, demonstrando as suas próprias incapacidades. Diante disso, pretende-se evidenciar que o riso, segundo o filósofo, além de exprimir o escárnio, é interpretado como uma expressão natural de prazer e, especialmente, de afeto e encorajamento.

O homem natural e o mercado possessivo

Na perspectiva de Macpherson (1979), a estrutura do homem natural, tal como é concebida por Hobbes e detalhadamente descrita por este no *Levitahan* e no *The Elements of Law*, assemelha-se a uma “máquina automovente”, isto é, um “mecanismo natural” cujo funcionamento é o resultado de um encadeamento, seja de pensamentos ou de imaginações que são gerados pela incidência de movimentos que ocorrem no interior do corpo humano, envolvendo desejos e aversões que se experimentam em relação às suas sensações (MACPHERSON, 1979). Ao comparar a estrutura do homem natural a uma máquina real, Macpherson (1979) fornece uma proposição fundamental referente à natureza humana, ou seja, de que o homem — tal como é concebido por Hobbes — é constituído por certos movimentos particulares, os movimentos mentais, dos quais se deduzirá que ele possui em si mesmo a causa do seu movimento.

De fato, em *De Corpore* Hobbes afirma enfaticamente que os princípios da filosofia civil, isto é, da sua teoria política, consistem no conhecimento dos “movimentos da mente” e que, para se conhecer as propriedades de uma República, é necessário conhecer, em primeiro lugar, “disposições, afetos e costumes dos homens” (HOBBS, 1966, art. 7). Desse modo, disposições, afetos e costumes dos homens são, na verdade, as paixões da mente, isto é, aqueles movimentos que constituem a filosofia moral e que possuem as suas causas na sensação e na imaginação. Sendo assim, tanto os princípios da filosofia civil quanto o conhecimento das propriedades da República são dependentes do conhecimento dos movimentos da mente ou das disposições, afetos e costumes dos homens, que são propriedades específicas do homem natural descrito por Macpherson.

Todavia, observa Macpherson (1979), ao mesmo tempo que o homem de Hobbes se apresenta como autômato, na verdade, a sua configuração representa um típico burguês contemporâneo do referido filósofo. De fato, Hobbes enfatiza que o conhecimento das paixões dos homens, isto é, dos movimentos da mente, é adquirido pela “experiência de todo homem que se preocupa em observar esses movimentos em si mesmos” (HOBBS, 1966, art. 7). Se for realmente assim, Hobbes utiliza-se de dois procedimentos metodológicos distintos para obter o conhecimento das paixões: um pelo raciocínio, isto é, pelo expediente que remonta à vinculação entre os movimentos da mente e os objetos da física, ou melhor, pela relação de dependência entre a filosofia moral e a filosofia primeira; e outro, pela experiência de qualquer homem que apenas examine a sua própria consciência.

Na visão de Macpherson (1979), a descrição da natureza humana é um reflexo do modo como Hobbes entende os comportamentos dos homens em uma sociedade específica. Assim, a perspectiva da natureza humana, em Hobbes, seria evidente por si mesma para todos que se propuserem se indagar sobre suas próprias convicções. Se for assim, a proposta hobbesiana a respeito da natureza humana não satisfaz o critério de universalidade válida, pois, segundo evidencia Macpherson (1979), a sua perspectiva nada mais é do que uma inferência. Nesses termos, a universalidade das constatações é absolutamente reduzida a um aparato histórico no qual as determinações da sua reflexão filosófica e política não contradizem as suas determinações acerca da natureza humana.

Grande parte dos comentadores de Hobbes afirma que o comportamento dos homens, no modelo de sociedade em que o filósofo descreve a natureza do homem, é condicionado pelo atributo da associabilidade. No entanto, Macpherson (1979) assevera que, ao demonstrar a

natureza antissocial dos homens em um contexto de estado de natureza, denota-se uma abstração tamanha que resulta erroneamente em um atributo comportamental não social dos homens. Para o teórico em questão, tal pressuposição é contraditória, pois a descrição de Hobbes consiste em um comportamento dos homens sociais e civilizados, ou seja, trata-se do “comportamento observável dos homens na sociedade civil sua contemporânea” (MACPHERSON, 1979, p. 33).

Diante das considerações evidenciadas, pode-se conceber, segundo Heyd (1982), a caracterização do homem natural em um contexto de predomínio das paixões baseado em características civilizadas conforme dois predicados fundamentais: o primeiro, decorrente da igualdade de condições, é a cobiça natural dos homens proveniente das suas paixões; o segundo é o desejo que cada homem possui de evitar a morte como o maior dos males da natureza. O primeiro predicado que caracteriza o homem natural abarca o uso desregrado que faz do seu redor, procurando decidir, a ferro e fogo, a questão do meu e do teu a seu favor, ignorando, acima de tudo, qualquer prescrição normativa (ROSENFELD, 1993).

