

# doisPontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

## Filosofia Natural e Filosofia Política em Hobbes

Clóvis Brondani

[clovisbrondani@hotmail.com](mailto:clovisbrondani@hotmail.com)

Universidade Federal Fronteira Sul (UFFS)

**Resumo:** O objetivo deste texto é analisar o problema da tese da dependência da filosofia política em relação à filosofia natural no pensamento de Hobbes, apresentando alguns argumentos que evidenciam a dificuldade de conceber as teses políticas como sendo derivadas unicamente das premissas fundamentais do movimento. O texto inicia abordando o problema da relação entre filosofia natural e filosofia civil com o intuito de indicar elementos para sustentar o questionamento da tese da unidade entre as partes da filosofia. Na sequência, analisamos os conceitos de lei, obrigação e autoridade objetivando mostrar que a filosofia política de Hobbes incorpora outros elementos que não são derivados da física, mas, neste caso específico, advindos da tradição jurídica. Por fim, mostraremos um sentido especificamente negativo da influência da filosofia natural na política, a saber, o combate às exigências de poder político por parte do clero que será estruturado em torno da interdição da possibilidade das doutrinas das essências separadas da escolástica.

**Palavras-chave:** Hobbes, filosofia natural, mecanicismo, lei, autoridade.

## Natural Philosophy and Political Philosophy in Hobbes

**Abstract:** This paper deals with the problem of the thesis of dependence between political philosophy and natural philosophy in Hobbes's thought, presenting some arguments that show the difficulty of conceiving political theses as being derived solely from the fundamental premises of the movement. The text begins by addressing the problem of the relationship between natural philosophy and civil philosophy in order to indicate elements to support the questioning of the thesis of unity between the parts of philosophy. Next, we analyze the concepts of law, obligation and authority in order to show that Hobbes' political philosophy incorporates other elements that are not derived from physics, but, in this specific case, from the legal tradition. Finally, we will show a specifically negative sense of the influence of natural philosophy on politics, namely, the fight against demands for political power by the clergy that will be structured around the interdiction of the possibility of the doctrines of essences separated from scholasticism.

**Keywords:** Hobbes, natural philosophy, mechanism, law, authority.

## Introdução

A relação entre as partes do sistema da filosofia de Hobbes tem sido motivo de controvérsia entre os estudiosos pelo menos desde o século XIX<sup>1</sup>. Até aquele momento, uma leitura bastante esquemática insistia na unidade das partes do sistema e na dependência da política em relação ao mecanicismo. Tratava-se, efetivamente, de uma leitura que podemos chamar de científica, na medida em que entendia, grosso modo, que as teses políticas de Hobbes eram deduzidas diretamente da física. Nesse sentido, haveria uma passagem direta, um passo dedutivo, da física para a política. Essa leitura se embasa não apenas pelo próprio modo como Hobbes desenvolve sua filosofia política, tratando-a, por vezes, numa linguagem fortemente influenciada pelo mecanicismo, cujos conceitos fundamentais ‘corpo’ e ‘movimento’ pareciam constituir elementos centrais para compreender as teses políticas, como também por suas próprias declarações de intenções metodológicas. No prefácio ao *De Cive*, por exemplo, ao tratar da apresentação das três partes de sua filosofia, Hobbes afirma que “Na primeira eu teria tratado do corpo em suas propriedades gerais; no segundo, do homem e suas faculdades e afecções especiais; no terceiro do governo civil e dos deveres dos súditos” (DCI, p. 17). Tal declaração constitui numa espécie de explicação e justificação para o projeto dos *Elementos de Filosofia*. A obra de Hobbes é repleta de declarações enfáticas desse tipo que podem induzir a uma interpretação sistemática de sua obra. No *De Corpore*, ele diz que “os princípios da Política são originados do conhecimento dos movimentos da mente, e este da ciência dos sentidos e do pensamento” (DCO, VI, 7, p. 81). A dependência aqui parece clara, uma vez que o conhecimento da política pressupõe o conhecimento dos movimentos da mente, isto é, das paixões, que, por sua vez, exige o conhecimento dos princípios do movimento. A dependência, sob esse viés, parece não ser meramente metodológica, mas de conteúdo: tudo é explicado em termos de movimento. A filosofia política não seria mais do que uma espécie de ramo originado da própria filosofia do movimento.

Contudo, esta leitura científica tem sido bastante contestada no século XX por autores como Strauss e Warrender que, entre outros, buscaram questionar a sistematicidade da obra hobbesiana e mais especificamente a tese da dependência da política em relação à física.

Antes de tudo, é preciso considerar que é o próprio Hobbes a nos advertir sobre a possibilidade de conhecer a política por si própria, pelo método analítico sem, portanto, a necessidade de conhecer os fundamentos da sua física. Na Introdução do *Leviatã*, ao apresentar princípio do conhece-te a ti mesmo como uma espécie de fundamento metodológico, Hobbes afirma:

A partir da semelhança entre os pensamentos e paixões dos diferentes homens, quem quer que olhe para dentro de si mesmo, e examine o que faz quando pensa, opina, raciocina, espera, receia etc., e porque motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas” (I, Introdução, p. 28).

Do mesmo modo, o *De Corpore* apresenta a mesma ideia da independência da política em relação à física e aos princípios do movimento: “A Filosofia civil está unida à Filosofia moral, mas de tal modo que pode ser dela separada. Pois as causas dos movimentos da mente se conhecem não somente por raciocínio, mas também pela experiência de qualquer um ao observar seus próprios movimentos” (DCO, I, VI, 7, p. 81). E também: “aqueles que não apreenderam a primeira parte da Filosofia, a saber, a geometria e a física, podem chegar aos princípios da Filosofia civil pelo método analítico” (DCO, I, VI, 7, p. 81). Tais considerações, aliadas à análise dos próprios conceitos políticos fundamentais como lei, contrato e autorização, evidenciam como é problemático pensar a filosofia civil de Hobbes como sendo derivada dedutivamente de sua filosofia natural.

