



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FRANCISCO SÉRGIO MARÇAL COELHO

O MODELO MECANICISTA DE HOBBS E O PACTO SOCIAL

FORTALEZA

2014

FRANCISCO SÉRGIO MARÇAL COELHO

O MODELO MECANICISTA DE HOBBS E O PACTO SOCIAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará/ICA, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Átila Amaral Brillhante.

FORTALEZA

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- C616m Coelho, Francisco Sérgio Marçal.
O modelo mecanicista de Hobbes e o desafio do pacto social / Francisco Sérgio Marçal
Coelho. – 2014.
107 f. , enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte,
Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2014.
Área de Concentração: Ética e filosofia política.
Orientação: Prof. Dr. Átila Amaral Brillhante.
- 1.Hobbes,Thomas,1588-1679 – Crítica e interpretação. 2.Ciência. 3.Política social.
4.Mecanismo(Filosofia). 5.Razão. 6.Soberania.I. Título.

FRANCISCO SÉRGIO MARÇAL COELHO

O MODELO MECANICISTA DE HOBBS E O PACTO SOCIAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 09 / Jun / 2014.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Evanildo Costeski
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^ª. Dr^a. Rita Helena Sousa Ferreira Gomes
Universidade Federal do Ceará (UFC – Campus de Sobral)

À Inteligência Suprema, a causa primeira de todas as coisas, sem a qual nada seria possível, e a minha esposa Vera e aos meus filhos Bernardo, Bruno, Francília e Ana Carolina, razões de minhas maiores alegrias e que, em muitos momentos, souberam entender e incentivar, cada qual à sua maneira, este trabalho.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Francisco e Francisca, que me proporcionaram a oportunidade física e afetiva, sustentando meus primeiros passos, e aos irmãos, companheiros de jornada.

Ao Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante, pela excelente orientação aliada à dedicação, total disponibilidade e acompanhamento sem o qual este trabalho seria inócuo.

À Prof^a. Dra. Rita Helena Sousa Ferreira Gomes pela fidalguia, apoio incondicional fruto da leitura atenta e orientação segura em todas as etapas da presente dissertação.

Ao meu anjo da guarda revisor, Prof. Dr. João Carlos Rodrigues da Silva que, com seu cabedal inesgotável de paciência e profissionalismo, acompanhou passo a passo esta tarefa suprindo, muitas vezes minhas omissões e outros deslizes de toda ordem.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é avaliar a influência da concepção mecanicista dos corpos e do movimento na filosofia moral e política de Thomas Hobbes. Ancorado em uma abordagem mecanicista característica da modernidade, ele desenvolveu um modelo abstrato de pacto social com o intento de afastar o perigo da guerra e proporcionar a segurança necessária para evitar a radical instabilidade de uma sociedade permeada pelo medo. Mostrar-se-á, também, que o contratualismo de Hobbes combina sua visão mecanicista com a convicção de que a racionalidade é um instrumento essencial para salvaguardar a segurança e a paz, o que o torna um tipo peculiar de contratualismo. Destacar-se-á, ainda, a evidência de que a aplicação dos pressupostos da filosofia natural de Hobbes à esfera do pensamento político contribuiu para a formação de um novo paradigma explicativo para os fenômenos políticos, o qual se opõe às concepções organicistas de sociedade centradas na preocupação com o bem comum e marcadas pelo reconhecimento da sociabilidade como uma condição natural dos homens. O conceito hobbesiano de soberania é fruto de uma construção artificial destinada a instaurar um poder absoluto porque não há outro modo de se garantir a paz na sociedade.

Palavras-chave: Ciência moderna. Pacto. Mecanicismo. Razão. Soberania.

ABSTRACT

This dissertation aims at evaluating the influence of the mechanistic conception of bodies and movement on Thomas Hobbes' moral and political Philosophy. Grounded on a mechanistic approach characteristic of modernity, he fashioned an abstract model of social pact intended to avoid the radical instability of a society permeated by fear. In addition to this, it will be shown that Hobbes' contractarianism combines his mechanistic view with the conviction that rationality is an essential instrument to safeguard security and peace what renders it a peculiar type of contractarianism. It will be stressed that it is evident that the application of the premises of Hobbes' natural philosophy to the sphere of political thought contributed to the formation of a new paradigm devoted to the explanation of the political phenomena that is at odds with the organic conceptions of society centered on the preoccupation with the common good and associated with the belief that human beings are naturally sociable. Hobbes' concept of sovereignty is artificially-built in order to create and absolute power because there is no other way of guaranteeing peace in society.

Keywords: Modern science. Pact. Mechanism. Reason. Sovereignty.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	17
1. THOMAS HOBBS E O SEU TEMPO	17
1.1 As verdades ancoradas na tradição	17
1.2 Aristóteles e os pilares dos velhos fundamentos	19
1.3 A refutação de Galileu ao arcabouço teórico antigo	25
1.4 Descartes manda duvidar de tudo	27
1.5 Hobbes e o humanismo	29
1.6 As marcas do renascimento italiano	34
1.7 O ceticismo e a herança humanística	36
CAPÍTULO II	40
2. O PENSAMENTO MECANICISTA CONTRA ARISTÓTELES	40
2.1 Uma inflexão filosófica além do humanismo	40
2.2 A fundamentação da teoria mecanicista	44
2.3 Os elementos necessários para a fundação de uma nova filosofia	47
2.4 O método, o movimento e o <i>conatus</i>	51
2.5 A gênese das faculdades cognitivas e das paixões humanas	58
2.6 A natureza humana, a moral mecanicista e a busca pelo poder	62
2.7 A possibilidade do pacto social e os pretensos limites da razão	68
CAPÍTULO III	74
3. A RAZÃO À REBOQUE DAS PAIXÕES OU FUNDAMENTO DO PACTO?	74
3.1 O papel da vontade e da razão	74
3.2 Da imaginação e da razão	78

3.3 A razão operante e as leis da natureza	81
3.4 A razão como possibilidade da passagem do estado natural ao civil,.....	85
3.5 O pacto como provável fruto do poder de ficção engendrado pela razão	92
3.6 A efetivação do pacto social em três atos: transferir, autorizar e submeter-se	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
REFERÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

O medo está bem presente no pensamento de Thomas Hobbes. Nascido na segunda metade do século XVI, a ele se atribui a história segundo a qual sua mãe entrou em trabalho de parto ao tomar conhecimento da iminência da invasão da frota espanhola à Inglaterra, em consequência ele chega a declarar que “o medo e eu, como gêmeos, nascemos juntos”.¹ Assim, o sentimento de medo aliado à esperança de uma vida segura e confortável, desperta nos homens, segundo Hobbes, o trabalho da razão a fim de buscar uma saída para o estado de guerra no qual se encontravam os homens no estado de natureza. Para esse pensador, a grande utilidade da Filosofia seria a de fornecer uma base sólida e bem estruturada a fim de possibilitar a instauração de uma sociedade, senão livre do medo, perspectiva fora de cogitação no modelo hobbesiano, pelo menos afastada do perigo da guerra e da morte violenta e prematura. Neste contexto a filósofa Isabel Limongi afirma:

Hobbes entende ser o medo recíproco o que nos conduz ao contrato social. Mais ainda; ele parece fazer do medo do poder coercitivo do Estado uma condição para o cumprimento dos contratos, inclusive do próprio contrato social, e, portanto, a condição da instituição de um campo de direitos. [...] Além disso, tememos uns aos outros, e não fosse o medo recíproco nenhuma sociedade duradoura seria possível.²

O projeto hobbesiano que será apresentado na presente dissertação tem o intuito de ressaltar esta questão: de que modo e com o uso de quais instrumentos – será possível a fundação de uma instituição político-jurídica que garanta a segurança e guarde os homens do medo, sempre presente na vida humana, tendo ainda como objetivo a garantia da paz e da segurança, conforme se percebe nesta afirmativa de Hobbes: “a causa final, finalidade e desígnio dos homens ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas, é a precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita”.³

A fim de garantir esta preservação de si e uma vida mais segura, no entanto, é necessário estudar para conhecer as causas da guerra com o fito de evitá-las, pois ainda de acordo com Hobbes:

¹ BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de Filosofia*. [Tradução de Desidério Murcho *et al.*]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, verbete "Hobbes", p. 184, *apud* TUCK, 2008, p. 14.

² *O homem excêntrico – Paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, introdução, p. 26 e capítulo II, p. 91.

³ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Ed. TUCK, Richard. [Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva]. São Paulo: Martins Fontes, 2008, parte 2, cap. XVII, p. 143.

[...] a causa da guerra não é que os homens estejam querendo travá-la; o querer não tem por objetivo o que é material, apenas o que é bom; pelo menos aquilo que parece ser bom. Nem é por causa dele que os homens desconhecem que os efeitos da guerra são nocivos, pois quem é que não pensa que a pobreza e a perda da vida sejam grandes males? Portanto, a causa da guerra civil é que a maioria dos homens desconhece as causas da guerra ou da paz, deixando apenas uns poucos no mundo que aprenderam os deveres que unem e mantêm os homens em paz, ou seja, que aprenderam suficientemente as regras da vida civil. O conhecimento dessas regras é a filosofia moral.⁴

Pelo acima exposto, fica bastante evidente que, para o filósofo inglês, as razões da guerra são o desconhecimento de suas causas e a ausência de um método seguro e eficaz a fim de evitá-la, ou seja, é a falta de uma Filosofia moral. E a fundação desta Filosofia será o desafio que Hobbes se dispõe a enfrentar. Após criticar a obras dos antigos sobre ética, ele declara que nestas obras o que falta é:

[...] uma regra verdadeira e determinada para nossas ações, por meio da qual poderíamos saber se aquilo que empreendemos é justo ou injusto. Pois de nada serve ser obrigado em todas as coisas a agir com justiça sem que antes esteja estabelecida e determinada uma regra e uma medida do que é justo, o que até agora nenhum homem fez.⁵

Apenas o conhecimento e a prática das regras da vida civil podem esclarecer e evitar a eclosão das guerras. Estes fundamentos, no entanto, devem ser tão seguros quanto às afirmações assentadas, prioritariamente, na geometria com o objetivo de servir de paradigma inabalável do agir humano, pois estas assertivas, ao contrário dos preceitos da moralidade, se sustentam em fundamentos aceitos por todos.

Para que a construção de uma filosofia, por Hobbes, sirva como alicerce da paz e de relativa harmonia entre os homens e seja por si evidente em bases seguras, nós vamos buscar – nos alinhando a uma corrente de pensadores dos quais destacamos Thomas Spragens⁶, Gary B. Herbert⁷ e Yara Frateschi⁸ – uma relação entre o pensamento político de Hobbes e a ciência nascente. Reconhecemos não haver consenso entre os comentadores. No entanto, julgamos esta aproximação suficientemente fundamentada, como buscaremos expor no presente trabalho. Esta possível ligação entre os dois campos tem seus óbices, contudo o

⁴ *Elementos de Filosofia*. [Tradução Marsely de Marco Martins Dantas]. São Paulo: Ícone, 2012, capítulo I, p. 23.

⁵ *Elementos da Lei Natural e Política*. [Introdução J. C. A. Gaskin; tradução Bruno Simões]. São Paulo: Editora WMF/Martins Fontes, 2010, capítulo I, p. 196.

⁶ SPRAGENS, Thomas. *The politics of motion – The world of Thomas Hobbes*. Kentucky: University Press, 1973.

⁷ HERBERT, G. B. *Thomas Hobbes – The unity of scientific and moral wisdom*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1989.

⁸ FRATESCHI, Yara Adário. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

que atende ao nosso propósito é vislumbrar, pela análise cuidadosa da filosofia hobbesiana, uma aproximação que nos permita admitir haver alguma relação, seja ela de dedução, analogia, continuidade ou mesmo de paralelismo entre as duas filosofias ou campos do saber.

Esta alternativa não é livre de desafios, pois, para dar conta, plenamente, da fundação do pacto social, a alegada sintonia entre ambas as filosofias, mesmo se aceita, nos parece colocar diante de um desafio: como uma cadeia causal mecânica poderia ir dos corpos naturais ao homem e desaguar na fundação do Estado? Neste ponto devemos estar atentos a leitura de Hobbes a fim de que não fiquemos dela prisioneiros, conforme nos alerta Diderot⁹ quando a ele se refere: “Ninguém caminha mais firme e é mais conseqüente. Guardai-vos de admitir seus primeiros princípios, se não quereis segui-lo a toda a parte que ele queira vos conduzir”.¹⁰

Ao procurar analisar uma possível relação que se estabeleceria – para Hobbes – entre a filosofia da natureza e a filosofia moral e política, nossa pesquisa se abre a outros campos convergentes, tais como buscar encontrar uma concepção de natureza humana em Hobbes e confrontá-la com o paradigma aristotélico ainda em voga no século XVII. Esquadrinhar as conseqüências da ruptura com essa tradição a fim de alicerçar e fundamentar as bases teóricas que desaguarão na fundação do pacto – uma obra de ficção da razão – que parece romper com o modelo inicial e apontar para evidências de uma escolha livre que, se aceita, romperia o fatalismo mecanicista. E, além disso, o acatamento de tal proposta poderia sinalizar uma superação do papel estabelecido por Hobbes para a racionalidade humana que, no paradigma fundante de sua filosofia, nos parece, sempre estaria a reboque dos desejos.

Tendo como objetivos examinar estas questões e analisar o percurso do projeto hobbesiano de fundamentação de uma filosofia política de forma segura e coerente, a presente dissertação será estruturada da seguinte forma:

No capítulo primeiro, buscamos apresentar uma visão panorâmica do momento histórico e político de transição no qual Hobbes veio ao mundo e o desafio que ele se propõe a enfrentar, aliando-se as ideias que confrontavam o *status* reinante. Realçamos primeiramente o paradigma aristotélico, a bem da verdade já decadente àquela época, porém muito atuante em tradicionais campos do saber acadêmico da velha Inglaterra, politicamente tão conturbada no século XVII. Neste ponto, nos detemos com atenção nas concepções de mundo que se

⁹ Denis Diderot (1713-1784). Foi um notável filósofo e escritor francês. Sua obra prima é a edição da *Encyclopédie* ou *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Dicionário razoado das ciências, artes e ofícios), onde reportou todo o conhecimento que a humanidade havia produzido até sua época.

¹⁰ *Encyclopédie*, Neuchâtel, 1765, t. VIII.

digladiavam, pois é necessário perceber com extrema clareza o envolvimento de Hobbes na transição na qual nasceu.

A filosofia hobbesiana formou-se sob a influência do convulsionado contexto político da Inglaterra, que ele julgava irracional e perigoso, e da revolução de ideias científicas do início da modernidade que tinha na figura de Galileu¹¹ um dos seus principais expoentes.

Foram estes fatores históricos que – na presente dissertação – defendemos ter causado enorme repercussão nas investigações de Thomas Hobbes acerca dos princípios de sua nova filosofia. As ideias capitaneadas pelos pensadores modernos irão abalar e instigar o jovem Hobbes que, ao ter conhecimento das pesquisas de Galileu, quase simultaneamente, trava contato com a obra de Descartes¹² e seu método de fazer ciência, e com eles passa a dialogar ao longo de sua produção filosófica. Estes dois pensadores, dentre tantas outras influências, têm destacado papel em toda a investigação à qual, a partir daquele momento, irá se dedicar o filósofo inglês. Neste cadinho investigamos, a fim de identificar, as marcas deixadas por ambos – além de outros pensadores destacados em capítulos futuros – na produção filosófica de Hobbes.

Após a demolição das pretensas verdades aceitas até então, buscamos caracterizar a gênese do mundo novo que lutava por se estabelecer sem as referências e certezas de outrora e contra as quais se insurge. A chegada da influência – através, principalmente, do republicanismo de Veneza – do Renascimento¹³ e o consequente deslocamento de Hobbes, por influência de seu patrono, para o pensamento humanista¹⁴ e, posteriormente, sua crítica a

¹¹ GALILEU Galilei (1564-1642). Físico, matemático, astrônomo e filósofo italiano. Foi personagem fundamental na chamada revolução científica, tendo em 1632, publicado a obra *Diálogo sobre os dois principais sistemas do mundo*, sob a forma de diálogo entre três personagens: Salviati (que defende o heliocentrismo), Simplicio (que defende o geocentrismo e é um pouco tonto) e Sagredo (um personagem neutro, mas que termina por concordar com Salviati). Esta obra influenciou, fortemente, Thomas Hobbes.

¹² DESCARTES, René (1596-1650). Filósofo, físico e matemático francês. Hobbes, em seus primeiros trabalhos acerca da Filosofia Natural fará sérias críticas às formulações teóricas de Descartes, principalmente a seus trabalhos sobre ótica.

¹³ O termo “Renascimento” foi empregado pela primeira vez em 1855, pelo historiador francês Jules Michelet, para referir-se ao período da história européia caracterizado por um renovado interesse pelo passado greco-romano clássico, especialmente pela sua arte. O Renascimento começou na Itália, no século XIV, e difundiu-se por toda a Europa, durante os séculos XV e XVI. O termo movimento, para se referir ao renascimento, na maioria das vezes, é utilizado no sentido de uma tendência à revisão da leitura dos clássicos. Tais revisões geraram versões distintas e muitas vezes opostas.

¹⁴ O pensamento humanista não formava um conjunto coerente, mas estava unido por métodos coerentes e pela paixão ao livre pensar, cuja defesa, na época, significava sua existência frente à escolástica. Na verdade existem muitos tipos de pensamento humanista. O humanismo no Renascimento: nos séculos XV e XVI, os escritores e artistas plásticos renascentistas resgataram os valores humanistas da cultura greco-romana. O antropocentrismo – o homem é o centro de tudo – norteou o desenvolvimento intelectual e artístico desta fase em contraposição ao dogma religioso.

essa corrente de pensamento. Este ponto é importante, o de como Hobbes se aproxima do humanismo, e buscamos ressaltar nesta questão, com o intuito de entender a construção do pensamento hobbesiano, a influência e força do espectro de interesses do patrono guiando e limitando o campo de pesquisa e atuação do tutelado.

Buscamos, ainda neste capítulo inicial, mostrar como o encontro com o ceticismo que acompanhou a concepção humanista trouxe consigo, dentre tantas transformações características dessa metamorfose, a eclosão do reaparecimento de velhas ideias contraditórias acerca da verdade, sua possibilidade e as consequências destas discussões e conclusões numa pretensa construção teórica acerca da validade da ciência.

Encerramos o capítulo evidenciando a luta de Hobbes para encontrar uma solução através de uma filosofia que confrontasse tanto o modelo cético quanto o paradigma antigo e atendesse ainda às exigências da modernidade que se estabelecia. Por fim, tentamos evidenciar as influências do humanismo na produção filosófica hobbesiana, suas aproximações e afastamentos desse modelo.

No capítulo segundo, buscamos, de início, caracterizar o distanciamento, não o rompimento, de Hobbes com a corrente humanista e como isso se faz. Neste ponto destacamos a influência exercida pelos patronos (ou senhores) sobre seus tutelados, jovens talentosos e de poucos recursos, como Hobbes, e de que modo o campo de interesses desses nobres guiava, alargava ou limitava o campo de pesquisas daqueles intelectuais que viviam às suas expensas. Com o filósofo inglês não foi diferente. Ao ver-se desempregado com a morte do conde de Devonshire¹⁵ e entrar na órbita de influência do conde de Newcastle,¹⁶ bem como de seu irmão mais novo, Sir Charles Cavendish, por volta de 1630, Hobbes se vê envolvido, primordialmente, com questões militares, com prioridade para a balística e a ótica, campos que o levarão a um contato continuado e progressivo com os mais destacados homens de sua época. Alguns desses homens marcarão sua trajetória intelectual ao longo de sua existência, particularmente, o padre Marin Mersenne,¹⁷ o próprio Galileu, de quem procurou adquirir, sem sucesso, em 1634 (apenas dois anos após o lançamento), por determinação de seu

¹⁵ Filho de William Cavendish, barão de Hardwick, de quem herdou o nome. Teve Hobbes como tutor até o seu falecimento, súbito, aos 38 anos de idade em 20 de junho de 1628, levando Hobbes a buscar, por breve período, novo emprego em outra família da nobreza rural.

¹⁶ (1592-1676). Outro descendente da famosa família Cavendish, filho de Sir Charles Cavendish e Catherine. Teve um único irmão, Charles, ao qual se associou em questões militares. Ambos influenciaram o rumo das pesquisas de Hobbes, levando-o a envolver-se com assuntos de ótica e, por extensão, aos fundamentos da ciência moderna.

¹⁷ (1588-1648). Foi um matemático, teórico musical, padre mínimo, teólogo e filósofo francês. A sua cela em Paris foi o ponto de encontro daqueles que seriam o núcleo duro da Academia Francesa: Fermat, Pascal, Gas-sendi, Roberval. De igual modo se aliaram a Mersenne os intelectuais reformadores e os exilados da Inglaterra. Sua defesa de Descartes e Galileu contra as críticas teológicas, bem como a divulgação da obra deste último fora de Itália, granjearam-lhe um lugar na História da Matemática.

patrono, a obra fundante da ciência moderna, *Diálogo sobre os dois principais sistemas do mundo*, e, um pouco mais tarde com a teoria de René Descartes a quem veio conhecer, pessoalmente, somente por volta de 1648.¹⁸

No decorrer do capítulo, apresentamos a estratégia de Hobbes a fim de cumprir o desafio ao qual se propôs: o de lançar as bases seguras para uma filosofia moral ou civil. Na opção que ele escolheu, buscamos caracterizar como situada num caminho do meio, não se alinhando ao ceticismo e tampouco tendo respaldo no velho paradigma. Assim mostramos o seu esforço em afirmar a possibilidade de uma ciência ancorada nas pesquisas e teorias nascentes que mais tarde receberiam o nome genérico de ciência moderna.

Esquadrinhamos a seguir suas primeiras publicações, bem como as dificuldades de levar a cabo seu planejamento inicial de lançar uma trilogia cuja primeira parte se referisse ao estudo dos corpos, a seguir dos homens e, finalmente, do corpo civil. E como essa ordem foi alterada. Ressaltamos ainda a presença em sua produção do novo conceito de movimento que se opunha ao modelo aristotélico e teleológico. Essa discordância do estagirita o levará a atacar também, na exposição deste capítulo, as noções de uma natureza humana sociável e de sumo bem, ambas defendidas por este último a fim de substituí-las por seu modelo de cunho mecanicista.¹⁹

Na última parte fizemos uma apreciação de como, segundo o entendimento hobbesiano, têm lugar a gênese das faculdades cognitivas e das paixões e as buscadas soluções a fim de dá cabo da fundação do pacto social.

Finalizamos este capítulo com algumas considerações acerca do poder, os fins próximos e os longínquos, analisando o papel da razão no construto do pacto que buscará garantir a vida e paz social. Esse arranjo imputado à razão – como buscamos evidenciar no final deste capítulo – apresenta fundamentadas limitações.

No capítulo final da dissertação – o terceiro – objetivamos expor o questionamento de como poderia a razão, atuando como subalterna às paixões na ânsia desta de autopreservação a fim de prosseguir a corrente incessante de desejo, ir além dessa alegada limitação subalterna e engendrar um pacto sem aparente antecedente mecânico. Nesse ponto, a receita mecanicista apresenta vestígios de esgotamento, pois parece apontar, ou pelo menos, considerar uma saída metafísica ou uma resposta sugerida que iria além dos fenômenos. A

¹⁸ TUCK, Richard. *Hobbes*. [Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves]. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 17 e 25-28.

¹⁹ Mecanicismo: a explicação que utiliza exclusivamente o movimento dos corpos, entendido no sentido restrito de movimento espacial. Nesse sentido, é mecanicista a teoria da natureza que não admite outra explicação possível para os fatos naturais, seja qual for o domínio que eles pertençam, além daquela que os interpreta como movimentos ou combinações de movimentos de corpos no espaço.

possibilidade de pensar um artifício, fora da causalidade física em resposta ao desafio da guerra de todos contra todos, esboça, num primeiro olhar, uma resposta que transcende o papel que Hobbes atribui à razão ao longo de sua bem fundamentada filosofia e conduziria, neste caso, a pesquisa para fora da esfera que nos situamos, extrapolando-a. Este é o desafio central que, neste capítulo, nos dispomos a enfrentar a fim de entender o *modus operandi* da razão na construção do pacto social.

Após examinar várias condicionantes como o da possibilidade de coexistência da liberdade e da necessidade, sob o ângulo da concepção mecanicista, passando pelo papel atribuído, por Hobbes à razão, à imaginação e à linguagem nos atos humanos. Assentados esses princípios, partimos para a análise do entendimento do filósofo inglês sobre as chamadas leis da natureza. No fim do capítulo, somos levados a apontar, depois de acurada leitura – frente ao peso das argumentações apresentadas nos textos hobbesianos acerca da transferência de direitos – que a razão parece, através de uma ficção, encontrar a solução para o problema apresentado, o de como alcançar a segurança e a paz. Por meio deste artifício, Hobbes pretende, sem negar a existência da liberdade ou da necessidade, unir ambas sem exclusão ou incompatibilidade a fim de dar conta da passagem do estado de natureza ao estado civil e salvar seu modelo mecanicista.

CAPÍTULO I

1. THOMAS HOBBS E O SEU TEMPO

1.1 As verdades ancoradas na tradição

Neste capítulo inicial, nosso intento é situar Thomas Hobbes no conturbado mundo de transição, entre o século XVI e XVII, durante o qual uma nova estrutura do pensamento ganha forma. De um lado, resiste uma velha e bem assentada tradição de cunho escolástico²⁰ e aristotélico e, do outro, busca cidadania uma concepção nova e revolucionária que dará origem à ciência moderna e a um inédito modo de pensamento. Buscar entender como o jovem Hobbes irá situar-se nesse período inicial, desde sua adesão ao humanismo renascentista para, mais tarde, inaugurar uma inovadora política civil, é nosso objetivo neste começo. Para tal, achamos necessário situar Hobbes nesse mundo, notadamente no confronto ao modelo aristotélico ainda em voga no ocidente, sem o qual sua construção teórica perde justificativa e lógica.

As mudanças estruturais não se fazem sem convulsões históricas. Porém estas não trazem consigo, de pronto, necessariamente, a morte de antigas ideias. A implantação de um novo paradigma é o resultando de penoso trabalho levado a termo por inúmeros pensadores e homens de ação, no decorrer de longos períodos. Durante muito tempo as ideias, novas e velhas, convivem até que, finalmente, a transformação se consolida em novos pressupostos. É nessa encruzilhada de incertezas que vem ao mundo o filósofo inglês.

Na antiguidade ocidental, a filosofia grega era a referência fundamental. Como consequência de lutas políticas, deu-se o encontro deste antigo modelo com o judeu-cristianismo, nascendo daí um novo modelo de mundo sustentado pela estreita correlação entre a teologia, a antropologia e a cosmologia, ou seja, entre Deus-Homem-Mundo. Este arcabouço reinou absoluto e quase sem contestação até os fins da Idade Média.

O homem do medievo via o mundo como um grande organismo, um todo acabado e perfeito; feito e mantido por ordem divina. Havia uma continuidade natural entre o homem e o mundo; a uma ordem cósmica superior correspondia uma sociedade estamental e

²⁰ Ensino filosófico dado nas escolas eclesiásticas e nas Universidades da Europa entre os séculos X e XVII, aproximadamente. Esse ensino possuía como característica distintiva, por um lado, o estar coordenado com a teologia, a de procurar um acordo entre a revelação e a luz natural da razão; por outro, ter como métodos principais a argumentação silogística e a leitura comentada dos autores antigos conhecidos nessa época, sobretudo de Aristóteles. (LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. [Tradução Fátima Sá Correia et al.]. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 318).

hierarquizada. A ordem do mundo se refletia no social e humano. O conhecimento podia chegar a uma compreensão global e intuitiva da totalidade, à essência mesma das coisas; um realismo epistemológico dava conta do mundo. Todo esse sistema estava baseado no perfeito equilíbrio e interdependência das partes constituintes e qualquer mudança em um de seus componentes iria, inevitavelmente, alterar o conjunto por inteiro. Os alicerces dessa construção estavam assentados na fiança dos antigos, notadamente em Aristóteles, cuja autoridade – nos campos da física, cosmologia, política, ética e, principalmente, na teologia tomista – perdurava de modo significativo.

Para clareza do nosso trabalho, torna-se necessário oferecer uma visão panorâmica desse edifício orgânico e perfeitamente estruturado do estagirita, destacando os pontos que Hobbes irá procurar demolir a fim de viabilizar uma nova Filosofia.

A física aristotélica apresenta-se como um referencial indispensável para a compreensão do modelo medieval, da revolução na mecânica ocorrida no século XVII e do papel preponderante da teoria do movimento na filosofia hobbesiana. Neste contexto, é fundamental destacar a importância do conceito de inércia, pois é a noção de corpo e do movimento que Hobbes busca, em nossa opinião, carregar da Filosofia Natural para a Moral e para a Política, ao pretender assumir que a ordem natural inteira, incluindo o homem, se move fundamentalmente da mesma maneira.

Esse será nosso escopo inicial, mostrar o mundo de transição entre o aristotelismo e a revolução científica e o papel desta fase histórica nas concepções de Hobbes, pois as consequências sociais, políticas, econômicas e ainda no campo religioso trouxeram consigo profundas e marcantes alterações no próprio modo de ver o mundo e exerceram influências que perduraram por todos os séculos vindouros a partir de então, chegando aos dias atuais. Entender como se processou toda essa metamorfose e como Hobbes foi tocado por ela será nosso foco primeiro.

A física de Aristóteles foi uma construção teórica complexa, profundamente integrada a um pensamento filosófico extremamente abrangente e elaborada a partir dos elementos empíricos fornecidos pela vivência humana mais imediata. A força intelectual desse pensamento estava assentada, sobretudo, nessa abrangência e em um caráter fortemente orgânico. Tal construto garantiu a primazia deste modelo como forma sistemática de conhecimento científico por cerca de dezoito séculos. Buscamos, a fim de bem articular nossa pesquisa, salientar principalmente sua articulação lógica com os demais aspectos do pensamento de seu autor.

Iniciamos a exposição por uma visão sumária da metafísica de Aristóteles, com o propósito, sobretudo, de mostrar como os elementos de sua compreensão de mundo estão ancorados na unidade sistêmica de seu pensamento. Centramos nossa análise, principalmente, no problema do movimento e da causalidade, sendo um dos pilares fundamentais que Hobbes vai buscar – corroborando a pesquisa empreendida, dentre outros, por Copérnico²¹, Galileu e Descartes – investir a fim de negar seus princípios e fundar outro paradigma. A visão aristotélica se estende ao cosmo grego estruturado tanto em pressupostos filosóficos abstratos quanto em concepções diretamente extraídas de percepções empíricas, em alguns casos muito próximos do senso comum. Passamos, brevemente, do problema cosmológico à física do chamado mundo terrestre, com o conceito teleológico dos movimentos naturais e a dinâmica dos movimentos forçados. Após estes fundamentos estarem bem assentados, mostraremos uma síntese das críticas objetadas à mecânica de Aristóteles, até que, após muitos séculos de prevalência, a visão de mundo do estagirita fosse substituída por uma nova ciência, em um processo de transformação vertiginoso, desencadeado pela revolução astronômica do setecentista com seus reflexos nos multivariados campos do conhecimento.

1.2 Aristóteles e os pilares dos velhos fundamentos

Aos olhos de hoje a física aristotélica parece ser algo muito ingênuo e nos perguntamos como tal teoria se manteve em voga por tantos séculos.²² Esta visão inicial é, no entanto, açodada, como ressalta Koyré:

A física de Aristóteles não é um amontoado de incoerências, mas, pelo contrário, é uma teoria científica, altamente elaborada e perfeitamente coerente, que não só possui uma base filosófica muito profunda como está de acordo muito mais do que a de Galileu com o senso comum e a experiência cotidiana.²³

Aristóteles, no estudo da física, dedica-se detalhadamente ao estudo dos corpos e do conceito de movimento. Nesse intuito, destacamos que para ele, movimento tem significado de mudança; representa a passagem daquilo que está em potência para o ato

²¹ COPÉRNICO, Nicolau (1385–1569). Desenvolveu a teoria do modelo heliocêntrico publicada em seu livro, *De revolutionibus orbium coelestium* ("Da revolução de esferas celestes"), em 1543.