Em conformidade com Hobbes, a cobiça humana não conhece limites naturais, de modo que a pergunta acerca do que pertence a um ou a outro homem é decidida pelo poder que cada um consegue exercer sobre os seus semelhantes. O segundo predicado explicita a racionalidade da conduta dos homens no estado de natureza; portanto, em um estado de guerra civil, em que eles violam a palavra dada, quebram acordos ocasionais e “se agridem reciprocamente ao passo que não são capazes de descobrir como irão agir e reagir seus semelhantes em cada momento, razão pela qual é melhor o ataque do que ser atacado” (ROSENFELD, 1993, p. 25).

Por esses motivos, Macpherson (1979) infere que a dedução do comportamento dos homens segue uma via dedutiva das paixões, mas esta só é evidente em um homem que vive em uma “sociedade burguesa”, tal qual a sociedade da Inglaterra do século XVII. Na perspectiva de Macpherson (1979), nas sociedades contemporâneas, mais especificamente nas sociedades de mercado possessivo, identificam-se homens calculistas de seus próprios interesses, capazes de apoiarem um soberano que imponha regras, permitindo a invasão sem a destruição mútua, ou seja, dentro de certos limites não destrutivos. Conclui-se, com isso, que a Inglaterra contemporânea representa uma sociedade de mercado possessivo caracterizada pela competitividade entre proprietários que, por meio da competição, convertiam os poderes dos outros em benefício próprio.

Nesse sentido, o modelo de mercado possessivo apresenta a caracterização de uma sociedade demarcada pela competição e pela busca do poder. As relações de competição, descritas por Macpherson (1979), ocorrem entre os homens que, não se contentando com o poder que possuem, buscam o acréscimo desse, como uma forma de manter o seu movimento vital. Assim, cada homem está inserido no mercado, pois possui o poder para oferecer ou adquirir do outro. Com efeito, não se deve omitir que o poder dos homens não deve ser medido pelo que representa por si só, mas pelo que representa quando comparado ao de outros homens.

Macpherson (1979) insiste que a honra de cada homem se forma em um cenário de competitividade, de usurpação de poder, de busca por honrarias e, ao mesmo tempo, de determinação mútua, nessa valorização do poder de cada indivíduo pelo outro. Dessa forma, à medida que um homem tem mais poder que o outro, passa a merecer mais honra que este, pois o poder de cada um é sempre relativo ao do outro.

Fica claro, portanto, segundo Macpherson (1979), que Hobbes se extraviou do conceito mecânico ou fisiológico constituinte do poder. Em outras palavras, a sua caracterização do poder está na ostentação de suas qualidades pessoais, na honra que adquire na sociedade, e não nos meios físicos presentes para a aquisição de bens futuros. Considerada essa constatação, Macpherson (1979) afirma que a sociedade de mercado possessivo é aquela que preenche os requisitos de Hobbes, expondo porque os poderes individuais são constantemente usurpados pelo outro, oferecendo as condições necessárias para que cada um possa continuamente conquistar o poder do outro, sem destruí-lo.

O poder constitui-se, pois, em um meio de obtenção dos bens desejados, mas é possível conceber que Hobbes postula que os meios de um homem estão em comparação e em oposição aos do outro. Como tal, não há razão para o acúmulo do poder se este não for maior do que o do outro. Fica assim estabelecido que o movimento de continuidade do desejo de mais e mais poder é necessário para proteger o próprio poder no nível em que foi adquirido, visto que o comportamento dos homens, “imoderadamente cúpidos”, nas palavras de Macpherson (1979), é direcionado para enfrentar o outro na competição pelo poder.

Desse modo, Strauss (2016) assegura que o apetite humano, tal como Hobbes expõe, não seria como o apetite natural, na medida em que nesse último o seu desejo se resume aos “objetos do presente”. Disso decorre que o apetite humano vislumbra “os objetos futuros”, tornando-o o mais predatório de todos os animais. O apetite animal distingue-se do humano por ser originado das impressões externas, reduzindo o seu desejo aos objetos finitos, enquanto os

homens direcionam a sua conduta aos objetos de forma infinita. Conforme depõe Strauss (2016), essa pressuposição pode ser confirmada pelo desejo humano por poder e mais poder.

