

Da necessidade das coisas e das ações: Hobbes crítico da indeterminação dos futuros contingentes¹

On the necessity of things and actions: Hobbes critic of the indetermination of future contingents

Luc Foisneau

luc.foisneau@gmail.com

Centre National de Recherche Scientifique (CNRS)/École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)

Tradução de Celi Hirata

Resumo: A versão maximalista do princípio de razão de Hobbes implica uma redução deste princípio ao princípio de causalidade. Essa redução se expressa por meio de duas teses essenciais: em primeiro lugar, a prova da necessidade é uma prova pelas causas, o que implica uma reformulação das provas clássicas da necessidade nos termos de um necessitarismo da causa; em segundo lugar, a lógica da ação é inteiramente submetida à lógica causal. Mostraremos, pois, num primeiro momento, que o necessitarismo de Hobbes se funda em um princípio de causalidade suficiente que tem por corolário uma crítica sistemática da tese aristotélica da indeterminação dos futuros contingentes. Procuraremos em seguida compreender por que essa crítica da indeterminação dos contingentes toma a forma de uma redução da contingência à ignorância da necessidade. Enfim, examinaremos o significado da identificação do princípio de razão e do princípio de causalidade necessária para a ação humana.

Palavras-chave: princípio de razão; causalidade; necessidade; ação humana.

Abstract: Hobbes' version of the principle of sufficient reason implies a reduction of this principle to the principle of causality. This reduction is expressed through two essential theses: firstly, the proof of necessity is a proof by the causes, which implies a reformulation of the classical proofs of necessity in terms of the necessity of the cause; secondly, the logic of action is entirely subject to the logic of causality. We will show, then, at first, that Hobbes' necessitarianism is based on a principle of sufficient causality, the corollary of which is a systematic criticism of the Aristotelian thesis of the indetermination of future contingents. We will then try to understand why this criticism takes the form of the reduction of contingency to the ignorance of necessity. Finally, we will examine the meaning of the identification of the principle of reason and the principle of necessary causality for human action.

Keywords: principle of reason; causality; necessity; human action.

¹ O presente artigo é uma tradução do texto de Luc Foisneau "De la nécessité des choses et des actions. Hobbes critique de l'indétermination des futurs contingents", in Luc Foisneau (org.), *La découverte du principe de raison*. Paris: Presses Universitaires de France / Humensis, 2011. Agradecemos às editoras PUF e Humensis por terem gentilmente concedido à revista *Dois Pontos* a permissão de publicar a sua tradução.

1. Introdução

Os princípios que organizam a racionalidade metafísica da idade clássica supõem um distanciamento em relação aos princípios que regem a teoria do acaso e, em geral, uma neutralização da contingência dos eventos futuros. A afirmação positiva da suficiência de Deus indica, com efeito, que tudo o que se produz no universo procede de causas e que essas causas não são o produto do acaso.² O necessitarismo estrito de Espinosa ou de Hobbes certamente não é retomado por Leibniz, que promete, de sua parte, uma lógica da contingência. Todavia, essa lógica está tão distante do acaso puro como da necessidade absoluta, sendo que Leibniz afirma que “a razão suficiente deve encontrar-se também nas verdades contingentes ou de fato, ou seja, na série das coisas espalhadas pelo universo das criaturas” (LEIBNIZ, 2004, p. 137). Em outras palavras, se a escolha divina no ato de criação permite dar conta da razão das coisas contingentes, essa escolha mesma não deve nada ao acaso, dado que procede de um cálculo, aquele do melhor.

Com efeito, a condenação da tese da aleatoriedade pode tomar várias formas, desde a crítica da contingência aristotélica até a refutação da tese de Epicuro. Frequentemente desprezada ou ignorada pelos filósofos, a ausência de razão assinalável do *climamen* de Epicuro constitui a alternativa mais radical ao princípio de razão suficiente. Em seu *De Fato*, Cícero apresenta sua prova a contrário evocando o argumento anti-epicuriano de Crisipo, segundo o qual “não há movimento sem causa” (CÍCERO, 1962, p. 481). Este argumento une-se de maneira estreita ao princípio de razão compreendido como princípio de razão causal – “nada ocorre sem causa” – e o princípio de bivalência – “toda proposição é ou verdadeira ou falsa” – para excluir a possibilidade da declinação aleatória dos átomos. Preocupado em evitar a necessidade, Epicuro seria, assim, forçado a admitir, se acreditamos em Crisipo, “senão em seus próprios termos, ao menos em realidade, que [o *climamen*] é sem causa” (IBID). Em outras palavras, impulsionados numa queda retilínea sem fim, os átomos não têm nenhuma razão para se reencontrarem se não estabelecemos a hipótese irracional de um desvio infinitesimal.

Rejeitando a tese da indiferença absoluta da vontade,³ Leibniz rejeita igualmente a tese da declinação dos átomos, pois ele vê na afirmação de Epicuro apenas o meio inadequado de um salvamento impossível da liberdade de indiferença. Epicuro teria lançado mão do *climamen* apenas “para salvar essa suposta liberdade de plena indiferença, quimera que parece ser bem antiga” (LEIBNIZ, 2013, § 320, p. 357). Mas como conceber que “a vontade, que ele [Epicuro] próprio compõe de átomos, pode ter domínio sobre os átomos, e desviá-los de seu caminho, sem que seja possível dizer como”? (LEIBNIZ, 2013, §321, p. 357) É tão absurdo, segundo Leibniz, supor que um movimento – a declinação de um átomo – possa ocorrer sem causa quanto imaginar que uma ação humana possa ocorrer sem razão. Assim, ele refuta a crítica que Carnéades endereça a Epicuro: de nada adianta rejeitar a hipótese atomística para deslocar a ausência de determinação do universo dos corpos para o das almas. Uma ação sem razão é tão absurda como um movimento sem causa.