O objetivo deste texto é tecer algumas considerações a respeito do problema da tese da dependência da filosofia política em relação à filosofia natural, apresentando alguns argumentos que evidenciam a dificuldade de conceber a Política como sendo derivada unicamente das premissas fundamentais do mo-

<sup>1</sup> Já no Século XIX, G. c. Robertson questionou a influência da física na filosofia política de Hobbes, argumentando que suas teorias políticas eram fruto da vida pessoal e das condições históricas (SPRAGENS, 1973, p. 164).

vimento. Para tanto, o texto inicia abordando o problema da relação entre filosofia natural e filosofia civil com o intuito de indicar elementos para sustentar o questionamento da tese da unidade entre as partes da Filosofia. Na sequência, analisamos o caso específico dos conceitos de lei, obrigação e autoridade, objetivando argumentar que a filosofia política de Hobbes incorpora outros elementos que não são derivados da física, mas, neste caso específico, originados da tradição jurídica. Na parte final, pretendemos mostrar que não é possível simplesmente descartar o impacto do mecanicismo na teoria política do autor inglês, na medida em que ele reformulou um conjunto de tradições, desde a cosmologia aristotélica até o jusnaturalismo tendo como base a nova ciência do movimento. Nesse aspecto, mostraremos um sentido especificamente negativo dessa influência na política, a saber, o combate às exigências de poder político por parte do clero que será estruturado em torno da interdição da possibilidade das doutrinas das essências separadas da escolástica.

### **Filosofia Natural e Filosofia Política**

Começamos com uma questão colocada por Leo Strauss que é extremamente relevante para a compreensão do problema. Strauss (2016) defende ser impossível derivar a política da filosofia natural porque a física moderna, distintamente da metafísica antiga, não é mais antropomórfica. A metafísica antiga, segundo Strauss, – e Aristóteles é o exemplo mais claro -, seria antropomórfica e por isso servia de fundamento para a moral e política. A física moderna, mecanicista, não é mais antropomórfica, por isso não pode mais fundar as ciências que tratam do homem. Desse modo, uma vez que Hobbes adere ao mecanicismo, sua filosofia natural não pode mais servir de fundamento ao seu projeto político (Cf. STRAUSS, 2016)<sup>2</sup>. Independente de concordarmos ou não com Strauss, é fato que ele nos coloca um dado relevante: a separação radical entre natureza e cultura operada pela física moderna parece colocar um problema para a unidade entre filosofia natural e filosofia civil em Hobbes, uma vez que este adere justamente aos pressupostos da física mecanicista.

Partindo dessa tese fundamental, Strauss, e outros que o seguiram como Warrender (1957), foram buscar os fundamentos da filosofia política de Hobbes em outros locais: na dialética entre vaidade e medo, no caso de Strauss (2016), no jusnaturalismo medieval, no caso de Warrender<sup>3</sup>. Porém, não parece ser válido simplesmente concluir a partir da tese da separação entre natureza e política operada pela modernidade que Hobbes tenha aceitado tal tese e a aplicado em sua obra. Ao contrário, o que está mais claro em seus textos são as recorrentes afirmações a respeito da unidade, da derivação da política a partir da física.

Thomas Spragens (1973) parte da tese de Strauss sobre a não antropomorfização da física moderna, porém, toma um caminho inverso, argumentando que Hobbes só tentou efetivamente fundar a política na física porque, em última instância, ainda estava influenciado pelo modelo aristotélico. Ao contrário de Strauss e Warrender, Spragens defende que a filosofia natural impacta de modo definitivo a filosofia política de Hobbes, ainda que não se trate de uma dependência dedutiva. Segundo o autor, não se pode derivar diretamente a filosofia política das premissas da teoria do movimento, contudo, ainda assim, a filosofia natural impacta a filosofia política: “Em certos casos, uma área pode ter um impacto direto e substantivo sobre outra. Se a vida política é parte da completa vida natural, então é evidente que uma mudança na concepção de natureza terá uma influencia direta, dedutiva, na compreensão sobre política” (SPRAGENS, 1973, p. 166).

O próprio Hobbes parece ter consciência do problema, quando claramente condena esse antropomorfismo da cosmologia aristotélica com um comentário sobre esta característica quando trata da noção de inércia no *Leviatã*:

<sup>2</sup> “De acordo com Hobbes, a filosofia política não é apenas independente da ciência natural, mas é um dos dois componentes principais do conhecimento humano, sendo o outro a própria ciência natural. Todo conhecimento possível se encontra dividido em, de um lado, a ciência da natureza, e d outro, a filosofia política” (STRAUSS, 2016, p. 46).

<sup>3</sup> “Essa visão implica que há em Hobbes uma teoria da obrigação independente da sociedade civil. Se a obrigação de obedecer às leis de natureza é uma obrigação moral, o homem tem obrigações no estado de natureza” (WARRENDER, 1957, p. 06).

Porque os homens avaliam não apenas os outros homens, mas todas as outras coisas, por si mesmos, e porque depois do movimento se acham sujeitos à dor e ao cansaço, pensam que todo o resto se cansa do movimento e procura naturalmente o repouso (...) Daí que as escolas afirmam que os corpos pesados caem para baixo por falta de um desejo para o repouso (I, II, p. 33).