No capítulo X do *Leviathan* Hobbes define o poder como "os meios (bens) atuais que dispõe para obter qualquer aparente bem futuro" ou a soma dos objetos (meios) que cada homem representa como necessários para a manutenção da vida (bem futuro): a sua autoconservação (1968, p. 150). Estabelecida a preservação individual humana como a finalidade básica de cada homem, a necessidade intrínseca de acúmulo de poder é determinar os meios necessários à consecução desse fim. Se o poder é definido por Hobbes como o conjunto dos meios necessários à autoconservação, o poder e a autoconservação são considerados termos correlatos, na medida em que um não pode ser pensado sem o outro.

Em condições nas quais o poder é estritamente finito, é razoável supor que nenhum grau finito de poder pode garantir a atualização do movimento de um corpo, pois esse fato somente é garantido pelo desejo ininterrupto de possuir cada vez mais poder. Em outros termos, o acúmulo incessante de poder é visto como uma condição necessária para a preservação da vida e, para Hobbes, é uma condição racional, uma vez que a manutenção de força apenas para a defesa não constitui uma garantia senão temporariamente.

Sob esse aspecto, cada homem é autorizado a agir em conformidade com o que o seu julgamento lhe apontar como a melhor estratégia para a sua sobrevivência. Isso caracteriza a liberdade natural no estado de natureza, para a qual, sem um poder comum que determine o que seja bom ou mau, justo ou injusto, não há observância alguma da lei, e, não havendo lei, não há como haver justiça. É através da satisfação dos desejos individuais e da conservação da vida que tudo é considerado justo, visto que, em um estado no qual o homem é guiado por sua própria razão e necessidades particulares, "cada homem é considerado juiz de suas próprias ações" (HOBBS, 1968, p. 188).

Na visão de Macpherson (1979), a sociedade burguesa de mercado competitivo caracteriza-se pela existência de concorrência por bens materiais apropriáveis cujos desejos são os de acumular propriedade, pois propriedade privada é um signo da honra em uma sociedade burguesa. Sendo assim, não é descabido pensar que a guerra de todos contra todos é uma consequência da disputa dos bens materiais disponíveis no mercado. Com isso, pode-se antever que a guerra não depende da escassez de recursos, nem do embate de ideias, mas da arrogância dos indivíduos compreendida como a "avaliação supervalorizada" de um homem em relação à diferença de seu poder quanto aos demais homens.

Contra a desconfiança generalizada ou o medo de ser atacado a qualquer instante, a melhor forma de os homens garantirem a sua própria conservação é a “antecipação das consequências”. Assim, os homens, segundo Hobbes, procuram subjugar os outros com o intuito de evitar que estes sejam uma ameaça futura, uma vez que a antecipação nada mais é do que exigência da conservação da vida. Dadas essas condições, ou seja, da ausência de um poder comum, os homens encontram-se dependentes exclusivamente de suas forças físicas para conservarem a sua vida, pois, em virtude da ausência desse poder, existe, nos homens, um desprazer na companhia dos outros, que está relacionado com a sua falta de aptidão natural para manter uma convivência pacífica.

O mercado da vaidade e a glória pela superioridade

Na perspectiva de Strauss (2016), ao lado da vaidade existe uma antítese deflagrada por Hobbes a qual faz surgir o fundamento da filosofia política moderna. Nesse caso, o medo da morte violenta seria a paixão principal que conduz os homens ao uso da razão, e a vaidade, por sua vez, seria o fundamento do apetite natural. Contudo, Strauss (2016) considera que Hobbes não pode conceber o medo como fundamento da moralidade pelo fato de fazer uma redução do apetite natural humano à vaidade.

Pode-se supor que Strauss (2016) considera o direito natural aquele que fornece as diretrizes para o fundamento da política de Hobbes, expresso, por conseguinte, naquela antítese entre uma vaidade injusta e o “medo justo da morte violenta”. Nesse sentido, deve-se aceitar o argumento de que o estado de natureza é fortemente caracterizado por uma efetiva moralidade, isto é, deve-se pressupor que existe realmente uma medida de certo e errado, justo e injusto anterior à instauração do Estado. Se Hobbes atribui determinada culpa ao homem por essa redução do apetite natural à vaidade, o medo da morte, que é oposto à vaidade, deve também ter um significado moral; logo, o estabelecimento do Estado deve possuir um significado moral.

Segundo Hobbes, o “conflito potencial” que circunscreve o estado de natureza se nutre de três ingredientes principais, provenientes da natureza humana: “a competição, a desconfiança e a glória” (1968, p. 185). A primeira causa do conflito evidenciada na natureza do homem é a competição, que conduz os homens a atacarem uns aos outros em vista do lucro. A competição, de acordo com Hobbes, faz os homens usarem a violência para dominarem o maior número possível de pessoas, subjugando-as até que não haja nenhum outro poder para ameaçá-los.