À luz da crítica que é feita por Leibniz, é evidente o caráter singular da hipótese epicurista na paisagem da filosofia clássica, sendo que a negação que ela implica de todo providencialismo lhe confere, ainda mais do que ao necessitarismo de Espinosa, o estatuto de anomalia selvagem. Nada é mais oposto, com efeito, ao princípio de razão suficiente do que a rejeição epicurista da providência: “Mas crer que os deuses criaram tudo para o homem é se enganar completamente e trair a verdade” (LUCRÉCIO, 1993, p. 125). Se Apolo, que, segundo Carnéades, não conhecia os eventos futuros, não poderia ser compreendido pelo Deus metafísico da idade clássica, quão menos ainda a hipótese epicurista de uma geração aleatória das

² Sobre as condições teológicas do necessitarismo de Hobbes, cf. FOISNEAU, 2000, p. 97-128.

³ Sobre a crítica leibniziana da indiferença da vontade, vide FOISNEAU, 2001, prefácio (“Le principe de raison et les raisons de l'action”, p. 4-12).

coisas! Nesse sentido, deve-se reconhecer que a declinação dos átomos é o argumento anti-teológico por excelência. Que ela tenha sido proscrita tão radicalmente pelos metafísicos do século XVII, que eles a evoquem unicamente para refutá-la, ou identificá-la precipitadamente à contingência dos futuros, não deve nos surpreender excessivamente. Ademais, essa proscrição deve ter sido forte para que um pensador materialista como Hobbes não tenha sequer tentado discuti-la.⁴ De fato, se certas leituras recentes de Espinosa puderam interpretar sua “necessidade como uma contingência que se esquece”, ao invés de ver na sua “contingência uma necessidade que se ignora” (BRETON, 1993, p. 422), não teria sentido nenhum querer propor, a partir de uma inversão semelhante, uma leitura epicurista do necessitarismo de Hobbes. A interpretação necessitarista que Hobbes apresenta do princípio de causalidade confere, ao contrário, à noção de causa suficiente uma significação maximalista, dado que ele pretende demonstrar que uma causa suficiente é sempre, enquanto tal, uma causa necessária. Pode-se, certamente, julgar esse rigor excessivo e lamentá-lo; nem por isso ela deixa de ser a contribuição do pensamento hobbesiano ao necessitarismo clássico. Antes de mostrar seus limites ou criticar seu excesso⁵, é importante compreender as suas razões e explicar seus efeitos, em particular no campo da teoria da ação.

A versão maximalista do princípio de razão de Hobbes implica uma redução deste princípio ao princípio de causalidade. Essa redução se expressa por meio de duas teses essenciais: em primeiro lugar, a prova da necessidade é uma prova pelas causas – o que implica uma reformulação das provas clássicas da necessidade nos termos de um necessitarismo da causa – e, em segundo lugar, a lógica da ação é inteiramente submetida à lógica causal. Mostraremos, pois, num primeiro momento, que o necessitarismo de Hobbes se funda em um princípio de causalidade suficiente, que tem por corolário uma crítica sistemática da tese aristotélica da indeterminação dos futuros contingentes. Procuraremos em seguida compreender por que essa crítica da indeterminação dos contingentes toma a forma de uma redução da contingência à ignorância da necessidade. Enfim, examinaremos o significado da identificação do princípio de razão e do princípio de causalidade necessária para a ação humana.

2. A suficiência da causa e a crítica dos futuros contingentes

2.1 A identidade da causa suficiente e da causa necessária

A prova da necessidade está exposta por Hobbes em diferentes lugares de sua obra. A exposição sintética⁶ que ele apresenta dela em seu *Of liberty and necessity* constitui, todavia, o melhor ponto de partida:

Em sétimo lugar, considero uma *causa suficiente* aquela à qual não falta nada que seja indispensável para a produção do *efeito*. A mesma é também uma *causa necessária*, pois, se for possível que uma *causa suficiente* não produza o efeito, então faltava algo que era indispensável para a sua produção e então a *causa* não era *suficiente*; mas se for impossível que uma *causa suficiente* não produza o *efeito*, então uma *causa suficiente* é uma *causa necessária*, pois se diz que produz um efeito *necessariamente* aquilo que não pode senão produzi-lo. Assim, é evidente que tudo o que é produzido é produzido necessariamente; pois tudo o que é produzido teve uma *causa suficiente* para produzi-lo, ou então não teria sido. (HOBBS, 1841a, p. 274-275).

⁴ É sintomático dessa ocultação que o *The questions concerning liberty, necessity and chance* não evocam em nenhum momento a teoria de Epicuro.

⁵ Para uma crítica leibniziana do princípio de razão hobbesiano, conferir o artigo de Christiane Frémont, “Le principe de raison: contigence ou déterminisme?”, in FOISNEAU, 2001, p. 189-200.

⁶ Nesse texto, Hobbes pretende, com efeito, reunir os princípios de seu sistema da maneira mais clara possível a fim de reduzir os argumentos polêmicos de Bramhall. É nos seguintes termos que ele apresenta a última parte de seu texto, intitulada “My opinion about liberty and necessity”: “[...] E agora vossa Senhoria terá minha doutrina concernente à mesma questão [a da liberdade e da necessidade], com minhas razões para tanto formuladas positivamente e tão brevemente quanto pude, sem termos retóricos, e em inglês simples.” (HOBBS, 1841a, p. 271).



A força dessa prova reside completamente no fato de que a causa suficiente, a saber, a causa “que possui todas as coisas requisitadas para a produção do efeito” (HOBBS, 1988, p. 15), é também uma causa necessária, a saber, uma causa “que não pode senão produzir o efeito.” (IBID, 13) Se nada falta para a produção do efeito, este deverá necessariamente se seguir. *A contrario*, se falta alguma coisa, a causa não é suficiente e o efeito não poderá se produzir. Esse algo que falta não é, pois, indiferente, mas sim uma causa *sine qua non*. Assim, a prova repousa sobre a identidade da causa necessária e da causa suficiente.⁷ Que é, pois, uma causa suficiente?