Esse comentário tem por intenção estabelecer uma distinção clara, sobretudo de método, entre a teoria do movimento da tradição aristotélica e aquela do mecanicismo, e evidencia também que, supostamente, Aristóteles e os escolásticos<sup>4</sup> teriam derivado sua teoria do movimento a partir de considerações sobre a vida humana. Hobbes estava ciente, portanto, desse fundo antropologizante da concepção aristotélica de movimento e de como ela influenciava a ética e a política clássica. E ainda que, como argumenta Spragens, Hobbes pudesse de alguma forma ainda estar pensando as relações entre as partes da filosofia nos quadros do aristotelismo<sup>5</sup>, é inegável que sua física se caracteriza por uma compreensão do movimento que, ao aderir à tese mecanicista, se afasta de Aristóteles em questões substanciais. No que se refere, portanto, ao conteúdo, a física de Hobbes diverge de Aristóteles em vários sentidos, entre os quais podemos citar, para o que nos importa aqui, seu caráter não teleológico e quantitativo. Primeiramente, não se trata mais de compreender o movimento sob o aspecto da atualização de uma potência<sup>6</sup>: a negação enfática do fim último, da causa final, é determinante<sup>7</sup>. Em consequência, resta que o movimento, não sendo mais a atualização da potência, se restringe ao movimento local, ao deslocamento de um corpo no espaço:

O movimento é o abandono contínuo de um lugar e a aquisição de outro. Ao lugar que se deixa se chama *terminus a quo*, e ao que se adquire, *terminus ad quem*. Digo contínuo porque nenhum corpo por pequeno que seja pode sair de todo o primeiro lugar de uma única vez, de forma que uma parte sua não está em uma parte que seja comum a ambos os lugares, a saber, ao deixado e ao adquirido (DCO, VIII, 10, p. 104).

A física de Hobbes, e consequentemente sua compreensão do movimento, está, portanto, bastante afastada da compreensão clássica de Aristóteles e de sua versão escolástica. Esta circunstância se configura no caráter ambíguo da questão sobre a relação de dependência das partes do sistema. Por um lado, formalmente, Hobbes segue concebendo a relação entre as partes do sistema de um modo análogo tanto a Aristóteles quanto à escolástica<sup>8</sup>, de outro, sua completa revolução no que diz respeito à noção de movimento origina um tipo de filosofia natural que parece pouco poder servir de fundamento à filosofia política.

<sup>4</sup> Quando nos referimos às relações entre Hobbes, Aristóteles e a escolástica, deparamos com grandes problemas interpretativos. Hobbes, em conformidade com a prática do seu tempo, raramente cita as suas fontes, o que torna bastante difícil precisar sobre qual autor ou tradição específica ele está se referindo. Além disso, em geral Hobbes costuma simplificar as visões da escolástica de modo bastante esquemático, utilizando em geral o termo “escolas” que certamente não dá conta das complexidades da tradição escolástica. Sobre este ponto, Leijenhorst, em *Hobbes's theory of causality*, argumenta que ao se referir à escolástica, Hobbes não está efetivamente tratando das teorias da alta escolástica, como Aquino, Ockham ou Scotus, mas especialmente tendo como base os manuais escolásticos produzidos especialmente pelos jesuítas como Suarez (LEIJENHORST, 1996, p. 427 e ss).

<sup>5</sup> Cees Leijenhorst, em seu estudo sobre as influências da física hobbesiana, inicia já enfatizando que o próprio Hobbes em sua primeira versão do *De Corpore* afirma que sua definição de filosofia primeira é a mesma de Aristóteles. O que o estudo de Leijenhorst mostra é que Hobbes se afasta de uma versão escolástica do aristotelismo, para a qual a filosofia primeira seria uma espécie de teologia natural. Assim, de acordo com o comentador, Hobbes a concebe ainda de maneira aristotélica, como uma ciência do ente, ou como um conjunto de definições dos atributos do ser em geral. Ainda de acordo com o comentador, a concepção hobbesiana seria influenciada pela tradição metafísica protestante, que separava a teologia natural da *philosophia prima* (LEIJENHORST, 2002, p. 18 e ss).

<sup>6</sup> “O movimento aristotélico carrega, primeiramente, conotações de compleição, satisfação e completude. Quando algo se move naturalmente, é porque está realizando (attaining) sua essência” (SPRAGENS, 1973, p. 57).

<sup>7</sup> De alguma maneira, podemos perceber aqui uma suposta implicação, mesmo que indireta, do mecanicismo na sua política, uma vez que esta noção é retomada ao tratar o comportamento humano no Capítulo XI do *Leviatā*: “Para este fim, devemos ter em mente que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito, pois não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais” (I, XI, p. 91).

<sup>8</sup> Neste sentido ver especialmente Spragens (1973) e Leijenhorst (2002).

O próprio texto de Hobbes apresenta um caráter ambíguo sobre a relação entre as partes do sistema, especialmente nos momentos em que o autor apresenta suas pretensões metodológicas a respeito do seu sistema de filosofia, como fica claro, por exemplo, na descrição da tábua das ciências no capítulo VI do *De Corpore*. Nesse capítulo, ao descrever a distinção entre método analítico e sintético, Hobbes esboça o que parece ser uma concepção sistemática do conhecimento, nos quais existe uma dependência dedutiva, em que o conhecimento dos universais (princípio do movimento) representa o ponto de partida a partir do qual se chega, dedutivamente, ao conhecimento das demais partes do sistema. Assim, passa-se da filosofia primeira (o conhecimento dos princípios universais do movimento) para a geometria, depois para a filosofia do movimento, para a física e finalmente para a moral e a filosofia política. Contudo, ao final, a afirmação de que a política pode ser conhecida independentemente (Cf. DCO, I, VI, 7) uma vez que seus princípios podem ser conhecidos pela experiência permite justamente questionar a tese da dependência da política em relação aos princípios de sua filosofia natural<sup>9</sup>.