A desconfiança, a outra causa do conflito entre os homens, é resultante do desejo de obter segurança encontrando meios para a sua defesa. Por sua vez, essa desconfiança faz com que os homens desenvolvam “mecanismos antecipatórios” de ataque e defesa, que servirão para projetarem situações futuras desfavoráveis a fim de não apenas conservar a sua vida, por meio do acúmulo de bens e poderes presentes, mas também para obterem poderes e bens futuros.

A terceira causa do conflito iminente entre os homens decorre do desejo de glória. Enquanto as duas primeiras são provenientes da razão, o desejo de glória é fruto das paixões humanas ou naturais. O desejo de glória que os homens possuem, observa Morreall (1983), é o desejo de ser avaliado positivamente pelos outros, resultando na forma violenta como reagem quando, ao invés de elogios, recebem de seus companheiros somente desprezo e depreciação de seu poder.

Na visão de Billig (2000), nesses poderes a honra ocupa lugar de destaque. Hobbes descreve longamente todas as manifestações e os sinais por meio dos quais se demonstra honrar alguém: louvar, felicitar, comportar-se de forma decente e humilde, obedecer e concordar com a sua opinião, pedir conselhos, falar com consideração sobre uma pessoa etc. Aquele que é assim honrado também tem poder e, como tal, a honra é o reconhecimento do poder de alguém. Para Hobbes, a glória não pode ser dividida, pois qualquer tipo de louvor consiste na elevação da pessoa. Somos por demais vaidosos, acredita o autor, de modo que, se todas as pessoas são elevadas, então nenhuma delas tirará proveito algum dessa elevação: “essa glória é como a honra, pois consiste em comparação e precedência” (MATTOS, 2008, p. 22).

Ao inferir que todos os homens são naturalmente livres e iguais, Hobbes conduz o postulado da igualdade natural entre os homens às últimas consequências ao determinar que existem duas espécies de igualdade que implicariam em uma “igualdade de direitos”. O primeiro postulado da igualdade, a igualdade quanto à capacidade, é evidenciado pela própria experiência. Embora, de maneira geral, os homens sejam iguais no tocante às faculdades do corpo e do espírito quando examinados de forma individual, o que se constata, segundo Hobbes, é que eles não são absolutamente iguais em capacidade. Na verdade, de acordo com o filósofo em questão, o que se percebe é que alguns homens possuem o espírito ou a mente superior aos outros, ou seja, alguns possuem força maior do que outros considerados mais fracos.

No entanto, essas desigualdades individuais nada dizem em relação à igualdade quando analisada em conjunto. Disso decorre que o homem mais fraco fisicamente, na concepção de Hobbes, pode manejar, através da sua faculdade intelectual, estratégias e artimanhas,

organizando-se com outros homens de mesmo interesse, destruindo o mais forte. Portanto, esse fato justifica que, no estado de natureza, há de se admitir a igualdade entre os homens, senão de fato, ao menos na capacidade de poderem efetivar tal igualdade.

O segundo postulado da igualdade, evidenciado por Hobbes (1968), é a “igualdade de expectativas” de satisfação das vontades. O filósofo deduz essa segunda espécie da “igualdade de capacidades”, pois desta deriva a capacidade concernente à esperança de satisfação dos seus objetivos.

Esse desejo de precedência, na visão de Hobbes (1968), é uma das causas do desejo que os homens têm de se ferirem mutuamente no estado de natureza. O filósofo afirma que existem duas origens para os homens quererem causar danos uns aos outros: a primeira surge da avaliação que cada pessoa faz da igualdade que existe entre os seres humanos no estado de natureza e a segunda é o resultado justamente da vã glória: “é como a honra: se todos os homens a possuem, nenhum a possui, porque ela consiste na comparação e na precedência” (HOBBS, 2002, p. 28).

Todavia, ressalta Minois (2003), a vã glória para Hobbes seria a falsa imagem que cada homem cria de si e das expectativas que ele tem em relação aos outros. Desse modo, por um lado, o desejo de glória entraria como um fator multiplicador dos demais impulsos humanos, pois, como já argumentamos, todos precisam defender-se de um futuro ataque ou de uma possível dominação. Logo, aquele que busca se defender o faz justamente pelo fato de que há alguém que busca, por todos os meios, mesmo que erroneamente, se impor pela dominação.

Por outro lado, o prazer mental, ou seja, prazer que se constitui na atividade do discurso mental, consoante Minois (2003), não deriva apenas da simples experiência de que se tem o poder para obter aquilo que se deseja e para evitar perdê-lo. Agora o prazer é uma medida comparativa, é a experiência de um excedente de poder sobre os demais. Não obstante, só é possível entrever quando um homem se mostra inferior diante daquele que se afirmar superior. Trata-se, então, como esclarece Heyd (1982), de uma crença imaginária do indivíduo, isto é, a vanglória.