²² Para esta apresentação sumária sobre a Física de Aristóteles consultamos o artigo publicado na Revista Brasileira de Ensino de Física, v. 31, nº 4, 4602 (2009), *A Física de Aristóteles: uma construção ingênua?* Do professor Cláudio Mailto Porto, do departamento de Física da UFRRJ.

²³ KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Brasília: Editora da UnB, 1982, p. 185.

(realidade). Aristóteles identifica quatro modalidades destas mudanças: a geração, a destruição, mudanças de qualidades e de tamanho e deslocamentos.

Ainda de acordo com Aristóteles, a mudança ocorre com uma finalidade primordial, a da passagem de um modo de ser ainda latente à plena realização da essência desse ser ou como a realização das possibilidades nele contidas. Essa concepção finalística dos movimentos desempenha um papel fundamental na cosmologia e na física aristotélicas. Vejamos com o estagirita expõe estes princípios:

Assim de um modo, denomina-se ‘causa’ o item imanente de que algo provém, por exemplo, a estátua do bronze e a taça da prata, bem como os gêneros dessas coisas; de outro modo, denomina-se ‘causa’ a forma e o modelo, e isso é a definição do ‘aquilo que o ser é’ e seus gêneros [...], bem como as partes contidas na definição. Além disso, denomina-se ‘causa’ aquilo de onde provém o começo primeiro da mudança ou do repouso [...]. Além disso, denomina-se ‘causa’ como o fim, ou seja, aquilo *em vista de quê*, por exemplo, do caminhar, a saúde; do fato, por que caminha? Dizemos ‘a fim de que tenha saúde e, assim dizendo, julgamos ter dado a causa. Também se denomina ‘causa’, tudo que – uma outra coisa tendo iniciado o movimento – vem a ser intermediário para o fim, por exemplo, da saúde, o emagrecimento, purgação, as drogas ou os instrumentos; todos esses itens são em vista do fim, mas diferem entre si porque uns são operações, outros são instrumentos.²⁴

Os movimentos identificados por Aristóteles apresentam, hierarquicamente, diferentes níveis. Um exemplo disso são as mudanças de qualidade e de tamanho que uma coisa sofre. Elas pressupõem, antes de qualquer coisa, a existência real da coisa, que se principia em sua geração. Deste modo, esta modalidade de movimento, a geração, possui um caráter de anterioridade em relação às de qualidade e de tamanho. A geração, no entanto, não pode ser caracterizada como um fenômeno sem uma causa específica, ou seja, aleatório. Ela se dar por uma causa que o estagirita identifica como de cunho marcadamente mecânico. A geração por seu caráter local é provocada pela ação de aproximação ou de afastamento de um agente causador. Neste aspecto, o movimento tido como local é a causa seja da geração quanto da corrupção.²⁵

Em decorrência dessa explicação mecanicista, o chamado movimento local adquire, na física aristotélica, um grau de primazia sobre os demais.²⁶ Estes vínculos causais entre esta modalidade de movimento e as demais, passaram a desempenhar um papel de fundamental importância na concepção da estrutura do cosmos.

²⁴ ARISTÓTELES. *Física*, II, 194b 23-38.

²⁵ DUHEM, Pierre Maurice Marie. *Le Système du Monde: Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon a Copernic* (Hermann, Paris, 1997), v. 1.

²⁶ *Ibid.*, p. 161.

As considerações da física e da mecânica aristotélica acerca do movimento dos corpos foram, desde o século XII até Galileu, objeto de profundos estudos e acirradas discussões, até cair em descrédito, como à frente mostraremos em nossa pesquisa.

A ideia muito particular de um movimento natural estava relacionada intimamente com a concepção de Aristóteles acerca da sua teoria da constituição da matéria e com os elementos, tidos por ele como primordiais: terra, água, ar e fogo – formadores de todos os corpos materiais no âmbito sublunar – e possuíam lugares definidos no universo físico.²⁷

Os lugares naturais dos elementos terra e água, neste contexto, por serem pesados, seriam situados embaixo. Por ser mais leve (menos densa) do que a terra, o lugar natural da água seria sobre a terra. O lugar ou tendência natural do fogo e do ar (por serem leves) seria o de se deslocar para cima. Por ser mais leve do que o ar, o fogo procuraria o seu lugar natural que é acima do ar.²⁸ Idealmente, isto é, livre de perturbações, estes quatro elementos seriam encontrados em suas formas puras dispostos em camadas concêntricas tendo como ponto convergente o centro da Terra, o qual corresponderia ao centro do universo. Este modelo ideal, contudo, não se efetivaria plenamente em decorrência do movimento da esfera da Lua, que empurraria constantemente camadas de fogo para baixo estabelecendo correntes que impeliriam e misturariam os elementos em todo o mundo sublunar. Desta forma, a água dos rios, por exemplo, constituída principalmente do elemento água, também apresenta pequenas quantidades de terra ar e fogo: a água contém terra porque aparecem resíduos da mesma no fundo de um recipiente com água; contém ar porque os seres vivos marinhos respiram; contém fogo porque quando aquecida ela tende a subir.

Movimentos naturais (como o da pedra e da fumaça), isto é, movimentos para baixo de corpos pesados ou movimentos para cima de substâncias leves, resultam de um propósito intrínseco que as coisas têm para buscar o seu lugar natural.²⁹ Desta maneira, a tendência natural dos corpos era o repouso e qualquer movimento que ocorresse de forma não natural, necessitaria de uma causa em razão de que o movimento proveniente dessa força atuante causaria uma desordem na ordem natural das coisas:

²⁷ Cf. ARISTÓTELES, os corpos celestes são os objetos ou *substâncias* mais perfeitos que existem, cujos movimentos são regidos por princípios distintos daqueles válidos para os corpos na esfera sublunar. Estes últimos são compostos por um ou por todos os quatro elementos clássicos: terra, água, ar, fogo que são deterioráveis, enquanto que a matéria celeste é constituída por éter inextinguível, por isso os corpos não estão sujeitos à *geração e corrupção*. Referência: *Tratado sobre o Céu*.

²⁸ ARISTÓTELES. *The Works of Aristotle*, II (Clarendon Press, Oxford, 1930), 208b, p. 8-22.

²⁹ *Id.* *Aristotelis Opera*. Didot, Paris, 1850, t. II, cap. V, p. 291, citado por DUHEM, P.M.M. *Le Système du Monde: Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon a Copernic*. Paris: Hermann, 1997, v. 1, p. 207.

Assim, qualquer movimento implica uma desordem cósmica, uma ruptura de equilíbrio, quer ele mesmo seja efeito imediato de uma tal ruptura, causada pela aplicação de uma força exterior (violência), ou, pelo contrário, efeito do esforço compensatório do ser para reencontrar o seu equilíbrio perdido e violado, para reconduzir as coisas aos seus lugares naturais, convenientes, onde elas poderiam repousar e repousar-se. É esse regresso à ordem que constitui justamente o que nós chamamos movimento natural.³⁰

O universo imaginado por Aristóteles tinha uma estrutura logicamente ordenada. Nele as coisas estavam distribuídas e dispostas de uma maneira bem determinada, estar aqui ou ali não lhes era indiferente. É só no seu lugar adequado que se completa e se realiza um ser, e é por isso que ele tende lá chegar. Um lugar para cada coisa e cada coisa no seu lugar; a noção de lugar natural traduz esta exigência teórica da física aristotélica. Este pilar teleológico irá ser refutado por Hobbes, em sua teoria do movimento mecânico e inercial, como veremos a seguir, e se constituirá em desafio que o pensador inglês buscará enfrentar a fim de destruir, com o propósito de colocar em seu lugar um novo paradigma afinado com as conquistas da ciência nascente de seu tempo. Investindo contra esse modelo teleológico e ordenado, Hobbes buscará fincar os alicerces da sua filosofia.

A busca de um corpo por seu lugar natural implica, portanto, um processo de mudança que tem por finalidade a preservação da ordem em um universo hierarquicamente estruturado como se pode perceber nesta afirmativa: “a natureza é princípio ou causa do ser movido e do estar em repouso naquilo que a possui primariamente em virtude de si mesma e não acidentalmente”.³¹ De acordo com esta concepção, o repouso de um corpo no seu lugar próprio não necessita de maiores explicações. É a sua própria natureza que o exprime, que explica, por exemplo, o repouso da Terra no centro do mundo.³²

No entanto, a diferença dos movimentos e suas causas é objeto das atenções de Aristóteles que os descreve como pertencentes à famosa divisão do mundo nas esferas sublunar ou mundo das transformações e da esfera sobrelunar, considerado o mundo perfeito com seus movimentos eternos e circulares.

Na cosmologia aristotélica, as noções de movimento natural e de lugar natural trazem consigo a exigência de um universo finito e bem delimitado, em sua extensão. Isto ocorre porque um universo infinito não tem centro. E se não há um ponto central com concentração do elemento terra não pode haver qualquer movimento natural para cima ou

³⁰ KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Brasília: Editora da UnB, 1982, p. 185.

³¹ ARISTÓTELES. *Física*, II. 192b22-23.

³² KOYRÉ, Alexandre. *Estudos Galilaicos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

para baixo, porque o conceito de lugar natural num universo infinito não tem sentido, já que todos os pontos num universo sem limites são igualmente equivalentes.³³

Um outro tipo de movimento, no entanto, contrasta com o movimento natural estudado por Aristóteles. Ele constitui o movimento de um projétil, aquele objeto que lançado por um projetor levanta uma questão fundamental que iria abalar o arcabouço físico aristotélico: qual a força que o sustenta depois de lançado? Essa discussão da situação pós-arremesso suscita a hipótese da continuidade do movimento sem estar presente um motor que alimente o deslocamento. As explicações de Aristóteles para o movimento violento dos projéteis foram objeto de muita polêmica por vários séculos devido ao duplo caráter que ele atribuiu ao meio: o de sustentar o movimento e, ao mesmo tempo, opor uma resistência a ele.

O problema do chamado lançamento de projéteis constituiu-se num ponto de ataque à física aristotélica. As explicações da questão da persistência do movimento violento propostas por Aristóteles foram objeto de refutação por parte de vários estudiosos, ao longo dos séculos que lhe sucederam. Desta crítica nasceu a ideia que seria chamada de teoria do *impetus*³⁴, inicialmente formulada por João Filoponos, no século VI d.C..³⁵ A ideia central desta teoria consistia em que, no ato do lançamento, o lançador imprimiria no objeto lançado uma tendência – *impetus* – de prosseguir no movimento. Esta tendência, no entanto, no decorrer do movimento iria se enfraquecendo, até que esse movimento antinatural se extinguisse por completo. Com essa abordagem, abandonava-se a exigência de que, para qualquer movimento antinatural, fosse necessária a atuação permanente de uma força externa sobre o móvel; transferia-se a explicação do movimento violento de uma causa eficiente externa para uma tendência, comunicada ao próprio móvel pelo agente lançador, como consequência do ato de lançamento.

Os movimentos denominados forçados estremeceram as afirmações aristotélicas no campo da física, porém a força de sua teoria estava, amplamente, ancorada na concepção lógica e filosófica de todo seu sistema. Foi somente com o surgimento da astronomia heliocêntrica de Copérnico e dos trabalhos de Galileu que esta ciência teve seus fundamentos mortalmente atingidos, com o conseqüente abandono da antiga visão de mundo, que perdurara

³³ ARISTÓTELES. *On the Heavens*, *The Loeb Classical Library*. Harvard University Press, Cambridge, 1939, p. 188-189.

³⁴ A teoria do *impetus* já trazia uma noção primária daquilo que, posteriormente, seria denominada de princípio da inércia. Ela, na verdade, se constitui na primeira grande crítica ao princípio aristotélico segundo o qual tudo que move é movido, necessariamente, por alguma coisa.

³⁵ DUHEM, Pierre Maurice Marie. *Le Système du Monde: Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon a Copernic*. Paris: Hermann, 1997, v. 1.

por tantos séculos, e a aquisição de uma renovada explicação que atendesse às novas exigências de época.³⁶

Podemos dizer que a vulnerabilidade da ciência aristotélica proveio, paradoxalmente, em grande medida, desta mesma unidade lógico-filosófica que contribuiu intensamente para o seu enorme prestígio. Dado o caráter profundamente orgânico do pensamento de Aristóteles, a rejeição ou abandono de um de seus elementos acarretaria, inevitavelmente, consequências determinantes sobre os demais. Deste modo, o abalo da concepção do Cosmos aristotélico pela astronomia copernicana se transmitiu também ao modelo físico defendido por aquele.

A concepção aristotélica de ciência vai sendo superada pela nova física. Uma concepção mecanicista se firma em causas puramente eficientes e substitui o organicismo teleológico no qual os conceitos antigos da diversidade de causas perdem todo o estatuto de certeza e deixam de lado uma tradição multissecular.³⁷

A partir do século XV este edifício pacientemente construído ao longo do último milênio começa a ser demolido em suas bases e certezas, pois intrigantes descobertas no campo da incipiente ciência começam a vir à tona. A nova cosmologia fundada por Copérnico e desenvolvida por Galileu, bem como a dúvida metódica acerca do mundo e do sujeito levadas ao extremo pelo pretense ceticismo por Descartes tiram as certezas do mundo. Os sentidos, agora ampliados pelo artifício da técnica, não são garantia da verdade e muitas vezes apresentam o aparente como real. A consequência inquietante dessa realidade é que, se os sentidos nos enganam, então toda a base do conhecimento neles apoiada pode ser questionada.

Sem experiência não há conhecimento válido, é a palavra de ordem. Um princípio pioneiro que antecipa à Filosofia; o conhecimento do mundo se caracteriza pelo fato de que se atém exclusivamente aos fenômenos, e alertam sobre dois pontos de vista:

a) um cinemático: a natureza é constituída por uma série de fenômenos em movimento; sua essência não interessa. O observável, o tangível, este é o campo da ciência nascente;

b) um dinâmico: a natureza é algo oculto atrás dos fenômenos que constitui a coisa em si, a substância dos antigos. Este campo assim delimitado está fora da competência da ciência; se constitui em área da metafísica.

³⁶ KOYRÉ, Alexandre. *Etudes Newtoniennes*. Paris: Gallimard, 1968.

³⁷ C.M. Porto e M.B.D.S.M. Porto, *Revista Brasileira de Ensino de Física* 30, 4601 (2008).

As certezas obtidas partindo das observações dos fenômenos e da matematização das relações entre eles são apenas probabilísticas. Afirmações deste teor criaram um problema para a Filosofia que tinha desenvolvido, até então, princípios apriorísticos de certeza. Afirmações categóricas que não podiam ser discutidas. Este mundo não é mais de composto de inabaláveis convicções.

O Renascimento tinha iniciado a demolição dos valores estabelecidos e consagrados na Idade Média, assentados na tríade Igreja/Autoridade/Tradição, propondo a partir daí a inauguração de um novo tempo.

A fim de bem fundamentar nossa dissertação neste ponto, vamos destacar, resumidamente, as contribuições de Galileu e Descartes à demolição do paradigma aristotélico e medieval. Aprender o valor dessa contribuição, no pensar de Hobbes, reveste-se de fundamental importância para entendermos toda sua produção filosófica.

1.3 A refutação de Galileu ao arcabouço teórico antigo

Galileu, tendo sido o principal cientista do século XVI a dar crédito à teoria de Copérnico, percebeu que era necessário derrubar as idéias de Aristóteles, ou melhor, desacreditar os seus pontos de vista aferrados e defendidos solidamente à luz dos pilares por ele estabelecidos. As explicações oferecidas por Aristóteles, a bem da verdade, na época de Galileu, já estavam eivadas de dificuldades e pontos mal resolvidos, já apontados por outros pensadores. Galileu, no entanto, percebeu que era necessário produzir resultados irrefutáveis em substituição ao modelo decadente, porém, ainda vigente e com bastante força em determinados setores da sociedade medieval. Nesta tarefa, o que poderia ser mais convincente do que apresentar conclusões baseadas na observação e na experiência, ou seja, fazer o uso do empirismo; algo de valor inquestionável e dotado da validade oriunda do método válido. Ele iniciou seus experimentos através da observação de deixar cair vários objetos, de diferentes pesos. Comparando as suas quedas, mostrou que, negando Aristóteles, esses corpos caíam juntos quando abandonados ao mesmo tempo. Um objeto duas vezes mais pesado não caía duas vezes mais rápido. Esta constatação, aparentemente simples, trazia fortes consequências, pois atestavam o desmoronamento de parte da teoria do estagirita sobre o movimento, então já agonizante.

Para Aristóteles – conforme o apresentado sobre os pontos básicos de sua física – era fundamental que houvesse tração para que um corpo pudesse manter-se em movimento. Como pode a Terra se mover se não há nenhuma força atuando sobre ela? Esse princípio

básico Galileu também conseguiu derrubar. Se um corpo estiver em movimento, afirmou, e não houver nenhuma interferência, ele se manterá movendo em linha reta para sempre, sem necessidade de nenhuma força atuando sobre ele. Nascia com esta simples afirmação uma nova e revolucionária teoria do movimento. Algumas simples, mas geniais, experiências realizadas por Galileu provaram a sua teoria do movimento a qual Hobbes vai tomar conhecimento e aderir a seus fundamentos na década de 1630/1640 e com ela revolucionar o campo da filosofia.

Galileu considerou vários objetos movendo-se em dois planos inclinados. Notou que bolas descendo pelo plano em declive ganhavam velocidade enquanto que bolas subindo pelo plano em auge perdiam velocidade. Daí concluiu que se o plano for horizontal as bolas não ganham nem perdem velocidade. Certamente, na prática, as bolas diminuem sua velocidade até atingir a condição de repouso. Isso, porém não era devido à sua alegada natureza, e sim, ao atrito com a superfície. Quanto mais lisa era a superfície, mais tempo demoravam as bolas para parar. Se não houvesse nenhum atrito para as bolas, concluiu ele, elas continuariam e nunca parariam. A essa propriedade chamou de inércia. O conceito de inércia, que as pesquisas de Galileu fizeram nascer, decretou o fim da teoria aristotélica acerca do movimento. Corpos podem mover-se sem que seja necessária a atuação contínua de forças externas. Assim Galileu, usando do decisivo e novo método científico, a experimentação, rompe com a distinção ontológica medieval, notadamente aristotélica, entre o movimento e o repouso, tornando-os relativos:

Assim, o movimento (para Aristóteles) não é simplesmente o deslocamento de um corpo de um lugar para outro, mas uma modificação da sua constituição interna, cuja natureza se realiza plenamente quando ele chega ao repouso em seu lugar natural. O movimento é, portanto, um *processo* que afeta a constituição natural interna das coisas que o sofrem, e o repouso é o termo e a *finalidade* do movimento. Por isso, o repouso é caracterizado como um estado que só pode ser alterado por violência. A concepção de Galileu, expressa por sua caracterização relativística, é inteiramente diferente. O movimento é totalmente extrínseco à natureza das coisas, porque é definido como simples modificação das relações entre elas, as quais não têm sua constituição natural interna alterada por estarem em movimento ou em repouso. Em outros termos, movimento e repouso são simples *estados* dos corpos, definidos pelas relações espaço-temporais que os corpos mantêm entre si. Ou ainda, para deixar assentado esse importante ponto: movimento e repouso são *estados relativos* dos corpos.³⁸

³⁸ MARICONDA, P. R. & VASCONCELOS, J. C. R. *Galileu e a nova Física*. São Paulo: Odysseus, 2006.

Galileu aprofundou suas observações ao estudar o movimento dos corpos em queda (graves), chegando à conclusão de que o peso não é mais que uma tendência natural destes corpos para se mover em direção ao centro da Terra – ponto contrário a antiga crença aristotélica – para ele todos os corpos têm peso e nenhum deles é leve. Desta forma o movimento para cima não é considerado natural, advindo que nenhum objeto pode se mover espontaneamente para o alto, tal só poderá ocorrer em razão de outro corpo mais pesado o expulsar. Destas observações ele vai concluir que esta tendência natural dos corpos se moverem em direção do centro da Terra é a causa do movimento, pois se assim não fosse, ficariam sempre no mesmo lugar.

Ao lançar suas ideias a público, Galileu quebra as últimas amarras com as verdades àquela época admitidas como inquestionáveis, e em consequência, com a visão de mundo de Aristóteles, o padrão até então em voga.³⁹

1.4 Descartes manda duvidar de tudo

René Descartes lançou, na primeira metade do século XVI, um pequeno livro *Sobre o Discurso do Método*. A obra em linguagem concisa e direta expõe um discurso que, suplantando o teológico, estabelece uma dicotomia entre a razão e a fé.

De um lado o dogmatismo e a intolerância, ambos assentados em verdades inquestionáveis à luz da tradição e do outro, homens afeitos aos laboratórios através de pesquisas teórico/práticas descortinavam, pelo esforço continuado e persistente, uma visão inovadora, uma filosofia paradoxalmente simples e, no entanto revolucionária.

Como parte desse esforço, no pequeno livro dividido em seis partes, René Descartes vai através da introspecção, empreender – à moda dos geógrafos – uma viagem pessoal em busca de um método seguro que o conduzisse à verdade.

Na primeira parte, ele faz algumas considerações relativas às ciências e, em relação à Filosofia, afirma:

A Filosofia nos ensina falar com aparência de verdade sobre todas as coisas, e nos leva a ser admirado pelos menos eruditos [...] apesar de a Filosofia ter sido cultivada por muitos séculos pelas melhores inteligências que jamais viveram [...]

³⁹ Considera-se que *O Ensaíador* (1623) contenha as indicações básicas acerca do método de investigação da natureza que deu origem à física moderna. A primeira versão dessa ciência estaria contida no *Diálogo sobre os dois maiores sistemas do mundo* (1632).

não há nela, uma só questão que não seja objeto de disputa, e, em consequência, que não seja dúbia.⁴⁰

Se a Filosofia vai ter lugar no universo de Descartes, ela terá que ser drasticamente revista. Prosseguindo em sua análise da realidade, o autor vai entrar na apresentação de seu método seguro para a obtenção da verdade, dividido em apenas quatro passos: o primeiro consiste em nunca aceitar como verdadeiro nada que não conhecesse como evidente, evitando assim a precipitação e a prevenção; o segundo, em dividir cada uma das dificuldades que devesse examinar em tantas partes quanto possível e necessário para resolvê-las; o terceiro ponto consiste em por em ordem os pensamentos, a começar pelos objetos mais simples e fáceis de conhecer, para chegar, aos poucos, ao conhecimento dos mais complexos; e finalmente, em fazer tantas enumerações tão completas e revisões tão gerais que tivesse a certeza de nada haver omitido.

Descartes, com seu método e trabalhos científicos, afasta-se da verdade estabelecida e da herança cultural de sua época porque estas estavam contaminadas pela visão antiga que ele procurava superar e, livre de qualquer fundo ideológico, se debruça sobre si mesmo para descobrir um novo modo de “como pensar”, um manual correto e seguro, à luz da razão, único ponto em que se apoia para empreender esta navegação e alcançar um porto seguro.⁴¹ Deste modo o pensador racionalista liberta o espírito e tenta construir toda uma nova Filosofia deslocando o foco da pesquisa para o cogito. Com isso, vão sendo demolidos os valores ultrapassados da Idade Média e lançada uma ponte que possibilitará a passagem do pensamento, livre dessas limitações, ao mundo moderno. Com Descartes a desestruturação do mundo antigo e medieval é incontestável. O racionalismo cartesiano e seu método, tendo como pretensa base a matemática se impõe ao mundo. A ciência é positivada, o modelo mecanicista afirma que o mundo é uma grande máquina e descobrir seu funcionamento, montar e desmontar suas partes eram as grandes tarefas humanas.

Os esforços de pesquisa de Descartes aprofundam e consolidam o conceito de inércia sobre o qual emergirá o estabelecimento do contexto teórico moderno das ciências tão caro à teoria de Hobbes. Pode-se, ainda, com segurança, colocá-lo dentre os responsáveis pela fundação do contexto teórico moderno das ciências, porque é em decorrência da visão cartesiana que as leis da mecânica foram formuladas. Leis estas válidas em todo o referencial

⁴⁰ DESCARTES, René. *Discurso do Método*, I, 84-86; cf. 90.

⁴¹ Descartes, em 1637, publicou três pequenos tratados científicos: *A Dióptrica, Os Meteoros e A Geometria*, mas o prefácio dessas obras é que faz seu futuro reconhecimento no que ficou conhecido como *Discurso sobre o método para bem conduzir a razão na busca da verdade dentro da ciência*.

inercial onde a realidade por ele desvendada está povoada por corpos animados de velocidades retilíneas e uniformes, de tal modo que se constitui em referencial fora da divisão escolástica entre o mundo da corrupção e o mundo perfeito das esferas. A partir de então, o mundo deixa de ser esférico, ordenado, finito, heterogêneo (mundo de Aristóteles e da tradição), emergindo daí as noções de infinitude e heterogeneidade, onde as leis de aplicam a todos os fenômenos.

Hobbes, após a publicação da *Dioptrique* (1637) por Descartes, irá produzir uma crítica muito mordaz à ótica cartesiana a qual constará num sumário que, a pedido do filósofo inglês, foi enviada ao próprio Descartes, que “deu uma resposta extremamente fria a esse seu oponente desconhecido”.⁴² O confronto com às ideias deste último irá contribuir de maneira muito interessante na formatação da filosofia inicial de Hobbes; a crítica deste a Descartes mostrou-se fundamental para elaboração de sua própria filosofia e a sustentação do modelo mecanicista, como veremos mais à frente.

Após a derrocada do que era aceito como verdades até então incontestes, o mundo em transição perde seus valores fundamentais e referências. Assim, a noção de verdade que se apoiava na substância, na imutabilidade do mundo por trás das aparências, vai sofrer duras críticas na sociedade que perdia a segurança de suas certezas. Neste cenário, era aceitável e até recomendável um distanciamento fruto da aceitação da impotência do espírito humano diante da força dos acontecimentos e da incapacidade de compreender ou mesmo tomar conhecimento da verdade subjacente aos fenômenos. Este aspecto um tanto pessimista, no entanto, coexiste e convive com outro olhar simpático e atento às transformações que se efetuam no mundo; estes últimos se caracterizam por serem adeptos de um otimismo que aceita entusiasmado a derrocada dos antigos paradigmas.

Em oposição a esta citada inclinação pessimista, florescia o fenômeno multifacetário do Renascimento, precursor da revolução científica, que estava forjando um novo homem. Esse homem se voltará para o desenvolvimento artístico e literário e para o deleite e aprofundamento de novas visões no campo da política, da ciência, da moral e da religião. A maneira de encarar o universo ia sendo transformada e se chocava com a antiga visão medieval. As características advindas deste movimento renovador, assimiladas pelo espírito do jovem pesquisador e filósofo inglês, passam a ser marcantes em sua vida.

1.5 Hobbes e o humanismo

⁴² TUCK, 2001, p. 40.

É na transição de mundo que Thomas Hobbes está inserido e nela molda seu perfil desde seus primeiros estudos. Inicialmente Hobbes se faz humanista. As preocupações com a Filosofia Natural e com as teorias, particularmente de Galileu e Descartes – que serão fatores determinantes em sua produção filosófica – só terão espaço destacado em sua vida apenas no decorrer da década de 1630. Este fato tem seus motivos históricos e políticos e, com igual peso, a marca de uma dependência econômica e cultural dos seus patrocinadores.

Hobbes é um homem típico da transição entre o antigo modelo e o renascimento carregando consigo mudanças estruturais de mundo e o nascimento da ciência moderna. Em sua época, a maior empregadora ainda era a Igreja, embora as profissões ligadas ao direito e à medicina já tivessem espaço e destaque. Mas a origem intelectual do homem renascentista era o estudo dos clássicos, no inovador uso da linguagem, na erudição do latim, do grego. Hobbes, nascido na segunda metade do século XVI, provinha de origem humilde:

O fato é que provinha de família pobre e seu pai era “um clérigo pouco importante empobrecido da cidade de Malmesbury (Wiltshire), o tipo do eclesiástico vindo de épocas pré-elisabetanas que nem sequer (quase com certeza) se graduara. Era também alcoólatra [...]”.⁴³

Aos dezesseis anos Hobbes conhece a orfandade paterna e vai ser acolhido por um tio, Francisco Hobbes, que de posse de uma condição estável e sem filhos, se interessou por seu promissor sobrinho e cuidou de sua educação.⁴⁴ Sendo reconhecido como um jovem extremamente inteligente, particularmente quanto ao domínio do currículo renascentista, após iniciar seus estudos em Malmesbury, ele vai estudar, em sequência, no Magdalen Hall, de Oxford, onde foi destacado aluno. Hobbes se formou basicamente numa esfera na qual predominavam os elementos dos *studia humanitatis*.⁴⁵ Ainda nesta fase da juventude, Hobbes tomou conhecimento dos grandes autores clássicos, dentre muitos outros. Ele era detentor de uma grande erudição, fruto da educação e formação escolar à qual estava submetido em Oxford, pois o currículo nesta Universidade era em todos os aspectos característico do modelo renascentista de amor à boa leitura e ao livre pensar. Preparava, deste modo, o estudante para desempenhar o papel de humanista, predominantemente ligado a temas religiosos e/ou políticos, tanto a fim de assegurar suas verdades quanto de demolir suas certezas⁴⁶.

⁴³ TUCK, 2001, p. 14.

⁴⁴ TUCK, *loc. cit.*

⁴⁵ O *studia humanitatis* (estudos da humanidade) foi primeiramente usado por humanistas italianos do século XV para designar atividades literárias e acadêmicas seculares. Normalmente abrangiam cinco áreas do conhecimento: a gramática, a retórica, a poesia, a história clássica e a filosofia moral.

⁴⁶ SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, 214p.

Hobbes, nestes estudos, obteve pleno domínio do currículo renascentista de uma escola de gramática do século XVI, com grande ênfase na apreensão fluente do latim e, ainda que em menor medida, do grego, bem como de várias outras línguas estrangeiras.

O importante aqui é ressaltar a excelência de Hobbes neste campo – é Tuck quem nos alerta – ao destacar sua fluência em falar e ler em latim, grego, francês e italiano, ressaltando que o talento e o interesse para a tradução o acompanharam pelo resto da vida.⁴⁷ Este cabedal de conhecimentos, aliado ao pleno domínio da retórica e o conhecimento profundo da história e da filosofia moral em voga em sua época, fazia de Hobbes um homem admirado e procurado por empregadores, no entanto ele relutou em exercer uma profissão e, em particular, ser contratado para os serviços da Igreja. Suas habilidades intelectuais e o domínio do conhecimento dos fatos da transição do renascimento para o mundo moderno não eram, na Europa dos séculos XVI e XVII, aquilo que se tornaram mais tarde – o emblema definitivamente não-prático de uma elite pessoal:

Elas haviam sido incorporadas no currículo escolar desde a Renascença porque tinham utilidade, sendo sobremodo vendáveis: a proficiência nelas proporcionava um excelente recurso de ascensão social a um jovem brilhante de classe baixa. É claro que as antigas profissões – a Igreja, o Direito e a Medicina – recrutavam pessoas como essas; mas havia uma demanda muito mais ampla por elas, já que todo aquele que estivesse envolvido na vida pública (em particular se essa vida pública implicasse um conhecimento ou a participação no contexto europeu mais amplo) precisava em redor de si de homens que fossem bons linguístas e escritores fluentes e persuasivos, capazes de se encarregar da correspondência, do esboço de discursos, do aconselhamento e do treinamento de crianças nessas mesmas habilidades. Esse era o mercado do “humanismo” [...].⁴⁸

Hobbes era o homem que se enquadrava perfeitamente neste modelo. Sua relutância em aderir aos empregadores “oficiais” deixa como opção restante a de servir a um grande nobre inglês numa relação um tanto emblemática ao nosso olhar atual.

Essa última escolha ditará o destino e os interesses de Hobbes pelas próximas décadas. Foi para a casa de um desses aristocratas ingleses que Hobbes foi recrutado. Logo após concluir seus estudos em Magdalen Hall, em 1608, foi contratado pelo barão de Cavendish, inicialmente como tutor de seu filho, e também como seu secretário, a princípio, de finanças.⁴⁹ Tal posto oferecia a Hobbes a oportunidade de dedicar-se a seus estudos, assim

⁴⁷ TUCK, 2001, p. 14.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁹ Os Cavendish eram uma tradicional e nobre família inglesa, também conhecida como Casa de Cavendish, descendente de Sir John Cavendish (1346–1381) de Cavendish, no condado de Suffolk. A família deu origem aos seguintes títulos aristocráticos: o Ducado de Devonshire e Ducado de Newcastle. Hobbes serviu a essa nobreza rural como secretário, tutor, agente financeiro e conselheiro geral por quase toda sua vida.

como a de viajar pela Europa como preceptor do filho do barão, o que o colocou em contato não só com o pensamento de seus contemporâneos italianos e franceses, mas também com o clima político europeu.