Antes de apresentar a definição, consideremos, através do exemplo de um erro de Thomas White, o que ela não deve ser: ingenuamente esse autor vê na nuvem a causa suficiente da chuva, para concluir, de maneira igualmente ingênua, que a produção do efeito, a chuva, não procede necessariamente de sua causa suficiente, a nuvem (HOBBS, 1973, XXXV, 14, p. 393-394). Hobbes se apoia sobre essa explicação, que é, segundo ele, inadequada, para mostrar que uma causa parcial não poderia produzir por si mesma o efeito integral:

Ele [White] considera aqui a nuvem como uma causa suficiente da produção da chuva, mas isso não resolve em nada o problema em questão. Com efeito, os estoicos não pensavam que fosse necessário que a aparição de nuvens em um tempo e em um lugar qualquer fosse seguido de chuva. Todos os efeitos, pensavam eles, residem numa causa integral (*causa integra*), composta de tudo o que é requisitado para fazê-los ocorrer necessariamente, mas não numa parte da causa (*causae particula*), pois se uma nuvem deve se precipitar em chuva, numerosas condições são requisitadas além da própria nuvem. Mas se todas as condições concorrem, esta última deve se desintegrar (IBID.)

Se não há razão para se espantar de que a nuvem sozinha não engendra a chuva é porque esta última é apenas um dos fatores dentre outros que contribui para a precipitação da chuva. O erro parece grosseiro, mas a razão que o explica é indicativa de uma dificuldade real: pensamos ingenuamente poder representar a causa na sua integralidade, ao passo que a representação não nos dá senão uma ideia parcial dela. Podemos certamente alargar o círculo de determinações e completar o esquema da precipitação das chuvas, integrando nela o maior número de fatores – causas parciais – possível, mas nem por isso parece que podemos lograr representar a causa na sua suficiência. Essa discrepância entre a suficiência da causa e a nossa capacidade de representar constituirá um dos pilares da teoria hobbesiana da contingência. Nós retornaremos a ela, sendo que a impossibilidade de representar o futuro encontra a sua origem na impossibilidade de conhecer todas as partes da causa inteira ou todas as condições de um efeito.

2.2 As origens escolásticas do necessitarismo de Hobbes

Antes de retornar a esse ponto, é importante todavia enfatizar que a tese da identidade da causa suficiente e da causa necessária constitui uma resposta, em contexto neo-aristotélico, a uma teoria específica do acaso e da contingência. Não se pode, com efeito, apreciar o alcance e significado da reciprocidade da *causa sufficiens* e da *causa necessaria* se não se tem em conta o fato de que no aristotelismo moderado, como, por exemplo, dos padres jesuítas da Escola de Coimbra, os dois tipos de causa são claramente distinguidos e que é a diferença que há entre os dois que permite pensar a existência da contingência e do acaso no mundo natural. Um comentador pôde assim escrever que “o argumento [que identifica os dois tipos de causa] encontra sua origem nas discussões escolásticas sobre a existência possível da contingência, do acaso e da fortuna” (LEIJENHORST, 1998, p. 234). A posição de Hobbes corresponde certamente a uma posição radical, dado que ela exclui a possibilidade de toda contingência, mas esse radicalismo não lhe confere um estatuto de exceção nos debates do aristotelismo tardio. Sua posição é muito próxima da posição defendida por Avicena, em conformidade com a reconstituição que o jesuíta Pereira apresentou de seu pensamento, ou ainda do pensamento de Pomponazzi, no seu *De fato* (IBID).

⁷ Sobre esse ponto, vide ZARKA, 1999, p. 193-214.

A afirmação de Hobbes de que sua necessidade é uma necessidade absoluta e não uma necessidade hipotética encontra, ademais, nesses debates, sua origem e seu significado. Consideremos por um momento esse contexto teórico. O conceito de necessidade hipotética designa na escolástica aristotélica uma necessidade submetida a certas condições requisitadas para a obtenção de um fim, o exemplo canônico sendo do animal que, para realizar uma função determinada, tem necessidade deste ou daquele órgão. Se dirá desses órgãos que são necessários para a realização deste ou daquele fim, que eles são necessários hipoteticamente, *per hypothesin*. O conceito de necessidade absoluta, ou *simpliciter*, corresponde, por seu turno, a um aspecto mecânico ou material da causalidade: tal matéria, por exemplo, do ferro, terá tal ou tal propriedade, por exemplo, a dureza, em razão de sua natureza mesma, independentemente de toda finalidade. A necessidade absoluta não está então em conflito com a necessidade hipotética, mas se inscreve no interior do quadro teleológico geral fixado pelos fins da natureza. Para que um efeito seja produzido necessariamente em função da necessidade hipotética, é preciso, assim, que todas as condições de sua produção estejam reunidas; em outras palavras, é preciso que sua causa seja suficiente. No entanto, uma causa suficiente não produz necessariamente seu efeito. No esquema de explicação escolástica, um obstáculo exterior pode, com efeito, sempre sobrevir e impedir que o fim buscado seja atingido. Bramhall frisa isso a respeito dos monstros: “A natureza jamais tem a intenção de gerar um monstro. Se todas as causas concorrem suficientemente, uma criatura perfeita é produzida; mas em razão da insuficiência, debilidade, ou do desacordo contingente de alguma das causas, por vezes um monstro é produzido” (HOBBS, 1841b, XVII, p. 231).

Se nos atemos à definição hobbessiana da causa suficiente, é justo dizer que um monstro é o produto de uma causa suficiente. Todavia, se nos referimos, junto com Bramhall, à doutrina da escolástica aristotélica tardia, é preciso dizer que um “monstro não é produzido em virtude daquela ordem que é estabelecida na natureza, mas pelo desacordo contingente de alguma das causas naturais na sua concorrência”, pois “a ordem estabelecida na natureza é que cada semelhante deve engendrar seu semelhante” (IBID, p. 232). É preciso, portanto, dizer que a causa que produziu um monstro é suficiente em relação à produção desse monstro, dado que ela a produziu, mas que ela não é suficiente do ponto de vista do “efeito buscado”: “o primeiro caso é denominado com propriedade uma causa suficiente, o segundo, uma causa fraca e insuficiente” (HOBBS, 1841b, p. 381). Assim compreendido, o acaso não coloca em causa a ordem hipoteticamente necessária do universo, que ele, ao contrário, pressupõe. Como a obra da natureza é uma obra da inteligência, é em relação à ordem final da natureza que se pode falar de monstruosidade ou de acaso.