Percebe-se, portanto, que o prazer, segundo Hobbes, é derivado da paixão da glória. Essa paixão, denominada “glorificação ou triunfo da mente”, consiste naquela “paixão que procede da imaginação ou concepção do nosso próprio poder sobre o poder daquele que está em disputa conosco”. (HOBBS, 1986, p. 24). Ao lado dessa paixão intensa, a felicidade só pode ser experimentada se cada homem acreditar que o seu desejo de glória está devidamente

satisfeito. Com isso, Hobbes deseja explicitar, mais do que nunca, a natureza humana como essencialmente competitiva. Afirma ele: “Os homens estão constantemente envolvidos numa competição (*competition*) pela honra e pela dignidade” (1968, p. 55).

Se assim for, na perspectiva de Strauss (2016), Hobbes reduz o apetite natural do homem à vaidade, na medida em que, na sua constituição, procura superar os seus semelhantes a fim de possuir a sua superioridade reconhecida por todos os outros. Com efeito, a vaidade conduz necessariamente os homens ao “combate mortal” e, assim, conduz também à busca por honrarias e glórias.

O riso como glória vã, poder e superioridade

Segundo Heyd (1982), Hobbes assevera que “a honra consiste apenas na opinião de poder”, haja vista que o valor ou a importância que cada homem atribui ao outro e a si mesmo constitui o valor que espera ter atribuído pelos demais. Essa afirmação demonstra exatamente que o mercado relacional, tal como Hobbes vislumbra, envolve a disputa sobre os “sinais de honra”. Nesse caso, o riso é empregado pelo filósofo como sinal de comparação, ou seja, uma comparação quanto à honra de cada homem, pelo qual se evidencia que o mercado relacional envolve a disputa acerca dos sinais de honra, poder e superioridade (HEYD, 1982).

Com efeito, segundo Alberti, “A natureza das paixões consiste em experimentar prazer ou dor com relação aos signos de honra e de desonra” (2002, p. 280). No entanto, a paixão que, para Hobbes, suscita o riso nada mais é do que o orgulho ou a glória que se experimenta ao perceber subitamente a capacidade ou a superioridade sobre o outro. Nesse sentido, consoante Hobbes, todo homem, em seu estado de interação com outro homem, insere-se em uma desmedida competição pela honra e pela dignidade, fato que desencadeia impreterivelmente a inveja, o ódio e, conseqüentemente, um estado de iminência de guerra. Dessa forma, na ótica de Heyd (1982), não há como estabelecer diferença entre o bem individual e o bem comum, entretanto, como tendem para a preservação individual, os homens não promovem o bem comum, pois a sua satisfação, ao compararem-se a outros homens para sentirem-se triunfantes, evidencia a sua pretensa superioridade em relação aos demais.

Seguindo essa linha de raciocínio, o excesso de riso no objetivo de escarnecer outra pessoa nada mais é do que a pusilanimidade, ou seja, o sinal da vanglória que, de acordo com Hobbes, constitui-se um dos sentimentos “mais baixos do homem”. Diante disso, infere-se que quem repara nos defeitos alheios para se enaltecer torna-se covarde e possui de si uma glória vã, isto é, a glória que é o fomento da discórdia. Se assim for, o riso mostra-se frequente

naqueles “que têm consciência de menor capacidade em si mesmos, e são obrigados a reparar nas imperfeições dos outros para poderem continuar sendo a favor de si próprios” (1968, p. 44).

Conclui-se, com isso, que os defeitos dos outros homens são ressaltados pelo riso, que, em suas causas, remete a um estado de alma enfraquecido denominado, por Hobbes, pusilânime. O autor sugere, pois, que o homem que ri o faz por insegurança, mas os homens riem também, assevera o filósofo, das fraquezas dos outros, o que, por comparação, ressalta e ilustra as suas próprias capacidades. Trata-se, segundo Heyd (1982), da possibilidade da relação realizada por Hobbes entre o riso e o julgamento ético. Surge dessa constatação a seguinte indagação: rir muito dos defeitos de outrem é signo de pusilanimidade, e as pessoas de espírito elevado não têm necessidade de rir?

Com efeito, assim considerada, a perspectiva hobbesiana a respeito do riso não conduz apenas ao argumento da superioridade que ela traduz, mas a uma tentativa de apreender os enigmas da paixão e do objeto real do riso no seio da sociedade do século XVII. Este, por conseguinte, está intimamente conectado ao sentimento de admiração que, motivado pela surpresa, bem como pela novidade e pelo imprevisto, conforme exalta Hobbes, provoca no homem feições de alegria ou de ironia. Assim, a causa do riso, nos termos do filósofo, estaria associada impreterivelmente a algo que desencadeia admiração e/ou a compreensão súbita e inesperada de algo.