Após seu regresso do que ficou conhecido como a grande viagem, realizada entre os anos de 1610 até 1615, passa a ser o secretário particular do barão de Cavendish e inicia um ciclo de estudos destinado a ampliar seu conhecimento sobre os clássicos, de forma a poder tornar-se conhecedor da filosofia clássica discutida no continente. Hobbes se dedica ainda à história, a qual, na citação de Tönnies, ele “sustentou sempre que, para o estudo das teorias políticas, era condição prévia necessária”.⁵⁰ Tal visão era ainda vista por outros como uma característica que marcou o renascimento na tradição inglesa.⁵¹

Existe um aspecto que consideramos muito pouco explorado e que se constitui, no entanto, em nossa visão, de crucial importância para o perfeito entendimento do contexto no qual Hobbes será inserido e que norteará sua obra e teoria moral e política. Trata-se do recrutamento de jovens talentosos, porém de origem humilde, por famílias aristocráticas para, como bolsistas, se colocarem ao serviço desses senhores e de suas famílias. A vida na casa desses nobres ingleses oferecia oportunidades de vasto contato com as mais proeminentes figuras políticas, religiosas e mesmo com os livres pensadores, então em moda. Porém tinha seu preço e custos sociais. O caráter de dedicação exclusiva ao seu senhor tornava praticamente impossível a vida de casado, afastando ainda o apadrinhado de muitas instituições nas quais a maioria das pessoas levava a vida, o que:

Gerou naturalmente uma raça radical e autoconfiante de intelectuais. E, ainda que também enfatizassem continuamente a diferença de *status* social entre nobre e empregado – Hobbes referia-se de vez em quando a si mesmo como “doméstico” na casa de seu empregador –, eles o faziam pondo simultaneamente o mestre e o senhor num mesmo nível intelectual, levando a (aos nossos olhos) uma relação estranhamente ambígua.⁵²

Hobbes passou, com raros afastamentos, toda sua longa e produtiva vida a serviço dos condes de Devonshire, ou de seus vizinhos e primos, os condes de Newcastle, atuando

⁵⁰ “há sostenido siempre para o estudio de las teorias políticas, condision previa necesaria es la lectura de los historiadores.” (TÖNNIES, 1988, p. 30) apud MISSAGIA Jr., Mario José, na dissertação de mestrado *O conceito de Paz na Teoria Política de Thomas Hobbes* junto ao Programa de Pós-Graduação, em Ciência Política da Universidade Federal Fluminense, em 2008.

⁵¹ Em *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*, Skinner vai interpretar a relação de Hobbes com a história como oscilante, entre a tipicamente humanista e uma mera coleção de fatos a serem interpretados. Porém nas duas versões, apesar da drástica mudança, ela permanece de importância inquestionável.

⁵² TUCK, 2001, p. 16.

nos mais diversos setores, desde a administração financeiras de seus patrões a de tutor de seus filhos e herdeiros numa relação nem sempre livre de percalços.

Eis outro ponto digno de nota: o interesse intelectual do patrono influenciava sobremaneira, ou mesmo ditava o campo de atuação do bolsista sob sua tutela. Com Hobbes não foi diferente. O primeiro conde de Devonshire tinha especial predileção por assuntos da política e dos valores de cunho eminentemente humanísticos, dado os temas nos quais Hobbes se envolve até a morte de seu amo e senhor, em 1628. Tendo servido o primeiro conde quase ininterruptamente durante cerca de vinte anos, os assuntos e interesses do seu empregador passaram a ser seus assuntos e temas. Ressalto aqui o período de afastamento compreendido entre os anos de 1621 até 1626, época na qual Hobbes se ausenta temporariamente dos Devonshire “a fim de secretariar Francis Bacon, o que lhe serve como aprofundamento dos estudos, marcando-o intelectualmente”.⁵³

O registro do regresso de Hobbes à casa do barão de Devonshire é marcado, logo depois, pela morte do seu tutor.⁵⁴ Apesar da pensão deixada pelo barão, Hobbes busca novo empregador na mesma linha de interesse de seu antigo senhor. Quem lhe oferece proteção é um nobre escocês de nome Gervase Clifton, o qual o emprega como tutor de seu filho, sendo enviado com este ao continente para mais uma viagem de estudos. No entanto, o que nos interessa, neste momento, são os fundamentos do pensamento humanista hobbesiano. A nova feição de interesses ou os fundamentos da filosofia natural ou ciência moderna, embora de notório interesse, não parece demonstrar influência marcante na vida de Hobbes antes da década de 1630 em razão, talvez, de se tratarem de temas não prioritários para o seu empregador de então. Este tema específico ou a vida de Hobbes neste particular, nós iremos apresentar em capítulo vindouro.

No sentir de Tuck, o que parece ter tido maior impacto sobre Hobbes, em sua relação com o humanismo, dentre suas andanças pelo continente, foi à visita à cidade italiana de Veneza, realizada na primeira grande viagem de 1610-1615.⁵⁵ Em Veneza, seu tutor conhecia alguns dos mais eminentes autores políticos, estando bem familiarizado com as disputas travadas em torno dos mais variados motivos. Dentre os protagonistas estavam: os imperadores da casa dos germânicos Habsburgos, a Igreja, os interesses espanhóis e a cidade de Veneza, a última remanescente dos grandes dias do republicanismo italiano. O que estava

⁵³ TÖNNIES, Ferdinand. *Vida y Doctrina*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 30.

⁵⁴ SKINNER, Quentin. *Razão e Retórica na Filosofia de Thomas Hobbes*. [Tradução de Vera Ribeiro]. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU) – (UNESP/Cambridge), 1999, cap. 7, p. 297 e TUCK, *Hobbes*, p. 25.

⁵⁵ TUCK, 2001, p. 18.

em jogo eram visões de mundo, ou o entrelaço entre um mundo que findava e outro que nascia.

Quando ambos retornam à Inglaterra, Hobbes e o barão de Devonshire, não perdem o contato com os venezianos e, por daí em diante, os interesses do barão se fundem com a da república italiana e “por algum tempo as preocupações dos venezianos passaram a ser as da casa dos Cavendish”,⁵⁶ fato que Tuck destaca, textualmente, como de crucial importância para a futura obra do pupilo do nobre inglês “muitos dos temas que então emergiram teriam um importante papel, ainda que muitas vezes metamorfoseados, nas obras posteriores de Hobbes”.⁵⁷

1.6 As marcas do renascimento italiano

Os clássicos haviam sido lidos durante quase toda a Idade Média. O renascimento se caracterizou, antes de tudo, pela forma como esta leitura passou a ser feita: a partir de determinado momento histórico e dentro de situações políticas particulares e buscando ter abrangência sobre uma multivariada pauta de temas, fugindo deste modo ao modelo global vigente à época, aquilo que se determinou chamar de regularidade escolástica. Skinner nos apresenta um esquema bem detalhado desta fase de transição histórica e suas repercussões nos diversos campos do poder.⁵⁸ O humanismo, segundo este autor, representou uma transformação radical no tocante à atitude do homem do medievo frente ao pensamento clássico. As obras clássicas, dentro de um contexto político bem definido, acabaram propiciando uma revolução cultural que aprofundou uma transformação através da nova forma de leitura para variados fins e com inéditos métodos. A singularidade desta leitura se deve ao momento histórico pelo qual estão passando as cidades-estado italianas, bases do movimento chamado de renascimento. As cidades ancoradas no comércio se tornaram autoconfiantes no livre empreendimento e na independência de pensar, daí o enfoque dado à releitura dos clássicos, porém agora, como novos objetivos, o de fundamentar um poder soberano alheio ao *modus vivendi* medieval.

A verdadeira revolução proveniente da re-interpretação na leitura dos clássicos pretende justificar novas experiências políticas revendo as bases de legitimidade das

⁵⁶ TUCK, 2001, p. 18.

⁵⁷ TUCK, *loc. cit.*

⁵⁸ Para uma bem detalhada descrição consultar a obra *Razão e Retórica na Filosofia de Thomas Hobbes*, de SKINNER, Quentin. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999. (UNESP/Cambridge), Parte II, p. 293-328, de onde retiramos significativas informações para uma boa compreensão dessa influência na vida de Thomas Hobbes.

ideologias vigentes. Isto é incendiário, pois a tentativa de derrubada das bases de autoridade tradicional e a construção de uma base teórica de poder alternativo ou a fundação de renovada ideologia a fim de justificar um novo paradigma autônomo e divergente dos poderes seculares tradicionais e religiosos, era algo inédito na Europa medieval, pois havia poderosos antagonistas e interesses outros em jogo.

É para esse chão que os interesses do barão de Devonshire estão voltados e, na sua esteira, irão conduzir o jovem Hobbes pelos caminhos do humanismo, fruto do contexto dessa transição, como bem destaca Skinner:

Se reexaminarmos a vida e os estudos de Hobbes durante seus primeiros anos de obscuridade, e se refletirmos sobre a gama de trabalhos que ele publicou antes do lançamento de *Sobre o cidadão*, constataremos que sua formação intelectual deveu-se, predominantemente, não à cultura científica, mas, antes, à cultura humanista literária que vimos examinando até aqui.⁵⁹

O cadinho onde estas ideias humanistas estavam em gênese e confronto, para depois, ganharem a Europa do Norte, era a Itália. E é a partir dessa região e desses interesses que o barão de Devonshire irá situar Hobbes e direcionar seus esforços intelectuais no decorrer do primeiro quartil do século XVII. Ele visitou a Itália em um período agitado por ideias renovadoras e disputas políticas e religiosas acentuadas. Havia um frágil arranjo no qual de equilibrava a república italiana frente aos interesses da Espanha – a potência europeia que ditava o destino de boa parte da Europa – e Tuck, acerca destes fatos, destacou:

Veneza era a última sobrevivente dos grandes dias do republicanismo italiano, e os homens que a controlavam tinham obsessão, e com bons motivos, pela questão que levava outras repúblicas, como Florença, a se cindir em principados que se encontravam efetivamente sob o domínio da Espanha – país que desde a vitória nas guerras disputadas na península no início do século XVI impusera um sistema de controle formal e imperial em toda em toda a Península, mantendo as cidades-estado em ordem por meio de uma combinação de chantagem financeira, intimidação militar e propaganda a respeito da ameaça do império turco. Visto de Veneza, e de outras perspectivas na Europa, esse processo [...] era a quintessência da política moderna, e todo um *genre* de obras sobre a política se desenvolveu a fim de analisá-lo. Era esse o tipo de literatura política com que o jovem Hobbes tinha maior familiaridade; tratava-se de um *genre* dotado de um atrativo especial para um humanista, dado que trazia continuamente à baila temas clássicos, além de citar autores antigos – e, com efeito, alguns dos que contribuíram para ele figuravam entre os principais estudiosos clássicos da época.⁶⁰

⁵⁹ SKINNER, 1999, p. 295.

⁶⁰ TUCK, 2001, p. 18.

Hobbes não fica alheio à agitação política na qual estava envolvido seu patrono, e na correspondência que se estabelece entre as casas dos Devonshire e o núcleo político da república veneziana, ele passa a traduzir do italiano para o inglês as cartas para que seu patrão as lesse. Estes interesses permanecerão por um longo tempo presentes no seu universo intelectual e terão grande influência na sua filosofia civil.

1.7 O ceticismo e a herança humanística

Um tema em voga à época era a pregação do desengajamento da crença religiosa: “Veneza empenhava-se em manter sua independência em matéria religiosa do papado e o Estado veneziano buscava manter sob firme controle o entusiasmo religioso”.⁶¹ Para alcançar tais fins, os dirigentes venezianos, dentre outros meios, incentivavam ou patrocinavam a produção e a leitura de obras laicas que fundamentassem o modo republicano de condução política e – uma marca da época – por outro lado, uma literatura mundana, notadamente cética. O ceticismo que vigorou no pós-renascença era um amálgama proveniente dos ataques da nascente ciência moderna ao edifício teórico aristotélico, tendo como pano de fundo a similaridade da época com outros períodos de transição históricas, culturais e estruturais de mundo.

Autores de inspiração cética renunciaram a toda crença fortemente sustentada, alegando que nada se podia saber de modo certo e seguro, seja sobre o mundo devido ao caráter impreciso dos sentidos humanos o que acarretaria sempre uma afirmação vazia e desprovida de evidência, seja em referência ao mundo moral onde a diferença de culturas e costumes, em variadas épocas, mostrava a relatividade das assertivas de cunho meramente normativas. O alvo dessas críticas era focado, principalmente, em Aristóteles, e Tuck afirma haver um paralelo adicional nessa crítica atual e o olhar dos antigos:

No mundo antigo, o corpo mais completo e sistemático de conhecimento ou “ciência” era representado pela obras de Aristóteles, e foi contra Aristóteles e seus seguidores que tanto os cétricos como os estoicos se voltaram repetidamente. [...] Para os autores do final do século XVI, Aristóteles também era um dos alvos principais; tanto protestantes como os católicos tinham buscado alinhar suas certezas com as dele, e todo o empreendimento aristotélico dera às pessoas a confiança de que um corpo determinado e válido de conhecimento era possível.⁶²

⁶¹ TUCK, 2001, p. 23.

⁶² *Ibid.*, p. 22.

O dilema maior nos meados do século XVII era o questionamento deste paradigma escolástico de cunho aristotélico, teleológico e orgânico frente às descobertas de pesquisadores orientados pelo modelo que se firmava na base mecanicista, materialista e inercial, característica da nascente ciência moderna. Um pensador francês, Pierre Charron, em 1601, afirmara ainda sobre Aristóteles “ele exprimira mais absurdos grosseiros do que [qualquer outro filósofo], e não concorda nem um pouco consigo mesmo, nem sabe ele, muitas vezes situar-se”.⁶³

Entre estas vertentes se encontrava o ceticismo moderno que, negando os pilares aristotélicos de pretensão à certeza nos diversos campos do saber, tampouco devotava confiança nas obras de reformadores modernos. E este ceticismo produzia obras cuja característica principal era a descrença acerca da capacidade humana de conhecer alguma coisa do mundo exterior. No campo moral, a perspectiva era similar em incredulidade, defendendo um afastamento – ancorado na dúvida ou desprezo – da validade dos princípios morais com os quais vivera as gerações anteriores. A leitura dos clássicos enriquecia esse debate.

O modelo que prevalecera até então sustentava a possibilidade de uma vida pública assentada na honradez de caráter e na certeza da universalidade de princípios morais inalienáveis. Era, todavia, contra esse *modus vivendi* de culto e reverência imitativa dos valores clássicos que se batiam os cétricos, na ânsia de transcender seus princípios relativistas, estendendo suas pretensões até o campo ético e moral.

O fato era que a luta pelo poder e sua manutenção se constituía no centro da política na transição do mundo que caminhava para o pragmatismo e o materialismo, nos quais as divagações de cunho idealistas ou morais perdiam espaço frente aos interesses objetivos e concretos. A realidade se inclinava aos novos e práticos valores – ou ausência destes – onde a manipulação, o engodo e a intimidação se constituíam nos instrumentos da sobrevivência política. Para Tuck,⁶⁴ um dos grandes teóricos dessa nova atitude foi o holandês Lipsius, que expressava esse sentir cético tanto na política quanto no campo moral, ao defender a ideia de que a honra e a moralidade tinham desaparecido.⁶⁵ Este modo de pensar teve sérias consequências ao abalar as certezas em que se equilibrava o mundo até então.

⁶³ TUCK, 2001, p. 23.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁵ LIPSIUS, Justo (1547-1606). Foi um filólogo e humanista flamengo. É considerado um dos eruditos mais famosos do século XVI, autor de uma série de obras que pretendiam recuperar a antiga corrente filosófica conhecida como estoicismo. Influenciou grande número de seus contemporâneos intelectuais, dando lugar ao movimento conhecido como neo-estoicismo.

Outra característica desse questionamento de valores foi, sem dúvida, uma vasta produção de cunho ateu decorrente, dentre outros fatores, das lutas fratricidas que estavam sendo travadas em nome da religião. Sobre esta temática lançaremos apenas um breve olhar, no entanto sem deixar de registrar que a Hobbes não passou despercebido sua importância e reflexos. Não é à toa que em sua tradução para o inglês da Guerra do Peloponeso, de Tucídides, lançada em 1629, “na introdução ao livro, ele tenha louvado Lipsius”.⁶⁶

O grau de envolvimento de Hobbes nestes temas céticos ou de cunho religioso, conforme apresentados na década de 1630, contudo, é um tanto quanto obscuro e comporta divergentes olhares. Alguns autores defendem que estes princípios tenham marcado, indelevelmente, sua obra, outros, contudo, atestam que ele tenha tomado esta questão como um fato dado e não chega a colocar sob investigação seus fundamentos. Partindo desse último pressuposto, ele se propõe a apresentar uma tentativa de resposta ao desafio colocado pelos mesmos, ou seja, a possibilidade de uma ciência assentada em novas bases.

Tuck, ao descrever os últimos momentos de vida de Hobbes, declara que ele “parece de fato ter morrido em larga medida como viveu: um espirituoso e cético humanista”.⁶⁷ Sem questionar esta afirmativa, nos interessa frisar que, a partir do contato e dos embates que se envolvera tendo o humanismo como pano de fundo, Hobbes parece se afastar deste modelo⁶⁸ e, ao tomar gosto pela ciência moderna nascente, ele passa a ter um projeto, o qual não é nada modesto: escrever uma física, uma ética e uma política, baseadas nos novos métodos, na sua concepção, seguros e válidos.

Finalizando a argumentação acerca da influencia da cultura do humanismo moderno à qual Hobbes se incorporara, é interessante frisar que, segundo alguns autores, com destaque para Tuck, esta marca o acompanhará sempre:

Permaneceria importante para ele pelo resto da vida, ainda que, ele se tenha distanciado de muitos de seus elementos específicos, em particular de sua receptividade ao republicanismo clássico. Num dado sentido, o trabalho de sua vida, ao menos na teoria política, pode ser lido como uma transformação dessa cultura (o humanismo) a partir de dentro: aquilo que para Lipsius e Montaigne era um princípio inelutável e natural do comportamento humano, a autopreservação, torna-se para Hobbes o *direito* fundamental sobre o qual se pode erigir um novo tipo de ética. No entanto, ele se dedicou a esse empreendimento somente depois de assimilar um tipo de cultura intelectual sobremodo distinta, em que o estudo da

⁶⁶ TUCK, 2001, p. 24.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁸ SKINNER, 1999, p. 18-19. Após um afastamento do humanismo expresso nas obras *Elementos de lei natural e política* e no *De Civi*, ambas do início da década de 1640, Hobbes, no *Leviatã* (1651) “endossa então, em grande medida, a análise humanista das relações entre a razão e a retórica, que antes procurara contestar e superar”. Parece evidente que a herança humanista em Hobbes não será jamais superada.

metafísica e da física tinha um papel muito mais proeminente do que tivera nos ciclos humanistas de sua juventude.⁶⁹

A herança do humanismo na vida de Hobbes estará presente ao longo de sua extensa obra, ora sendo confrontada – acentuadamente a retórica humanista – ora se utilizando deste método a fim de fundamentar suas ideias e desacreditar seus contraditores. Da herança humanista, pelo apresentado, Hobbes nunca estará plenamente liberto, como veremos em exposições futuras, ao longo desta dissertação.

⁶⁹ TUCK, 2001, p. 24-25.

CAPÍTULO II

2. O PENSAMENTO MECANICISTA CONTRA ARISTÓTELES

2.1 Uma inflexão filosófica além do humanismo

Os interesses de pesquisa de um filósofo do tipo que se fez Hobbes, ligado aos condes de Devonshire, o levaram no início de seus estudos – como vimos – ao humanismo, pois este era o tema principal ao qual estavam ligados seus patrocinadores. Esta marca o acompanhará pelo resto da vida, embora ele vá criticar vários pressupostos desta doutrina, notadamente a influência exercida pelos retóricos através do uso instrumental que eles faziam da palavra, dando significados equívocos às mesmas, segundo seus interesses, o que tornava, segundo ele, os discursos armas de confusão, e não raras vezes, de manipulação, sedição e loucura. Acerca da palavra usada como instrumento de dominação através da doutrinação e aceitação sem crítica dos discursos oficiais, Hobbes afirma:

Sei o quanto é difícil remover das mentes dos homens tais opiniões inveteradas que ali se enraizaram, e que foram confirmadas pela autoridade dos autores mais eloquentes; especialmente ao ver que a Filosofia verdadeira (isto é, precisa) rejeita não apenas a tinta e as cores falsas da linguagem, mas até seus próprios ornamentos e encantos.⁷⁰

Hobbes, todavia, nunca deixará de manejar a arma da retórica com maestria evidente ao longo de sua produção, indo de algum afastamento temporário até obras tidas, por muitos, como abertamente influenciadas por este recurso da linguagem.⁷¹

Com o falecimento do jovem segundo conde de Devonshire (1628), Hobbes se vê dispensado, temporariamente, de suas ocupações junto a essa tradicional família. Após um interregno junto à outra família da aristocracia rural, volta aos préstimos dos Cavendish, em 1631, quando se aproximou de outros parentes destes. Ressalta, nesta quadra, a figura do conde de Newcastle – primo dos condes de Cavendish – morador da vizinha comunidade de Welbeck, cerca de treze quilômetros de Hardwich. A aproximação de Hobbes deste outro conde o afastaria, em certa medida, do humanismo e faria, como nós veremos à frente, o

⁷⁰ HOBBS, Thomas. *Elementos da filosofia – sobre o corpo*. [Tradução de Marsey de Marco Martins Dantas]. São Paulo: Ícone, 2012, capítulo I, p. 18.

⁷¹ SKINNER, na obra *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*, defende ser o Leviatã uma produção de caráter essencialmente retórica. LIMONGI, Maria Isabel, em *O Homem Excêntrico*, caminha na mesma direção.

mesmo tomar contato com a incipiente ciência moderna, fato que representaria um divisor de águas em sua vida e produção filosófica.

Diferente dos primeiros empregadores de Hobbes que tinham especial predileção por assuntos da política e dos valores de cunho eminentemente humanísticos nos quais a família Devonshire quase ininterruptamente durante cerca de vinte anos o envolveu, o conde de Newcastle, bem como seu irmão mais novo, Sir Charles Cavendish, se preocupavam, primordialmente, com questões militares. A cultura militar ia além do humanismo no seu interesse pela ciência e tecnologia, assuntos estes que parecem não ter demonstrado influência marcante na vida de Hobbes antes da década de 1630 em razão de tratarem, como vimos, de temas não prioritários para os seus empregadores de então.

Charles Cavendish, em particular, era considerado na época um matemático competente, interessado em ótica e trajetórias balísticas. Junto com o irmão, ele revelou ainda “claro interesse por algumas das questões teóricas fundamentais ensejadas pelas novas tecnologias, e ambos mantinham correspondência com filósofos e cientistas da Inglaterra e do continente, ou os ajudavam financeiramente”.⁷²

Agora na condição de associado informal do conde de Newcastle, Hobbes – na década de 1630 – passa a perseguir os interesses deste nas áreas ligadas à balística, à ótica e outros assuntos que hoje intitularíamos como aproximados à tecnologia ou à ciência especializada. É neste contexto que em 1634, quando numa visita a Londres, Hobbes foi encarregado pelo conde de Newcastle, da compra de um exemplar do *Diálogo sobre os dois principais sistemas do mundo (1632)*, de Galileu Galilei, a obra considerada como fundacional da física moderna:

Minha primeira tarefa em Londres era procurar os diálogos de Galileu; pareceu-me um ótimo acordo, quando nos despedimos, que eu me compromettesse a comprá-lo para Vossa Senhoria, mas, se V.Sa. me impuser a obrigação de cumprir esse trato, será bastante difícil, pois é impossível adquirir o livro, seja por que quantia for; Poucos exemplares foram importados a princípio, e os homens que compram tais livros não são do tipo que volta a se desfazer deles.⁷³

Embora não tenha adquirido a obra encomendada, a aproximação com esse tipo de leitura o levaria a aprofundar-se nos temas já em voga nos círculos filosóficos franceses de então. Em nova viagem ao continente que se estendeu de 1634 a 1636, foi a oportunidade onde, provavelmente, travou conhecimento pessoal com o próprio Galileu, na cidade de

⁷² TUCK, 2001, p. 26-27

⁷³ *Hobbes*, apud SKINNER, 1999, p. 303.

Arcetri, perto de Florença.⁷⁴ Esta viagem parece ter sido um dos períodos chave em sua vida, pois nesta época Hobbes ainda estabeleceu contato com o padre Marin Mersenne, ao qual ele se referiu nos seguintes termos “era o pólo ao redor do qual giravam todas as estrelas do mundo da ciência”.⁷⁵

A ciência para a qual se voltavam esses sábios – novos companheiros de Hobbes – rejeitava o pessimismo cético do final do século XVI, que questionava a possibilidade de se possuir um conhecimento verdadeiro acerca do mundo natural, bem como da moral, sendo estes considerados campos totalmente incognoscíveis e, portanto, fora de qualquer sistema de conhecimento considerado digno de crédito. Se fosse aceito tal pressuposto, estariam definitivamente fechadas as portas para qualquer tipo de conhecimento válido. Mersenne e os pensadores do círculo por ele fundado – e no qual se alinharia Hobbes – rejeitavam tal pessimismo, mas não queriam uma volta ao paradigma aristotélico tradicional.

Galileu, com sua física explicitamente antiaristotélica, sinalizava claramente com a possibilidade de elaborar um modelo para a superação deste impasse, sem cair na armadilha cética. Fruto do sucesso das pesquisas empreendidas por Galileu, com alívio, estes pensadores agora podiam defender que vários tipos de ciência eram possíveis, desde que casadas com o paradigma natural de base galilaica, pois segundo Hobbes: “foi Galileu quem abriu o caminho para a filosofia natural universal, com o conceito da natureza do movimento. Assim, nem a época da filosofia natural pode ser calculada antes dele”.⁷⁶ Deste modo, o grande desafio passava a ser o de desenvolver argumentos válidos que, ancorados na ciência nascente, possibilitassem a fundação de teorias científicas sem voltar ao aristotelismo ou cair na cilada cética. Hobbes se debruçaria, a partir de então, apaixonadamente, sobre esses temas inovadores. Neste novo contexto cultural, Hobbes trava conhecimento com René Descartes, pesquisador que rivalizava com Galileu no intuito de fundamentar a ciência fora dos padrões aristotélicos.

Como ficou evidente acima, o ataque cético à ciência natural destacava a impossibilidade de uma observação certa e segura do mundo exterior, pois a ilusão decorrente da imprecisão dos sentidos levava a confundir sonhos com realidade e considerar seguro o que se revelava desvios de ótica e outras pirotécnicas provenientes dos inconfiáveis órgãos da percepção. A pergunta que se fazia era: como podemos ter a certeza de que as coisas que eram vistas e sentidas teriam realmente as propriedades que, através dos sentidos, eram atribuídas às mesmas? A essa intrigante pergunta Descartes, em síntese, chegou à conclusão de que o

⁷⁴ TUCK, 2001, p. 27.

⁷⁵ *Ibid.*, e SKINNER, 1999, cap. 7, p. 342.

⁷⁶ HOBBS, *Elementos da Filosofia*, 2012, dedicatória do autor.

mundo exterior não era cognoscível em sua intimidade e, tampouco, poderia ser vivenciado em seu verdadeiro sentido. Em contrapartida, o homem poderia ter um conhecimento absolutamente seguro e convincente da sua vida interior e, a partir daí, decifrar o certo da ilusão; as imagens aparentes, do real. O posicionamento cartesiano se afastava do paradigma aristotélico e, ao mesmo tempo, abria uma via a fim de superar o ceticismo tradicional que fechava as portas a toda possibilidade de ciência. Descartes, no uso de seu método, através da dúvida hiperbólica⁷⁷ apontava querer ir além do ceticismo, pois afirmava que não havia motivos para a suposição de que existam coisas fora de nós. Esta visão parecia dissolver todo o mundo exterior, no entanto, com uma recorrência ou fiança na divindade, o pesquisador francês conclui que o mundo era dual, coexistiriam uma *res extensa* e uma *res cogitans*. Desse pressuposto, toda uma nova ciência poderia ser construída. Tuck afirma que “a elegância com que Descartes apresentou sua dúvida agitou leitores por toda a Europa”.⁷⁸

Este mundo de cogitações e desafios ao *status quo* iria alvoroçar o espírito inquiridor de Thomas Hobbes e o faria não somente um coadjuvante, porém um dos esteios dos novos pressupostos, primordialmente nos campos da ciência política e da moral a serem refundadas, agora, em novos paradigmas. Outro acontecimento que marcará doravante o interesse e atenção de Hobbes foi a descoberta, pelo mesmo, da obra *Os Elementos*, de Euclides ocorrida por volta de 1629, conforme ele destaca “fiquei encantado com o método de Euclides e, em decorrência disso, li seu livro com extrema diligência, não apenas em razão de seus teoremas, mas também como um guia seguro para a arte do raciocínio”.⁷⁹

Hobbes, dentro desse contexto e por indicação do conde de Newcastle e de Sir Charles Cavendish, esboça certo estudo sobre ótica e balística e, ao tratar do tema, ele encaminha ao Conde, em outubro de 1636, uma carta acerca da passagem da luz por um orifício, onde destaca: “ainda que eu use as frases a luz *passa*, ou a cor *passa* ou se *difunde*, quero dizer que o movimento está apenas no meio, e a luz e a cor são somente efeitos desse movimento no cérebro”.⁸⁰

Este ponto ou fundamento, o movimento e sua relação com as coisas ou corpos ocuparão nos três anos seguintes, a partir de 1637, a maior parte dos estudos de Thomas Hobbes, até o lançamento, em 1640, de dois esboços nos quais estas noções estariam desenvolvidas e, suficientemente, exploradas.

⁷⁷ Para maior aprofundamento no tema consultar DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, 200p., particularmente, a primeira, terceira e sexta meditações.

⁷⁸ TUCK, 2001, p. 32.

⁷⁹ SKINNER, 1999, cap. 7, p. 340.

⁸⁰ TUCK, *op. cit.*, p. 33. Carta a William Cavendish, datada de 26 de outubro de 1636.

Do primeiro desses esboços, escrito em latim, sob o título de *Elementos de Filosofia*, pouco restou. Sabe-se que a obra era dividida em três Seções. Na Seção Um, dedicada aos fundamentos da metafísica e da física, eram tratadas questões acerca da natureza do espaço, da matéria, do movimento e outros correlatos. A Seção Dois – a única que sobreviveu em parte até os dias atuais – era destinada aos fenômenos da percepção, incluindo uma longa e detalhada discussão sobre os princípios da ótica, reflexão, refração e outros, incluindo ainda aspectos do comportamento humano. Finalmente, a Seção Três estava ligada aos aspectos políticos e as implicações dos argumentos levantados ao longo de toda a obra.

O segundo esboço, escrito em inglês, intitulado *Elementos de lei Natural e Política*, foi conservado em forma completa, havendo até os dias atuais várias cópias manuscritas. Em síntese, nesta obra, Hobbes reuniu tudo o que ele discorreu nas Seções Dois e Três dos *Elementos de Filosofia* e, pela clareza dos conceitos, trata-se, de acordo com Tuck, de uma das melhores formulações da teoria filosófica hobbesiana. Por seu aspecto, de certa forma fundacional de seu pensamento, o período compreendido pelo final dos anos trinta e início da década de 1640 foi de fundamental importância. Já influenciado pelas pesquisas de Galileu, Descartes e outros pensadores dessa época os quais são referências para toda a produção do filósofo inglês, se torna necessário nos atermos aos conceitos e metodologia contidos na supracitada produção a fim de entendermos o fundamento mecanicista de seu pensamento.⁸¹

2.2 A fundamentação da teoria mecanicista

Uma formulação presente e recorrente na obra de Hobbes trata dos movimentos dos corpos, seus princípios e leis. Partindo desse ponto, e observando o funcionamento e as semelhanças em referência ao homem, Hobbes levanta a possibilidade de aplicação neste último das leis desta mecânica physicalista. Desse modo, tal modelo estendido se aplicaria com igual eficiência e correção à própria natureza humana; esta entendida como pertencente a uma cadeia ininterrupta cujo percurso se estenderia dos corpos naturais aos humanos, todos obedientes aos mesmos princípios primeiros.