2.3 O acaso e a contingência

A definição de ato necessário no *De Corpore* como o “ato cuja produção é impossível impedir” (HOBBS, 1841c, X, p. 115), ecoa diretamente a tese aristotélica segundo a qual a contingência procede do obstáculo que entrava a efetuação da causa suficiente. Simultaneamente, essa definição da necessidade arruína a definição aristotélica da contingência, dado que a causalidade integra os obstáculos à sua efetuação necessária. Deve-se concluir a partir disso que a contingência não possui mais sentido, que teria apenas um sentido nominal? Não é este o caso, pois Hobbes conserva para a contingência um significado relativo, de um lado, em relação às séries causais e, de outro lado, ao conhecimento dos sujeitos agentes. Se é verdadeiro que os eventos que ordinariamente se denominam contingentes possuem uma causa necessária, nem por isso é menos verdadeiro que se pode com todo direito denominá-los contingentes em relação a outros eventos dos quais não dependem.⁸ Uma tal contingência relativa é bem ilustrada pelo encontro, fortuito em aparência, do viajante e da chuva: “por contingente os homens não compreendem o que não tem causa, mas o que possui como causa algo que não percebemos, como, por exemplo, quando um viajante se depara com uma chuva. A viagem tinha uma causa e a chuva tinha uma causa suficiente para produzi-

⁸ “[...] Vocari autem contingentia, respectu aliorum eventuum a quibus non dependent” (HOBBS, 1841c, X, p. 115).

la; mas porque a viagem não causou a chuva, nem a chuva a viagem, dizemos que elas são contingentes uma com relação a outra” (HOBBS, 1841b, XVI, p. 222-223). Essa contingência relativa das duas séries causais repousa, por conseguinte, na ignorância na qual estamos em relação aos eventos vindouros. Para compreender esse lugar limitado da contingência no pensamento de Hobbes, convém examinar agora a crítica hobbesiana da tese aristotélica da indeterminação dos futuros contingentes.

3. A crítica da indeterminação dos futuros contingentes

Não se salientou suficientemente que Hobbes não propunha uma única prova da necessidade, mas duas, mais exatamente, que sua exposição da prova do necessitarismo se acompanhava de uma crítica implícita de uma outra prova, da qual ele propunha uma reinterpretação a partir das conclusões de sua primeira prova. Essa subordinação aparece tanto na exposição do Anti-White (HOBBS, 1973, XXV, 13, p. 392-393), como no *Of liberty and necessity*. A primeira prova se apoia na reflexão sobre a concepção de causa; a segunda prova empresta sua forma geral do argumento formulado por Aristóteles no capítulo IX do *Da interpretação*. Podemos nos referir a essas duas provas dizendo que a primeira é uma prova pela causalidade e a segunda, uma prova pelas proposições. Essa presença das duas provas onde uma única teria bastado manifesta menos uma insuficiência da primeira que uma vontade polêmica de desviar a segunda de seu sentido inicial. Se Hobbes se apoia sobre uma teoria da causalidade necessária - que ele identifica àquela dos estoicos - é, com efeito, para tornar caducos os debates que sacudiram o Cristianismo a propósito do princípio de necessidade de Aristóteles⁹, e em particular para refutar o argumento de Aristóteles em favor dos futuros contingentes.

3.1 Aristóteles revisto e corrigido

Em seu *Da interpretação*, Aristóteles declara que “é necessário” “ser isso o que é, quando é, e o que não é não ser, quando não é.” ARISTÓTELES, 2013, 19 a 20, p. 21). A interpretação desse princípio não se dá sem dificuldade: pode-se, com efeito, compreendê-lo seja como a afirmação de uma necessidade *de dicto*, segundo a qual, se dizemos que um evento ocorrerá amanhã, é necessário dizer que ocorrerá amanhã, seja como a afirmação de uma necessidade *de re*, segundo a qual, se é verdadeiro dizer que uma coisa é tal ou tal, é necessário que essa coisa, e não simplesmente a proposição que enuncia suas propriedades, seja tal ou tal.¹⁰ No primeiro caso, a necessidade é puramente lógica, uma vez que repousa sobre o princípio de bivalência, no segundo caso, a necessidade concerne igualmente ao ser da coisa. Se Aristóteles tivesse se atido à primeira interpretação de seu princípio, é certo que os teólogos cristãos não teriam encontrado matéria para debater, tampouco Hobbes matéria para reinterpretação. Todavia, na medida em que esse princípio de necessidade concerne igualmente à realidade, e mais particularmente à realidade dos futuros, ele está na origem de uma séria dificuldade teológica. Como Aristóteles se recusa a aplicar seu princípio de necessidade às proposições singulares que dizem respeito ao futuro¹¹, ele deve concluir que é necessário que, de duas proposições contraditórias que dizem respeito a um evento contingente, uma das duas seja verdadeira, sem que por isso nenhuma das duas proposições tomada separadamente seja necessariamente verdadeira ou falsa. Essa colocação em causa do princípio de bivalência no caso das proposições que

⁹ Esse princípio é nomeado por J. Vuillemin como princípio da necessidade condicional (cf. VUILLEMIN, 1984, p. 162) e princípio da necessidade temporal por J-F. Genest, pelo fato de que a necessidade se encontra definida nesse caso em função do tempo (cf. GENEST, 1992, p. 127-132).

¹⁰ Cf. LUKASIEWICZ, 2010, p. 160-163.

¹¹ “Exatamente isso é o que sobrevem às coisas que nem sempre são ou às coisas que nem sempre não são. A propósito dessas coisas, é necessário, com efeito, que uma ou outra parte do par de contraditórias seja verdadeira ou falsa. Em verdade, não é esta ou aquela, mas poderia suceder qualquer uma das duas, mesmo que uma seja mais verdadeira do que a outra, não é ainda absolutamente verdadeira ou falsa. Por conseguinte, é evidente não ser necessário que, de toda afirmação ou negação que se opõem entre si, uma seja verdadeira e a outra seja falsa.” (ARISTÓTELES, 2013, 19 a 30).

concernem ao futuro produz problemas, pois, se o futuro é assim indeterminado, não é possível que Deus o preveja. As teorias medievais da necessidade foram fortemente marcadas por esse problema que a escolástica tardia recebe como herança. Privilegiando a prova da necessidade pelas causas, Hobbes claramente tenta dissociar seu necessitarismo das aporias ligadas ao princípio de necessidade aristotélica, que por vezes se denominou princípio da necessidade hipotética. Ele igualmente procura reinterpretar a teoria aristotélica dos futuros contingentes em um sentido que é compatível com o necessitarismo.