A novidade decorrente disso, explica Hobbes, motivada de maneira repentina, gera uma sequência de previsões e a tranquilidade, a qual, motivada pela lógica dos acontecimentos, cede lugar ao inusitado e ao entusiasmo súbito que provoca o trejeito e o próprio riso. Com isso, pode-se afirmar que, para Heyd (1982), a verdade é que as pessoas riem tanto das fraquezas dos outros quanto de suas próprias ações, pois, diz Hobbes, existe em nós “uma paixão que não tem nome, e seu sinal é aquela perturbação do semblante a qual chamamos de riso, que é sempre alegria” (1968, p. 22). Desse modo, quando há um desencadeamento desse fato, vislumbra-se um sentimento de admiração que, por sua vez, gera um sentimento de alegria e prazer. Logo, o inesperado provoca um sentimento de admiração que, por seu turno, gera a alegria.

Contudo, através da vã glória, destaca Hobbes, um homem ataca outro por um “sorriso, diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo” (1968, p 44), o que evidencia que os homens são capazes de mover todos os esforços contra outros, estruturando um estado de insegurança e medo. Segundo Hobbes, são três as paixões causadoras de um estado de insegurança, a saber: a competição, a desconfiança e a vanglória. A primeira paixão causadora

da insegurança contribui para uma condição de conflito por lucro; a segunda paixão causadora da insegurança generalizada, pela segurança, e a terceira paixão é aquela representada pela reputação ou honra.

Desse modo, explicita Skinner, “Os homens riem das fraquezas dos outros, em comparação com as quais suas próprias habilidades são realçadas e tornadas ilustres” (2002, p. 57). Esse comportamento pode ser explicado pelo fato de que os homens não suportam ser motivo de riso, evidencia Skinner, “pois, quando o riso se dirige a eles, estão em uma situação de derrota e humilhação” (2002, p. 23). Sendo assim, fica evidente que rir das próprias ações, das fraquezas do outro e dos ditos ou atos engraçados significa que o riso se encontra localizado não no ato de proceder o escárnio no outro, mas no próprio homem que age ao se sobrepôr ao outro.

Se Hobbes admite que o riso tem o objetivo de demonstrar superioridade subitamente concebida, torna-se evidente que ele é o lugar do triunfo de um homem sobre outro. Em *The elements of laws*, Hobbes enfatiza essa questão da seguinte forma:

Existe uma paixão que não tem nome, mas seu sinal é aquela distorção das feições faciais a que damos o nome de riso (*laughter*), o qual é sempre alegria; mas que alegria ela é, o que estamos pensando e em que triunfamos quando rimos, não foi até agora declarado a ninguém. A experiência nega que ela consiste no humor ou, tal como é chamada, na graça; afinal, os homens se riem diante de infortúnios e indecências, nas quais não existe nem humor, nem graça alguma. E na medida em que a mesma coisa deixa de ser ridícula quando se torna antiquada ou usual, não importa o que tenha causado riso, isso deve ser novo e inesperado (2010, p. 43).

Seguindo a passagem em questão, o riso não é considerado uma paixão propriamente dita, mas o signo de uma paixão que, porventura, não possui nome. Inegavelmente, o apelo de Hobbes quanto a essa configuração está na dificuldade de definir o objeto do riso, pois, nas suas palavras, a experiência refuta que ele consiste apenas no dito espirituoso ou na graça, na medida em que os homens também riem dos infortúnios e das indecências uns dos outros.

Consoante Slomp, “numa sociedade burguesa, por exemplo, o fator honorífico gira especialmente em torno das posses, o que permite afirmar que o burguês tem sua imagem associada ao seu patrimônio, esse constituindo a principal nota distintiva entre as pessoas nessa espécie de modelo político” (2000, p. 22). Não obstante, não haveria necessidade racional, segundo Strauss (2016), de se buscar incessantemente o poder, pois a razão dita que o homem

deveria se contentar com o seu poder natural, mas o apetite humano “irracional e inadmissível”, guiado pela vaidade, sempre conduz à necessidade de poder incessantemente.

Dadas as especificidades do riso, a vanglória, por seu turno, consiste na suposição de poder, usualmente denominada capricho. O capricho e a vanglória manifestam-se na elevação da potência acompanhada de um sentimento de ridicularização. Condenando o riso e o sentimento de superioridade a ele associado, Hobbes convida os homens da sua época a analisarem a sua condição natural quanto à igualdade, competição, desconfiança e vaidade natural, e encontra na natureza humana as causas geradoras de conflito que os conduzem inevitavelmente à condição de guerra.