Segue problemática, portanto, a tentativa de interpretar a filosofia política de Hobbes como sendo dedutivamente derivada da física mecanicista. O texto de Hobbes, – seja em suas declarações metodológicas, seja em seu próprio trabalho de apresentação dos princípios das partes do sistema -, não permite que possamos simplesmente afirmar que a filosofia política seja a pura aplicação dos princípios da física mecanicista à compreensão do mundo dos eventos políticos.

A tese da dependência entre a filosofia natural e política se apresenta, portanto, como extremamente problemática. Nas últimas décadas, vários comentadores tem se dedicado a analisar elementos mais específicos da obra de Hobbes mostrando descontinuidades e evidenciando como elementos estranhos ao mecanicismo estão inseridos na sua filosofia política. Skinner (1999) e Johnston (1989)<sup>10</sup> tem mostrado, com abordagens distintas, a presença e a influência de elementos de retórica no pensamento de Hobbes. Jean Hampton (1986) argumentou que o *Leviatã* não consegue prover uma dedução geométrica válida das conclusões políticas. Murphy (1995), argumenta que uma concepção mecanicista das motivações psicológicas auto interessadas é insuficiente para oferecer uma justificação normativa das obrigações de obedecer às leis estabelecidas pela soberania. Yves Charles Zarka (1996; 1995) analisou com bastante detalhe os conceitos centrais da psicologia e da política hobbesiana, revelando que tais conceitos não podem ser derivados dedutivamente da filosofia primeira. Segundo o comentador francês, os aspectos da vida mental e da linguagem não podem ser compreendidos como derivando diretamente da filosofia primeira. A noção de significado, por exemplo, não é redutível ao movimento. Também a doutrina ética da potência humana é algo acrescentado à doutrina da *potentia* do corpo, não sendo derivada da física. Por fim, no caso de conceitos propriamente políticos como direito, lei e convenção há uma completa inversão conceitual. Através da doutrina da vida mental dominada pela aparência, tais conceitos tendem a se desligar de sua suposta base em uma metafísica materialista (ZARKA, 1996).

Por motivos óbvios não há possibilidade aqui de analisar em detalhes cada um desses conceitos. Tomaremos aqui apenas o caso dos conceitos de lei, obrigação e autoridade, buscando argumentar que eles não podem ser redutíveis à teoria do movimento.

<sup>9</sup> Segundo Sorell (1991, p.5), Hobbes não diz que as verdades da mecânica são deduzidas daquelas da geometria. Apenas que são deduzidas depois da geometria. Ele não diz que a física é demonstrada a partir da geometria, mas que é demonstrada depois da geometria. De fato, as verdades da física são um caso especial, pois ele pensa que elas são deduzidas com a ajuda de hipóteses.

<sup>10</sup> Jonhnston argumenta que a sistematicidade da obra hobbesiana não se funda num método dedutivo no qual as conclusões são derivadas das premissas do mecanicismo, mas sim na intenção política e, sobretudo, retórica: “A base desta relação não foi a dedução lógica, mas o efeito polêmico. Hobbes chegou à conclusão que tanto a teologia e a metafísica eram de importância política direta, sendo que que as consequências políticas derivaram da ampla adoção de certas visões metafísicas e teológicas. A integração da argumentação teológica e metafísica com sua doutrina política foi executada em conexão com um retorno a algumas ideias que ele bebeu da tradição retórica e com a reorientação de sua concepção das intenções de sua filosofia política” (JONHNSTON, 1989, p. XIX).

## Lei, obrigação e autoridade

Tratamos inicialmente do conceito de lei, no intuito de mostrar que tal conceito não pode ser derivado dedutivamente da filosofia natural hobbesiana. A própria definição de lei e toda a argumentação de Hobbes em torno do tema, mostra uma nítida adesão a uma concepção voluntarista, oriunda do âmbito jurídico, não sendo, portanto, deduzida das noções fundamentais de movimento.

Primeiramente é preciso distinguir claramente lei natural e lei civil. A despeito da afirmação um tanto ambígua segundo a qual elas se contêm uma à outra, Hobbes afirma claramente que as leis de natureza são chamadas leis impropriamente (L, xv). Mais propriamente, as leis naturais são consideradas como um conselho da razão, uma espécie de cálculo com vistas à própria conservação. Desse modo, é difícil pensá-las como exclusivamente derivadas da filosofia natural. Ainda que elas possam ser vistas como uma derivação do movimento natural de autopreservação, ao serem compreendidas como uma espécie de racionalização das paixões, como um cálculo da razão, elas exigem uma teoria da linguagem que não parece ser derivada dedutivamente da filosofia primeira<sup>11</sup>.

Por outro lado, a definição de lei dada por Hobbes é “a palavra daquele que por direito tem o comando sobre os outros” (L, xv, p. 133). As leis, para Hobbes, são descritas sempre como o comando de alguém que tem direito de ser obedecido, endereçadas a alguém que tem a obrigação de obedecer. No *De Cive*, Hobbes afirma: “[...] ao passo que uma lei, para falar de maneira própria e acurada, é o discurso de quem tem o direito de mandar que façam ou deixem de fazer determinadas coisas [...]” (DCI, I, III, 33, p. 74.). No *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista*, ele reafirma a tese segundo a qual é a autoridade e não a sabedoria que faz a lei (D, p. 37). Ainda no *Diálogo*, Hobbes afirma que “A razão dos reis, seja ela maior ou menor, é aquela *anima legis*, aquela *summa lex*, de que fala Sir Edward Cocke, e não a razão, a erudição ou a sabedoria dos juízes” (D, p. 47).