A visão mecanicista já está presente nestas primeiras produções da nova fase de sua vida,⁸² a do encontro com a ciência moderna, marcada por um caráter eminentemente

⁸¹ TUCK, 2001, p. 34.

⁸² Embora exista um manuscrito denominado de *A short tract on first principles (Breve tratado sobre os primeiros princípios)* atribuído a Hobbes e com data de publicação sugerida como 1630, nós, em virtude de não haver consenso sobre a autenticidade dessas informações (Cf. Tönnies, 1889, p. XII-XIII e Tuck, 2001, p. 33), a ela não recorremos no presente trabalho.

experimental. O esquema esboçado nas duas primeiras obras supracitadas, *Os Elementos de Filosofia e Elementos de lei Natural e Política (1640)*, apresenta a divisão do estudo em três partes, uma referente ao corpo, outra ao homem e uma última dedicada à política. Tal sistema irá ser mantido no futuro e, após longo intervalo de tempo decorrente de situações particulares, Hobbes realizará o seu plano original, lançando a trilogia: *De Cive (1642)*, *De Corpore (1655)*, *De Homine (1658)*. Porém com alteração, não do conteúdo original, mas sim com uma inversão quanto à ordem cronológica. Esta iria, inicialmente, do estudo dos corpos, passaria pelo homem e chegaria, em seu epílogo, a sociedade civil como acabamento de todo o esquema. Das causas dessa inversão, Hobbes destacaria os motivos no início da década de 1640. A citação, embora longa, por significativa, merece ser transcrita:

Eu estava estudando filosofia para minha causa intelectual, e tendo reunido seus primeiros elementos em todos os tipos, concentrando-os em três seções de acordo com os graus, pensei escrevê-los de modo que se apresentassem da seguinte forma: na primeira trataria do corpo e em geral de suas propriedades; na segunda, do homem e de suas faculdades e afetos especiais; na terceira, do governo civil e das obrigações do súdito. Desta maneira, a primeira seção conteria a filosofia primeira e determinados elementos da física; nisto nós consideramos as razões de tempo, lugar, causa, poder, relação, proporção, quantidade, figura e movimento. Na segunda, teremos de estar familiarizados com a imaginação, memória, intelecto, raciocínio, apetite, vontade, o bem e o mal, o honesto e o desonesto, e outras questões semelhantes. O que a última seção aborda, eu já lhe expus, pois enquanto reflito ordeno o pensamento e, lentamente, componho a ordem destes assuntos (apenas penso neles, e não os coloco em disputa) e, aconteceu que, nesse meio tempo, meu país (alguns poucos anos antes que as guerras civis ocorressem) já estava agitado com perguntas relativas aos direitos de domínio, e da obediência devida a estas questões, que são as verdadeiras precursoras de uma guerra se aproximando. Esta foi a razão para que amadurecesse em mim (adiando os outros assuntos) esta terceira parte. Acontece que aquilo que aparecia em último na ordem veio à luz primeiro no tempo, e isto porque notei que esta parte, fundamentada suficientemente em seus princípios, em virtude da experiência, não necessita das seções anteriores.⁸³

Torna-se claro que Hobbes apresenta pistas sobre sua intenção prévia e bem pensada, senão já de um projeto consistentemente formulado e pacientemente planejado, pelo menos a intenção evidente e sinalizadora de um sistema filosófico abrangendo desde as causas primeiras até o estado civil. Segundo essa visão, a investigação científica ou filosófica deveria, seguindo um caminho lógico, ter o seu início pelo estudo da física do movimento dos corpos (*De Corpore*), passando depois ao estudo do homem, numa espécie de psicologia que compreende a razão e as paixões humanas (*De Homine*), e terminaria no Estado, sua formação e manutenção (*De Cive*). Esse curso, no entanto, não foi seguido, fielmente conforme expõe Hobbes, na escrita e publicação de suas obras porque os conflitos internos e a ameaça de

⁸³ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*, prefácio ao leitor.

guerra civil que assolavam a Inglaterra naquela época o levaram a antecipar a terceira parte de seu sistema, interrompendo assim a ordem metodológica que ele havia previamente concebido. Voltemos ao final da citação supracitada e contida no referido prefácio da obra *De Cive*: “Acontece que aquilo que aparecia em último na ordem veio à luz primeiro no tempo, e isto porque notei que esta parte, fundamentada suficientemente em seus princípios, em virtude da experiência, não necessita das seções anteriores”, esse trecho de Hobbes tem causado muitas polêmicas até os dias atuais. Para alguns, sugere uma alegada independência entre as filosofias natural e civil; para outros, no entanto, a questão é apenas metodológica. A essa discussão nos reportaremos em ocasião oportuna.

A inversão da ordem cronológica, após esta ressalva, parece assim justificada restando, porém, em aberto as razões do grande intervalo de tempo entre as publicações que se estendem desde 1642 até o ano de 1658. Para este extenso período de tempo, a explicação será de outra ordem.

Vamos analisar os motivos de Hobbes ter levado dezesseis anos para completar sua trilogia mais evidente, e no intervalo desse período, ainda ter lançado, em 1651, o *Leviatã*. Vejamos três razões apontadas por Tuck⁸⁴ como responsáveis pelo atraso do cronograma previsto por Hobbes para o lançamento de suas obras.

A primeira dificuldade apresentada estaria ligada ao fato do acolhimento de Hobbes na França, em 1640, após ele ter que fugir da Inglaterra em decorrência do acirramento das questões políticas nas quais esteve envolvido. Hobbes, ao se ver na França, é absorvido pelas questões metafísicas e da física moderna nascente. Tal contato diário com a filosofia reinante no continente toma considerável espaço nas suas ocupações filosóficas, ao mesmo tempo em que, atendendo a uma sugestão de Mersenne produz um sumário, de afogadilho, destinado aos novos amigos a fim de que os mesmos soubessem de que modo sua filosofia se desenvolvera. Este primeiro óbice marca o início do retardamento do seu plano original. Porém, outros percalços sucederam.

Em segundo lugar, Hobbes, durante alguns anos, a partir de 1646, se viu privado dos recursos provenientes dos seus patrocinadores da Inglaterra o que o levou a aceitar o posto de tutor, na disciplina de matemática, do príncipe de Gales e futuro rei Carlos II, que, como ele próprio, estava no exílio. Esse novo encargo lhe tomava muito tempo e o pagamento por seus serviços era extremamente irregular, tendo rendido ainda uma interminável contenda com a igreja anglicana que o acompanharia até ao final de sua longa vida.

⁸⁴ TUCK, 2001, p. 41-43.

Finalmente, como terceira razão para o atraso da efetivação de seu plano original foi o fato de Hobbes ter ficado gravemente doente, em 1647. A enfermidade o levou tão perto da morte que ele chegou mesmo a receber os últimos sacramentos. Afirma Tuck que ele nunca se recuperaria por completo, embora sua robusta constituição o tenha garantido ainda três décadas de vida. A verdade é que ele passou a apresentar, a partir dessa data, ainda de acordo com Tuck,⁸⁵ sintomas do que modernamente se chama de doença de Parkinson, tendo que recorrer cada vez mais à amanuenses por passar a exibir, de modo quase constante, dificuldades na escrita, de modo que a última obra prevista ainda em 1640, o *De Homine*, vir à público, como já vimos, somente no ano de 1658.

2.3 Os elementos necessários para a fundação de uma nova filosofia

O conceito hobbesiano de Filosofia se encontra recorrente em sua obra como “o conhecimento dos efeitos ou aparências que adquirimos pelo raciocínio verdadeiro do conhecimento que temos de suas causas ou criações; mais ainda, dessas causas ou criações por sabermos primeiramente seus efeitos”.⁸⁶ Desse modo, todo o filosofar é uma aquisição do raciocínio convenientemente conduzido, que vai dos efeitos às causas ou vice-versa. É um trabalho da razão que, em síntese, é, ainda segundo Hobbes, uma adição ou subtração das coisas que são misturadas, ou saber o que permanece quando uma coisa é retirada de outra. Dessa definição ele parte a fim de declarar⁸⁷ que o fim da Filosofia é composto de efeitos previamente observados, que nós podemos usar em benefício próprio, pois o propósito do conhecimento é adquirir poder. Este propósito (o ter poder) não fica restrito ao acúmulo de comodidades para o homem, porém, utiliza a filosofia moral e civil como defesa contra os males que nos atinge por não conhecermos às suas causas. Desse modo, o maior dos males que atingem os homens, as guerras, é causado não pelo prazer que temos de extermínio mútuo, mas pela ignorância humana. Daí Hobbes afirmar: “apenas uns poucos no mundo que aprenderam os deveres que unem e mantêm os homens em paz, ou seja, que aprenderam suficientemente as regras da vida civil”.⁸⁸

Da afirmativa acima, percebe-se que é a partir do desconhecimento das normas que regulam a vida civil, ou seja, é pela falta de uma ciência moral que advêm as calamidades

⁸⁵ TUCK, 2001, p. 42.

⁸⁶ HOBBS, Thomas. *Elementos da Filosofia*. [Tradução de Marsely De Marco Dantas]. São Paulo: Ícone, 2012, I, p. 19 *et. seq.*

⁸⁷ HOBBS, Thomas. *De Corpore*, p. 22-25.

⁸⁸ HOBBS, Thomas. *De Corpore*, p. 23.

das guerras e outros males para a humanidade. Resulta daí que, se o papel da filosofia fosse somente evitar estas catástrofes, o esforço de bem compreendê-la já estaria plenamente recompensado. Porém, sua utilidade vai muito mais além, nos traz ainda os benefícios por meio das artes da construção, da navegação, da produção de instrumentos destinados aos mais diversos usos, do cálculo dos movimentos celestes, do mapeamento da terra, dentre outros. Estes usos da filosofia, no modo como são apresentados, podem acarretar o alargamento ou a extensão do conceito e confundir com o que denominamos modernamente de ciência.⁸⁹

A filosofia, bem entendida, segundo o filósofo inglês, seria o remédio para a maioria, senão para todos os verdadeiros problemas humanos, e certamente o é para o maior deles, a guerra civil, daí sua importância acima de qualquer outro conhecimento em decorrência do uso eminentemente prático, na melhoria da vida humana. Acerca do alcance da filosofia, Hobbes nos diz:

Observemos agora, quantas espécies de coisas existem que propriamente pertencem ao círculo do que cabe à humana razão conhecer; e tais serão os ramos que brotam da árvore da filosofia e, pela diversidade de sobre o qual eles são familiarizados, foi dada a esses ramos uma vasta diversidade de nomes. Ao que trata das figuras, chamamos geometria; a física incube-se dos movimentos, a moral do direito natural e à reunião pacífica destes ramos, faz-se à filosofia, da mesma maneira que os mares britânicos, o Atlântico e o Índico, (que foram batizados conforme a diversidade das terras que banham), reúnem-se para formar o oceano. E quanto aos geômetras, estes têm verdadeiramente executado sua parte de maneira admirável. Tudo o que contribui para melhor auxiliar a vida do homem, seja devido à observação dos céus, pela forma como descreveram a terra, ou ainda pelo registro do tempo, seja finalmente devido às mais remotas experiências da navegação, em suma, todas as coisas que em nosso tempo diferenciam-se da simplicidade rude da antiguidade, devemos reconhecer que é uma dívida que temos para com a geometria.⁹⁰

Os filósofos antigos, no entanto, na opinião de Hobbes, em nada contribuíram para a melhoria da vida humana, ainda que fossem mestres em persuadir e confundir as multidões através de suas absurdas e falsas doutrinas, eles nunca conseguiram estabelecer uma verdadeira filosofia moral. Notadamente Aristóteles, segundo Hobbes, o mais nocivo de todos eles, foi no caminho oposto da exatidão e lógica dos geômetras, fracassando no intuito de organizar os homens para a paz. Nesse ponto ele acrescenta:

Se os filósofos da moralidade tivessem cumprido seu dever com a mesma felicidade (dos geômetras), desconheço o que poderia ter sido somado, pela

⁸⁹ O termo filosofia natural, na obra de Hobbes, se intercala com o conceito de ciência e, muitas vezes, com o de física, pois ainda que ciência não se refira, exclusivamente, à consequência dos acidentes ou aparência dos corpos naturais, para o escopo de nosso trabalho, esta limitação e aplicação bastam, pois não abordaremos outras ciências tal qual a matemática ou a geometria, portanto, toda menção de ciência fica restrita ao conceito de ciência física.

⁹⁰ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*, epístola dedicatória, p. 10.

felicidade de nosso engenho, no que consiste ao gênero humano, pois se conhecêssemos a natureza dos atos humanos da mesma maneira que conhecemos a natureza da quantidade nas figuras geométricas, a força da avareza e da ambição, sustentadas pelas errôneas opiniões do vulgar sobre a natureza do Direito e da Injustiça, prontamente se tornariam débeis e viriam a desfalecer, gozando então o gênero humano de infinita paz (a menos que seja para habitação, em suposição que a terra torne-se estreita para o número de seus habitantes), sem deixarmos a menor pretensão ou alegação que seja favorável à guerra.⁹¹

Eis aqui o grande desafio que Hobbes se propõe a enfrentar: redefinir a filosofia moral e reorganizar o quadro geral das ciências, pois, segundo ele, “são claros signos e argumentos manifestos, que provam que tudo o que foi escrito pelos filósofos da moralidade em nada fez progredir o conhecimento da Verdade”.⁹² O ponto de partida para tal empreitada seria, em primeiro lugar, transcendendo o ceticismo vigente em sua época – porém, sem voltar ao modelo antigo – demolir o paradigma ainda em voga, com especial ardor, o ranço aristotélico do qual ainda estava impregnado os círculos oficiais do saber, notadamente os fundamentos da física, as ideais do *zoon politikon* e a educação para a virtude como *finis ultimus*, ou sumo bem e, em seu lugar, fundamentar uma nova filosofia alicerçada nos conhecimentos científicos do que ficou conhecido como mundo moderno.

Hobbes principia por dividir a filosofia em duas partes, pois, segundo ele, dois são os tipos de corpos que se apresentam ao investigador: os corpos naturais, obras da natureza e os corpos artificiais, obra da vontade humana. Deste princípio ou separação em campos opostos, o que é de origem natural e artificial, resulta a divisão da filosofia em natural e civil,⁹³ pois assim ele os descreve inscritos no grande campo da ciência, assim definida “conhecimento das conseqüências; que é também chamada filosofia”.⁹⁴

A filosofia natural é compreendida como a conseqüência dos acidentes dos corpos naturais, desta fazendo parte: a filosofia primeira, a geometria, a física e por fim, a ética. Aqui fica notória a intenção da separação, efetuada por Hobbes, em campos distintos, dos assuntos políticos, dos temas ligados à ética. Com este distanciamento, Hobbes pretende se afastar de Aristóteles, pois inclui a ética justamente na parte da filosofia que trata dos corpos naturais, ao passo que reserva o campo da política para a outra parte da filosofia, a que lida com os corpos artificiais, ou seja, um assunto ligado ao Estado. A razão dessa dicotomia fica clara na intenção de refundação da filosofia moral levada a cabo por Hobbes. Ele sinaliza claramente que a ética não lida, conforme o paradigma antigo, com a justiça e as virtudes, mas com a

⁹¹ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*, epístola dedicatória, p. 10.

⁹² HOBBS, Thomas, *loc. cit.*

⁹³ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. [Tradução Rosina D’Angina]. 3. ed. São Paulo: Ícone, 2008, cap. IX, p. 69 (quadro das ciências).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 56.

consequência das paixões da mente, sendo, portanto, uma subdivisão dos corpos naturais, logo dissociada daquele campo que engloba o político, a filosofia civil.

A filosofia civil ou política, como a consequência dos acidentes dos corpos políticos, passa a abarcar a partir desta nova divisão levada a efeito por Hobbes, o que era tradicionalmente atribuído à filosofia moral, isto é, a investigação sobre o justo e o injusto, as noções de bem e mal, de virtude e de vício.

A solução proposta por Hobbes tem em vista cumprir o papel de utilidade da filosofia a fim de atingir a obtenção da segurança e da paz que os antigos haviam desfigurado e falseado com suas falsas teorias e dogmas morais, decorrendo daí que:

Por este motivo, como vemos tal tipo de opiniões nascerem a cada dia, se qualquer homem agora dissipar tais nuvens, e pelas mais firmes razões demonstrar que não há nenhuma doutrina autêntica relativa ao direito e à justiça, do bem e do mal, além daquelas que são leis constituídas em cada reino e governo, e que a pergunta se qualquer ação futura irá mostrar-se justa ou injusta, sã ou infecta, não deve ser exigida de ninguém, mas apenas àquele que o soberano encarregou da interpretação de suas leis; seguramente, ele não só nos indicará a melhor estrada para a paz. Mas também nos ensinará como fugir dos mais sombrios desvios, escuros e perigosos da facção e sedição. Desconheço o que possa ser pensado de mais proveitoso.⁹⁵

As convenções ou arbítrio do soberano ou assembleia, por pertencerem à esfera da política, serão os parâmetros a fim de apreciar as noções de justo e injusto, de bem e do mal. Ao campo da ética, dentro desta nova divisão, fica abrangido o estudo das capacidades, disposições e costumes humanos, moralmente neutros e afetos à opinião dos homens, pesando os benefícios e os prejuízos que tais disposições ou costumes podem causar ou proporcionar à paz ou à sedição. Como fazer para aproximá-los do primeiro e afastá-los do último, destaca Hobbes:

Além do mais, se são bons, os costumes denominam-se virtudes, se são maus, denominam-se vícios. Entretanto, uma vez que o bem e o mal não são o mesmo para todas as pessoas, conclui-se daí que os mesmos costumes são elogiados por alguns e condenados por outros, isto é, são chamados bons por alguns e maus por outros, virtudes por alguns e vícios por outros. Portanto, à semelhança do provérbio “tantos homens, tantas opiniões”, pode-se também dizer “tantos homens, tantas regras diferentes para o vício e para a virtude”.⁹⁶

Diante da diversidade das opiniões entre os homens, torna-se necessário, para alcançar o fim proposto pela filosofia – o afastamento da guerra e o reino da paz entre os homens – uma jurisdição ou instância superior chamada a apontar o caminho da concórdia.

⁹⁵ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*, prefácio ao leitor, p. 13.

⁹⁶ HOBBS, Thomas. *De Homine*, XIII, 8.

Segundo Hobbes, esta é a esfera da política, pois é de cunho convencional. A ética é colocada por Hobbes na parte da filosofia que trata dos corpos naturais porque ela trata das paixões que, como veremos, são reações físicas a objetos.

Podemos até aqui observar o que parece ser o esforço de Hobbes no sentido de afastar-se de toda metafísica e situar o humano em base mecanicista. Dessa premissa, advém a necessidade de transportar da filosofia natural para o campo moral e para a política, relações causais que assumem a esfera civil inteira, incluindo o homem, ser natural, que se move fundamente da mesma maneira, ou seja, como um corpo que segue as leis mecânicas da natureza.

2.4 O método, o movimento e o *conatus*

Dois são os métodos de conhecimento admitidos por Hobbes, o primeiro partindo da observação vai chegar aos princípios ou causas e o segundo, aquele que usa o percurso inverso, parte dos primeiros princípios a fim de chegar aos efeitos ou explicação das etapas finais do fenômeno. Ao primeiro método, Hobbes chama de analítico e ao segundo, sintético. Como evidenciamos acima, e está presente no quadro das ciências contido no capítulo IX do *Leviatã*, a geometria, a física e a ética são áreas do saber que se situam no âmbito da filosofia natural, ou seja, são tratadas como partes da investigação acerca dos corpos naturais, ao passo que a política, por sua vez, está situada no âmbito da filosofia que trata dos corpos artificiais.

O conhecimento da filosofia moral (ou ética), segundo a metodologia hobbesiana, pode ser igualmente obtido através de dois modos. Pelo método analítico, o homem pode chegar ao conhecimento dos movimentos que ocorrem na mente, dele e dos demais, a partir da experiência, ou seja, acompanhando e observando a si mesmo:

Nos ensina que em vista da semelhança dos pensamentos e das Paixões de um homem com os pensamentos e Paixões de outro, que olha para si mesmo e considera o que faz quando *pensa, opina, raciocina, espera, teme*, etc. e assim, poderá ler e saber, por conseguinte, quais são os pensamentos e paixões dos demais homens em ocasiões parecidas.⁹⁷

Desse modo, Hobbes busca mostrar o caminho analítico através do qual cada um lendo a si mesmo e transportando essa leitura para a análise dos outros homens conseguirá, por esse método, entender a semelhança das paixões humanas. Aqui, no entanto, ele faz uma

⁹⁷ HOBBS, 2008, p. 10.

advertência quanto à limitação do método. Através dele, é possível entender como as paixões movem as pessoas, porém, não alcança um conhecimento quanto aos objetos das paixões,⁹⁸ pois estes só se tornam visíveis àqueles que investigam os corações dos homens, daí a grande dificuldade de particularizarmos a observação. Assim especifica Hobbes, no final da introdução: “aquele que vai governar uma nação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano”.⁹⁹

Prosseguindo agora a análise pelo que Hobbes denominou de método sintético, a este mesmo observador em seu esforço de conhecer os homens, será requerido que sua investigação, nesse aspecto, tenha início na filosofia primeira, passando desta para a geometria, a seguir da geometria ele passe para a física, chegando finalmente à filosofia moral. Este percurso é necessário, pois, como vimos na definição supracitada, a filosofia é o conhecimento adquirido pelo raciocínio correto, dos efeitos ou fenômenos a partir de suas causas ou gerações, ou ainda, percorrendo o caminho inverso, indo do efeito às causas. Hobbes reduz a filosofia a relações causais. Conhecer algo é conhecer suas causas. Esta relação de causalidade é, na filosofia de Hobbes, uma dinâmica contínua de geração de movimentos entre os corpos, de modo que cada movimento que está presente em determinado corpo pressupõe, como necessário, a existência de outro movimento em um corpo anterior que o produziu, assim podemos observar, segundo este raciocínio:

O que está parado, estará sempre parado, a menos que haja outro corpo além dele, que, pela determinação do movimento, ocupando seu lugar, faça com que se mova. Portanto, algo que é movido sempre será movido, exceto quando houver outro corpo além dele, fazendo com que pare.¹⁰⁰

Segundo este entendimento mecanicista, tudo funcionaria como uma enorme engrenagem de peças que se moveriam umas às outras, pois todas as coisas são causadas pelo movimento, e o próprio movimento não teria outra causa além do movimento. Partindo desse pressuposto, Hobbes define ainda todos os campos do conhecimento científico (filosófico) em termos das variadas espécies de movimento: a geometria lida com os movimentos simples, o ponto, a linha, etc; a física trata com o efeito de um corpo em movimento sobre outro e, finalmente, a moral, como os movimentos da mente.

Agora fica clara a razão pela qual, na via sintética, deve a filosofia moral estar situada depois do estudo da filosofia primeira, da geometria e da física. Os objetos da moral: o

⁹⁸ HOBBS, 2008, p.10.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Id.*, *Elementos da Filosofia*. VIII, 19, p.119.

desejo, o apetite, a benevolência, a esperança, o medo e demais paixões são provenientes de movimentos na mente. Dito de outra maneira mais clara: são movimentos da mente. As causas imediatas desses movimentos estão situadas, por sua vez, na sensação e na imaginação que nada mais são que outros tantos movimentos, os quais são competência da física estudar:

Após a física, devemos passar à filosofia moral, na qual consideraremos os movimentos da mente – apetite, aversão, amor, benevolência, esperança, medo, raiva, simulação, inveja, etc. – e estudaremos suas causas. E a razão pela qual esses movimentos devem ser considerados após a física é que têm suas causas na sensação e na imaginação, que são assuntos da contemplação da física.¹⁰¹

Desse modo, o próprio movimento não tem outra causa além do movimento. O conceito hobbesiano de conhecimento filosófico acaba se tornando, neste esquema, uma doutrina de corpos e movimento. Esta redução ao movimento não se limita aos corpos sensíveis, engloba todos os fenômenos, mesmo os referentes à visão ou mesmo ao olfato:

Pois a variedade de todas as figuras surge da variedade dos movimentos pelos quais elas são construídas; e não se pode entender que o movimento tenha outra causa senão o movimento. E a variedade das coisas percebidas pela experiência sensível, como as cores, os sons, os odores, etc., também não tem outra causa além do movimento [...].¹⁰²

Hobbes aponta que parece estar convicto de que o intercâmbio ou correlação dos conceitos políticos pelo modelo da filosofia natural não era apenas apropriada, mas compulsória. Esta é a consequência lógica de suas pesquisas. Ele busca demonstrar haver chegado à certeza de que a filosofia civil não pode ser corretamente compreendida, a menos que a filosofia natural esteja perfeitamente assimilada como uma base original da qual a primeira necessariamente tem estreita ligação, senão mesmo consequência lógica. Esta noção de movimento que Hobbes carrega da filosofia natural para a moral e para a política assume que a ordem natural inteira, incluindo o homem, “a mais excelente obra da natureza”¹⁰³ que se move fundamentalmente da mesma maneira. O homem, inserido nessa teoria do movimento, transcende sua atuação para o campo moral e político, pois Hobbes ao defender o movimento como princípio da ação o faz não apenas abrangendo os deslocamentos físicos, mas estendendo este princípio, de igual modo às emoções que se movimentam sem fim e sem repouso. Nessa concepção, todas as coisas, pela lei natural da inércia, tendem a persistir no

¹⁰¹ HOBBS, Thomas. *Elementos da Filosofia*, VI, 6, p. 81.

¹⁰² *Ibid.*, VI, 5, p. 79.

¹⁰³ HOBBS. Introdução ao *Leviatã*.

movimento. O ser racional, em sua essência, é também uma criatura natural, logo sujeito a essa mesma regra que, sem exceção, rege a natureza.

Este, nós defendemos, é o grande debate em torno da filosofia política de Hobbes. A questão se esta deriva ou, pelo menos, tem estreita ligação com sua filosofia natural. Os comentadores que analisam o tema estão divididos, basicamente, em dois grupos: os que admitem haver alguma relação entre estes dois campos, porém, mesmo nestes, o grau de aproximação ou de influência da filosofia natural sobre a civil é um campo de difícil demarcação; no campo oposto, estão situados os que negam terminantemente a relação entre os dois campos da filosofia e, de igual modo, os argumentos são diversos.

Na análise desta questão, não se pode perder de vista o grande projeto de Hobbes: através do conhecimento da filosofia, melhorar a vida do homem trazendo-lhe benefícios e comodidades, dentre estes, a maior das vantagens, enfatizamos, é afastar os homens dos males que provém da guerra. No intuito de encontrar o caminho da paz, Hobbes mais uma vez insiste que os antigos falharam neste ponto:

Os antigos mestres da Grécia, do Egito, de Roma, e outros poderiam persuadir a inapta multidão em relação a suas inúmeras opiniões sobre a natureza de seus deuses, que eles próprios nem sabiam se eram verdadeiras ou falsas, e que eram claramente falsas e absurdas; e não conseguiram persuadir essa mesma multidão a exercer seu dever civil, pois nem eles mesmos as tinham compreendidos. [...] os inúmeros e espessos volumes de ética deveriam ser considerados suficientes, se tudo o que ensinam estava correto e bem demonstrado.¹⁰⁴

E dentre os antigos, o mais visado por Hobbes, conforme ficou suficientemente demonstrado era, sem dúvida, Aristóteles. Com a finalidade de fundar a filosofia em novas bases, tornava-se necessário, como dissemos alhures, substituir o princípio do *zoon politikon* – sustentado pela tradição aristotélica – pelo princípio da luta pela preservação e a conseqüente fuga da morte, pensadas por Hobbes no quadro do mais estrito mecanicismo. Efetuar, igualmente, a fim de demolir de vez os pilares aristotélicos, a substituição da concepção teleológica da natureza por outra que é mecânica. Para tal empreendimento, o princípio hobbesiano contrariava o pilar aristotélico segundo o qual o movimento natural era teleológico, causado pela tendência natural dos corpos com o fito de alcançar sua completude na atualização de sua essência. O esforço de Hobbes aponta o movimento apenas como mudança de lugar, indiferente a qualquer processo finalístico. Os homens hobbesianos se movem, não na direção da atualização do que são potencialmente, mas na direção dos

¹⁰⁴ HOBBS, Thomas. *Elementos da Filosofia*, I, 7, p. 23-24.

benefícios almejados que são alcançados através da continuação do movimento, exclusivamente por efeito de causas físicas atuantes.

A visão de Aristóteles, ao definir o movimento como a atualização do que é em potência como algo que se completa pelo movimento, guarda íntima relação com a concepção fundamentalmente teleológica da causalidade: todo movimento teria um *telos* intrínseco e terminaria quando este passasse da potência ao ato. Tudo no modelo aristotélico, como nós já destacamos, se move naturalmente e o faz para a realização da sua essência natural, para o seu acabamento, desde a pedra que cai até o homem inserido na sociedade. Dentro deste modelo, é imperativo que o movimento seja teleológico, pois sua causa é motivada por uma atração na direção de um fim, um propósito, um objetivo que os corpos têm tendência natural de realizar, o de seguir uma determinação.

A teoria da tendência natural explicaria tanto o movimento de um corpo natural quanto a natureza política dos homens. Nela, os homens, os animais e os serem inanimados realizam plenamente, obedecendo a um desígnio, a sua natureza, atualizando o que são potencialmente.

Estes dois pilares do paradigma aristotélico e escolástico, o homem sociável por natureza e uma teleologia visando um sumo bem são, além da física aristotélica, os alvos que Hobbes preferencialmente mira no sentido de reformar a filosofia e alcançar a paz entre os homens.

Hobbes considera ainda que o motor primeiro do movimento é o próprio movimento ou o próprio corpo. A fim de fundamentar tal afirmação, ele irá transportar a noção de *conatus* (traduzido como empenho) – o esforço e lugar de onde derivam os movimentos internos e externos dos corpos – da física para possibilitar a compreensão da natureza humana. A característica básica do movimento é sua disposição ao infinito de mudar de um lugar para outro, tendo, porém, a possibilidade de ter o trajeto e condições alterados pela interferência de outros corpos que a ele se interponham. Este mundo natural dos corpos externos tem como característica a espontaneidade e engloba em si os princípios da mudança através do movimento. Assim, o conceito de *conatus* apropriado por Hobbes destes princípios serve como base a sua teoria filosófica, tanto a natural quanto a civil, conforme ele atesta:

Em primeiro lugar, defino empenho *como um movimento feito em espaço e tempo menores do que possam ser dados*; isto é, menos do que possa ser determinado ou designado pela exposição ou número, ou seja, pelo movimento realizado ao longo do comprimento de um ponto, ou em um instante ou ponto de tempo.¹⁰⁵

¹⁰⁵ THOMAS, Hobbes. *Elementos da Filosofia*, III, XV, 2, p. 199.

Entendido assim, o *conatus* ou empenho¹⁰⁶ é caracterizado como uma pequena unidade de matéria em movimento e da qual procedem outros movimentos. Trata-se então de uma instância indivisa, algo, porém, total, completo e ininterrupto. Usando uma linguagem matemática, Hobbes busca estabelecer uma analogia ou aproximação com a definição de ponto, algo que embora, idealmente, possa ser divisível não é dividido, conforme ele atesta:

Que por um ponto não é entendido o que não tem qualidade, ou que não pode, de forma alguma, ser dividido; pois não há tal coisa na natureza; mas aquilo cuja quantidade não é absolutamente considerada, ou seja, da qual nem quantidade nem qualquer parte é levada em conta na demonstração; de forma que um ponto não pode ser considerado como indivisível, mas como algo não dividido [...].¹⁰⁷

Partindo da definição de Hobbes de que o *conatus* é o movimento feito através do comprimento de um ponto em um instante, somos levados a concluir que, embora seja um deslocamento mínimo e imperceptível, ele é real e atual, efetuado pelo corpo no corpo. O *conatus* teria esse papel primordial de início de todo e qualquer movimento dos corpos, com força e direção próprias que o permitiria a ele se compor se separar, ou mesmo, se sobrepor a outros *conatus*. Em seu aspecto mais geral, o *conatus* seria um movimento ou do corpo inteiro ou de alguma de suas partes, nesse menor espaço e tempo originado pela pressão que essas partes impõem interiormente aos corpos. É um movimento sempre presente nos corpos mesmo quando não se manifesta visivelmente. A própria resistência aos movimentos se configura como um movimento, uma reação contrária a uma ação, comum a todo *conatus*.