Desse modo, a vontade de ferir surge, de acordo com Hobbes, da vanglória e da falsa estima que o homem tem de sua própria força, o que, de certa forma, evidencia a necessidade de se defender a si mesmo, assim como os seus bens, contra essa violência dos homens (1968, p. 114). Assim, além de exprimir o escárnio, o riso é interpretado como uma expressão natural de prazer e, especialmente, de afeto e de encorajamento. Na ótica de Skinner, esse riso ainda será uma expressão do escárnio, mas, em vez de debochar diretamente de outras pessoas, “estaremos mesmos unindo para ridicularizar alguma característica burlesca do mundo e de seus absurdos” (2002, p. 57).

O argumento de Hobbes é que, da desconfiança, os homens concluem que a melhor estratégia nessa condição é a antecipação: “E dessa desconfiança em relação aos outros, não há outro modo para o homem de garantir sua segurança que seja tão razoável quanto a antecipação; isto é, pela força ou astúcia, dominar todos os homens que ele puder” (2010, pp. 87-88). Todas as paixões, ou a maioria delas, podem ser reduzidas a distintas manifestações da paixão fundamental da glória e do seu reconhecimento, que é a honra. As paixões de alegria e ódio, esperança e medo, quando remetidas a um ambiente onde não se encontram apenas o homem e os objetos, mas o indivíduo, os objetos do mundo e outros indivíduos, adquirem a forma de expectativas quanto à eminência ou não, o ganho de eminência ou não, sobre os demais homens.

Na concepção de Heyd (1982), o riso não é considerado por Hobbes como instintivo, irracional, mas, antes de tudo, uma moção voluntária. Nesse sentido, o riso relaciona-se, assim, a deliberações sobre a organização das capacidades e dos esforços do homem que visam, com o aumento do seu poder e das suas possibilidades de vencer, à luta competitiva por glória e honra contra os outros. Contudo, a perspectiva de Hobbes perante esse sentimento de triunfo

denominado glória é ambígua, de modo que a sua avaliação do riso é absolutamente ambivalente.

Com efeito, como bem lembra Alberti (2002), Hobbes considera todas as formas de luta pela autopreservação e poder como um conflito legítimo isento totalmente de julgamento moral. Nesse contexto, o riso como uma forma de alcançar a superioridade na tentativa de depreciar os outros não constitui uma exceção à regra. Mas Hobbes, quando relaciona o riso à aquisição de poder, evidencia a sua crítica contra aqueles que riem excessivamente dos outros: “o desejo de coisas que só contribuem um pouco para nossos fins, e o medo das coisas que constituem apenas um pequeno impedimento, chama-se pusilanimidade” (1968, p. 33).

De acordo com isso, os padrões morais pelos quais se realizam os julgamentos estão inclinados pela autoestima que cada indivíduo nutre por si próprio. Nesse caso, a autoestima só se afirma diante da superioridade nossa sobre todos. Portanto, a sensação de superioridade que dispõe os homens ao riso faz emergir a seguinte percepção: Os homens podem conseguir realizar algo que está além das suas expectativas, com o resultado de que irão rir “por causa de um ato imprevisto, feito por elas mesmas, que as agrada” (SKINNER, 2002, p. 60).

Os desejos que se configuram na busca pelo poder, segundo Alberti (2002), não resultam de uma afecção imediata por algum objeto, mas sim de um raciocínio que dá ao homem a certeza de que o poder, a glória ou a honra lhe proporcionarão mais facilmente a satisfação de seus desejos. Se for assim, explicita Sarasohn: “o objeto de desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro” (1985, p. 22). Considerar atribuir honra a algum homem, na visão de Hobbes (1968), consiste em reconhecer que ele está em vantagem ou tem um excesso de poder sobre aquele que rivaliza ou se compara a ele, assim como a glória consiste na imaginação ou concepção de nosso próprio poder como superior ao de quem rivaliza conosco.

Conforme fica estabelecido por Hobbes, o medo e a esperança são as paixões resultantes diretamente da sensação de dor e prazer, mas são ausentes de juízo e opinião para motivarem os homens a agir, na medida em que os desejos são meios necessários para a obtenção dos bens. Se toda busca por glória e honra está associada a alguma sensação de superioridade, não é necessário e imprescindível que haja sempre uma expectativa de que a reputação seja requerida como um bem. Como afirma Sarasohn (1985), nem sempre o que o homem procura alcançar é algo que atenda somente às expectativas de prazer com os outros, pode bem ser algo que satisfaça a sua vaidade, pois, uma vez honrado e com reputação elevada, todo homem deseja

sempre um outro bem que lhe proporcione novos prazeres que sejam a mera reputação pela vaidade.