No capítulo xxvi do *Leviathan*, Hobbes, ao analisar a lei civil, novamente expressa sua posição sobre o caráter da lei em geral:

Em primeiro lugar é evidente que a lei, em geral, não é um conselho, mas uma ordem (*command*). E também não é uma ordem dada por qualquer um a qualquer um, mas apenas daquele cuja ordem é endereçada a alguém já anteriormente obrigado a obedecer-lhe. Quanto à lei civil, acrescenta esta apenas o nome da pessoa que ordena, que é a persona civitatis, a pessoa do Estado (L, xxvi, p. 207).

E no parágrafo seguinte, apresenta uma definição de lei civil:

A lei civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do contrário ou não é contrário à regra (L, xxvi, p. 207).

Efetivamente, há uma tensão entre esse voluntarismo e uma noção jusnaturalista transparecendo ao texto de Hobbes. Todo o capítulo sobre a lei civil no *Leviatā* expressa uma espécie de ambiguidade entre uma concepção segundo a qual a lei é a vontade do soberano e uma concepção jusnaturalista de acordo com a qual existe uma lei natural que deve ser interpretada pelo soberano, que serve de fundamento moral para a lei civil. Contudo, Hobbes é sempre enfático ao declarar que a lei é sempre a interpretação do soberano sobre a lei natural. Para além desse debate, é fundamental frisar que no *Leviatā*, Hobbes declara que as leis naturais somente poderiam ser chamadas de leis caso sejam consideradas como comandos de Deus: “No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis” (L, xv, p. 133).

Todas essas afirmações atestam a adesão por parte de Hobbes a um modelo voluntarista, por vezes chamado também de teoria do comando<sup>12</sup>, que tem origens medievais e que se constitui numa forte

<sup>11</sup> Nesse sentido, ver especialmente ZARKA (1996).

<sup>12</sup> Segundo Venezia (2015, p.41): “Hobbes desenvolve uma ‘teoria do comando’ da lei. Em geral, teorias do comando normalmente afirmam que diretivas legais são, de fato, nada mais que ordens garantidas por sanções para os casos de não cumprimento”.

tendência no campo jurídico moderno. Nesse sentido, os estudos de Michal Stolleis (2008) e George Duke (2014) mostram que o voluntarismo característico da teoria da justificação da autoridade política hobbesiana ocorre num contexto de mudança da legitimação do poder político, cujo desenvolvimento é expresso significativamente na relação entre os conceitos de autoridade e poder. De acordo com Duke

Da perspectiva epistêmica, a concepção hobbesiana das relações de autoridade deve ser situada no interior de uma crítica mais ampla das fontes tradicionais de autoridade. (...) Hobbes compartilhava com Descartes a suspeita da autoridade teórica de Aristóteles, Aquino e da filosofia da Igreja Católica e queria encontrar uma fundação científica para a moral em um ambiente intelectual de ceticismo (DUKE, 2014, p. 617).

Dessa forma, para o comentador, a artificialidade da autoridade política também explica a teoria voluntarista da autorização como central para sua concepção do papel do poder soberano, que é definido como o direito de realizar qualquer ato (DUKE, 2014, p. 618). Não cabe aqui analisar mais amplamente o contexto intelectual desse tipo de justificação da lei, mas apenas frisar como ele não deriva dedutivamente da teoria mecanicista. No sentido mais específico, a noção de lei não expressa propriamente a noção mecanicista de lei enquanto “relação entre fenômenos”, por exemplo. Por outro lado, também não tem mais o sentido de uma expressão da ordem do universo como era para os antigos. Conforme expressou Zarka:

A lei remete a uma obrigação entre pessoas. Ela não é nem, em sentido antigo, um princípio de ação que governa de maneira imanente os seres, nem, em sentido moderno, uma relação necessária entre fenômenos. Como comando, a lei é uma declaração da vontade de uma pessoa a outra que lhe deve obediência” (ZARKA, 1995, p. 147).

Michel Villey aponta uma origem nominalista dessa posição voluntarista. Segundo o autor:

Com a irrupção do nominalismo, e já em Escoto do voluntarismo, a palavra adquire um valor novo. Já não evoca a ordem do mundo oculta nesse mundo, que os legisladores ou filósofos gregos se esforçaram, seja como for, em exprimir em fórmulas escritas. A lei se torna esse fato, o *mandamento* voluntário de uma autoridade (VILLEY, 2007, p. 126).

É difícil, portanto, pensar as noções de lei e obrigação como derivadas dedutivamente das concepções mecanicistas que embasam, por exemplo, a consideração sobre as motivações humanas. Certamente a ideia do uso da força em sanções legais por não cumprimento da lei desempenham um papel essencial na estruturação da concepção jurídica de Hobbes, contudo, elas não constituem em si o fundamento da noção de obrigação e autoridade. Ocorre que estas noções encontram sua justificação no conceito de contrato que exige, para sua correta compreensão, uma estruturada concepção de linguagem que já está afastada dos pressupostos fundamentais do mecanicismo.

A invenção da linguagem implica justamente na ultrapassagem do movimento da imaginação que, através da instituição no nome, permite a superação do movimento fluído do discurso mental: “O uso geral da linguagem consiste em passar nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de pensamentos para uma cadeia de palavras” (L, IV, p. 44). A criação da linguagem permite, portanto, o aparecimento da razão que, sendo cálculo de nomes, supera o caráter hipotético e particular da imaginação, sendo possível, dessa forma, atingir a universalidade das conclusões, o que era impossível na esfera da prudência.