A reinterpretação do argumento exposto no capítulo IX do *Da interpretação* passa antes de tudo pela redução da dimensão temporal do princípio de necessidade que o funda. Ao invés de dizer com Aristóteles que é necessário que uma coisa seja quando ela é, isto é, por tanto tempo enquanto é, Hobbes se contenta em dizer que é necessário que o que é seja.¹² Essa simplificação está no princípio da conclusão anti-aristotélica que Hobbes extrai da análise da proposição disjuntiva, “é necessário que amanhã chova ou não chova.” Enquanto o princípio de necessidade aristotélico permitia estabelecer uma distinção entre os momentos do tempo considerados, o princípio simplificado que Hobbes retém, indiferente à dimensão temporal, identifica o possível com o verdadeiro e o verdadeiro ao que se realiza. Se uma coisa se realiza, é porque sempre foi verdadeiro que ela poderia se realizar e, portanto, que é necessário que ela se realize: “Se, por conseguinte, não é necessário que chova, é necessário que não chova; caso contrário, não é necessário que a proposição ‘choverá ou não choverá’ seja verdadeira” (HOBBS, 1841b, XXXIV, p. 406). Não há nesse raciocínio lugar algum para a diferença de tempo, nem tampouco, por conseguinte, para uma indeterminação que valeria apenas para o futuro unicamente. Hobbes explicitamente refuta a teoria aristotélica dos futuros contingentes: “sei que alguns dizem que é necessariamente verdadeiro que uma dessas duas venha a ocorrer, mas não separadamente que chova ou não chova. O que é o mesmo que dizer que uma delas é necessária e, no entanto, nenhuma é” (IBID, p. 406-407). Formulada assim, a tese aristotélica dos futuros contingentes é manifestamente contraditória.

Para resolver essa contradição, Hobbes propõe uma reinterpretação da teoria estoica do destino:

Em primeiro lugar, ele [White] apresenta o fundamento do destino dos estoicos da seguinte maneira: duas proposições, uma afirmativa e uma negativa, relativas ao futuro, são contraditórias; por conseguinte, uma das duas é necessariamente verdadeira. Tomando esse fundamento como ponto de partida, eles [os estoicos] extraem dele um argumento em favor do destino (*fatum*) ou da necessidade das coisas (*necessitatem rerum*). Não sei como ele [White] pode sabê-lo. Que alguns tenham raciocinado dessa maneira não é uma razão para considerar que nisto se encontrava o fundamento da opinião do fundador (*author*) da seita. *Antes parece-me que eles chegaram a sua tese pelo estudo das definições de “causa”, “efeito” e “necessário”.* Mas nem eu nem ele podemos saber quais princípios e termos médios usou o primeiro que demonstrou essa opinião dos estoicos a seus alunos. No entanto, seus argumentos me parecem suficientemente válidos (HOBBS, 1973, , XXXV, 12, p. 391-392, itálicos nossos).

Para além das reservas historiográficas que pontuam esse texto e que se devem à ausência de fontes seguras, é interessante observar como Hobbes utiliza o argumento estóico original em favor dos futuros contingentes. Como o termo *author* (que designa a origem histórica ou o fiador) indica suficientemente, uma das preocupações de Hobbes nesse texto é distinguir o verdadeiro argumento do destino das interpretações tardias que lhe foram dadas. Na ausência de certeza filológica, Hobbes salienta que não há motivo para privilegiar a prova pelas proposições em detrimento da prova pela definição da causa. Ainda que ele se abstenha de fazer doxografia, ele seleciona a interpretação que lhe parece a mais plausível, apoiando-se notadamente sobre o critério da racionalidade intrínseca do argumento e sobre a ideia segundo a qual a tese do fundador de uma seita filosófica é geralmente mais coerente do que a de seus sucessores. Desse ponto de vista, ele julga verossímil que o argumento apresentado por White como um argumento autenticamente estóico seja apenas o fruto de um comentário tardio. Sem chegar a distinguir rigorosamente os períodos na história do estoicismo, Hobbes pretende, portanto, se salvaguardar graças a uma análise racional dos argumentos contra certos erros históricos.

¹² “Quicquid est, necessário est.” (HOBBS, 1973, XXXV, 7, p. 389).

A escolha que ele faz em favor da anterioridade do argumento pelas causas encontra de fato uma confirmação ou ao menos uma fonte em Cícero. Em seu *De fato*, que é a exposição mais técnica que nos chegou das provas estoicas da necessidade, encontra-se, com efeito, os dois tipos de prova distinguidos por Hobbes. Nos capítulos I a IX, Cícero propõe uma discussão da prova pelas causas antecedentes; no capítulo X é exposta a demonstração do destino pela retrogradação do verdadeiro. Ora, no *De fato* como no *Anti-White*, o argumento pelas proposições é reconduzido ao argumento pelas causas. Cícero cita aqui Crisipo, em um texto que já evocamos mais acima, mas para o qual devemos retornar:

Se há um movimento sem causa, toda asserção (o que é denominado axioma pelos dialéticos) não será verdadeira nem falsa, pois o que não tem causas eficientes não será nem verdadeiro nem falso. Ora, toda asserção é verdadeira ou falsa; portanto, não há movimento sem causa. Se é assim, todo evento ocorre em virtude de causas que o precedem; se é assim, tudo ocorre pelo destino. Resulta disso, portanto, que tudo que ocorre ocorre pelo destino (CÍCERO, 1962, X, p. 481)