Três aspectos do *conatus* são, deveras, importantes a fim de se entender o mecanismo que opera na percepção humana, são eles, o ímpeto, a resistência e a pressão.¹⁰⁸ O ímpeto está ligado às questões de quantidade e de velocidade do próprio *conatus*, ou seja, a intensidade e presteza na resposta aos estímulos recebidos do exterior; a pressão é a consequência dos entrechoques dos corpos, pois como destaca Hobbes: “Assim, sendo o universo um conjunto de todos os corpos, não há qualquer parte real do mesmo que não seja corpo, nem há qualquer coisa, que seja propriamente um corpo, que não faça parte desse agregado de todos os corpos, que é o universo”.¹⁰⁹ Disto se conclui que todas as partes do universo são corpos e como não existe o vazio, há um constante e permanente choque de uns com os outros, ocorrendo uma força ou impulso entre eles proveniente do atrito, a esta força

¹⁰⁶ Vamos, arbitrariamente, preferir a denominação de *conatus* nas citações futuras.

¹⁰⁷ HOBBS, Thomas, *op. cit.*, III, XV, 2, p. 199-200.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 200-203.

¹⁰⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, 2008, III, XXXIV.

Hobbes denomina de pressão. Uma vez removida a pressão que um corpo exerce sobre o outro, suas partes movidas voltam cada uma ao lugar original característico da própria constituição interna de cada corpo, gerando com esse retorno, um novo movimento. Já a resistência “se dá no contato de dois móveis cujos conatus são contrários em todo ou em parte”.¹¹⁰ Este conceito tem como suporte a aceitação de que todos os corpos estão em movimento, pois, em um universo onde não existe o vazio todos os corpos estão em contato com outros, logo não pode existir nenhum corpo que esteja em repouso absoluto.

Dessas assertivas, podemos inferir que todos os corpos têm em si um *conatus* que guarda possibilidade de até se reduzir, mas jamais chega a se extinguir em razão de que pela própria sistemática dos corpos em movimento ele logo irá receber novo impulso ou movimento ou interferência no ímpeto e na direção do movimento original. Através do *conatus* é possível a sensação e através dela se dá a percepção que possibilita ao homem ter ciência acerca dos corpos que compõem o universo.

Partindo do conceito de *conatus* e buscando estabelecer uma ponte entre os *conatus* dos tipos físico e o humano, Hobbes se distancia de toda explicação de cunho ontológico, notadamente a de feição aristotélica em relação aos movimentos dos corpos, sejam eles de qualquer natureza.

Das quatro causas aristotélicas,¹¹¹ Hobbes reconhece apenas a causa eficiente e a material, ambas juntas fornecem as condições para a produção de um efeito, a primeira enquanto conjunto de acidentes no agente, a segunda enquanto agregado de acidentes no paciente, todas necessárias para a produção do efeito. Daí Hobbes afirmar: “os escritores de metafísica enumeram outras causas além da eficiente e da material, qual seja, a essência, que alguns chamam de causa formal e o fim, ou causa final; as quais são, entretanto, causas eficientes”.¹¹²

Com a extinção, no seu modelo filosófico, da causa final, Hobbes parece aderir ao novo modelo cosmológico inercial e assim ele abre a porta a fim de apresentar sua teoria, de fundamento mecanicista, acerca das paixões e desejos.

2.5 A gênese das faculdades cognitivas e das paixões humanas

¹¹⁰ HOBBS, Thomas. *Elementos da Filosofia*, III, XV, 2.

¹¹¹ Para aprofundamento desse tema consultar o artigo de FRATESCHI, Yara Adário. *Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes*. Departamento de Filosofia Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP.

¹¹² HOBBS, Thomas, *op. cit.*, II, X, 7, p. 135.

Neste contexto mecanicista, o *Leviatã* tem início com a descrição do corpo humano à semelhança de uma máquina, “o que é na realidade, um *Coração* senão uma *Mola*; e os *Nervos*, que nada mais são que diversas *Fibras*, e as *Articulações*, várias *Rodas* que dão movimento ao *Corpo* inteiro, da maneira que o *Artífice* o propôs”.¹¹³ O propósito de Hobbes era demonstrar que a mecânica do homem era análoga à mecânica de uma engrenagem qualquer, no caso, um relógio. Desta semelhança ele vai concluir que a mecânica do Estado imita a do homem natural:

Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama Estado, ou Cidade (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo (pelos quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir o seu dever) são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; a riqueza e a prosperidade de todos os membros individuais são a força; *Salus Populi* (a segurança do povo) é seu objetivo; os conselheiros, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a memória; a justiça e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concórdia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil é a morte.¹¹⁴

Partindo dessa analogia, Hobbes se propõe explicar, de modo mecânico, a gênese das faculdades cognitivas e das paixões humanas. Esta abordagem é iniciada pelo estudo do homem a partir das sensações, portas do conhecimento, na visão hobbesiana. Através destas se torna possível todas as ciências, inclusive a ciência política ou civil. Ter o conhecimento de que modo opera a interação entre os corpos (objetos) e o homem é essencial a fim de compreendermos o comportamento humano, tanto no estado natural quanto no estado civil artificialmente criado com o propósito de tornar possível a convivência pacífica entre os homens.

A teoria da sensação é estabelecida mediante a utilização do princípio segundo o qual toda mudança se reduz finalmente a movimentos locais e nada pode se mover senão pela ação mecânica de outra coisa. A sensação é entendida como o efeito de um movimento local em nós, ou seja, a reação motora do cérebro a um movimento vindo do exterior. A causa da sensação é sempre um corpo exterior, pois, para Hobbes, não há nenhuma concepção no espírito do homem que, primeiramente, não tenha sido organizada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos.¹¹⁵

¹¹³ HOBBS, 2008, p. 11.

¹¹⁴ HOBBS, *loc. cit.*

¹¹⁵ HOBBS, 2008, p.19.

Para explicar a origem das imagens sensíveis na mente humana, Hobbes declara que:

A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, ou de forma imediata, como no gosto e tato, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido e no cheiro [...]. Todas estas qualidades denominadas sensíveis estão no objeto que as causa, mas são muitos os movimentos da matéria que pressionam nossos órgãos de maneira diversa.¹¹⁶

Fiel a este modelo, vejamos como ele desenvolve o esquema a fim de explicar as sensações visuais e auditivas. Os corpos externos a nós de natureza brilhante, luzentes ou iluminados propagam movimentos em direção aos nossos olhos, órgãos sensíveis a esses tipos de movimentos. Ao serem apreendidos ou recepcionados pelo olho, os movimentos se propagam ao nervo ótico e deste até o cérebro, no qual a reação motora nos aparece como sensação de luz ou cor. À medida que estes movimentos continuam, pois o corpo luminoso tem de mudar de posição no espaço a fim de produzir a sensação; esta sensação tornando a chegar e repercutir, repetidamente, no nervo ótico, sem nos apercebermos do fenômeno de origem exterior a nós outros. Desta ilusão, somos levados a acreditar que o que nos aparece vem do exterior, quando nada mais é que algo (ou reação) em nós causada pela ação mecânica de corpos exteriores sobre nossos órgãos corporais.

A explicação mecânica também é estendida para o fenômeno da audição, a qual segue o mesmo caminho descrito para a visão. Desta feita, os movimentos são acolhidos por nossos ouvidos:

[...] assim também o som não está na coisa que ouvimos, mas em nós mesmos. Um sinal manifesto disso é que não só um homem pode ver como também pode ouvir em duplo ou em triplo pela multiplicação de ecos, que, sendo tão sons quanto o original, não podem ser inerentes ao corpo que os produziu. Nada pode produzir alguma coisa por si mesmo: o badalo não tem som em si mesmo, mas movimento, e produz movimento nas partes internas do sino; assim, o sino tem movimento e não som. O movimento do sino comunica movimento ao ar; e o ar tem movimento, mas não som. O ar comunica movimento ao cérebro, pelo ouvido e pelos nervos; e o cérebro tem movimento, mas não som. Do cérebro, o movimento repercute nos nervos que regressam ao exterior, e por isso torna-se uma aparição fora de nós, a que chamamos som.¹¹⁷

As coisas que vemos e o som que ouvimos não são aparições fora de nós, mas sim, respectivamente, aparições de reações do cérebro ao movimento de corpos brilhantes ou de

¹¹⁶ HOBBS, 2008, p. 19.

¹¹⁷ HOBBS, Thomas. *Elementos da lei natural e política*. [Tradução de Bruno Simões]. São Paulo: Editora WMF/Martins Fontes, 2010, I, cap. II, 9, p. 8-9.

movimentos de outra natureza que interpretamos como sons. Este caminho vale para todas as sensações:

[...] qualquer que sejam, os acidentes ou qualidades que nossos sentidos nos fazem penar que existem no mundo não existem, sendo antes semelhanças e aparências apenas. As coisas que existem no mundo sem nós são os movimentos que causam essas semelhanças. E é este o grande engano dos sentidos, que também há de ser corrigido pelos sentidos. Porque, da mesma maneira, como me dizem, quando vejo diretamente, que a cor parece estar no objeto, assim também me dizem eles, quando vejo por reflexo, que a cor não está no objeto.¹¹⁸

Tendo em vista que as sensações são os passos iniciais que tornam possível o entendimento, Hobbes busca, dentro desse esquema, fundamentar e caracterizar a cognição como um tipo de movimento.

Porém, surge um problema que, se não aproxima Hobbes de Descartes, guarda certa analogia com a visão cartesiana segundo a qual se tudo o que conhecemos são reflexos em nós de coisas que nos chegam do mundo exterior, logo não podemos ter nenhuma certeza sobre a eventual semelhança entre as sensações que experimentamos e as qualidades dos objetos percebidos. Hobbes assume, então, uma certeza apenas: podemos afirmar que fora de nós existem os movimentos. O artifício por ele sustentado, o da aniquilação do mundo, a fim de confirmar a existência de movimentos fora de nós é muito próximo à dúvida cartesiana, senão vejamos:

O mundo foi destruído, restando apenas um homem em que permanecem ideias e imagens de todas as coisas que ele viu, ou percebeu através de seus outros sentidos [...] ainda que sejam apenas ideias e fantasmas que ocorrem interiormente e vêm do próprio homem que as imagina, elas dão a impressão de serem exteriores e de não depender do poder ou virtude da mente.¹¹⁹

Do argumento supracitado, Hobbes afirma que, embora o solipsista¹²⁰ não tenha certeza das coisas que ocorrem fora dele, de uma coisa ele não pode duvidar: a de que seus pensamentos mudam, ou seja, ele passa de um objeto a outro, ao pensar. Ele não contempla mentalmente uma paisagem imutável, mas uma sucessão de imagens. Hobbes, como nós vimos, sempre insistiu que o automovimento é, literalmente, impossível e nada por mover a si mesmo. Daí que a resposta ao solipsista é, portanto, a de que tem que haver algo, algum

¹¹⁸ HOBBS, 2008, cap. II, 10, p. 9.

¹¹⁹ TUCK, 2001, p. 58-59.

¹²⁰ O termo deriva do latim solus (só), + ipse, (mesmo), + "-ismo". A base do conceito solipsista é a negação de tudo aquilo que esteja fora da experiência do indivíduo. Seria, no caso, um ceticismo extremado. Tão extremo que a concepção do termo leva em conta, até mesmo, a inexistência do mundo, caso não haja alguém para experimentá-lo. Dessa forma, a sustentação do solipsismo é o empirismo, ou seja, a prática do indivíduo.

objeto material fora dele mesmo que causou ou esteja ainda causando as percepções que ele tem dentro de si, em razão de que nada pode causar suas próprias alterações, isto é, só um corpo pode mover a outro. Esta conclusão é um dos pontos centrais da sua teoria do movimento: a única certeza que temos é a de que as coisas que realmente estão no mundo são os movimentos que causam as imagens e as suas alterações.

Hobbes, partindo das sensações, busca construir a mecânica das paixões. O objeto do qual provém o movimento captado por nossos órgãos dos sentidos e nestes tendo reação, não se detém no cérebro; prossegue seu movimento até o coração, onde deve necessariamente ajudar ou retardar o movimento vital.¹²¹ Se, ao chegar ao coração, o movimento que veio do cérebro e tendo sua origem nos objetos externos for favorável ao movimento vital do corpo que o acolhe, ele irá se chamar deleite ou apetite por este objeto originário; caso o movimento prejudique o movimento vital, atrasando-o, vai se chamar aversão.

Além do movimento vital, Hobbes defende que o homem possui ainda outro tipo de movimento:

Há nos animais dois tipos de movimento que lhes são peculiares. Um deles chama-se vital; começa com a geração e continua sem interrupção, durante toda a vida. Desse tipo são a circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção, etc. Para esses movimentos não é necessária a ajuda da imaginação. O outro tipo é o dos movimentos animais, também chamados movimentos voluntários, como andar, falar, mover qualquer dos membros, da maneira anteriormente imaginada pela mente.¹²²

Do modo como foi apresentado por Hobbes, ficou-lhe evidente que a concepção, a noção do conhecer a impressão da coisa, tem sua origem no objeto externo e o conseqüente movimento no cérebro. Ao ir além, chegando ao coração, os movimentos, correlatos ao fluxo da circulação sanguínea, recebem solicitação de aproximar-se (deleite, apetite) ou afastar-se (aversão) da coisa percebida. Estas reações são chamadas de paixões simples, pois consistem numa resposta às coisas que percebemos imediatamente.

Além das paixões simples, existem as paixões do espírito, que “derivam da expectativa provocada pela previsão do fim ou das conseqüências das coisas. Após definir o apetite e a aversão, que recebem também os nomes de desejo, amor, alegria, ódio e tristeza”,¹²³ Hobbes enumera as demais paixões humanas, como a cólera, a indignação, a

¹²¹ Hobbes aproveita nesta passagem a descoberta da circulação sanguínea exposta num livro publicado por William Harvey, em 1628, no qual a visão do corpo humano como algo em constante movimento vai ao encontro de sua própria teoria. Embora cite como exemplos do movimento vital, a pulsação, a respiração, a digestão, a nutrição, etc., é no movimento do sangue circulando perpetuamente nas veias e nas artérias que o movimento vindo do cérebro vai repercutir.

¹²² HOBBS, 2008, I, cap. 6, p. 46.

¹²³ FRATESCHI, Yara. *Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes*. Dep. Fil. da UNICAP SP: 2005.

cobiça, a ambição, a pusilanimidade, a liberalidade, a mesquinhez, a luxúria, o ciúme, a ânsia de vingança.¹²⁴ A maneira como perfaz esse caminho – que leva do objeto externo à sensação, desta ao movimento vital, deste ao apetite e às demais paixões humanas – evidencia que para ele as paixões, enquanto movimentos em nós, podem ser elas entendidas à luz das leis mecânicas da natureza.

A sensação, neste contexto, se constitui na base das paixões e da razão, que são as faculdades que tornam possível o funcionamento do complexo orgânico e psicológico humano e sua ação no mundo. Sendo assim, o comportamento humano pode ser compreendido por meio da aplicação do mesmo modelo utilizado para compreender o comportamento dos corpos naturais em geral, isto é, por meio da teoria do movimento inercial.

2.6 A natureza humana, a moral mecanicista e a busca pelo poder

O paralelismo, deveras problemático na obra de Hobbes, o da identificação do movimento vital com a circulação ininterrupta do sangue no corpo humano busca demonstrar que a tendência natural da vida é do perpetuar-se e, nesta tendência, o homem, compartilhando dos corpos naturais, é levado a mover-se, necessária e inercialmente nessa direção. A peculiaridade humana reside, porém, no uso e posse da razão, conquista que o dota da capacidade de cálculo e previsão. A conclusão lógica de tal assertiva é a de que as emoções humanas ou movimentos internos resultante da reação aos corpos exteriores também se movem sem fim e sem repouso, movimento esse que só cessa com a morte.

Esta conexão, efetuada por Hobbes, entre o homem, (visto e reduzido a um complexo mecanismo) e a concepção mecânica da natureza (que em última instância o contém) engloba e direciona é – a fim de garantir suporte lógico a sua teoria de ligação íntima entre as filosofias natural e civil – uma condição necessária e um aspecto fundamental, senão cláusula pétrea de sua obra, se a entendermos neste sentido. Neste aspecto, o comportamento humano seria determinado, primeira e principalmente, por uma tendência natural, e nunca por imperativos de ordem moral. Esta ideia relativista, em termos morais, é expressa de maneira clara por Hobbes:

O homem, por sua própria natureza, chama aquilo que o agrada e lhe traz prazer de bom; e de mal o que o desagradar: na medida em que diferem uns dos outros em constituição, assim também diferem os homens no tocante à distinção comum do bem e do mal. E não existe o simplesmente bom. Porque mesmo a bondade que atribuímos a Deus Todo-poderoso é sua bondade com relação a nós. E, assim como

¹²⁴ HOBBS, 2008, cap. 6, *passim*.

chamamos de boas e de más as coisas que nos agradam e as que nos desagradam, assim também chamamos de bondade e de maldade as qualidades das forças por meio das quais elas produzem isso.¹²⁵

Deste modo, Hobbes trata a questão relativa aos assuntos morais nos mesmos termos e metodologia que emprega na sua teoria referente às sensações relativas à percepção de sons e cores. Mesmo que a linguagem e o senso comuns possam levar o homem a pensar que exista algo real e objetivamente bom ou mal, da mesma maneira como se pode pensar que um objeto seja vermelho, ou um som venha de um sino, essas ideias são ilusões ou fantasias. Não passam de construções que existem apenas em nosso mundo interior, desde modo, a aprovação ou a desaprovação moral tem que ser entendida como sentimentos provocados pelo impacto de alguma coisa exterior ao sistema de paixões e de desejos que constituem a psicologia emotiva humana. Neste ponto a teoria do movimento tão cara a Hobbes opera desta feita, resultando nas paixões e desejos.

Alterando de forma radical os termos da filosofia natural de cunho aristotélico para uma visão humana dentro da concepção mecânica da natureza, Hobbes altera também, em igual medida, as concepções de desejo, felicidade e bem. Enquanto para Aristóteles o desejo tende à completa efetivação e, portanto, a um fim que é o bem, para Hobbes o desejo transita continuamente de um objeto a outro. Assim que atinge o fim proposto, este se torna meio para outro fim, e assim por diante. Dessa filosofia, portanto, está excluída a existência de um fim último que dê término ao processo, posição presente na ética aristotélica:

Ora, chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas a outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interesse de outra coisa mais absoluto do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas quanto no interesse de uma terceira; por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos de felicidade.¹²⁶

Hobbes busca invalidar essa visão do sumo bem e se limita a diferenciar fins próximos e fins longínquos, reservando àqueles o estatuto de meio para a obtenção destes. Neste contexto, o registro é de utilidade, nunca de algo que se queira como fim em si mesmo, mas sempre como meio para se alcançar um fim mais longínquo. Este processo, na visão hobbesiana, estará presente durante toda a vida, não deixando espaço para as noções aristotélicas das quais, a de felicidade como algo a ser alcançado no tempo é desfeita, rompendo o vínculo entre esta e o sumo bem:

¹²⁵ HOBBS, Thomas. *Elementos da Lei natural e política*, I, 7, 3.

¹²⁶ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia*, I, 7, 1097^a30-1097^b6.

No que se refere aos fins, alguns são chamados de propinqui, isto é, mais próximos; outros são chamados de remoti, isto é, mais longínquos. Mas, quando comparamos os fins mais próximos com os fins mais longínquos, não são chamados fins, mas meios e caminhos para aqueles. Quanto a um fim último, no qual os filósofos antigos situaram a felicidade e muito discutiram sobre o caminho para a atingir, não há semelhante coisa neste mundo, nem caminho para ela, exceto em termos de Utopia; pois enquanto vivermos teremos desejos, e o desejo sempre pressupõe um fim mais longínquo.¹²⁷

Através desta inversão efetuada no paradigma aristotélico, Hobbes nega, em última instância, a concepção antiga de felicidade e da virtude por ser contrária à própria natureza humana, caracterizada pela instabilidade e inquietude. A questão trata, pois, de entender a causa dessa inquietude e saber por que os homens sempre desejam algo que não têm. Apesar do que tantos inferem, Hobbes dá uma explicação mecânica para essa instabilidade, o que aponta ou busca evidenciar, também nesta área, a estreita conexão entre a filosofia natural e a filosofia das coisas humanas, afastando-se dos que sustentam ou atribuem uma pretensa base moral à filosofia política hobbesiana.

As coisas desejadas – conforme retrocitado – são aquelas que contribuem para o movimento vital e causam prazer; ao contrário, o que perturba ou retarda esse movimento é refletido em nós com o nome de aversão e produz desprazer ou dor. A dor ou o prazer, no entanto, são apreendidos no presente, no momento em que a coisa é sentida, recordada ou esperada. Desse modo, as paixões, segundo Hobbes, todas elas são concebidas segundo três modalidades ou tipos: a primeira delas, a sensação, é algo presente, no momento em que percebemos os estímulos externos e aos quais reagimos; o tipo seguinte, a recordação, é a situação em que, após ter cessado aqueles estímulos diretos e sendo por outros substituídos, deles guardamos, através da memória, seus efeitos. E finalmente a última modalidade está ligada ao futuro, pois, partindo das sensações presentes ou recordadas, através da imaginação, o homem pode ter a expectativa de voltar a experimentá-las novamente, no porvir.¹²⁸

Os desejos, obedecendo à lógica hobbesiana, são incessantes e podem ser organizados ou classificados, em duas ordens que não guardam subordinação entre si, porém sucessão cronológica, o desejo imediato de usufruir do prazer (desejo de gozar no presente) e a expectativa de voltar a experimentar prazer igual ou semelhante em ocasiões vindouras “o objeto dos desejos humanos não é gozar uma única vez e por alguns instantes, mas assegurar, para sempre, o caminho de seus desejos futuros”.¹²⁹ É natural, segundo essa perspectiva, que

¹²⁷ HOBBS, Thomas. *Elementos da lei natural e política*, I, VII, 6.

¹²⁸ HOBBS, *Ibid.*, I, VIII, 2.

¹²⁹ HOBBS, 2008, p. 78.

além de lutar pelo prazer de momento, o homem volte também seus esforços para assegurar, desde já, os meios de que necessitará dispor a fim de assegurar agora, no presente, as condições de satisfação dos desejos no futuro, pois na visão hobbesiana “a felicidade é um contínuo progredir dos desejos, de um objeto a outro, uma vez que a consequência do primeiro é o caminho para a realização dos ulteriores”.¹³⁰

A causa de desejar continuamente no presente deve-se ao fato de que sempre estamos recebendo sensações do mundo exterior e a elas reagimos de maneira automática e mecanicamente, através de movimentos de aproximação ou rejeição, respectivamente, apetites e aversões. O caso de tentar assegurar os meios no presente a fim de viabilizar a realização dos desejos no futuro, tem como consequência lógica o esforço para aumentar o poder incessantemente, pois esse é o meio de impedir que obstáculos se interponham, impedindo a realização daqueles. Hobbes destaca, então, a causa dessa busca ininterrupta pelo poder nos seguintes termos:

Assim coloco, como principal inclinação de toda a humanidade, um perpétuo e incessante afã de Poder que cessa apenas com a Morte. Sua causa nem sempre é o fato de que o homem espera um prazer mais intenso daquele já alcançado ou que não chegue a satisfazer-se com um poder moderado, mas porque não pode ter assegurado seu poderio e meios de seu bem-estar atual, sem adquirir novos bens.¹³¹

Essa luta incessante pelo poder que cessa somente com a morte arrasta o homem, segundo Hobbes, para uma situação de constante inquietude, pois, nos dois casos apresentados, a ânsia de gozar no presente e a busca de assegurar os meios de gozar no futuro são ambas derivadas da concepção mecânica da natureza humana porque estar vivo é estar em movimento e continuamente reagindo à ação dos objetos ou seres externos:

Efetivamente, não há nada que possa dar perpétua Tranqüilidade à mente enquanto vivermos aqui na terra, porque a Vida por si própria, nada mais é do que movimento e não acontece sem Desejo e sem Temores, como não pode existir sem Sensações.¹³²

A impossibilidade de manter indiferença ante as coisas ou a tranqüilidade de espírito decorre, como vimos, de que apetites e aversões são inerentes ao ser humano. Mesmo aquelas coisas que, a princípio, nós parecemos desprezar, na verdade o fazemos em virtude de

¹³⁰ HOBBS, 2008, p.78.

¹³¹ HOBBS, *loc. cit.*

¹³² HOBBS, 2008, VI, p. 54.

estarmos sob a ação de objetos que nos causam mais fortes reações, pois no modelo hobbesiano:

As coisas que não desejamos e nem odiamos são chamadas de depreciadas. A depreciação nada mais é que uma imobilidade ou contumácia do coração, que resiste à ação de certas coisas. Assim procedendo, o coração é estimulado de outro modo por outros objetos mais potentes ou por falta de conhecimento daquilo que depreciamos.¹³³

Afora esta apreciação ilusória de estarmos indiferentes a algo resguardada pelo obscurecimento dos efeitos dos objetos que nos chegam frente a estímulos mais robustos que nos afetam ou a ignorância quanto ao objeto, somos sempre reagentes da ação de corpos externo a nós. Logo, a inquietude e intranquilidade características da natureza humana têm uma explicação igualmente mecânica.

Hobbes, fiel ao seu modelo de movimento, defende que os corpos ao sofrerem a ação de outros corpos, de modo semelhante, causam efeitos em corpos contíguos, e essa ação que é movimento, gera igualmente movimento. Desse modo enquanto houver vida, haverá sensação e enquanto houver sensações haverá, necessariamente, desejos.

De modo coerente com este modelo, Hobbes afirma que o poder que aspiramos ter pode ser medido por tudo aquilo que dispomos para continuar, sem obstáculos impeditivos, a busca da realização dos desejos. Neste quadro, o poder só será verdadeiramente válido se exceder o poder de quem possa se interpor a ele como obstáculo, ao princípio que guia nossas ações, o gozo dos prazeres e a realização de nossos intentos. Hobbes chega a afirmar que “o poder não é mais do que o excesso do poder de um homem sobre o de outro, já que o poder de um homem impede e entrava os efeitos do poder de outro”.¹³⁴

A descrição utilitária do poder, decisiva para a compreensão do estado de natureza como um estado de guerra permanente entre os homens, pode ser também entendida à luz da teoria mecanicista de Hobbes, pois, sendo a tendência de todo corpo em movimento persistir nesse estado, a capacidade de continuar em movimento depende da capacidade de vencer os obstáculos exteriores a esse movimento. Daí nós podemos concluir, fiéis ao pensamento hobbesiano, que o homem tem realmente poder se este exceder o daqueles que possam se constituir como entraves no que concerne à satisfação dos seus desejos. Alcançar as coisas que se almeja como reflexo direto do poder conquistado poderia chamar-se de felicidade,

¹³³ HOBBS, 2008, VI, p. 47.

¹³⁴ HOBBS. *Elementos da Lei*, I, VIII, 4.

entendida como “êxito contínuo da obtenção das coisas desejadas pelo homem, isto é, sua perseverança contínua [...]”.¹³⁵

O corolário natural dos argumentos supracitados Hobbes é que os homens possuem, naturalmente, o desejo de glória, o de serem honrados pelos outros homens, pois esta atitude denota antes de tudo a submissão a um poder superior e a garantia de que quem nos honra ou glorifica não irá se constituir em obstáculo aos nossos movimentos, pois “honrar um homem é reconhecer e conceber que esse homem está em vantagem ou tem excesso de poder sobre aquele que rivaliza ou se compara com ele”.¹³⁶

A ideia de reconhecimento do poder ou honra de outrem em Hobbes é determinada por sua concepção de competição ou luta pelo poder. Dessa forma, a luta pelo reconhecimento é a luta pelo reconhecimento do poder. A questão suscitada por esta disputa pelo reconhecimento, logo, pelo poder, é saber o que acontece quando essa luta é travada num cenário em que os oponentes participantes estão submetidos a um radical igualitarismo natural cuja meta comum é a supremacia sobre os outros, na razão em que possam vir a constituir ameaça presente ou mesmo provável aos intentos de poder e glória. Deste contexto de competição e desconfiança, aliado com o desejo de poder e glória, resulta que os homens não sentem, de acordo com Hobbes, nenhuma propensão ao convívio social:

Além disso, os homens não sentem nenhum prazer (ao contrário, um grande desgosto) reunindo-se quando não há um poder que se imponha a eles. Cada homem considera que seu semelhante deve valorizá-lo tanto quanto ele se valoriza e, em presença de sinais de desprezo ou de subestimação, procura, na medida do possível (os que não reconhecem nenhum poder que os sujeite, destroem-se mutuamente) arrancar maior estima de seus contendores infligindo-lhes algum dano e o de outros pelo exemplo.¹³⁷

Logo, quando não existe um poder comum capaz de manter os homens em respeito mútuo, temos a condição do que Hobbes denominou de estado de natureza, ou da guerra de todos contra todos, pois neste estado primário:

Não há Sociedade. E o pior do que tudo há um constante temor e perigo de morte violenta. A vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta [...] da guerra de todos contra todos, também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções do bem e do mal, de justiça e injustiça não podem ter lugar aí. Onde não há poder comum não há lei. Onde não há lei não há injustiça.¹³⁸

¹³⁵ HOBBS, 2008, I, VI, p. 54.

¹³⁶ HOBBS, op. cit., I, VIII, 5.

¹³⁷ HOBBS, *Elementos da Lei*, I, VIII, p. 95.

¹³⁸ HOBBS, 2008, p. 97.

Desse estado de guerra, fruto das paixões humanas, a saída encontrada por Hobbes, a fim de restringir e reordenar os movimentos de inquietude própria da busca do prazer e da autopreservação refletidas nas disputas constantes e ininterruptas pelo poder, é o estabelecimento de uma soberania absoluta. O caminho para tal empreitada Hobbes busca apontar como pertencente à razão. No uso de sua capacidade calculadora, esta teria assegurada a condição de aportar a essa instância mediadora dos conflitos, permitindo assim a continuidade dos movimentos com mais segurança e permanência. Esta saída, que guarda uma relação estrita com a filosofia natural, na qual busca se apoiar a fim manter se não uma aplicação direta, pelo menos uma estreita correlação com uma teoria geral dos movimentos naturais, encerra, contudo, uma série de indagações e lacunas.

2.7 A possibilidade do pacto social e os pretensos limites da razão

Hobbes afirma que os homens, com o medo da morte violenta e o desejo de viver em paz, recebem da razão a possibilidade de impor uma instância mediadora a fim de limitar a ânsia de usufruir desejos e obter poder sem limites, e passarem a viver sob as normas criadas pelo estabelecimento de um pacto de todos com todos. Neste uso, a razão, puramente instrumental na busca do caminho para a obtenção da paz, ofereceria uma saída pactuada para o estado de guerra de todos contra todos. De forma mais direta, as paixões colocando os fins perpetuaria a guerra, enquanto que a razão operacionando os meios necessários, segundo a faculdade de cálculo, ofertaria a paz.

A paz, no entanto, pressupõe a existência da justiça. Este termo, porém, nenhum significado tem no estado de natureza. Para que as palavras que significam “justo” e “injusto” possam ter sentido e reorganizem a sociedade, de acordo com Hobbes, seria necessário o imperativo da força concentrada na mão de um homem ou assembleia, um poder coercitivo capaz de obrigar todos a obedecerem ao pacto que busca dar fim à desagregação social. A base do pacto, entanto, não pode ser a cooperação desinteressada. Somente mediante o medo de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do combinado pode refrear o homem natural, daí a necessidade da mediação imposta pelo estabelecimento da soberania absoluta:

Para impedir a perpétua insegurança das relações de poder, é necessário o advento do Estado, tentativa de tornar a desigualdade irreversível de tão temida. Assim como Descartes introduziu Deus para dar continuidade à certeza apenas instantânea da Verdade que o cogito nos trazia, Hobbes cria esse “deus mortal” que é o Leviatã para dar às relações humanas a duração temporal, única garantia da segurança e da

paz. Tönnies viu em Hobbes o precursor de um socialismo – melhor seria enxergar no seu Estado um despotismo, onde é a extrema desigualdade dos súditos ante o soberano que impõe a igualdade entre eles, impedindo e mesmo punindo com a morte – civil ou física – a excessiva preeminência de qualquer um.¹³⁹

Hobbes quando fala do contrato, deixa claro que este contrato é positivo e é o único meio de tornar a vida social fora do estado de guerra, uma realidade possível. O pacto objetiva estabelecer regras coercitivas às características próprias do homem que o estabelece, ou seja, impor limites e estabelecer controle sobre uma natureza que se deixa conhecer através da ânsia permanente para a realização de desejos e de sede para obter poder. É um ato radical de abdicação de parte da liberdade natural, e mesmo não tendo mais o poder de influir no contrato após este ser firmado, o homem supõe que o Estado trabalhará em seu benefício, daí advém a justificação dessa transferência em caráter de submissão a um poder nas mãos de terceiros.