É apenas em função da linguagem que a noção de obrigação pode fazer sentido, segundo Hobbes, uma vez que toda obrigação nasce de um tipo de renúncia efetivada na forma de um contrato: “A transferência mútua de direitos se chama contrato” (L, XIV, p. 114). Sendo o contrato a única forma de se contrair obrigações, segundo Hobbes:

Quando de qualquer uma dessas maneiras alguém abandonou ou adjudicou seu direito, diz-se que fica obrigado ou forçado a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que deve, e é seu dever, não tornar nulo esse seu próprio ato voluntário (L, XIV, p. 114).

Toda obrigação deriva, portanto, do contrato, o que implica que a linguagem desempenha aqui um papel fundamental na justificação da normatividade da lei. Na esfera das paixões, propriamente a esfera dos movimentos voluntários, não há possibilidade de se fundar a obrigação, uma vez que, dada a fluidez do discurso mental, implicaria a falta de um mecanismo eficiente para garantir a universalidade do dever. É por isso que Hobbes insiste que a injustiça (o não cumprimento dos contratos) é análoga a uma contradição no discurso:

De modo que a injúria ou injustiça, nas controvérsias do mundo, é de certo modo semelhante àquilo que nas disputas das Escolas se chama *absurdo*. Porque tal como nestas últimas se considera absurdo contradizer aquilo que inicialmente se sustentou, assim também no mundo se chama injustiça e injúria desfazer voluntariamente aquilo que inicialmente se tinha voluntariamente feito (L, XIV, p. 114).

Ora, tal condição tem origem justamente no fato de que a invenção dos nomes instaura outra esfera distinta daquela da simples relação entre imagens que ocorre no discurso mental. Tal característica tem a ver especificamente com a segunda função dos nomes: o estabelecimento de um sinal de comunicação: “uma outra utilização consiste em significar, quando muitos usam as mesmas palavras (pela sua conexão e ordem), uns aos outros aquilo que desejam, temem, ou aquilo que experimentam alguma paixão” (L, IV, p. 44). Isso implica que as palavras têm um sentido público e reconhecido que supera o caráter variável das paixões. Desse modo, uma vez instituída uma promessa através de um contrato, ela adquire um status fixo que se contrapõe à variabilidade das paixões. Logo, ainda que posteriormente à promessa, o indivíduo mude de opinião referente ao seu cumprimento, a significação pública da promessa segue garantindo sua validade. Assim, a instauração do contrato depende diretamente dessa característica da linguagem para funcionar, sendo justamente tal condição que permite que as obrigações sigam válidas ao longo do tempo.

O contrato funda tanto a obrigação quanto a autoridade da soberania, uma vez que no *Leviatā* a soberania é instituída mediante um contrato de autorização, através do qual os indivíduos autorizam o soberano a agir em seu nome no intuito de manter a paz e a estabilidade. Dessa maneira, pode-se dizer que se é a autoridade que faz a lei, e a lei é definida como a palavra daquele que tem direito de mando, tal direito mais uma vez é justificado pelo mecanismo contratual de autorização. A lei é a ordem do soberano, cuja autoridade não é simplesmente injustificável, mas se funda no processo de autorização. A tese da *auctoritas facit legem* não conduz, portanto, a um irracionalismo infundado, mas absolutamente justificada pelo procedimento racional do contrato.

Diante dessas considerações, percebemos que a filosofia política de Hobbes agrupa outros elementos além do mecanismo de fundo que embasa a compreensão antropológica sobre as paixões, a deliberação e a vontade. No próximo tópico, buscamos argumentar outro modo pelo qual os pressupostos mecanicistas e materialistas de Hobbes influenciam em sua filosofia política, não mais ao modo de uma dedução através do método sintético, mas sim como suporte teórico para fundamentar a negação do poder político aos clérigos.

### A relação entre filosofia natural e política: a influência negativa

A influência da filosofia natural na filosofia política de Hobbes é incontestável e repercutem em toda a sua obra, ainda que, conforme argumentamos, não possamos dizer que todos os elementos da filosofia política sejam derivados dedutivamente dos axiomas fundamentais do movimento. Muitas das teses fundamentais de Hobbes a respeito da psicologia e da política sofrem influência direta da teoria do movimento, como é caso, por exemplo, dos conceitos de sensação<sup>13</sup>, imaginação, paixão, vontade e liberdade. Tais conceitos, como sabemos, são as bases através das quais Hobbes estrutura sua teoria política.

<sup>13</sup> De acordo com Jefrey Barnouw (1990, p. 108 e ss.), a tese de Hobbes sobre a percepção foi menos mecanicista do que ele a pintou. Segundo Barnouw o papel do *conatus* na análise dos movimentos internos sintetiza a irreducibilidade da psicologia de Hobbes a termos de análise de movimento de corpos. Leijenhorst, por outro lado, considera tal visão imprecisa. Segundo o comentador, Hobbes trata a “percepção sensorial, e a consciência em geral, como um fenômeno que deve ser explicado por meios científicos, os quais no século dezessete significava reduzir tudo às leis da mecânica” (2007, p. 90).

Contudo, queremos agora apontar um modo pelo qual a filosofia natural de Hobbes (especialmente seu materialismo e seu mecanicismo) tem uma influência que não se exerce através de uma dedução aos moldes geométricos, mas que diz respeito à limitação de certos discursos políticos. Trata-se de uma influência, – para usar um termo de Spragens (1973) -, negativa. O materialismo monista de Hobbes opera nesse caso como uma espécie de limite sobre as entidades existentes, mostrando que certas entidades como espíritos malignos, por exemplo, não existem. Para Hobbes, tal limitação tem uma importância política fundamental, uma vez que em geral as crenças em determinadas entidades foram utilizadas como fonte de sedição. O caso específico que queremos apresentar aqui é a utilização da doutrina mecanicista para combater as reivindicações de poder pelos clérigos, especialmente pelos católicos que, na opinião de Hobbes, se utilizavam das falsas doutrinas escolásticas das essências separadas, para reivindicar poder político, o que, de acordo com o filósofo, esteve na origem da guerra civil inglesa.