A primeira etapa do raciocínio se apoia sobre o princípio lógico da bivalência – “*omnis enunciatio aut uera aut falsa est*” –, mas esse argumento serve unicamente para estabelecer que todo evento possui uma causa. Parece assim que o argumento em favor do destino requer a intervenção de um axioma lógico apenas para estabelecer a antecedência necessária da causa.¹³ Quaisquer que sejam os problemas filológicos que um tal texto possa suscitar¹⁴, Hobbes pôde lê-lo – mesmo que apenas durante seus estudos em Oxford – e uma tal leitura, mesmo que superficial, pôde contribuir para persuadi-lo da subordinação da prova pelas proposições à prova pelas causas. Com efeito, quando Hobbes repreende White de ter mutilado a prova dos estoicos, ao isolar os elementos lógicos de uma tal prova da teoria das causas que seria a única a poder justificar seu emprego, ele se mantém fiel, senão à letra, ao menos ao espírito do *De fato*.¹⁵ Ignorando a contribuição de Cícero, Thomas White atribui aos estoicos um argumento puramente lógico que pode se formular assim: uma vez que a necessidade da proposição disjuntiva “é necessário que amanhã chova ou não chova” não é a necessidade do próprio evento, a saber, que chova ou não chova, mas uma necessidade apenas lógica, então é possível dizer que a proposição disjuntiva é necessária, sem que seja necessária nenhuma das proposições que a compõem. A necessidade da proposição disjuntiva é então compatível com a indeterminação das proposições que a compõem, isto é, com o fato de que as proposições particulares não são nem verdadeiras nem falsas. O princípio desse paralogismo reside na ideia segundo a qual se poderia distinguir dois tipos de contradições – uma contradição nominal e uma contradição real: “uma coisa é chamar essas proposições proposições contraditórias, uma outra é lhes atribuir a natureza das contradições” (HOBBS, 1973, XXXV, 13, p. 393). Uma tal distinção implica que o princípio de contradição não é válido no caso em que a contradição das proposições é apenas verbal.

A absurdidade dessa distinção - Hobbes o mostra sem esforço - é patente. Ela é, não obstante, indicativa, na sua ingenuidade mesma, do erro mais geral que leva a isolar as premissas lógicas do argumento estoico da teoria causal que a subentende. Esse erro, todavia, não é mais possível a partir do momento que se afirma, como o faz Hobbes, que a necessidade das proposições não é diferente da necessidade dos eventos descrita por ela. A prova pelas proposições se reduz nesse caso à prova pela causalidade, pois a “necessidade das proposições”, em função da qual dizemos que tal ou tal evento ocorrerá, segue-se da necessidade que exige que os eventos procedam de causas” (IBID, 9, 390). Em outras palavras, a mesma necessidade rege a verdade

¹³ Jean-Jöel Duhot propõe a interpretação seguinte dessa passagem: “[...] se há um movimento sem causa, seu caráter aleatório o torna imprevisível, de maneira que toda proposição que o concerne no futuro não é nem verdadeira nem falsa. Ora, toda proposição [...] deve ser verdadeira ou falsa. Portanto, não há movimento sem causa. Se não há movimento sem causa, tudo é precedido por uma causa antecedente, portanto, tudo é submetido ao destino.” (DUHOT, 1989, p. 194-195).

¹⁴ Jean-Jöel Duhot considera que essa prova não é tanto uma transcrição literal de uma afirmação de Crisipo como uma interpretação ciceroniana sua. Em particular a utilização por Cícero do termo *causa efficiens*, que contradiz a finalidade da própria demonstração, suscita um problema.

¹⁵ É também sem dúvida, até onde podemos julgar, o que ele teria repreendido no argumento preguiçoso de Diodoro, e o que distinguia este do argumento dos estoicos.

de uma proposição e a necessidade do evento descrito ou anunciado por essa proposição. Tomemos um exemplo. Quando se diz que a proposição “César derrotou Pompeia” é verdadeira, diz-se apenas que a proposição é verdadeira se é verdadeiro que César efetivamente derrotou Pompeia. A verdade da proposição depende, portanto, da verdade do evento. Dá-se o mesmo com a necessidade: se é necessário que César derrota Pompeia, a proposição que enuncia essa necessidade é ela própria necessária (IBID). Essa redução da necessidade da proposição à necessidade da causa encontra ela própria seu fundamento na definição da necessidade como “a consequência que resulta do que precede.”¹⁶ A expressão “*consequentia succedentis ad praecedentis*” designa, com efeito, o que há de comum entre a consequência que procede logicamente de uma proposição anterior e o efeito que procede realmente de uma causa antecedente. Nos dois casos, o que importa é que a consequência, lógica ou real, proceda de condições antecedentes compreendidas segundo a categoria da causa.¹⁷ Esse ponto é essencial, pois mostra claramente que o princípio de razão se reduz, no pensamento de Hobbes, ao princípio de causalidade. Uma vez que a razão das proposições – o porquê delas serem verdadeiras ou falsas – não é senão a causa dos eventos, não há motivo para distinguir fundamentalmente a *ratio* da *causa* que a funda. Dito de outro modo, o único princípio suscetível de dar a razão das coisas é sua causa.

Contudo, a expressão por meio da qual Hobbes define o princípio do seu necessitarismo – “*consequentia succedentis ad praecedentis*” – não tem historicamente a conotação estóica que ele pretende lhe dar. Do ponto de vista da história das doutrinas, essa fórmula não reenvia primariamente a uma problemática estóica, mas à tradição dos debates relativos à teoria aristotélica dos futuros contingentes. A referência ao estoicismo permite certamente retomar comodamente certos problemas aristotélicos, mas ela o faz ocultando as dificuldades específicas que nelas foram introduzidas na ocasião dos debates teológicos da Idade Média. Uma das dificuldades que se encontram assim ocultadas se deve à dimensão temporal da consequência invocada na definição da necessidade. Essa consequência vale para a totalidade do tempo ou vale apenas, como Aristóteles pensa, para certas dimensões do tempo, com exceção dos futuros contingentes? A restrição temporal introduzida por Aristóteles em seu princípio da necessidade no caso dos futuros contingentes não está em perfeito acordo com o primeiro significado desse princípio. Jean-François Genest salienta com razão que esse princípio corresponde a uma teoria de uma necessidade forte, pois “o que exclui a existência atual de uma coisa contingente não é apenas sua inexistência, é sua *potência mesma de não existir enquanto existe*” (GENEST, 1992, p. 128). Uma vez que o princípio de Aristóteles não está tão distante do necessitarismo dos megáricos (Diodoro Cronos), como por vezes se diz, Hobbes não está errado, na sua polêmica com Thomas White, em responder a Aristóteles apoiando-se nesses herdeiros dos megáricos, que são, em alguns aspectos, os estóicos.¹⁸

3.2 A indeterminação e o acaso

Esse viés interpretativo permite a Hobbes criticar as ambiguidades da teoria da indeterminação dos eventos futuros:

Para evitar essa absurdidade, eles fazem a seguinte distinção: que nenhuma delas é verdadeira de maneira *determinada*, mas apenas de maneira *indeterminada*; distinção que não significa nada além disso: que uma delas é verdadeira, mas não sabemos qual. A necessidade permanece então, embora não a percebamos (HOBBS, 1841a, p. 277).¹⁹

¹⁶ “[...] a necessidade ou, como os estoicos a denominam, o destino, não é senão a consequência que resulta do que precede (*consequentia succedentis ad praecedentia*)” (HOBBS, 1973, XXXV, 6, p. 389).