A justiça, deste modo instituída, limitará as ações indesejadas da parte do homem contra outro igual a si. Isso fica claro através da citação que elege o soberano como árbitro:

O soberano está incumbido de fazer boas leis, porém, o que vem a ser uma boa lei? Entendo por boa lei apenas a que seja justa, pois nenhuma lei pode ser injusta. A lei é feita pelo soberano poder e tudo o que é feito por tal poder é garantido e diz respeito a todo o povo, e aquilo qualquer homem ganhar com isso, ninguém pode dizer que seja injusto. Sucede com as leis do Estado o mesmo que com as leis do jogo: seja o que for que os jogadores estabeleçam não é injustiça para nenhum deles. Uma boa lei é aquela que é necessária e, conseqüentemente, resulta no bem do povo.¹⁴⁰

O edifício hobbesiano gira em torno da necessidade do convívio que conduza a paz como substrato da manutenção da vida social. A fim de fundamentar este ponto essencial de todo este modelo filosófico é necessário, conforme apresentado, demolir a crença com fundamento em Aristóteles qual seja: a tendência natural do homem para viver em sociedade e a possibilidade da educação para a virtude, e substituí-los pela noção de que o homem age, essencialmente, buscando o benefício próprio através da conquista do poder pelo qual possa realizar, com liberdade de movimentos, suas paixões. Nesses fundamentos, estaria ausente do agir humano qualquer alegação de ordem moral, pois o homem é, no sentir hobbesiano, acima de tudo, um ser natural que reage aos estímulos externos, além disso “desejos e paixões não são intrinsecamente pecados e nem mesmo o são as ações resultantes dessas paixões, até o momento em que se edite uma lei que as proíba”.¹⁴¹

¹³⁹ RIBEIRO, Renato. *A Marca do Leviatã*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

¹⁴⁰ HOBBS, 2008, II, 30, p. 247.

¹⁴¹ *Ibid.*, I, XIII, p. 97.

Hobbes, negando um princípio moral genuíno no homem, precisa ainda adentrar outras questões, tais como, a possibilidade do pacto e, depois deste estabelecido, a justificação da necessidade da soberania absoluta onde a espada faça com que as promessas sejam válidas e não apenas o interesse passional imediato das partes envolvidas. Esse arranjo, com base apenas numa razão destituída de autonomia agindo a reboque dos desejos, tenha por meta chegar à proposta de um pacto, pode ser vista como vulnerável a uma crítica ou olhar talvez mais comedido diante da magnitude do desafio. Vejamos esta questão posta de outro modo: como um contrato pode vir a ter a força de controlar as paixões da natureza humana?

Se a razão hobbesiana transcendesse seu papel instrumental indo além da função de calcular as conseqüências das ações e decidisse, com raro acerto, qual decisão fosse a mais adequada e, pudesse ainda, além disso, ter a força e autonomia necessárias a fim de fazer realizar seus intentos, poderíamos supor que os homens abdicariam de parte da sua ambição a fim de viverem em paz sem a necessidade de um poder arbitrário. Porém, segundo nos indica Hobbes, a observação do agir humano aponta que isso não ocorre. Se tal acerto fosse possível, a relação entre racionalidade e moralidade se daria na medida em que a razão, trabalhando com determinada autonomia os prós e contra de cada ação, apontaria a opção mais eficiente no sentido de causar benefícios ao autor da mesma. E, ao mesmo tempo, a razão levaria em conta o cuidado de não causar prejuízos aos demais, pela razão simples de que esta seria uma ação que garantiria a paz.

Se possível ou verossímil tal acordo, a situação descrita acima conduziria o ser humano, dentro de um contexto de cooperação de base puramente racional a conformar suas ações com o interesse geral. Este caminho ou raciocínio parece ir no rumo oposto ao que até o presente momento norteia a nossa investigação. Examinemos esta questão com maior atenção.

A pergunta que se coloca é se a razão teria eficácia suficiente para conter os impulsos desagregadores, fruto das paixões, tendo em vista oferecer um benefício para todo o gênero humano, ou seja, a paz. Hobbes, em alguns trechos de sua obra, parece dizer que não, pois, embora a razão possa deduzir teoremas morais, estes não têm o poder de lei em virtude da inconstância e da força dos desejos e da ausência de uma instância superior, árbitro das controvérsias. Os homens, no sentir de Hobbes, em sua grande maioria são tolos no agir; mesmo fazendo da razão a fonte que origina os preceitos morais, não contam efetivamente com estes preceitos. Ainda que todos concordem:

Que a paz é uma coisa boa e, portanto, que também são bons o caminho ou os meios da paz, os quais são a justiça, a gratidão, a modéstia, a equidade, a misericórdia [...] quer dizer, as virtudes morais, esses ditames da razão não são leis

propriamente, mas apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um.¹⁴²

Alicerçado nos argumentos que apresentamos até o presente, parece-nos acertado apontar para a evidência que a ação correta e justa, aquela que propicia a paz, não depende de uma interioridade de princípios morais, devido à força das paixões, mas da espada do Estado, ou seja, seria o medo do castigo ou da conquista da recompensa que levaria os homens a agirem com correção. Neste sentido, acredito ser pertinente transcrever a análise apresentada pela filósofa Yara Frateschi acerca deste problema:

Se Hobbes fala da justiça dos homens como uma virtude que independe do interesse e do medo (e, portanto, do Estado), para logo em seguida defender a soberania absoluta, é porque ele a vê como uma utopia: bela, mas falsa. A solução do conflito originário não deverá depender de que os homens se tornem justos, e sim de que suas ações sejam justas. A solução não é moral: é política. A dificuldade é entender como Hobbes pode definir o homem injusto como aquele cuja vontade é determinada pelo benefício manifesto do que faz, se todas as ações voluntárias visam como ele mesmo admite, ao benefício próprio. Devemos concluir que todos os homens são injustos (na acepção hobbesiana), como que por um defeito da sua natureza? Seria o mesmo que dizer que a natureza humana não comporta a justiça enquanto virtude.¹⁴³

A função do Estado, nesta concepção, seria a de suprir uma carência natural do ser humano, ou seja, a dificuldade do homem em ser justo sem a presença do medo representado pelo poder absoluto da lei civil do leviatã hobbesiano. Se Hobbes diz que injusto é aquele que faz o que a lei ordena por medo da punição ou pela expectativa de recompensa, ele não espera que o homem venha a tornar-se virtuoso, pois, se assim fosse, o Leviatã seria um instância de educação e convencimento e não o temido guardião da sociedade humana, como se pode aquilatar nesta passagem:

Sendo a força das palavras muito fraca para obrigar os homens a cumprirem pactos (com foi dito antes) é possível, pela própria natureza dos homens, reforçá-las de duas maneiras: por medo das consequências advindas do não cumprimento da palavra ou por orgulho de não ser necessário faltar a ela. Esta última é uma generosidade rara, não sendo encontrada entre aqueles que ambicionam riquezas, autoridade e prazeres sensuais, ou seja, a maioria dos homens. A paixão que move esses sentimentos é o temor, que pode ter dois objetos gerais: o poder dos espíritos invisíveis e o poder dos homens que possam vir a ser ofendidos.¹⁴⁴

¹⁴² HOBBS, 2008, I, XV, p. 118.

¹⁴³ FRATESCHI, Yara. *Racionalidade e Moralidade em Hobbes*. Curitiba: Revista Dois Pontos, vol. 6, n. 3, especial, 2009, p. 195-213.

¹⁴⁴ HOBBS, 2008, I, XIV, p. 106.

Do texto ressalta, em primeiro lugar, que a maior parte da humanidade só age com justiça por causa do temor; temor este que pode vir do Estado ou da religião. Estes argumentos parecem bastar a Hobbes a fim de justificar a criação do Leviatã, este grande homem artificial e zelador da ordem e da paz entre os homens, não por amor, porém por meio da força, único argumento que pode fazer frente à impetuosidade das paixões e ser obedecido por homens incapazes, por natureza, de possuírem virtudes morais genuínas.

Fica evidente que somente o estabelecimento do pacto convencionou os valores, e é apenas a partir desse tipo de contrato que se pode, no olhar hobbesiano, falar em justiça e valores morais. O homem natural, na visão de Hobbes, é movido pelo princípio do desejo incessante que corresponde com fidelidade ao modelo mecanicista no qual ele se apóia na busca de estabelecer uma ponte – consequência necessária da estreita ligação que sua teoria busca estabelecer entre os corpos naturais e o homem, reduzido a um corpo em movimento reagente a estímulos externos – a fim de garantir as bases de sua filosofia moral ou civil. Este é o seu objetivo e argumento central.

Na metodologia hobbesiana, o processo sintético demonstra o caminho que necessariamente deve ser percorrido desde o princípio ou causas até seus efeitos, numa extensa e bem ordenada cadeia. Dos objetos externos para nossos órgãos da sensibilidade, daí advém a noção das sensações, o fundamento do *conatus*, a origem das percepções, o nascedouro dos apetites e aversões, os construtos da imaginação, a deliberação, a intervenção da vontade, o papel da razão, chega-se ao fim do processo com a justificação do Leviatã, ou sociedade civil, como um limitador dos excessos provenientes dessa marcha inercial.

De modo semelhante, Hobbes vai ainda avaliar que, através da observação, o mesmo caminho pode ser percorrido em sentido inverso, no chamado método analítico ou da leitura de si através da observação no agir de outros homens.

Toda essa construção teórica está assentada em bases sólidas, guardada uma analogia com os princípios da geometria, sendo necessário um distanciamento a fim de se possa acompanhar com precaução e redobrada cautela os elos dessa imensa corrente. Os passos estão encadeados solidamente, e, a partir das premissas fundantes, podemos erigir a economia das paixões e da vida prática, cujo ponto referencial está alicerçado em outros corpos, ou melhor, no movimento incessante, gerando mais e mais movimentos. E, se formos levados a aceitar esses primeiros princípios, fica complicado não aceitar todos seus consequentes desdobramentos como alhures já destacamos. Porém, munidos da cautela necessária, podemos nos debruçar sobre essa sucessão lógica, mecânica, inercial, na qual Hobbes, visando sair do estado de natureza e como meio de conservar a vida e alcançar a paz,

pode atribuir à razão – argumento e meio fundamental para a fundação do pacto – um estatuto especial ou mero instrumento de cálculo a fim de dar esse passo fundante.

A razão, cumprindo esse desiderato, o de possibilitar as condições da fundação do pacto, teria necessariamente que ou estar agindo como coadjuvante das paixões a fim de proporcionar as condições de vida e de conforto, ou, de certa forma, indo além da proposta de Hobbes, e, *per si*, colocando fins sem causalidade mecânica explícita. Eis uma grande questão. Um pacto parece apontar para uma solução metafísica ou sinalizar uma superação situada além dos fenômenos, um artifício, fora da causalidade física, engendrando uma resposta ao desafio da guerra de todos contra todos. Mas aí estaríamos indo além do que podemos inferir da leitura dos textos hobessianos, ou o próprio Hobbes estaria propenso a entender a superação do estado de natureza através dessa ficção? Vamos adiante a fim de buscar colocar luz neste ponto essencial: as condições de possibilidade da celebração do pacto social. A abordagem desse tema será o foco do terceiro e último capítulo de nossa dissertação.

CAPÍTULO III

3. A RAZÃO À REBOQUE DAS PAIXÕES OU FUNDAMENTO LIVRE DO PACTO?

3.1 O papel da vontade e da razão

A fim de compreender o estatuto da razão no edifício teórico hobbesiano temos que, inicialmente, buscar entender a solução apresentada pelo filósofo acerca da relação ou mesmo controvérsia entre os papéis atribuídos à liberdade e à necessidade.¹⁴⁵

Através do acompanhamento do que foi até aqui exposto, ficou evidente, parecidos, que o modelo mecanicista da filosofia natural tem lugar destacado na filosofia civil ou política de Hobbes. Com o alinhamento ou acatamento ao modelo apresentado pela ciência moderna, o filósofo inglês busca situar-se como alternativa à velha concepção de origem aristotélica segundo a qual tudo se move e se dar de modo mais perfeito tendo em vista a causa final. Este farol sinalizaria ou apontaria para um motor primeiro – logo identificado pelos filósofos medievais como o Deus criador e onipotente – representação em que podíamos situar a origem da deliberação e ação dos homens. Ao refutar a visão teleológica e finalística, ainda reinantes àquela época em destacados centros do saber, Hobbes vai buscar fundamentar sua filosofia no campo oposto: na afirmação de que tudo o que existe são movimentos produzidos por causas anteriores e produzindo determinados efeitos.

Vejamos como esta base, fundamentada na física, vai tratar dos pressupostos do ato voluntário que redundará no pacto social. Iniciemos nossa análise examinando a discussão existente entre a liberdade e a necessidade. Segundo Hobbes, esta alegada controvérsia seria puramente verbal, pois bastaria definir exatamente os significados próprios dos termos “liberdade” e “necessidade” para que fique evidente não haver entre ambos nenhuma contradição. A ação humana pode vir a ser livre ao mesmo tempo em que é necessária. Daí Hobbes afirmar:

Liberdade e necessidade (também) são compatíveis [...] a vontade dos homens, bem como seus desejos e inclinações, derivam de alguma causa e esta, por sua vez, de outra causa, formando uma cadeia contínua (cujo primeiro elo – a primeira de todas as causas – está na mão de Deus), que derivam da necessidade. A necessidade de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta para quem pudesse notar a conexão dessas causas. Consequentemente, Deus, que vê e dispõe todas as coisas, vê também que a liberdade do homem em fazer o que deseja e o que ele quer deriva da necessidade de fazer aquilo que Deus quer e nada mais. [...] Se acaso a vontade de Deus não assegurasse a necessidade da vontade do homem, e, portanto, de tudo

¹⁴⁵ Para maior aprofundamento consultar a obra *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, editado por Vere Chappell, Cambridge UP, 1999.

o que dela depende, a liberdade do homem seria uma contradição e um empecilho à onipotência e liberdade de Deus.¹⁴⁶

Logo, se nós vemos incompatibilidade entre a liberdade e a necessidade isto se deve a um abuso da linguagem ao não definimos clara e distintamente o significado dos nomes. Pois, segundo Hobbes:

Nome é uma palavra usada aleatoriamente para definir uma marca, que pode gerar um pensamento em nossa mente, semelhante àquele que tivemos anteriormente e que sendo pronunciado a outros, pode ser para eles um signo de qual pensamento o falante tinha, ou não tinha na mente.¹⁴⁷

Tendo em vista que, para Hobbes, a verdade consiste na adequada ordenação de nomes em nossas afirmações, a precisa definição de nomes é crucial para a filosofia hobbesiana. Ele chega mesmo a afirmar que a aquisição da ciência depende da linguagem, portanto, é de fundamental importância o exato significado das primeiras definições, aquelas a partir das quais se inicia o cálculo das consequências.

O emprego unívoco dos nomes, uma bem estruturada construção envolvendo o sujeito e o predicado nas preposições e o adequado uso do princípio silogístico se constituem no caminho seguro que conduz a uma conclusão peremptória que fornece base segura ao raciocínio necessário à filosofia. Todo o construto apoiado nesses princípios recebeu a denominação de ciência e estes são os seus passos fundacionais. O discurso verbal, fundamentado nesses pressupostos, reflete a verdade. Desse modo, resulta em absurdo quando alguém profere palavras que unidas umas às outras não fazem sentido, tais assertivas eram comuns, segundo Hobbes, entre os escolásticos pelo uso de termos, tal qual “a trindade”, “substâncias incorpóreas” e “livre-arbítrio”, e os ataca dizendo: “quando alguém escreve volumes inteiros cheios de tais coisas é porque está louco ou porque pretende enlouquecer os outros”.¹⁴⁸

A palavra liberdade em seu sentido próprio – volta a insistir Hobbes – é a ausência de oposição, algo que impeça ou dificulte o movimento externo dos corpos, sejam esses corpos criaturas racionais ou irracionais e mesmo os demais corpos inanimados presentes na natureza. Deste modo, a fim de caracterizar “liberdade”, Hobbes desenvolve bem este conceito, declarando que “tudo o que estiver atado ou enrolado, não podendo mover-se, a não ser dentro de um certo espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos

¹⁴⁶ HOBBS, 2008, II, XXI.

¹⁴⁷ HOBBS. *Elementos da Filosofia*, II, I, p. 28

¹⁴⁸ HOBBS, *op. cit.*, I, VIII.

que não tem liberdade de ir mais além”.¹⁴⁹ Porém, se a causa do impedimento de deslocamento for atribuída a uma carência inerente à constituição da própria coisa ou que a ela seja acrescido mesmo que por duração temporária, tal qual a doença que prende um homem ao seu leito ou uma árvore naturalmente fincada no solo, o correto é declarar que esses corpos não têm o poder de movimentar-se. Nestes casos não se usa o termo liberdade, mas carência de poder. Após fazer esta redução de aplicação do termo liberdade, Hobbes, enfaticamente, conclui:

De acordo com esse genuíno e comum significado, um homem livre é aquele que não é impedido de fazer as coisas que tem vontade e as faz graças à sua força e engenho. Mas quando a palavra livre e liberdade são aplicadas a qualquer coisa diferente de um corpo, abusa-se da linguagem; porque o que não está sujeito ao movimento também não está sujeito a impedimentos.¹⁵⁰

A liberdade, nessa concepção, não aponta para uma característica ou uma qualidade que pertence aos corpos, mas devido a uma relação entre corpos onde algum deles limita ou impede o livre deslocamento de outro. Eis um ponto de fundamental importância. Aceito tal critério de definição de liberdade, ela não pode ser aplicada à vontade e, menos ainda, indicar uma determinação desta pela razão, pois a liberdade é carência e se aplica apenas a corpos. A vontade, embora sendo, na origem do processo, fruto do movimento corporal reativo, não pode estar submetida, na cadeia de deliberações, a impedimentos nem a movimentos físicos.

A existência do livre-arbítrio humano seria uma contradição, coerente ao modo de sentir do filósofo inglês e na acepção em que é entendida tal doutrina. O livre-arbítrio não significa liberdade da vontade, do desejo ou da inclinação, porém aplica-se ao homem no sentido de ele não se deparar com entraves que o obstaculizem de realizar aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação. Se aceitássemos o entendimento usualmente tido como do senso comum, iríamos cair numa armadilha lógica: como pode uma vontade humana, caso livre, estar fora do âmbito da necessidade de fazer aquilo que Deus quer? Hobbes, de maneira categórica, enfatiza:

Se um homem comete uma injustiça, isto é, um ato contrário à Lei, eles dizem que Deus é a primeira causa da Lei e também a primeira causa daquela e de todas as outras ações, mas não é em absoluto da injustiça, já que esta é a inconformidade da ação com respeito à Lei. Trata-se, pois de vã Filosofia.¹⁵¹

¹⁴⁹ HOBBS, 2008, II, XXI.

¹⁵⁰ *Ibid.*, II, XXI, p. 154.

¹⁵¹ *Ibid.*, IV, XLVI, p. 465.

Desse modo os atos da vontade humana pelo fato de, inevitavelmente, derivarem de causas sempre anteriores e estas de outras ainda mais afastadas, indo numa escala até a vontade divina, última e necessária instanciação na cadeia das causas, estão na dependência natural desses antecedentes. Logo, a vontade do homem, que está atrelada ao modo de subordinação à causa primeira e à liberdade que ele diz possuir para realizar o que quer, é antecedida pela onipotência divina e sua total liberdade de fazer tudo o que lhe aprouver.

Devido à maneira como Hobbes expõe os argumentos acerca de seu entendimento na questão referente ao livre-arbítrio e a subordinação deste às outras causas que transcendem a vontade pessoal, fica evidente que o filósofo inglês retira da razão a capacidade de pôr fins que orientem as ações humanas e imponha seu império sobre os desejos e sobre os atos volitivos do homem.

A vontade é determinada, no contexto hobbesiano, como vimos, por causas externas, em consequência o termo “liberdade” só pode ser aplicado às ações do homem na condição de corpo que se movimenta. Trata-se de um erro a aplicação do termo “livre”, em sentido próprio, quando aplicado em um entendimento de autonomia para escolher as escolhas com as quais o homem se depara no decurso de sua existência. A fim de bem entender essa questão, vejamos como Hobbes descreve o mecanismo da deliberação:

Quando na mente humana se registram alternadamente apetites e aversões, esperanças e temores, relativos a uma mesma coisa e diversas consequências, boas ou más, pelos nossos atos ou omissões ocorrem, sucessivamente, em nossos pensamentos; quando algumas vezes é despertado nosso apetite e, em outras ocasiões, a aversão; em algumas ocasiões esperança de realização dos intentos e, em outras, desespero ou temor de não alcançar o fim proposto; a soma desses desejos, aversões, esperanças e temores, que continuam até que a coisa seja feita ou considerada impossível, é a chamada deliberação.¹⁵²

Conforme podemos inferir pela exposição de Hobbes o percurso dos estímulos que, primariamente, têm origem nos objetos externos ao homem, depois de atingirem os órgãos sensoriais prosseguem no seguinte fluxo: dos sentidos passam pela memória e desta para a deliberação, cujo último apetite é o que denominamos de vontade. Daí a coerência desta sequência de alternativas pelas quais se depara o homem, na qual ele vai deliberando se deve agir ou não de determinada maneira, levando ainda em consideração as boas ou más consequências destas ações. Percebe-se, claramente, que no sentir de Hobbes a deliberação não seja senão um ato da imaginação tendo em vista apontar para uma ação que redunde em prazer e permita o afastamento de impedimentos ao seu movimento. A vontade, ao se

¹⁵² HOBBS, 2008, I, VI.

constituir no último elo desta corrente, é uma reação às alternativas que são postas como resposta do homem aos estímulos externos. O ato da vontade, no entanto, pressupõe que existam, para além de sua competência, causas necessárias que fazem com os homens, em suma, queiram o que querem. Neste modo de apreciação, o ato volitivo seria um ato de liberdade condicionado que daria fim à liberdade de pesar e pensar alternativas.

A deliberação como ato da imaginação tem seu fim na vontade, ou escolha final para agir ou não frente às opções que são ofertadas nas diversas situações enfrentadas pelo homem. Neste processo a razão pode ou não ter participação, pois, segundo Hobbes, “essas sucessões alternadas de apetites de aversões, esperanças e desesperos não são menores em outras criaturas vivas; portanto, os animais também deliberam”.¹⁵³

Ao estender o processo deliberativo aos animais, na verdade Hobbes pretende rechaçar o conceito aristotélico de deliberação como um apetite racional, afirmando que, se tal fosse aceito, poderia haver ações voluntárias contra a razão, o que reputa como impossível. E ao situar a vontade fora da abrangência do conceito tradicional de apetite racional, destacando-a como último apetite na deliberação, Hobbes busca redefinir o papel da razão no agir humano. E esta abordagem, necessariamente carrega consigo consequências para toda sua filosofia política.

3.2 Da imaginação e da razão

Como entendido, na filosofia hobbesiana as sensações são as portas de entrada para tudo o que o homem pensa e produz, bem como da sua interação com o mundo. As sensações, deste modo, constituem-se no princípio do conhecimento, pois somente após haver percepção é que a mente pode processar algo e sair em busca do entendimento das causas e consequências.

Após o objeto ter causado a impressão em nossos órgãos sensoriais e ao não estar mais presente, permanece dele uma ilusão ou aparência, ou seja, passamos a ter uma memória ou imaginação da coisa sentida que Hobbes denomina de fantasia. Esta concepção tida a partir do ato da sensação vai declinando pouco a pouco, porém, quando o mesmo objeto novamente visto volta a impressionar nossos sentidos, faz agitar a fantasia ou imaginação dele que já estava retido na mente. Com o decorrer do tempo, a mente vai armazenando muitas e diversas imaginações assim denominadas de memórias, isto é, algo que ficou da sensação originalmente sentida. “Uma memória copiosa, ou seja, memória de muitas coisas é

¹⁵³ HOBBS, 2008, I, VI.

denominada experiência”.¹⁵⁴ Estas memórias são necessárias a fim de tornar possível o discurso mental, que nada mais é que a sucessão de um pensamento a outro, numa sequencia que podemos classificar de desorientada quando divagamos ou estamos mais ou menos distanciados de uma paixão ou desejo, ou orientada, neste caso, quando regulada por algum desejo ou desígnio. Este segundo tipo de pensamento, efetivamente, é mais constante, intenso e permanente quando guiados pelas coisas que desejamos ou tememos, de tal modo que a impressão:

É tão forte, às vezes, que chega a interromper ou impedir nosso sono. Do desejo surge o pensamento de alguns meios que vimos produzir efeitos análogos aos que perseguimos; do pensamento desses efeitos nasce a ideia dos meios que conduzem a esse fim e, assim, sucessivamente, até chegarmos a algum começo dentro de nossas possibilidades.¹⁵⁵

Desse modo a mente, além da faculdade de conhecer os objetos que estão no mundo através das sensações que nos chegam, trabalha com cálculos e previsões, causas e efeitos. Este é o campo da faculdade racional. Hobbes é claro quando diz o que entende por razão, ela é uma faculdade que lida com cálculos, conforme ele especifica:

Então, em qualquer matéria onde há lugar para adição ou subtração, há também lugar para a razão e, quando aquelas operações não são possíveis, a razão nada pode fazer. Tomando isso por base, pode-se definir (isto é, determinar) o que é e o que significa a palavra razão, quando incluída entre as faculdades mentais. Porque a razão, nesse sentido, nada mais é que a consideração (isto é, adição ou subtração) das consequências dos nomes gerais ajustados, para a caracterização e significação de nossos pensamentos.¹⁵⁶

Assim, podemos dizer que, em Hobbes, a razão é dotada de uma dupla função: calculadora e instrumental. Quando esta é apropriada pelo homem como um meio, isto é, um instrumento base para efetuar cálculos, recebe adequadamente este nome. Porém ela é calculadora na sua utilidade em antever resultados ou calcular nomes de coisas e fatos. Com este fim, a razão elabora uma fala discursiva lógica e coerente capaz de propiciar ao homem a saída do estado de simples natureza, que é de guerra de todos contra todos, por meio do pacto que institui um poder soberano, capaz de promover as condições para a paz, a segurança e a estabilidade que inexistem no estado natural.

¹⁵⁴ HOBBS, 2008, I, II.

¹⁵⁵ *Ibid.*, I, III.

¹⁵⁶ *Ibid.*, I, V.

Neste ponto, Hobbes alerta quanto à importância do uso da linguagem a fim de transformar o discurso mental em verbal e daí construir todo o alicerce seguro do conhecimento humano e oferecer efetiva racionalidade às ações humanas.¹⁵⁷

Necessária para se construir ciência, a razão não é, contudo, suficiente. Este edifício só se erguerá, por sua vez, com o estabelecimento da linguagem. Apenas partindo do cuidado com a exatidão dos primeiros princípios a fim de estes serem bem compreendidos e claros para todos e da mesma forma, e mais ainda, se os cálculos das conseqüências estiverem corretos, é que se pode ter a certeza da verdade dos discursos, e da validade da ciência.

A razão é diferente dos sentidos e da memória – inatos ao homem – pois, de acordo com Hobbes, trata-se de uma faculdade adquirida através do esforço; primeiramente, impondo nomes corretos às coisas de acordo com uma metodologia adequada e comum a todos. Desse modo, chegamos até a construção da ciência que nada mais é do que o conhecimento das conseqüências e dependências de um fato com respeito a outro. Assim, de modo coerente, ao nos depararmos com o surgimento de algo, ao sabermos por que motivos e de forma essa coisa surge, quando a mesma coisa, no futuro, cair sob nosso domínio, esperamos que ela viesse outra vez a produzir os mesmos efeitos produzidos anteriormente. Desse modo Hobbes conclui:

A luz da mente humana é constituída por palavras claras e perspicazes, porém livres e depuradas da ambigüidade mediante exatas definições; a razão é o passe; o incremento da ciência, o caminho; e o benefício do gênero humano, o fim. Por outro lado, as metáforas e as palavras sem sentido ou ambíguas são como os *ignes fatui*; racionar tomando-as por base equivale a perambular entre absurdos incontáveis; o seu fim será o litígio, a sedição e o desdém.¹⁵⁸

Fica claro, pelo até aqui apresentado, que o objetivo final da filosofia política hobbesiana é o benefício para a humanidade: a saída ou superação do estado de natureza e obtenção da paz refletida na convivência pacífica entre os homens pela mediação de uma soberania absoluta concentrada nas mãos de um homem ou grupo de homens a quem é delegado esse poder. Esta conquista, no entanto, requer um longo processo que tem início na compreensão de como o homem percebe o mundo e quais as forças que o guiam, sua condição ou natureza. Nesse desiderato se torna ainda preciso um adequado e satisfatório conhecimento das causas e dos efeitos das coisas e do uso correto da linguagem, sendo a razão o instrumento

¹⁵⁷ Devido à limitação do nosso trabalho nós não vamos aprofundar este aspecto da filosofia hobbesiana, o papel da linguagem, que trataremos como dado o que não irá se constituir em nenhum prejuízo tendo em vista os objetivos que colimamos.

¹⁵⁸ HOBBS, 2008, I, V.

adequado e necessário para calcular os meios apropriados para efetuar tal navegação de modo seguro.

O homem, no entanto, é mais que um ser calculador. Pela própria eficácia do processo cognitivo os apetites estão presentes de forma constante potencializando as ações humanas e Hobbes, ao ressaltar a função calculadora da razão, parece querer retirar desta última uma pretensa relação de comando e autonomia em relação aos primeiros.

3.3 A razão operante e as leis da natureza

Hobbes sinaliza claramente que, no estado primordial, predomina a inexistência de um poder comum que faça o papel de uma reta razão. Segundo o filósofo inglês sempre que houver conflito entre o interesse de muitas pessoas e o pessoal, na maioria dos casos o homem preferirá o interesse pessoal “*pois em geral as paixões humanas são mais fortes do que a razão*”.¹⁵⁹ Esta carência de uma medida segura ou aceita por todos se não for solucionada através de uma saída pactuada, perpetuará o estado de guerra de todos contra todos por falta desse referencial:

No estado de natureza, no qual cada homem é o seu próprio juiz e difere dos outros na sua forma de nomear e denominar as coisas (e dessas diferenças nascem às contendas e violação da paz) era necessário que houvesse uma medida comum a todas as coisas que pudessem cair em controvérsia; por exemplo, o que dever ser chamado de *meum* e *tuum*, de uma libra, de um quarto, etc., mas, quanto a essas coisas, juízos privados podem diferir e engendrar controvérsias.¹⁶⁰

A razão assim concebida seria incapaz de reunir os homens em torno de um acordo geral que redundasse na paz, mesmo que sob a sombra constante da espada ameaçadora e pronta a se fazer obedecer. É interessante ressaltar que, mesmo o estado de natureza não retira dos homens a racionalidade, o que carece nesta condição é a medida comum a partir da qual todos possam submeter todas as controvérsias e regular a conduta. Neste caso, todos os atos que o homem pratique estão fora de quaisquer considerações de ordem moral. Este arbítrio está fora das cogitações acerca do justo e do injusto, padrões que, pela ausência de um modelo universal, perde o significado:

Justiça e injustiça não pertencem às faculdades do corpo e do espírito, se assim fosse existiriam em um homem só no mundo da mesma forma que suas sensações e paixões. Justiça e injustiça só existem entre os homens em sociedade, nunca no

¹⁵⁹ HOBBS, 2008, II, XIX, p. 138.