Nesse sentido, a filosofia é estabelecida como o conhecimento capaz de atingir a necessidade e universalidade, possibilitando, consequentemente, o assentimento universal. Mais que isso, a filosofia diz respeito ao conhecimento dos corpos. A teoria da percepção hobbesiana limita, desde o início, qualquer possibilidade de conceber qualquer substância que não seja material:

O homem não pode ter um pensamento representando alguma coisa que não esteja sujeita à sensação. Nenhum homem portanto pode conceber uma coisa qualquer, mas tem de a conceber em algum lugar, e dotada de determinada magnitude, suscetível de ser dividida em partes. Que alguma coisa está em todo lugar e toda em outro lugar ao mesmo tempo (...) são discursos aceitos pela autoridade (sem nenhuma significação) de filósofos iludidos, e de escolásticos iludidos, ou iludidores” (L, III, p. 42).

No capítulo 34 do *Leviatã*, Hobbes procede uma análise das palavras ‘espírito’, ‘anjo’ e ‘inspiração’ no texto bíblico. O tom geral do capítulo, assim como o de toda a parte III e IV dessa obra, é o de confirmar pela análise do texto bíblico os pressupostos básicos de sua doutrina materialista e consequentemente condenar os usos políticos feitos pelos clérigos das várias teses escolásticas que se originam da doutrina das essências separadas. Nesse sentido, a declaração enfática de Hobbes é que o uso dessas palavras na *Bíblia* não indica a existência de nenhuma entidade incorpórea. Já na abertura do capítulo, o filósofo deixa claro que a análise tem um objetivo, que é a distinção escolástica entre corpo e espírito: “Vou começar com as palavras corpo e espírito, que na linguagem das Escolas se denominam substâncias corpóreas e incorpóreas” (L, XXXIV, p. 289). A conclusão a que Hobbes chega depois de uma exaustiva análise de passagens bíblicas é que:

Não há nenhum texto naquela parte do Antigo Testamento (...) da qual possamos concluir que existe ou foi criada qualquer coisa permanente (designada pelo nome de espírito ou anjo) que não possua quantidade, e não possa ser dividida pelo entendimento, quer dizer, examinada por partes, de modo tal que uma parte esteja num lugar e a parte seguinte no lugar seguinte ao primeiro. Em resumo, que não seja corpórea (L, XXXIV, p. 295).

Na parte IV do *Leviatã*, Hobbes prossegue com sua análise da linguagem da escritura e dos rituais, mostrando que a Bíblia deve ser interpretada de modo simbólico e que a doutrina imortalidade da alma não é evidente nos textos bíblicos, tendo sido derivada da doutrina escolástica das essências separadas. Tal crença é perigosa porque leva ao temor do inferno, o que faz com que o crente não hesite em resistir às ordens do soberano por questões religiosas.

Atacar a cosmologia escolástica em nome de um materialismo monista tem, portanto, uma função política: interditar as pretensões de direito político aos clérigos, em especial ao papado<sup>14</sup>. Nesse sentido, fica evidente que a filosofia natural de Hobbes ao demonstrar, entre outras coisas, a redução da realidade a uma única substância corporal, opera um papel fundamental para a filosofia política.

<sup>14</sup> “A doutrina aristotélica das essências separadas havia sido utilizada como uma estratégia de controle social. Havia sido utilizada pelos clérigos para obter uma parte da autoridade que correspondia ao soberano” (SHAPIN and SHAFFER, 2011, p. 143).

Essa relação entre as concepções monistas da filosofia primeira de Hobbes e as questões políticas também fica evidente no debate sobre o vacúismo com Boyle, conforme bem identificou o estudo de Shappin e Schaefer (2011). Ao analisar o debate Hobbes-Boyle na década de 1660, os autores demonstram que interditar a existência do vácuo implicava uma postura parecida com a interdição da existência das substâncias incorpóreas da escolástica. Em ambos os casos, tratava-se de uma ameaça política. A questão, segundo os autores, não estava apenas na disputa sobre a existência do vácuo, mas também na nova metodologia experimental de Boyle, que estabelecia uma distinção entre as esferas da ciência e da política, admitindo que dentro dos limites da ciência o dissenso e a disputa eram não apenas férteis, mas também necessários (SHAPPIN and SCHAEFER, 2011, p. 125 e ss.). Hobbes, ao contrário, não admitia nenhum tipo de dissenso no interior da ciência, sob o risco de que tal dissenso pudesse reverberar em dissenso político. Nesse sentido, o projeto filosófico de Hobbes consiste justamente na proposição de um tipo de ciência demonstrativa que, seguindo os moldes da geometria, pudesse partir de definições claras e exatas chegando a conclusões indisputáveis. Do mesmo modo, a filosofia política se utilizaria do mesmo método demonstrativo da geometria para apresentar os fundamentos da obrigaçāo com certeza indiscutível. Aqui talvez fique mais claro aquilo que Johnston<sup>15</sup> aponta como aspecto retórico da suposta intenção sistemática de Hobbes. Independente do fato de as conclusões políticas serem derivadas dedutivamente da física, o que fica bastante claro é que para Hobbes a ciência tem um papel político fundamental no convencimento de uma audiência para a obediência política. Por isso a importância de estruturar seus argumentos sob uma base derivada da geometria, conferindo a esse discurso uma justificativa, ao seu modo, incontestável, uma vez que fundada em um método infalível. Neste sentido, ao usar a física para atacar a doutrina das essências separadas, Hobbes estabelece outra ligação entre física e política, que não é de fundação, mas retórica: a ciência pode ser mobilizada para o discurso político.