¹⁷ “Quare autem aliquid non possit aliter esse, quare non possit non evenire & quare propositio aliqua non possit esse falsa, dependet ex antecedentibus, nimirum a causis” (*ibid.*)

¹⁸ Cf. as notas 3 e 4 de F. Lessay em *Liberté et nécessité*, p. 113

¹⁹ Hobbes claramente se refere ao seguinte texto: “[...] Uma vez que os discursos verdadeiros são, de uma maneira semelhante, conforme aos fatos, é evidente que todos esses são de um modo tal que sucedam de uma maneira ou de outra e que os contrários



A indeterminação das proposições relativas ao futuro não significa de modo algum que o princípio de necessidade não pode se aplicar ao futuro, mas apenas que ignoramos as causas que produzem certos eventos. A indeterminação não é então objetiva, mas subjetiva. Ela não depende tanto do princípio de necessidade como da natureza de nosso conhecimento dos eventos futuros. Hobbes evoca a esse respeito em quais condições é pertinente concluir a verdade ou a necessidade de um evento futuro: não devemos declarar verdadeira ou necessária toda proposição que é verdadeira ou necessária, mas apenas aquela que sabemos sê-la (HOBBS, 1973, XXXV, 10, p. 390). Aplicado ao conhecimento do futuro, esse princípio permite salvaguardar a necessidade dos eventos, respeitando ao mesmo tempo a sua contingência aparente.

Um exemplo permitirá esclarecer esse ponto: não é porque, para nós, o nascer do Sol permanece um evento contingente, nada provando que ele nascerá amanhã, que esse evento em si mesmo não seja necessário. Estritamente falando, devemos denominar necessárias apenas as proposições das quais sabemos, quando as enunciamos, que seu sujeito está incluso em seu predicado: “por exemplo, que ‘homem é um animal’ é necessário, dizemos, porque sabemos já que o termo ‘animal’ inclui o termo ‘homem’” (IBID, 10, p. 391). A necessidade dessa proposição não se deve unicamente, todavia, a seu caráter analítico: ela se deve também ao fato de que essa proposição enuncia um evento presente, cuja necessidade pudemos verificar. Referida ao futuro, essa proposição cessa de ser para nós uma proposição necessária: sua necessidade para nós não é senão hipotética, subordinada ao fato de que existe no futuro um ser de nome “homem”. A forma de uma tal proposição é então: “se existe amanhã uma coisa de nome de ‘homem’, essa mesma coisa será um ‘animal’” (IBID). Dizer, por conseguinte, que uma proposição é contingente equivale a dizer que não sabemos se ela é verdadeira ou falsa: isso não prejudica nada acerca da verdade e da necessidade do evento mesmo. Assim, o fato de ignorar se amanhã haverá ou não uma batalha naval, para retomar o exemplo canônico de Aristóteles, não implica que a proposição “haverá amanhã uma batalha naval” não seja nem verdadeira nem falsa. Hobbes evoca aqui o que o próprio Aristóteles diz no tratado *Da Interpretação*, a saber, que a proposição se distingue “dos outros gêneros do discurso na medida em que apenas ela é sempre ou verdadeira ou falsa.”²⁰ A ignorância da necessidade que conecta os eventos presentes a certos eventos futuros não anula em nada essa necessidade mesma, pois ela não anula em nada a antecedência das causas. A teoria causal aparece, assim, como o fundamento verdadeiro da prova da necessidade, uma vez que a prova pelas proposições se reduz a ela.

4. O determinismo da ação

A originalidade do determinismo de Hobbes se deve menos, entretanto, à crítica geral da indeterminação dos futuros contingentes do que à aplicação que lhe é feita ao caso particular da vontade humana. Uma vez mais, por conseguinte, é no campo da ação humana que se manifesta mais claramente o verdadeiro alcance de uma determinação abstrata do princípio de razão. De que se trata justamente? Contrariamente à doutrina mais difundida do aristotelismo, Hobbes submete a vontade humana à compreensão radical que ele propõe do princípio de razão como princípio de causalidade necessária. Pode-se avaliar a novidade dessa tese lembrando a posição sobre esse ponto dos aristotélicos mais inclinados ao necessitarismo. Avicena e Pomponazzi precisavam, com efeito, que o determinismo ao qual eles aderiam valia apenas

possam admitir-se. E o mesmo se deve passar com a contradição [ou o par de proposições contraditórias]. Exatamente isso é o que sobrevem às coisas que nem sempre são ou às coisas que nem sempre não são. A propósito dessas coisas, é necessário, com efeito, que uma ou outra parte do par de contraditórias seja verdadeira ou falsa. Em verdade, não é esta ou aquela, mas poderia suceder qualquer uma das duas, mesmo que uma seja mais verdadeira do que a outra, não é ainda absolutamente verdadeira ou falsa. Por conseguinte, é evidente não ser necessário que, de toda afirmação ou negação, que se opõem entre si, uma seja verdadeira e a outra seja falsa.” (ARISTÓTELES, 2013, 19 a 30 - 19 b 5).