Conclusão

Como ficou evidente, Hobbes, ao ler em si mesmo a humanidade, convida os seus leitores a uma introspecção tamanha que autorize valorar as suas experiências para reconhecer em si as disposições geradoras de conflitos entre os homens, tais como a competição, a desconfiança e a glória. Trata-se, portanto, de expor as linhas gerais do homem civilizado com tantas características que os posicionam em uma qualidade de astutos e gloriosos por honras.

O riso em Hobbes aparece relacionado diretamente ao sentimento de desprezo e escárnio, que não representa uma tipificação moderna do que concebemos como riso. Sendo assim, procura-se abordar a transformação que Hobbes empreende em relação à tradição na sua análise retórica, psicológica ou fisiológica do riso, vinculando-a a uma compreensão mais abrangente de cunho essencialmente social e político.

Com isso, verifica-se que, quanto mais bens os homens obtêm, o mesmo número de bens é subtraído dos demais. Dessa maneira, há um acréscimo de vantagens e de glórias, acarretando o acréscimo de desvantagens dos demais, o que corresponde a uma diminuição de igual proporção da capacidade dos homens em um mercado de honrarias. Fica, portanto, evidente que Hobbes demonstra que a busca pelo acúmulo de bens não tem limites quanto à quantidade necessária para permitir o posicionamento privilegiado dos homens na manutenção de suas vidas.

Hobbes afirma que o riso consiste em uma estratégia para enfrentar sentimentos de inadequação. Talvez essa não seja a sua razão principal, pois, em primeiro lugar, ele enfatiza a sua aversão à agressão, que também considera presente no riso. Assim, tem-se a concepção de que o riso pode ser tanto aprazível quanto desdenhoso e, dessa forma, pode fazer parte de uma vida na qual é aceita a aquisição da glória e da vaidade como elemento fundamental da própria natureza humana.

Nesses termos, assevera Skinner (2002), na discussão mais divulgada do fenômeno do riso na época moderna torna-se relevante o retorno das discussões do ponto de vista clássico sobre o riso. Hobbes evidencia o quanto essa aproximação era eficaz para a sua teoria, tanto é que se dispôs a não revelar tal aproximação. Essa situação aparentemente paradoxal esconde, na verdade, um trunfo utilizado pelo filósofo para demonstrar que a afecção do riso, ao conduzir

a honra, a glória e a vaidade, insere-se em um instrumento de signo de poder típico de uma sociedade de mercado, a qual exige superioridade e honrarias. Dessarte, constata-se que o riso se torna uma paixão que evidencia características típicas dos homens civilizados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. O riso e o risível na história do pensamento. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BILLIG, Michael. Laughter and ridicule: towards a social critique of humor. London: Sage Publications, 2000.

HEBERT, Gary. Thomas Hobbes's counterfeit equality. *Southern Journal of Philosophy*, v. 14, pp. 269-82, 1976.

HEYD, David. The place of laughter in Hobbes's theory of emotions. *Journal of the History of Ideas*, v. 43, n. 2, pp. 285-295, Apr./Jun. 1982.

HOBBS, Thomas. *Elementorum philosophiae, sectio prima: de corpore*. In: *The english works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Now first collected and edited, by Sir William Molesworth*. London 1893-45. 11 vols. Reprint Aalen: Scientia, 1962, second reprint Darmstadt: Scientia, 1966.

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

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

_____. *Os elementos da lei natural e política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

MACPHERSON, Crawford. *A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MATTOS, Delmo. *O problema da liberdade e a liberdade como problema em Thomas Hobbes: revisando conceitos e avaliando as interpretações*. Tese (Doutorado em Filosofia) – PPGF, IFCS, Rio de Janeiro, 2008.

MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. Tradução de Maria Elena Ortiz Assumpção. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

MORREALL, John. *Taking laughter seriously*. Albany: State University of New York Press, 1983.

ROSENFELD, Denis. *Introdução ao De cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Petrópolis: Vozes, 1993.

SARASOHN, L. T. Motion and morality: Pierre Gassendi, Thomas Hobbes and the Mechanical World View. *Journal of the History of Ideas*, v. 46, n. 3, pp. 363-379, 1985.

SKINNER, Quentin. Hobbes e a teoria clássica do riso. Tradução de Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

SLOMP, Gabriella. Thomas Hobbes and the political philosophy of glory. New York: Palgrave MacMillan, 2000.

STRAUSS, Leo. *A filosofia política de Hobbes: suas bases e sua gênese*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2016.