Ao final, a questão que se coloca é a possibilidade de uma relação entre a ideia de unidade da matéria e a unidade política. Talvez Hobbes pense haver uma analogia entre a unidade da matéria e a unidade do poder político. Se só há um tipo de realidade, um único tipo de corpo, só pode haver um único poder político. Alguns autores têm insistido que a tese da unidade da autoridade política deriva da unidade da matéria, como é o caso de Bruno Latour:

Hobbes é obcecado por essa unidade da Pessoa que é, em suas palavras, o Ator do qual nós, cidadãos, somos Autores. É por causa desta unidade que não pode haver transcendência. As guerras civis irão proliferar enquanto existirem entidades sobrenaturais que os cidadãos se sentirão no direito de invocar quando as autoridades deste baixo mundo os perseguirem. (LATOUR, 2019, p. 30)

Contudo, trata-se apenas uma hipótese. Dependeria a unidade da soberania da unidade da matéria? Difícil responder a esta questão que, no fundo, é a mesma questão da dependência entre filosofia natural e filosofia política. Minha hipótese é que não há uma dependência estrita, no sentido de que a unidade da soberania seja deduzida da unidade da matéria. Distintamente, a unidade da soberania é fundada em outra instância, no contrato como ferramenta jurídica que pode, a partir da dinâmica autor-ator, resumir a pluralidade das vontades numa única vontade. Contudo, esta unidade jurídica está, para dizermos assim, apenas na esfera do direito. Na prática, crenças sobre a dualidade da realidade, por exemplo, são continuamente mobilizadas para questionar a unidade da soberania. Desse modo, defender a unidade da matéria no âmbito científico é fundamental para garantir a unidade da soberania.

<sup>15</sup> Segundo Johnston (1989, p. xix): “No *Leviatā*, então, a filosofia política, em seu sentido estrito – a demonstração de suas bases, geração, e instituições – se estabelece sobre um grande pano de fundo político. Este pano de fundo é construído para iniciar uma transformação na cultura de seu tempo, para minar um conjunto de crenças populares que ele considerava inimigas da autoridade política e recolocar em seu lugar visões esclarecidas de Deus, universo e do homem. Hobbes considerava seu tempo como a primeira oportunidade real de iniciar uma transformação cultural”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARNOUW, J. 1990. Prudence et Science chez Hobbes. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Orgs.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, p. 107–117.
- BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Orgs.). 1990. *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF.
- DASTON, L.; STOLLEIS, M (Orgs.). 2008. *Natural law and laws of nature in early modern europe: juris-prudence, theology, moral and natural philosophy*. Surray: Ashgate.
- DUKE, G. 2014. Hobbes on Authority, Practical Reason and Truth. *Law and Philosophy*, v. 33, p. 605–627.
- HAMPTON, J. 1986. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBES, T. 2004. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora.
- HOBBES, T. 2002. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.
- HOBBES, T. 1997. *Leviatā*. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os pensadores).
- HOBBES, T. 1996. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBES, T. 1994. *The Elements of Law Natural and Politic*. Edited by John Charles Adams Gaskin. Oxford; New York: Oxford University Press.
- HOBBES, T. 2000. *Tratado Sobre el cuerpo*. Tradução Joaquín Rodríguez Féo. Madrid: Editorial Trotta.
- JOHNSTON, D. 1989. *The Rethoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton: Princeton University Press.
- LATOUR, B. 2019. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34.
- LEIJENHORST, C. 1996. Hobbes's Theory of Causality and Its Aristotelian BackgroundAuthor. *The Monist*, Vol. 79, No. 3, pp. 426–447.
- LEIJENHORST, C. 2007. Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception. In: SPRINGBORG, P. (Org.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 82–108.
- LEIJENHORST, C. 2002. *The mechanisation of Aristotelianism: the late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' natural philosophy*. Leiden; Boston; Koln: Brill. (Medieval and early modern science; Vol. 3).
- MURPHY, M. 1995. Was Hobbes a legal positivist? *Ethics*, v. 1, 105, n. 4, p. 846–873.
- SKINNER, Q. 1999. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora Unesp.
- SORELL, T. 1991. *Hobbes*. London: Routledge.

SORELL, T. 1996. Hobbes's Scheme of the sciences. In: SORELL, T. (Org.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.

SORELL, T. (Org.). 1996. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.

SPRAGENS, T. 1973. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. Kentucky: University of Kentucky Press.

SPRINGBORG, P. (Org.). 2007. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

SHAPIN, S.; SCHAFFER, S. 2011. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

STOLLEIS, M. 2008. The legitimation of law through god, tradition, will, nature and constitution. In: DASTON, L.; STOLLEIS, M (Org.). 2008. *Natural law and laws of nature in early modern europe: jurisprudence, theology, moral and natural philosophy*. Surrey: Ashgate.

STRAUSS, L. 2016. *A Filosofia Polítca de Hobbes: Suas bases e sua gênese*. São Paulo: Editora É Realizações.

STRAUSS, L. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press.

VENEZIA, L. 2015. *Hobbes on Legal Authority and Political Obligation*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

VILLEY, M. 2007. *O direito e os direitos humanos*. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes.

WARRENDER, W. 1957. *The Political Philosophy of Hobbes: His theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press.

ZARKA, Y. C. 1996. First Philosophy and The Foundation of Knowledge. In: SORELL, T. (Org.). *The Cambridge Companion To Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 62–85.

ZARKA, Y. C. 1995. *Hobbes et la Pensée Politique Moderne*. Paris: Puf, 1995.