²⁰ “Uma proposição é, com efeito, um discurso que indica o verdadeiro ou o falso” (HOBBS, 1973, XXXV, 13, p. 392). “No *Da Interpretação*, Aristóteles toma o cuidado precisamente de distinguir o discurso em geral desse discurso suscetível de verdadeiro e de falso que é a proposição, e que é uma espécie do primeiro.” (AUBENQUE, 1983, p 164-170).

para os agentes naturais (*agentia naturalia*), mas de modo algum para os agentes voluntários (*agentia voluntaria*) (LEIJENHORT, 1998, p. 238). Essa distinção constituía para eles um limite de alguma maneira intransponível, um interdito fundamental do aristotelismo ao qual eles aderiam: face à necessidade que eles viam se operar no mundo dos agentes naturais, eles não podiam conceber o mundo da ação humana senão sob a forma de um mundo de liberdade. Donde sua definição da causa livre, que emprestamos aqui de Suarez, como essa causa “que, uma vez postas todas as condições da ação, pode agir ou não agir.”²¹ Ora, é esse império da liberdade que Hobbes atacará estendendo o campo de seu princípio de causalidade necessária à ação humana. Desta maneira, ele remodela profundamente os contornos da teoria da ação.

4.1 Uma teoria necessitarista da ação humana

Preocupado em assegurar a coerência de seu sistema, Hobbes afirma que os princípios que valem para um agente em geral valem também em particular para um agente humano. Que uma ação proceda de um homem, de um animal ou de uma coisa, ela é do mesmo modo sempre a produção de um efeito a partir de uma causa suficiente. Assim, para provar que não existe agente livre em relação à necessidade, basta compreender o que é uma causa suficiente: “se [...] se tratar de um agente, ele pode agir; e se ele age, não há nada faltando do que é requisitado para produzir a ação; por conseguinte, a causa da ação é suficiente, e, se ela é suficiente, ela é também necessária, como já foi provado” (HOBBS, 1841b, XXXV, p. 424). Em outras palavras, a identidade da causa suficiente e da causa necessária vale igualmente para o homem, que não possui de modo algum enquanto agente a possibilidade, quando todas as condições da ação estão reunidas, de não agir, como queria a escolástica aristotélica. O desacordo que opõe Hobbes a essa tradição, bem representada nesse ponto pelo bispo Bramhall, repousa quase exclusivamente na interpretação da noção da causa suficiente. Para Bramhall, é evidente que uma causa é dita suficiente apenas em relação à “capacidade de agir” de um agente e não em relação à “sua vontade de agir” (HOBBS, 1841b, XXXI, p. 381): “o concurso da vontade é útil para a produção de um efeito livre. Mas a causa pode ser suficiente, embora a vontade não concorra” (IBID). Desse ponto de vista, o erro de Hobbes é de não ter visto que uma causa poderia ser suficiente, “embora a vontade não concorra”. Em outras palavras, seu erro foi ter confundido capacidade e volição. Porque ela não é idêntica ao único ato de querer, a vontade, segundo Bramhall, conserva uma liberdade *ad oppositum*, que exclui a determinação para um só coisa, ou *ad unum*, na qual Hobbes queria encerrá-la.²² Para sustentar sua tese segundo a qual uma causa pode ser suficiente sem que o efeito seja produzido, Bramhall cita o exemplo de Deus que “basta [...] para produzir mil mundos”, sem que se siga “disso que ele os produziu, nem que os produzirá” (HOBBS, 1841b, XXXI, p. 381). A insistência do bispo em distinguir causa suficiente e causa eficiente coloca em evidência, por contraste, a ruptura operada por Hobbes: ao identificar causa suficiente e causa necessária, ele rompe de maneira radical com uma corrente maior do aristotelismo escolástico. De fato, o princípio de razão suficiente tende a se confundir nele com o princípio da causalidade necessária: se ele considera que a participação da vontade é requisitada para a produção de uma ação, a própria vontade não é para ele senão uma parte da causa suficiente, a mesmo título que a potência. Sem dúvida Deus basta por si para produzir mil mundos, mas isso significa apenas “que ele basta para produzi-los se ele assim quer” (IBID, p. 384). Assim, a verdadeira suficiência não é distinta da eficiência da vontade, que procede ela própria da causalidade necessária.

Referências

ARISTÓTELES. 2013. *Da Interpretação*. Tradução de J. Mata. São Paulo: Editora da Unesp.

²¹ Cf. Suarez, *Disp. Met.*, d 19, s 4, 1, 706.

²² Cf. Questions, “Ao leitor”, p. 49, n.1. Vide igualmente J. Vuillemin, 1984, p. 31, n. 17.



- AUBENQUE, P. 1983. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF.
- BRETON, S. 1993. "Althusser aujourd'hui". In: *Archives de philosophie*, vol. 56, caderno 3, p. 422.
- CÍCERO. 1962. *Tratado do Destino*. Tradução para o francês de E. Bréhier. Paris: Gallimard.
- DUHOT, J-J. 1989. *La conception stoïcienne de la causalité*. Paris: Vrin.
- GENEST, J-F. 1992. *Prédetermination et liberté crées à Oxford au XIVe siècle*. Paris: Vrin.
- FOISNEAU, L. 2000. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris: PUF.
- _____ (org.) 2001. *La découverte du principe de raison: Descartes, Hobbes, Spinoza et Leibniz*. Paris: PUF.
- HOBBS, T. 1841a. *Of liberty and necessity*. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. IV. Londres: John Bohn.
- _____. 1841b. *The questions concerning liberty, necessity and chance*. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. V. Londres: John Bohn.
- _____. 1841c. *De Corpore*. In: *Opera Latina*, vol. I. Londres: John Bohn.
- _____. 1973. *Critique du De Mundo de Thomas White*. Paris: Vrin.
- _____. 1988. *Short Tract on First Principles*. Paris: PUF.
- LEIBNIZ, G. W. 2004. *Monadologia*. In *Discurso de Metafísica e outros textos*. Tradução de A. Bonilha. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2013. *Ensaio de Teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Tradução de W. Piau e J. Silva. São Paulo: Estação Liberdade.
- LEIJENHORST, C. 1998. *Hobbes and the Aristotelians. The Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*. Utrecht: Zeno Institute of Philosophy.
- LUCRÉCIO. 1993. *De rerum natura*. Tradução para o francês de J. Kany-Turpin. Paris: Aubier, 1993.
- LUKASIEWICZ, J. 2010. *La syllogistique d'Aristote*. Paris: Vrin.
- VUILLEMIN, J. 1984. *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*. Paris: Minuit.
- ZARCA, Y. 1999. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin.

Recebido em 11 de junho de 2016. Aceito em 7 de outubro de 2019.