¹⁶⁰ HOBBS. *Elementos da lei natural e política*, op. cit., 2010, II, XXIX, 8, p. 183.

isolamento. É natural, também, que não exista propriedade e domínio, nem distinção entre o que é seu e o que meu.¹⁶¹

O homem, vivendo nessa condição miserável e de continuada insegurança, carece de um juízo comum. Hobbes, contudo, aponta o caminho da superação e ressalta que existe a possibilidade de saída deste estado de guerra constante contando com as paixões e a razão humanas.

O temor da morte violenta que acompanha cada passo do homem no estado de natureza o faz desejar a paz e as coisas que lhe permitissem proporcionar uma vida confortável, alimentando a esperança de obter essas condições de segurança e relativa tranquilidade através do trabalho, não só corporal, mas também de outra ordem: aí entra o papel da razão. Segundo o filósofo, a razão calcula os meios e projeta as alternativas, vislumbra os atalhos para a obtenção da paz e, finalmente, sugere a aceitação e a prática de adequadas normas que conduzam o homem a este almejado plano de existência pacífica. Estas normas são denominadas, por Hobbes, como Leis da Natureza, as quais servirão de guia e caminhos para este outro nível de convivência: o estado civil ou político.

Hobbes nega a existência da reta razão como pensada pela tradição ao afirmar que a razão e reta razão são problemáticas a fim de estabelecer uma medida comum do valor e servir como critério de justiça a fim de fornecer ao homem um guia seguro de suas ações:

Nada é simples e absoluto, nem nenhuma regra de bem ou mal pode proceder da natureza dos objetos, mas sim do homem (onde não existe Estado) ou (em um Estado) da pessoa que o representa; ou de um árbitro ou juiz ao qual o homem permite estabelecer e impor como sentença sua regra do bem e do mal.¹⁶²

Ao mesmo tempo Hobbes também aponta para a existência de leis da natureza definidas como uma regra geral, estabelecida pela própria razão. Estas leis, no seu entender, proíbem a um homem fazer tudo aquilo que possa atentar contra sua vida ou privá-lo dos meios necessários a fim de conseguir tal intento. Prosseguindo, ele enfatiza que estas leis naturais obrigam apenas *in foro* interno; logo, elas são facilmente violadas, apontando que, de modo genuíno, as mesmas podem nem ser consideradas como tais:

Os homens costumam, impropriamente, dar o nome de Leis a esses ditames da razão; eles são apenas conclusões e teoremas relativos ao que conduz a conservação e defesa dos seres humanos, enquanto a lei, propriamente dita, é a palavra de quem, por direito, tem o poder de mando sobre os demais.¹⁶³

¹⁶¹ HOBBS, 2008, I, XIII.

¹⁶² *Ibid.*, cap. VI, p. 47.

¹⁶³ *Ibid.*, cap. XV, p. 118.

Apesar dessas afirmações iniciais que parecem retirar qualquer efetividade dessas leis, Hobbes afirma acerca delas, em outra abordagem, que são imutáveis e eternas e, em consequência, a ciência destas leis é a verdadeira e única filosofia moral, uma vez que se constitui na ciência do bem e do mal na preservação da vida do homem em sociedade. Aqui se põe uma questão: se as leis da natureza não obrigam *in foro externo*, como entender que a ciência das mesmas possa se constituir em verdadeira filosofia moral e, ainda, o caráter de imutabilidade dessas leis? Já ficou até aqui evidente que, no estado natural, os termos que denominamos de justo ou injusto não têm o menor sentido.

O que permite responder esta questão ou, pelo menos, dá-lhe uma roupagem lógica, é acompanhar o encadeamento das ideias fiéis ao papel atribuído à razão, por Hobbes. Segundo percebemos, o filósofo inglês enfatiza que a razão aponta o caminho, as coisas que os homens devem fazer a fim de atingir o bem primário, ou seja, a própria conservação e a esperança de uma vida melhor. Porém, a razão não é infalível, nem mesmo é eficaz para bem determinar os desejos e as ações humanas, pois os homens julgam o bem e o mal em função das paixões que são diversas e variadas de homem para homem, ou, ainda, no mesmo homem, mudam com o passar do tempo ou das circunstâncias. O papel primordial da razão humana é calcular, indicando após uma bem estruturada escolha, os meios adequados. Este cálculo, em decorrência de ser obra de homens imperfeitos, está sujeito a erros ou a má avaliação:

Do mesmo modo que em Aritmética os homens, que não têm prática, forçosamente erram, e até mesmo professores podem errar com frequência e fazer cálculos falsos, também em outros setores do raciocínio, os homens mais capazes, mais atentos e mais práticos podem enganar-se a si próprios e inferir falsas conclusões. Porque a razão é, em si mesma, uma razão correta, como a aritmética é uma arte certa e infalível. Sem dúvida, nem a razão de um homem, nem a razão de um número qualquer de homens constituem a certeza; nem o cálculo pode dizer-se correto porque um grande número de homens o aprovou unanimemente. Portanto, assim como desde o momento que surge uma controvérsia referente a uma suposição ou cálculo, as partes, de comum acordo, devem fixar como módulo a razão de um árbitro ou juiz, em cuja sentença eles possam apoiar-se [...].¹⁶⁴

Apesar de ser possível a escolha de um juiz, suas decisões num estado de natureza não têm nenhum valor prático, pois, de acordo com Hobbes, “as palavras são fracas diante da ambição, avareza, cólera e outras paixões dos homens, se estes não sentem o temor de um poder coercitivo; esse poder não existe na condição de mera natureza [...]”.¹⁶⁵

¹⁶⁴ HOBBS, 2008, I, V, p. 41.

¹⁶⁵ *Ibid.*, I, XIV, p. 103.

Fica claro que mesmo que a razão calculasse corretamente os meios, a aplicação prática desses preceitos morais enfrentaria sérios problemas pela falta de um poder arbitrado, aceito por todos e que obrigasse seu cumprimento. O evidente aqui não é a infalibilidade do juiz, mas a necessidade de sua força para fazer cumprir o preceito, ou seja, o acordo se dá através da criação de uma medida artificial a qual os homens são submetidos, após a aceitação de uma sugestão racional. Hobbes se apoia a fim de bem fundamentar este entendimento em alguns pressupostos básicos: a razão não é impositiva, os homens não submetem os desejos à razão e há a necessidade de um poder coercitivo capaz de fazer cumprir os ditames da razão.

Todas as leis da natureza ou os preceitos e regras gerais da razão, no sentir de Hobbes, são deduzidas da necessidade de preservar a vida e evitar sua destruição, daí a primeira delas afirmar:

O esforço para obter a paz durante o tempo em tem esperança de alcançá-la, fazendo, para isso, uso de ajudas e vantagens da guerra, é uma norma ou regra geral da razão. A primeira parte dessa regra encerra a lei fundamental da natureza, isto é, procurar a paz e segui-la. A segunda, o sumo direito da natureza, que é defendermo-nos por todos os meios possíveis.¹⁶⁶

Desta primeira lei natural decorrem todas as outras, pois, se queremos a paz, obviamente, queremos os meios para tal, e estes meios consistem no estabelecimento dos contratos ao renunciar ao direito sobre todas as coisas (segunda lei); na obrigação de cumprir os contratos válidos (terceira lei); na mostra de gratidão aos que nos concedem algum benefício (quarta lei); em não exigirmos mais para nós do que concedemos aos outros (quinta lei), em perdoar as ofensas sofridas quando houver arrependimento daquele que as cometeu (sexta lei). E nesse ritmo Hobbes vai detalhando outras leis, porém, em todas elas está claro ou subjacente, o objetivo maior, o de autopreservação.

Um ponto inicial e de crucial importância que devemos perceber é que as leis naturais, como apresentadas por Hobbes, são caracterizadas como meios, nunca como fins em si mesmo; elas visam à autopreservação, um benefício humano, mas, mesmo este pretense fim, está encadeado na teia mecanicista, como veremos. Em segundo lugar, apesar da afirmação de que as leis da natureza podem ser deduzidas do princípio de autopreservação e do direito de defesa, ressaltando que para observá-las bastaria o emprego criterioso da faculdade racional – como nós anteriormente vimos – isso não se dá. A causa principal ocorre, conforme a ótica hobbesiana, em virtude da falta de eficácia da razão em fazer cumprir seus

¹⁶⁶ HOBBS, 2008, I, XIV, p. 100.

ditames e, além do mais, a presença de outros fatores de igual modo intervenientes no processo.

A apontada dificuldade do homem, segundo Hobbes, de submeter os seus apetites e paixões aos ditames da razão, fica ainda mais agravada pelo fato de que os cálculos envolvidos para o cumprimento da lei apontam para vantagens nem sempre de apreensão imediata. Os homens preferem e dão primazia aos benefícios imediatos em detrimento dos ganhos futuros. Desse modo, o desejo de gozar no presente e imediatamente obscurece os bens mais duradouros situados fora do âmbito da visão imediatista ou o benefício em longo prazo. Por isso, ainda que o homem alcance a compreensão das leis naturais isso não é garantia que ele as cumprirá, pois a natureza sempre induz o homem a seguir suas paixões imediatas. Daí a possibilidade problemática de um critério comum e aceito por todos sem a intervenção de um poder alienígena.

Desse modo, Hobbes destaca o óbice da possibilidade da razão submeter os desejos, dado a gênese mecânica destes, ou mesmo que exista um valor interior e inerente ao homem que o conduza na busca desinteressada, segundo valores morais, do convívio social e da paz. A força do Estado seria – além da real satisfação intrínseca de uma vida em paz – um fator determinante a fim de levar os homens a identificarem o cumprimento das normas como benéfico e o seu descumprimento como prejudicial, pois esse agente traz em si a força que se concretiza na punição ou no estímulo através da oferta da recompensa. Este Leviatã, o Deus mortal, é apresentado como o artifício que faz com que os ditames da razão sejam transformados em lei e que, de igual modo, abre a possibilidade do estabelecimento da justiça e cumprimento das leis naturais, transformadas, neste outro nível, em leis civis, pondo fim ao estado natural.

3.4 A razão como possibilidade da passagem do estado natural ao civil

A instituição da soberania absoluta pelo pacto parece ser a única solução – meio – encontrada pela razão a fim de os homens se autopreservarem, tendo em vista que algumas paixões representam a mais forte expressão dos conflitos e, segundo Hobbes, as maiores causas das guerras. Neste contexto, os homens buscariam construir um instrumento artificial, fora do mundo natural, apto a pôr fim aos embates continuados e permanentes. Nesta tarefa, eles recorrem à razão, instância calculadora, para a criação artificial do Estado, com suas leis e regras elaboradas com vista à limitação das paixões causadoras das dissensões. Ela parece ser a única faculdade capaz de resolver tal impasse, ou seja, imitando a natureza, oferecer os

meios eficazes a fim de controlar essa mesma natureza, permitindo a saída do estado natural de guerra de todos contra todos.

Nesse caso, o esforço da razão e o fruto resultante desse trabalho, o pacto, inauguram uma vida moral, social e política, sob a coação do homem artificial, o Estado. Este conseqüente, porém, parece sinalizar ir além das causas que o engendra, pois tal realidade aponta para a construção de algo mais complexo e abstrato, insinuando a gênese de um *status* diferente do princípio original. Uma solução situada fora da causalidade mecânica seria, na filosofia política de Hobbes, um paradoxo. Essa incongruência parece estar posta e exige no ato do acordo da fundação do ser artificial a participação de novos atores a fim de permitir, de maneira objetiva e lógica, adentrar a esta inusitada realidade. Examinemos essa questão com mais atenção.

A efetivação do Estado pressupõe, dentre outras coisas, a autorização do ato, o consentimento de todos para efetivá-lo, a criação de uma força que implicará a aceitação de uma violência consentida, uma autoridade transmitida a outrem, um acordo de transferência de poder entre os contratantes, a submissão da vontade ao critério de outrem, a limitação do poder natural.¹⁶⁷ O Estado, embora seja uno como instância soberana, para cumprir o papel de juiz supremo, à analogia do corpo humano, necessita do funcionamento harmônico de todas suas partes constituintes e que proporcionem à vida artificial a energia ou força vital necessárias ao pleno funcionamento com o fim de bem cumprir o papel coator que dele se espera.

Esta transição do estado natural ao civil desperta muitas análises nas quais estão presentes controvérsias e interpretações, as mais variadas, buscando lançar luzes sobre tal possibilidade e os possíveis pressupostos nos quais estariam assentados suas bases. Sobre o pertinente tema, sob a forma de interrogações, são levantadas variadas questões na busca de obter/compreender o processo da transição do estado natural ao civil. Com o intuito de bem esclarecer o tema, destacamos a seguintes perguntas: ao passar da realidade posta dos corpos, indo das conseqüências aos princípios ou utilizando a via inversa, até chegar à vida dos homens no estado civil, Hobbes justificou, em suas obras, uma continuidade lógica entre o

¹⁶⁷ Hobbes afirma que o poder soberano pode ser adquirido de duas formas. A primeira, chamada de Estado por aquisição, se dá pela força natural onde alguém obriga ou impõe a outrem sua autoridade. Neste caso, o poder soberano é adquirido pela força. A forma seguinte ocorre quando os homens concordam entre si em, voluntariamente, submeterem-se à vontade de um homem ou de uma assembleia de homens, esperando serem protegidos contra todos os outros; neste caso, diz-se o Estado por instituição. Em ambas as formas, no entanto, apenas um aspecto as diferencia. No Estado por aquisição os homens se submetem àquele a quem temem; no Estado por instituição, os homens escolhem o soberano por temor mútuo, e não daquele a quem instituem. Em ambos os casos, o fundamento primeiro, no entanto, é o medo. (Cf. HOBBS, 2008, cap. 17, p. 127 e cap. 20, p. 146). Nossa pesquisa está focada no Estado por instituição, fruto do pacto social.

movimento, as paixões e a vontade? Isto seria suficiente para dar conta desse ato? O Estado, ser abstrato, não estaria situado além do que a razão que pode fornecer? Sendo o Estado resultante do pacto, uma imitação, ou melhor, um artifício engendrado pela razão, como determinar sua causalidade mecânica? Um artifício ou ficção imitativa não seria um argumento fora dos limites de uma razão puramente calculadora? O Estado civil não possuiria mais em si, do que o estado natural? Perguntas reveladoras que anunciam o gigantismo do desafio.

Muitos estudiosos da filosofia hobbesiana se debruçaram em seus textos a fim de buscar fundamentos que esclareçam, corroborem ou rechacem estas intrigantes e pertinentes questões que até os dias atuais oferecem espaço para pesquisa e interpretações diversas. Em que pese variados comentadores tenham dirigido seus esforços para esclarecer possíveis pontos obscuros e/ou conflitantes oriundos da leitura das obras de Hobbes acerca da transição entre o estado natural e o estado civil e apontem várias e bem construídas teorias explicatórias acerca do assunto, de modo geral estes pesquisadores nunca chegaram a um consenso sobre tão interessante tema.

Acerca da relação entre filosofia natural e filosofia moral ou civil, como já mencionamos na introdução, os estudiosos da matéria se dividiram em dois grandes grupos: os que negam terminantemente haver qualquer processo de ligação ou dedução dos paradigmas da filosofia natural que se apliquem na explicação ou gênese da sociedade civil; e os que admitem haver alguma relação entre estes ramos da filosofia hobbesiana, seja ela de dedução, analogia, continuidade ou paralelismo. Para o objetivo de nosso trabalho, é suficiente poder afirmar que a filosofia natural e a civil não se encontram unidas como uma proposta sistematizada feita pelo próprio Hobbes, mas, no esforço de fazer da política uma ciência, defendemos que, no mínimo, são transpostos, segundo nossa pesquisa nos textos de hobbesianos, elementos do método desta primeira à política. Tal transposição, em nosso entender, subscreve diferenças nos seus objetos de estudo, mas não uma separação radical entre os dois ramos da Filosofia. Por isso, somos de parecer que existe ligação entre as duas principais partes da filosofia hobbesiana, sobretudo entre as últimas considerações da filosofia natural e as primeiras ponderações da filosofia civil.

Ainda sobre essa questão, é oportuno ainda ressaltar que Hobbes – conforme mostrado no presente trabalho – assinala uma dupla via de acesso à filosofia civil: o método sintético e o da experiência, obtido através da observação do agir humano (analítico). Se, no estudo da filosofia política se fizer a opção pela via do método sintético característico, isto é, partindo dos primeiros princípios, parece-nos clara a ligação que obriga a seguir a trajetória

dos eventos desde a física até a filosofia moral, que passa, numa sequência lógica, dos movimentos internos involuntários e voluntários à instituição do Estado.

A questão que nos propusemos foi a de buscar acompanhar as consequências lógicas desta influência que como pressuposto, aceitamos e, ancorados no pensar hobbesiano, analisar se essa ligação seria adequada e suficiente para bem explicar todo o processo que se estenderia do estado natural ao civil. Ou, visto por outro prisma, *se e como* uma filosofia de caráter mecanicista na origem seria apta para dar conta ou servir de suporte ao estabelecimento artificial do estado civil. Eis, em síntese, a essência de nossa dissertação.

Creemos ser verossímil que Hobbes parte de uma antropologia mecanicista, isto parece muito evidente, particularmente nos capítulos iniciais do *Leviatã*. No entanto, nossa pesquisa se dirige no sentido de buscar entender, se é que tal consequência seria necessária, e como corpos em movimento poderiam produzir um corpo artificial, o Deus mortal hobbesiano. Vejamos como o filósofo inglês trata da geração do estado civil:

O fim último, fim ou desígnio dos homens (que apreciam, naturalmente, a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si para viver nos Estados, é a preocupação com sua própria conservação e a garantia de uma vida mais feliz. Ou seja, a vontade de abandonar a mísera condição de guerra, consequência necessária (conforme dito anteriormente) das paixões naturais dos homens, se não houvesse um poder visível que os mantenha em respeito, forçando-os, por temor à punição, a cumprir seus pactos e o respeito às Leis da Natureza [...].¹⁶⁸

A causalidade que aqui se fala não é mais do movimento pelo movimento, mas a dura lei de sobrevivência que obriga os homens a sair na busca da conservação através da paz, limitando o impositivo das paixões. Essa necessidade, agora de ordem prática, no entanto, não se opõe à cadeia de causalidade mecânica, muito pelo contrário, ela é a manifestação deste princípio causal nos termos do homem. Hobbes destaca, ainda, que os homens têm grande amor pela liberdade e amam impor seu domínio sobre os outros, que a estes desejos ele não pode se subtrair. O valor maior, como fica evidente na citação supracitada, é sem dúvida essa necessidade de sobrevivência, a determinação imposta à vida de preservar a si mesmo como valor; e esse impulso guarda a supremacia natural sobre todos os outros. E, neste aspecto, podemos certamente afirmar que não resta a menor controvérsia sobre este ponto entre as duas abordagens, seja por uma causalidade de origem mecânica, seja por uma necessidade em certo ponto existencial, o homem quer perpetuar a vida, conservando-a segura e, se ainda possível, confortável. A efetivação desses impulsos sob o duplo significado de um movimento

¹⁶⁸ HOBBS, 2008, II, XVII, p. 123, destaques do autor.

bem conduzido ou a vida alcançando a satisfação de manter-se segura não são movimentos conflitantes entre si, porém, apresentam-se como complementares ou paralelos. O primeiro, restrito aos corpos de maneira geral e o segundo, ao corpo humano, um corpo natural de caráter especial, pois dotado de paixões, razão e vontade.

Os meios utilizados para que ocorra o evento pretendido, ou seja, aqueles recursos de que o homem dispõe com o intuito de dar efetividade às suas ações tendo em vista os fins colimados, evidenciam a existência de um poder que, não encontrando obstáculos, alcança êxito no exercício de sua liberdade. Esta liberdade aqui tratada está além da liberdade presente na deliberação, ocasião na qual passam sucessivamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos acerca de uma mesma coisa, até o último apetite/aversão, imediatamente anterior a ação, refletiva na vontade. A liberdade agora em questão é de uma complexidade mais evidente, pois é a autonomia de escolher os meios, a qual Hobbes assim define:

Entende-se por liberdade (conforme o significado da própria palavra) a ausência de empecilhos externos, que podem, muitas vezes, subtrair o poder de cada um agir como quiser, mas não impedir que se use o poder restante, de acordo com o próprio julgamento e razão.¹⁶⁹

Esta liberdade não concerne à escolha do objetivo final. Ela está ligada aos meios de que o homem dispõe para alcançar estes fins, pois a liberdade aqui posta já não é o atraso imposto pela deliberação antes da efetivação do ato voluntário. Trata-se, porém, desta mesma efetivação colocada em jogo e realizando-se pelo poder que nos resta. Este poder livre das sujeições pode assim movimentar-se em direção ao estabelecido pelas paixões, segundo o julgamento adequado. É um ato livre no sentido de possuir o poder de adotar meios, de pô-los em prática ou suspender a ação destes de acordo com a vontade, também aqui caracteriza como o último conatus do processo deliberativo.

A liberdade de movimentação até aqui apresentada está presa à causalidade mecânica em sua base originária que responde a necessidade na qual se encontra o homem: a de buscar sua sobrevivência e de empregar neste esforço os poderes de que dispõe. A explicação mecânica, por mais que forneça o arcabouço teórico do processo, jamais será suficiente para entender a consciência humana, o desejo como desejo ou a liberdade como sentimento de liberdade, daí a pertinência da assertiva hobbesiana de que os homens amam *naturalmente* a liberdade, isto, porém, não é razão suficiente para que entendamos estar diante

¹⁶⁹ HOBBS, 2008, I, XIV, p. 99.

de uma contradição entre o mecânico e o espiritual, o que inevitavelmente nos levaria a cair num dualismo que se pretende evitar, mantendo-se fiel ao modelo de ciência moderna assumido por Hobbes.

Acreditamos que uma conclusão apressada sobre a aceitação da aparente contradição ou mesmo exclusão entre os dois princípios é falsa. Confrontamos esferas diferentes e estamos diante da tentativa de conciliação entre os dois aparentes modelos ou métodos, o da ciência e da experiência ordinária, porém não pode haver incongruência entre ambos, pois há apenas uma ordem na natureza. E, nesta ordem, a necessidade mecânica dos corpos está atrelada à necessidade na qual se encontra inserida o próprio homem na condição de ser que, acima de tudo, luta pela conservação da vida.

O poder a ser empregado nesta tarefa está refletido na liberdade que tem o homem, nestas circunstâncias, de empregar meios, pois é livre o poder que não é impedido. Os meios disponíveis são muitos mais amplos que os fins, por trata-se de um campo mais rico de opções, de alternativas, caminhos que incitam ao cálculo, ao uso da imaginação, ao conhecimento das causas e dos efeitos. Neste sentido, a eficácia de cada escolha ou opção elencada é pesada diante das circunstâncias que são consideradas demandando intensivo uso do poder racional.

O fim se distingue dos meios em virtude de representar o termo ou objetivo daquilo posto pelos desejos e paixões que, porém não se esgota nessa aquisição, pois, no sentir de Hobbes, alcançados estes fins, eles se metamorfoseiam em novos meios para futuros fins, e esse processo dura enquanto o homem viver. A razão trata com o poder de concretizar no mundo real o proposto incessantemente pelas paixões ou a impossibilidade de fazê-lo, ou seja, trabalha no campo das possibilidades através de cálculos, antecipação e todas as paixões que têm relação com o que se pretende atingir. Estes fatores são, de ordinário, pesados no cômputo ou esforço da razão. Hobbes aborda vários graus de representação racional envolvidos nestas ações mediadoras ou parâmetros mais gerais onde atua a razão, tais como: o método de dedução científica indo dos efeitos à causa ou vice-versa, a noção dos direitos e a existência do outro; as consequências dessas representações no dia a dia ou cotidiano existencial se refletindo na presença da guerra e sua necessidade enquanto o homem perdurar no estado natural, fonte de insegurança e medo constante; o vislumbrar do conhecimento da necessidade da paz, num contexto onde essa realidade não está posta, porém pensável por uma razão que a elege por dever que é – o maior dos meios – refletido como a primeira das leis naturais.

A razão traz em si, coerente com as funções que cabe desempenhar, algumas interessantes especificidades. Ela possui um singular poder de liberdade de elevar-se ou subtrair-se aos desejos que a compelem sem interrupção e pensar, livre dessas peias, ou concomitante com estas, os bens como fins, ou quais podem ou não ser alcançados. E, após comparar os meios à sua disposição, calculadamente poder escolher a melhor opção. Todavia, este uso da razão, no estado natural, depara-se com uma contradição: embora todos tenham o direito à vida universalmente distribuído, cada um se perde na diversidade e na concorrência dos meios, pois o seu alcance e critério no uso cotidiano se tornam individuais. O critério racional atende a cada um dos homens de maneira igual, porém seus desejos e paixões são múltiplos, divergentes e, na maioria das vezes, contraditórios, e a razão, demandando esforços na intenção de realizá-los, gera em consequência, as dissensões e o estado de guerra.

É necessário que a razão, no uso da liberdade que possui em discernir os meios, aponte para a universalidade dos meios a fim de garantir a paz e, a partir daí, ninguém mais se engane quanto ao meio comum e que todos venham a convergir sobre a imprescindibilidade de tal meio único como mantenedor da organização social: o caráter extremo do caos no estado de natureza compele os homens a escolher o meio mais eficaz a fim de não mais se enganar e evitar causar danos uns aos outros. Este meio é concretizado pela fundação do Estado civil, o grande Leviatã.

Este caráter específico da razão de subtrair-se aos imperativos momentâneos dos desejos e pensar não os fins, mas as condições de engendrar estes fins fazem da razão, em certa maneira, autônoma em relação às necessidades puramente naturais presentes e mais imediatas.

Postas estas considerações, isso ainda não significa afirmar que a razão coloque diretamente os fins, mas é inegável que ela se distancia de outras faculdades ou qualidades do espírito, pois, mesmo a solução da paz como meio, parece apontar para uma complexidade conjectural que mais adequado seria qualificá-la como um fim, embora que derivado. Entretanto, fiel ao pensar hobbesiano, é mais seguro afirmar que os homens continuam presos às mesmas causalidades e sob o império das paixões e de suas necessidades. E se, portanto, a razão não está plenamente integralizada nesse determinismo, é preciso ressaltar que ela nada altera nas necessidades naturais. Com essa peculiaridade de visão mais ampla acerca da realidade, ela na verdade aumenta sobremaneira o peso das necessidades e a constatação da situação de penúria nas quais os homens estão submetidos. Neste caso, pelo uso da imaginação, a razão constata previamente os males e misérias que espreitam os homens no

estado natural e o jogo de forças que se digladiam no cenário onde tem lugar o medo, a morte violenta e impotência das leis naturais. Este é o lado sombrio do poder de antecipar os acontecimentos vindouros através da função calculadora da razão.

O cálculo racional de certa forma potencializa, se tal for possível, as necessidades naturais nas quais os homens vivem, pois conhecer, mesmo que por antecipação, toda a mísera condição humana no estado de natureza não é libertar-se delas. O sofrer real e atual, diante da constatação racional da possibilidade sempre presente de sofrer no futuro, longe de conduzir a liberdade, faz os homens caírem num servilismo ainda maior, fruto da falta de perspectiva e esperança de dias melhores que só serão concretizados numa outra situação e fruto do esforço racional nesse sentido.

A razão, no entanto, usando de seu poder de ficção enfrentará plenamente, conforme veremos, este desafio e o decifrará apresentando o meio mais eficaz para pôr cobro ao estado natural de guerra de todos contra todos, engendrando a vida política.

3.5 O pacto como provável fruto do poder de ficção engendrado pela razão

Para buscar entender o passo dado pela razão até o estabelecimento do pacto e a consequente fundação do Estado soberano, é necessário buscar nas palavras de Hobbes¹⁷⁰ a chave que desvende essa transição.¹⁷¹ No *Leviatã*, ele expõe de forma definitiva sua teoria acerca da transição do estado natural ao civil, proposta que ele vinha tentando elaborar e dar consistência, desde obras anteriores, como *O Elemento das Leis e o De Cive*, chegando, no entanto, à sua apresentação definitiva, na obra de 1651. Com este intento, vejamos inicialmente como é apresentada a segunda lei de natureza. Este preceito ou regra geral estabelecido pela razão, segundo Hobbes:

Da Lei fundamental da Natureza, que ordena aos homens que procurem a paz, deriva esta segunda Lei: *O homem deve concordar com a renúncia de seus direitos a todas as coisas, contentando-se com a mesma liberdade que permite aos demais, na medida em que considere a decisão necessária à manutenção da paz e em sua própria defesa.* Se cada qual fizer tudo o que tem direito, reinará a guerra entre os homens. Entretanto, se todos, conjuntamente, não renunciarem ao direito, não haverá razão para que alguém se prive daquilo a que tem direito, pois isso significaria oferecer-se como presa (ao que ninguém é obrigado) e não dispor-se à paz.¹⁷²

¹⁷⁰ HOBBS, 2008, cap. XIV.

¹⁷¹ Para um aprofundamento do tema, consultar o artigo de MALHERBE, Michel. *Liberdade e Necessidade na Filosofia de Hobbes*. [Tradução de Maria Isabel Limongi]. Université de Nantes – UFR Lettres et Langues Département de Philosophie. Cad. Hist. Fil. Civil, Campinas, Série 3, v. 12, p. 45-64, jan-dez. 2002.

¹⁷² HOBBS, 2008, I, XIV, p. 100. (destaques do autor).

Enquanto os homens possuírem o direito de fazer tudo quanto queiram a fim de preservarem a vida, esta condição, inevitavelmente, ocasionará choques e o consequente estado de guerra, daí a necessidade da renúncia não ao direito de autopreservação, mas ao de usar todos os meios a seu dispor para efetivar, segundo o critério individual, tal direito natural. É a necessidade de convergir quanto aos meios de efetuar tal ação que empresta força ao contrato. Renunciar a algo significa o mesmo que ser privado da liberdade de tudo almejar alcançar para si, o que faz subentender esta ação: o direito do outro às mesmas coisas; mas isso só pode ser obtido por mútua concordância do uso do meio comum pelo qual o homem se distancie do seu direito de julgamento privado e eleja um árbitro que detenha o poder de pôr fim às dissensões.

Uma consequência lógica desse caminho em busca de uma solução para o estado de guerra de todos contra todos é que um pacto, mesmo no estado de natureza, não é formalmente impossível. Visto desse modo, o pacto consiste numa regra racional que põe barreira a qualquer ação que seja contrária à conservação da vida, ou seja, se constitui num meio racional e essencial para o estabelecimento da paz. Os homens, na intenção de estabelecer o contrato, não inventaram a ideia do pacto, posto que essa ideia já evidencie sua presença e atuação natural no processo deliberativo; eles apenas a elegem como plausível de ser tornada efetiva. Cabe à razão humana encontrar em si os instrumentos que tornem essa ideia efetiva como solução dos conflitos naturais.

Outra questão interessante deve ser colocada: as leis naturais, como já foram apresentadas, não têm aplicação automática no estado de natureza. Isso se deve a carência da eficácia da razão, acrescida ainda, no caso da renúncia ao direito natural de defesa, da falta de garantia de reciprocidade. Garantia essa que, segundo Hobbes, só pode vir através de um poder suficientemente coercitivo, condição sem a qual nenhum contrato tem sentido. Logo, a própria lei natural carece de efetividade e, na falta do poder coator, a situação de renúncia por apenas um dos contratantes se caracterizaria como absurda, pois seria atentar contra a primeira das leis naturais, tudo fazer para a autopreservação e, obviamente, pelo direito de defender nosso corpo e vida quando ameaçados. A lei se tornaria inválida, irracional e efetivamente inaplicável, pois, não há obrigação quando esta não for aplicada a todos os que estão sob a condição e abrangência do contrato. A questão que se levanta é de como é possível a efetivação do contrato social diante de um estado natural onde ninguém pode ter a segurança ou motivos para manter suas promessas em virtude dos vínculos das palavras serem – no sentir hobbesiano – demasiados fracos a fim de porem limite à ambição, à avareza, à cólera e outras paixões humanas pela inexistência de algum poder coercitivo.

Um pacto ou acordo, por incluir a necessidade de refrear as paixões do homem exige necessariamente que se adentre no campo da política a fim que se dê o consenso. Mas como isso é possível? Os desacordos do estado de natureza são demasiadamente variados e fortes para que o pacto – embora não formalmente impossível nessa condição – tenha o poder de instalar a comunidade proposta por Hobbes, daí a necessidade da solução apontar para a solução política. Mas a efetivação desse meio continua deveras problemático.

A fim de fundamentar a transição rumo ao estabelecimento da República, Hobbes passa a utilizar-se de um novo termo/conceito que o afastaria ainda mais das proposições dos antigos moralistas e suas formulações de convivência social baseadas no bem comum, sumo bem, e outros conceitos do gênero. A palavra “direito” entra de vez na proposta hobbesiana do estado civil, pois, segundo o filósofo inglês existia um ponto comum com o qual todos concordavam. Este ponto é que, mesmo no estado natural, todos detêm o direito de se defender de ataques que ponham em risco sua vida. Este direito, no entanto, se exercido por todos de acordo com regras individuais, geraria como consequência mais imediata a instabilidade social mais radical.¹⁷³ Daí a necessidade da renúncia ao papel de usar a força nesse desiderato segundo critério pessoal e de exercer o poder de juiz em causa própria. Embora seja um direito de cada um defender-se a fim de conservar a vida, sem mútua concordância quanto ao meio, ao invés dessa atitude levar a uma condição de convivência pacífica, tornaria o estado de guerra, ainda mais ameaçador. Acompanhemos a argumentação de Hobbes nesse sentido:

E na medida em que a necessidade da natureza faz os homens quererem e desejarem o que é bom para si mesmos (*bonum sibi*) e evitarem o que é danoso – sobretudo este terrível inimigo da natureza, a morte, de que esperamos tanto a perda de todo poder, como também as maiores dores corporais que acompanham essa perda –, não é contra a razão que um homem faça tudo o que puder para preservar a sua própria existência e o seu próprio corpo da morte e da dor.¹⁷⁴

A tese que Hobbes aqui sustenta é que para existir um acordo entre os homens, em razão de que em quaisquer circunstâncias ele tem o direito de preservar-se – e que essa é a única coisa que ele sempre haverá de, em última instância, querer – o contrato, para ser possível, tem que haver essa condição por base, a autopreservação. Porém, mesmo com o imperativo de manter a vida, o problema persiste, pois o relato hobbesiano da geração do Estado leva em conta que os homens têm como sustentação do contrato apenas promessas de

¹⁷³ Claro que, mantendo o direito dos homens defenderem-se, Hobbes abre uma brecha de difícil compreensão sobre qual o limite para entendê-la, mas, por outro lado, logicamente ele não podia deixar de tê-la ‘aberto’.

¹⁷⁴ HOBBS. *Elementos da Lei*, I, XIV, 6.

cumprimento; isso parece muito frágil diante das circunstâncias e características do estado natural e das paixões humanas em jogo.

A questão que é posta diz respeito à existência e validade de qual instrumento ou estratégia manteria a promessa segura se mais tarde se mostrar vantajoso – a quem prometeu – quebrar o compromisso de cumprimento, pois Hobbes afirma categoricamente que: “Sem a espada, os pactos não passam de palavras sem força que não dão a mínima segurança a ninguém”.¹⁷⁵

A força do argumento no qual estaria assentada a garantia das vantagens advindas do cumprimento futuro das promessas feitas é de caráter condicional e gira em torno da seguinte assertiva: se uma pessoa mantém a palavra, as demais não têm nenhum bom argumento ou razão para quebrarem o prometido, pois se alguém fez o que prometeu fazer, ele, efetivamente, não oferece perigo algum para outrem. Neste sentido, estaria dado o passo inicial para a vida civil, mas o essencial ainda está por resolver: o que levaria algum homem a ser o primeiro a cumprir sua palavra? Se diante desse fato o próprio Hobbes parece apontar que, no estado de natureza, não há um motivo de ordem racional plausível para que os homens cumpram o prometido, mercê da falta de garantia imposta pelo domínio das paixões, permanece a questão em aberto: como é possível o contrato social se “enquanto não houver segurança entre os homens para a manutenção da lei de natureza, de um em relação ao outro, eles continuarão no estado de guerra, e nada que tenda à proteção ou à comodidade de um homem lhe é ilícito”?¹⁷⁶

Não há uma resposta direta nos textos de Hobbes que encerre definitivamente esta polêmica questão, no entanto é perfeitamente válido recorrer à noção hobbesiana de utilidade no cumprimento das promessas, mesmo estando claro que, para a maioria dos casos, seja plausível aceitar que aquele primeiro cumpridor do prometido possa se colocar nas mãos de um inimigo. Porém não fica claro que esta ação tida como temerária, ou seja, a de primeiro cumprir o contratado, se aplique à promessa de considerar o julgamento do soberano estabelecido como nosso próprio julgamento. Neste caso, a promessa feita não é direta ao soberano, mas aos outros homens, e como o juízo de outrem não é mais seguro que o do homem isolado, a vantagem fica por conta de eleger um juiz que tome uma decisão que, se acatada pelos demais, amenizaria o medo provindo da falta de garantia de vida próprio do estado natural. A tentativa então é de ordem racional, vejamos como ela se dá.

¹⁷⁵ HOBBS, 2008, II, XVII, p. 123.

¹⁷⁶ HOBBS. *Elementos da Lei*, I, XIX, 1.

3.6 A efetivação do pacto fundante em três atos: transferir, autorizar e submeter-se

Hobbes descreve o ato de instituição do contrato a fim de efetivar a lei moral, ressaltando, contudo, que o mesmo não contradiga seu objeto final: a conservação da vida pelo estabelecimento da paz. Em outras palavras, que o meio estabelecido não vá de encontro ao fim almejado, considerando que os homens, mesmo submetidos ao Estado, permanecem em última instância sob o império da necessidade natural. Observemos que Hobbes faz uma analogia entre a sociedade das formigas e das abelhas e a humana, afirmando que enquanto entre as primeiras vige um contrato natural, no tocante aos homens tal acordo só pode ser estabelecido artificialmente, e completa que, além do pacto, é necessário um poder comum que mantenha os homens em respeito e que dirija as ações humanas no sentido do benefício comum. A única solução encontrada, a instituição desse poder soberano, é feita em três atos ou momentos distintos:

Conferir toda a força e poder a um homem, ou a uma assembléia de homens, que possa reduzir as diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade, é o único caminho para instituir um poder comum, capaz de defender a todos de invasões estrangeiras e das injúrias que uns possam fazer aos outros, garantindo-lhes, assim, segurança suficiente para que, mediante seu próprio trabalho e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos; isso equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens para representá-los, considerando e reconhecendo cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar, em tudo o que se refere à paz e segurança comuns, submetendo, assim suas vontades à vontade do representante, e seus julgamentos a seu julgamento.¹⁷⁷

Conforme Hobbes destaca, há no estabelecimento do pacto mais que consentimento ou concórdia, há uma transferência de poder através de três ações postas como equivalentes ainda que cada uma delas tenha uma abrangência e sentidos diversos, elas se complementam. A força do pacto advém do conjunto formado por esses três verbos que dão consistência ao acordado entre as partes: transferir, autorizar e submeter. Estas três ações postas como equivalentes e complementares se constituem na chave de compreensão da intenção do filósofo inglês ao apresentar o contrato, fornecendo uma fundamentação coerente de poder com inquestionável valor teórico.

Estes três atos postos como fundantes do Estado encerram, no entanto, algumas questões que precisam ser esclarecidas. A primeira delas se refere ao ato de transmitir o poder para outrem; como isto se efetiva? Hobbes se debate sobre esta questão em diversas ocasiões, como, por exemplo, quando afirma:

¹⁷⁷ HOBBS, 2008, II, XVII, p. 126.

Transferir o direito para outrem é declarar, por meio de sinais suficientes, àquele que o aceita, que a sua vontade é não lhe resistir nem o impedir, em conformidade com o direito, àquilo que ele tinha antes de tê-lo prometido. Ora, visto que todo homem por natureza tem direito a todas as coisas, não é possível que um homem transfira a outrem um direito que ele não tinha anteriormente. E, portanto, tudo o que um homem faz ao transferir um direito, nada mais é do que declarar a sua intenção de permitir que aquele a quem transferiu o seu direito possa beneficiar-se dele sem incômodo.¹⁷⁸

Em outra ocasião o tema é retomado, agora nos seguintes termos que, na essência, não alteram o entendimento anterior:

Assim, cada cidadão, ao firmar um pacto com seu igual, lhe diz assim: *Transfiro àquele meu direito na condição de que tu também o faças*; é por este meio, que o direito anteriormente detido por cada homem, ao utilizar suas faculdades em própria vantagem, é agora transferido plenamente a tal homem ou conselho, visando o benefício próprio.¹⁷⁹

O ato de transferir guarda em si a expectativa de se alcançar um benefício recíproco, razão pela qual o ato vai além de uma simples doação, mas uma doação mútua que, na linguagem hobbesiana, recebe o nome de “contrato”, e no caso específico de ter a confiança no futuro cumprimento da promessa envolvida no acordo, é adequadamente denominada de “pacto”.

O pacto firmado, ou a firmar, traz subjacente a si a transferência de força e poder, mas como tal se dá? Pois não é fácil entender como um homem, abstando-se de exercer seu próprio poder, pode vir a gerar uma força comum. O arcabouço de sustentação do ato de transferência que caracteriza o pactuado está assentado numa dupla obrigação: a que é devida por cada homem com seus iguais e a segunda, a que é devida por todos ao soberano, no ato instituído. A efetivação do poder por outrem decorrente da renúncia de cada um e a consequente transferência aparenta ser um frágil argumento, pois resta sem resposta a seguinte questão: como a abstenção ou desistência de cada uma das pessoas envolvidas no pacto, redundará em fortaleza e poder do representante?

Hobbes, a fim de sanar a aparente precariedade que parece estar inserida no ato de transferir, introduz, no *Leviatã*, uma solução até então inédita: a da autorização ou representação, ou o segundo ato. Através desta ação voluntária cada homem autoriza o soberano a agir em seu lugar, como se o próprio contratante o fizesse, e reconhece todas as ações praticadas por este como suas. A quem é dada a autorização é denominada de pessoa artificial em virtude de ser instaurada a fim de representar outrem. O ato da autorização

¹⁷⁸ HOBBS. *Elementos da Lei*, I, XV, 3.

¹⁷⁹ HOBBS. *Do cidadão*, capítulo VI, XX.

pressupõe a doutrina da personificação ou da representação. Este ato está assentado no conceito de pessoa:

Denomina-se pessoa o ser *cujas palavras ou ações são consideradas ou como suas próprias ou representam as palavras ou ações de outro homem ou algum outro ser ao qual são atribuídas, seja verdade como ficção*. Denomina-se *pessoa natural* quando as palavras e ações são próprias e sendo usada para designar o representante das palavras e ações de outro homem, chama-se *pessoa imaginária ou artificial*.¹⁸⁰

O entendimento do excerto anteriormente nos leva a concluir que uma pessoa é o mesmo que um ator, aquele representante da palavra ou da ação, que personifica e representa seja a si mesmo ou a outrem. No caso de representar a outrem é legítimo dizer-se que o representante é portador da pessoa a quem representa ou que age em seu nome.

No caso do Estado, o representante ou ator (aquele que age por autoridade em nome de outro denominado autor), o soberano, personifica a vontade de todos, pois:

Uma multidão se converte em *uma* só pessoa quando é representada por um homem ou uma pessoa, de tal forma que esta possa atuar com o consentimento de cada um dos indivíduos que compõem essa multidão. Isso representa a *unidade* do representante, não a *unidade* dos representados, o que faz a pessoa *uma*. E é o representante quem sustenta a pessoa, porém, apenas uma pessoa. A *unidade* não pode ser entendida de outro modo na multidão.¹⁸¹

Assim cada homem confere a seu representante comum a autorização de agir em seu nome, pertencendo a cada um dos autores as ações praticadas pelo soberano a quem se transfere e autoriza a condução da ação. Na celebração do pacto, ficou agora evidente que o homem, a fim de efetivá-lo, transferiu seu poder e força e autorizou o soberano a agir em seu nome, sendo o primeiro o autor legítimo dessas ações.

Deste modo, o ato final do pacto, o de submissão, consiste em renunciar às vontades e às decisões individuais em prol da vontade e decisão do soberano. Assim a unidade está consolidada na essência mesma da soberania, como ordem absoluta, no entanto, autorizada através de atos, dando gênese à soberania absoluta. “Esta é a geração do grande Leviatã, ou antes, (para usarmos os termos mais reverentes) daquele Deus mortal a quem devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa”.¹⁸²

A criação do Deus mortal é a solução encontrada pela razão a fim de sair do estado de natureza e o caminho se faz, necessariamente, através da criação deste corpo com vontade única que seja capaz de compelir todas as vontades e poderes particulares a unidade; este é o

¹⁸⁰ HOBBS, 2008, I, XVI, p. 119.

¹⁸¹ *Ibid.*, I, XVI, p. 121.

¹⁸² *Ibid.*, II, XVII, p. 126.

único meio eficaz para o homem sair do estado de guerra de todos contra todos. Uma exigência de outra ordem de igual modo necessária é que este corpo seja real, tendo em vista o problema de efetividade que ele tem por objetivo resolver: opor-se à rede de causalidade mecânica que leva aos choques inevitáveis, às dissensões e à guerra, fruto dos desregramentos das paixões e a da variedade no uso dos meios a fim de obter o desejado.

É por um artifício engendrado pela razão que o Estado é constituído. Porém, a causalidade que o efetiva parece evidenciar a existência de outra ordem, situada além do mecanicismo, pois trata-se de uma realidade bastante diversa da predominante no estado natural onde os efeitos são consequências lógicas inseridas na cadeia mecânica. O que parece estar em foco é este *eu* que pactua como se cada homem dissesse a cada homem:

Autorizo e desisto do direito de governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de que desistas também de teu direito, autorizando, da mesma forma, todas suas ações. Dessa forma, a multidão assim unida num só pessoa passa a chamar-se Estado [...].¹⁸³

Seria este *eu* um princípio fora do determinismo mecânico do mundo natural? Uma instância inteiramente nova a qual devemos inserir na busca de resolução à pergunta: como pode ser o pacto possível? Ou nós podemos reduzir sua participação à dimensão única e performativa do consentimento de outro agir em meu nome como autor de minhas ações? O ponto essencial, e que devemos ter em mente, tem que levar em conta o raciocínio que cada um faz no pacto: um ato racional que, no esforço de engendrar um meio para sair da situação de guerra característica do estado natural, cria uma pessoa artificial. O entendimento desse ponto, pensamos, elucida o aparente problema (ou paradoxo) da criação do Estado.

A situação de guerra leva à busca racional de um meio. O fim não mudou, quer-se a autopreservação como valor maior neste nível, pois mesmo esta é condição para a busca dos desejos incessantes dos homens. Aqui, porém, os motivos da instauração da instância cível não mudaram, a necessidade determina a criação de um poder suficientemente forte, ou seja, extremamente coercitivo que aja sobre a natureza, um ente artificial que se apresente capaz de afrontar as próprias forças naturais. Diante do desafio, a razão aponta para o meio eficaz e único aceitável como apto a contrapor-se à natureza com forças que são naturais, o artifício. Logo, nesta lógica, tanto o Estado quanto a soberania decorrentes do pacto são artifícios construídos pela razão a fim de dar cabo ao problema que lhe foi proposto.

¹⁸³ HOBBS, 2008, II, XVII, p. 126.

Um artifício dessa magnitude é fruto do poder de ficção da razão, pois Hobbes assim expõe:

São poucas as coisas que não podem ser representadas por imaginação. Assim, objetos inanimados como uma igreja, um hospital ou uma ponte podem ser personificados por um pároco, diretor ou um superintendente. Entretanto, coisas inanimadas não podem ser autores e, portanto, não podem dar autorização a seus atores.¹⁸⁴

No caso fundacional do Estado e do estabelecimento da soberania absoluta, por ser fruto da vontade de muitos homens, seres animados e racionais podem, portanto, ser representados por outrem, denominado ator, na condição de ficção que sustenta o artifício de sua criação.

O estratagema da razão mostra o artifício usado no ato fundador da política, algo que aponta transcender a um simples encadeamento mecânico de causas e efeitos. Tal criação que pareceria paradoxal ou sinalizaria uma razão superando sua competência de poder de cálculo, parece, no entanto, bastante verossímil pelo fato de esta mesma razão encontrar em si mesma a solução, uma representação eficaz representada pelo seu poder de calcular evidente na ficção conciliatória. O cerne da questão está situado nessa astúcia racional de engendrar a ficção que aparenta superar o determinismo natural defendido por Hobbes, porém com ele se reconcilia através do pensamento de autorização no qual a razão investida de relativa autonomia, porém sem quebrar os limites impostos pelas paixões, muda a condição natural dos homens, tendo no alicerce esta autoridade transmitida:

Em virtude da autoridade que cada indivíduo dá ao Estado, de usar todo o poder e força, pelo temor que inspira é capaz de conformar todas as vontades, a fim de garantir a paz em seu próprio país, e promover a ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. A essência do Estado, consiste nisso e pode assim ser definida: *Uma pessoa instituída, pelos atos de uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, como autores, de modo a poder usar a força e os meios de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.* O titular dessa pessoa chama-se Soberano, e se diz que possui poder soberano. Todos os outros restantes são súditos.¹⁸⁵

A razão artificiosa e operante – que não suspende em nada as condições e necessidades do mundo natural – busca e retira de si mesma a solução desimpedida da ficção, oferecendo-a como sustentação de toda a vida civil. Nesta resposta, a razão apresenta ainda a oportunidade de autopreservação e a esperança de uma vida mais segura e confortável onde a liberdade e a necessidade continuam a vigorar sem exclusão ou incompatibilidade. O pacto

¹⁸⁴ HOBBS, 2008, I, XVI, p. 120.

¹⁸⁵ *Ibid.*, II, XVII, p. 126.

proporciona deste modo, a saída do estado de guerra de todos contra todos, pois fora deste caminho estarão sempre à espreita o retorno ao caos e os riscos da sedição.

Esta abordagem do problema, longe de esgotar ou simplificar a gênese da República, apenas aponta para sua complexidade diante do desafio instaurado, o de como o homem pôde sair do estado de natureza e adentrar a vida civil sendo fiéis aos princípios expostos por Hobbes em suas obras acerca do tema. Longe de esgotar o assunto, apenas almejamos equacioná-lo seguindo a linha de pesquisa que nos propusemos; nosso intuito maior foi o de descerrar portas que se abrem para fora, deixando livre o caminho para outros olhares e construções, quiçá, mais perenes e peremptórias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve por objetivo realizar uma reflexão sobre a teoria política de Thomas Hobbes. O seu foco específico foi a avaliação da solução proposta por Hobbes ao problema da guerra de todos contra todos mediante o estabelecimento da soberania absoluta. Esta pesquisa levou ainda em consideração a possibilidade de identificar uma possível influência dos pressupostos da ciência nascente do século XVII sobre o arcabouço teórico no qual se apóia o filósofo inglês. Isso é interessante, pois, compreender até que ponto Hobbes foi tocado pelos novos conceitos desenvolvidos na era de transição na qual viveu e a extensão de uma possível apropriação do modelo de ciência desenvolvido por estudiosos tais quais Galileu, Descartes e outros na filosofia hobbesiana é de fundamental importância se almejamos lançar luz sobre esse complexo período no qual novos valores eram assentados em substituição a velhos e ultrapassados paradigmas.

O percurso percorrido por Hobbes aponta para a utilização do método bom e ordenado utilizado pelos novos pesquisadores da ciência, tendo como fundamento certos elementos da Física. A Filosofia proposta pelo pensador inglês, neste contexto, era entendida como um sistema que, partindo das noções fundamentais de corpo e movimento – e transpondo este modelo dos corpos naturais ao próprio homem – se desenvolveria apoiada nestes princípios, derivando daí todas as demais noções que iriam constituir o denominado edifício do conhecimento.

A consequência necessária da pesquisa hobbesiana, neste campo, era a de que a influência ou ligação dos conceitos políticos, levando em conta a filosofia natural, não era casual, porém, compulsória. Segundo nosso entendimento, para bem compreender a filosofia civil hobbesiana, o princípio ou modelo original desta, a filosofia natural, deveria estar corretamente compreendida e dominada em toda sua corrente de argumentos coerentes para, desse patamar, ser possível extrair inquestionáveis consequências lógicas.

Esta base mecanicista sustentada desde suas primeiras produções, após o afastamento do humanismo inicial de sua formação acadêmica, ficou evidente no lançamento de suas primeiras obras, *Os Elementos de Filosofia e Elementos de lei Natural e Política (1640)*, nas quais apresenta a divisão do estudo em três partes, uma referente ao corpo, outra ao homem e uma última dedicada à política. O coroamento desse projeto inicial se completa como a publicação do *Leviatã*, em 1651.

As ideias de Hobbes e os princípios nos quais ele se apoia devem ser compreendidos no contexto de seu mundo, tanto científico quanto político. Tem início com

suas primeiras influências humanistas até o encontro com a geometria euclidiana e o acompanhamento dos passos da nova ciência a fim de estabelecer uma filosofia política que estudasse as leis da conduta humana com o intuito de oferecer à sociedade um saber isento de opiniões e interpretações discordantes. O que mais o interessava nesta pesquisa era, certamente, o método através do qual a verdade se tornava evidente e transportar esse modelo para o estabelecimento de uma filosofia moral e política que ancorada nessa modelagem científica segura ofertasse um entendimento confiável com o objetivo de conduzir os homens a uma existência social livre da ameaça da guerra e assegurasse uma convivência estável e confortável.

O que ficou bem evidente em nossa dissertação era que até aquele momento histórico da transição entre o medievo e o mundo moderno, incluindo os fatores ligados à situação de instabilidade política na qual estava mergulhada a Inglaterra, Hobbes se debatia no combate às pretensas verdades aceitas como fazendo parte de uma filosofia civil, pois segundo ele, estas falácias mantidas pela tradição eram incompetentes para garantir a paz e oferecer segurança. Isso ficava ainda mais claro quando se debruçava sobre as lições consagradas pelos antigos, tidas por ele como falsas e propensas à sedição, notadamente, a filosofia de Aristóteles, que era a mais visada em suas investidas. A solução, no seu entender, era uma questão metodológica. Para isso bastava atender ao modelo tornado público pelas ciências naturais que era exposto à luz da razão e de conhecimento, senão do vulgo, pelo menos, dos homens estudiosos e amantes da verdade. O que faltava era a aplicação à filosofia deste método claro e seguro a fim de organizar a sociedade de fato, garantindo a todos os fundamentais direitos à vida e as condições necessárias para sair do estado de natureza primitivo e, alcançado o estado civil, assegurar a estabilidade, a segurança e a paz.

O instrumento capaz de adentrar a essa nova realidade, ou seja, tornar possível ao homem inaugurar a vida civil é, no edifício hobbesiano, a razão. Porém, este novo patamar de existência humana só poderia ser plenamente alcançado através da instituição da solução pactuada de todos com todos, pois, sem a renúncia ao direito de todos sobre todas as coisas, a paz seria impossível. Somente uma limitação das paixões e a instituição da soberania absoluta pelo pacto parecia a ele ser a única solução – meio – encontrada pela razão a fim dos homens se autopreservarem tendo em vista que as paixões representam uma forte expressão dos conflitos e, segundo Hobbes, as maiores causas das guerras.

Apenas se valendo da razão, a faculdade calculadora por excelência, através da adequada utilização de seu poder de ficção, o homem é capaz de pensar o Estado com suas leis e regras elaboradas com vista à limitação das paixões causadoras das dissensões. A razão,

levando em consideração o desejo do homem de sair do estado de natureza, imita esta mesma natureza e oferece os meios eficazes a fim de inaugurar uma vida moral, social e política, sob a coação do homem artificial, o grande Leviatã.

Com esta solução apresentada por Hobbes, talvez não seja temerário afirmar que com ele nasceu uma sólida fundamentação de ciência política e o conceito moderno de Estado. O ponto de partida para tal empreitada foi o movimento e os corpos naturais, estendendo-se daí ao homem e à sociedade. Um dos momentos mais marcantes dessa nova filosofia foi, sem dúvida, a indicação da soberania absoluta como um freio às paixões humanas. Esta saída, de início, nada apresenta de inédito. A noção de soberania já havia sido bem explorada por pensadores que antecederam Hobbes, como por exemplo, Jean Bodin,¹⁸⁶ ao afirmar que a soberania tinha sua força na indivisibilidade do poder. Segundo este autor, um sistema político em que a delegação de poderes se institui enquanto prática comum promove a diluição dessa mesma soberania tão necessária ao estabelecimento e perenidade de um governo. Além disso, Bodin acreditava que a ideia de um governo misto geraria a falsa impressão de que não há a participação de um setor ou pessoa a quem, propriamente, se possa chamar de soberano. A obra desse pensador *Les six livres de la Republique*, lançada em 1576, exerceu sem dúvida influência marcante na noção de soberania esboçada por Hobbes. Outra contribuição marcante, neste aspecto, diz respeito a Nicolau Maquiavel¹⁸⁷ do qual Hobbes está muito próximo no tocante ao papel do soberano como o condutor da vida econômica do Estado. Para Maquiavel, a economia é sempre parte da política, seja como fator de tranquilidade ou conflito, seja como estratégia de governo ou componente da grandeza do Estado. Em mais de uma passagem em sua obra, ele trata de assuntos como produção e distribuição de riquezas, tributação, gasto público e liberdade econômica, mas sem avançar em discussões teóricas, como haviam feito outros autores. Sem teorizar sobre esses temas, ele faz da economia um componente importante da análise das relações de poder e da evolução dos regimes. Hobbes, coerente com esse modo de pensar, põe nas mãos do soberano a condução da vida econômica do Estado. Caudatário dessas influências, no entanto, o que faz de Hobbes um pensador singular, é a ideia, de certa forma revolucionária, da noção de representação.

O capítulo XVI do *Leviatã* traz como título “Das pessoas, autores e coisas personificadas”. É neste capítulo que Hobbes cuida da representação. A representação de

¹⁸⁶ BODIN, Jean. (1530-1596). *Os seis livros da República - livro quatro*. [Tradução de José Ignácio Coelho Mendes Neto]. São Paulo: Ícone, 2012.

¹⁸⁷ MAQUIAVEL, Nicolau. (1469-1527). *O Príncipe*. [Tradução de Maurício Santana Dias]. Rio de Janeiro: Penguin Companhia das Letras, 2010.

certa forma vem solidificar as outras duas ações de fundamentação do pacto, os atos de transferir a outrem seu direito e o de submeter-se à vontade do soberano. Estes dois primeiros atos, na visão hobbesiana, necessitariam de um fecho que justificasse a soberania absoluta, então introduz, no capítulo supracitado, uma solução até então inédita: a da autorização ou representação. Por este ato voluntário, é autorizado ao soberano, como ator, agir no lugar do autor da ação e permitir este último reconhecer todas as ações praticadas por aquele como suas, de tal forma que caracteriza a unificação dos homens em um só ator, sendo este apto a reduzir as vontades divergentes e em conflito a uma só vontade, coesa e forte. Neste contexto, a quem é dada a autorização é denominada de “pessoa artificial” em virtude de ser instaurada a fim de representar outrem. Assim cada homem confere a seu representante comum a autorização de agir em seu nome, pertencendo a cada um dos autores as ações praticadas pelo soberano a quem se transfere e autoriza a condução da ação. Na celebração do pacto, ficou agora evidente que o homem, a fim de efetivá-lo, transferiu seu poder e força e autorizou o soberano a agir em seu nome, sendo o primeiro o autor legítimo dessas ações.

Esta solução encontrada por Hobbes é de inegável valor a fim de justificar todo o seu edifício teórico e coroar seu esforço na busca de uma filosofia civil e moral que oferecendo ao homem, uma vida mais plena, segura e confortável, ao mesmo tempo em que exige a submissão que limita a ameaça mútua e os perigos da sedição.

Estudioso durante toda sua vida da natureza do homem, a quem se dirigia em sua época e momento histórico e ainda como lançando uma mensagem aos pósteros, Hobbes, parecendo caçoar do imediatismo das paixões que não enxergam com clareza os bens futuros, afirma peremptoriamente, no final de sua grande obra, o *Leviatã*:

Em assim cheguei ao fim de meu discurso sobre o governo civil e eclesiástico, ocasionado pelas desordens dos tempos presentes, sem parcialidade, sem servilismo, e sem outro objetivo senão colocar diante dos olhos dos homens a mútua relação entre proteção e obediência, de que a condição da natureza humana e as leis divinas (quer naturais, quer positivas) exigem um cumprimento inviolável. [...] E com essa esperança volto para minha interrompida especulação sobre os corpos naturais, na qual (se Deus me der saúde para acabá-la) espero que a novidade agrade tanto quanto desagradou nesta doutrina do corpo artificial. Pois a verdade que não se opõe aos interesses ou aos prazeres do homem é bem recebida por todos.¹⁸⁸

¹⁸⁸ HOBBS, 2008, p. 414.

REFERÊNCIAS

- HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. [Tradução de Renato Janine Ribeiro]. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. **Leviatã**. [Tradução de Rosina D'Angina]. São Paulo: Ícone, 2008.
- _____. **A Natureza Humana**. [Tradução de João Aloísio Lopes]. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987.
- _____. **Os Elementos da Lei Natural e Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. **Elementos da Filosofia**. [Tradução Marsely De Marco Martins Dantas]. São Paulo: Ícone, 2012.
- _____. **De Corpore**, in *English works*, vol. I.
- _____. **De Homine**. [Tradução inglesa C. T. Wood (cap. X-XV)]. In: GERT, b. *Thomas Hobbes: The Man and Citizen*. Hackett, 1993.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco I 13 – III 8. Tratado da Virtude Moral**. [Tradução, notas e comentários de Marco Zingano]. São Paulo: Ed. Odysseus, 2008.
- _____. **The Works of Aristotle**, II (Clarendon Press, Oxford, 1930), 208b, p. 8-22.
- _____. **On the Heavens**, the **Loeb Classical Library**. Harvard University Press: Cambridge, 1939, p. 188-189.
- BODIN, Jean. **Os seis livros da República - livro quatro**. [Tradução de José Ignácio Coelho Mendes Neto]. São Paulo: Ícone, 2012.
- C.M. Porto e M.B.D.S.M. Porto, **Revista Brasileira de Ensino de Física** 30, 4601 (2008).
- DESCARTES, René. **Discurso sobre o Método**. [Tradução de Maria Ermantina Galvão]. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- DUHEM, Pierre Maurice Marie. **Le Système du Monde: Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon a Copernic**. Paris: Hermann, 1997, volume 1.
- FRATESCHI, Yara. **A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles**. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2008.
- _____. **Racionalidade e Moralidade em Hobbes**. Curitiba: Revista Dois Pontos, vol. 6, n. 3, especial, 2009, p. 195-213.
- _____. **Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes**. Departamento de Filosofia Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP.
- HERBERT, G. B. **Thomas Hobbes – The unity of scientific and moral wisdom**. Vancouver: University of British Columbia Press, 1989.
- KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de História do Pensamento Científico**. Brasília: Ed. UnB, 1982, p. 185.
- _____. **Estudos Galilaicos**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- _____. **Etudes Newtoniennes**. Paris: Gallimard, 1968.
- LIMONGI, Maria Isabel. **O Homem Excêntrico – Paixões e virtudes em Thomas Hobbes**. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.

LOPES, M. **A Relação entre virtude moral e phronêsis no livro VI da Ética Nicomaquéia**. Dissertação de Mestrado, FFLCH, USP, 2000.

MALHERBE, Michel. **Liberdade e Necessidade na Filosofia de Hobbes**. [Tradução de Maria Isabel Limongi]. Université de Nantes – UFR Lettres et Langages Département de Philosophie. Cad. Hist. Fil. Civil, Campinas, Série 3, v. 12, p. 45-64, jan-dez. 2002.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. [Tradução de Maurício Santana Dias]. Rio de Janeiro: Penguin Companhia das Letras, 2010.

MARICONDA, P. R. & VASCONCELOS, J. C. R. **Galileu e a nova Física**. São Paulo: Odysseus, 2006.

RIBEIRO, Renato. **A Marca do Leviatã**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

SKINNER, Quentin. **A razão e retórica na Filosofia de Hobbes**. [Tradução de Vera Ribeiro]. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999 – (UNESP/Cambridge).

SPRAGENS, Thomas. **The politics of motion – the world of Thomas Hobbes**. Kentucky: University Press, 1973.

TÖNNIES, Ferdinand. **Hobbes: Vida y Doctrina**. 1988, p. 30.

TUCK, Richard. **Hobbes**. [Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves]. São Paulo: Loyola, 2001.