

Recebido em mai. 2013
Aprovado em out. 2013

POLÍTICA E CIÊNCIA MODERNA EM HOBBS

WILLAM GERSON DE FREITAS *

RESUMO

Este artigo tem como objetivo evidenciar a relação de dependência entre a filosofia política e a filosofia natural de Hobbes. Para tanto, mostra: 1) a confiança hobbesiana no método geométrico e a inserção de Hobbes na tradição do *Maker's knowledge*; 2) a definição da autoria da obra *Short Tract on First Principles* como sendo de Hobbes.

PALAVRAS-CHAVE

Ciência moderna. Filosofia natural e política. Tradição do *maker's knowledge*.

Kalagatos - REVISTA DE FILOSOFIA. FORTALEZA, CE, v. 11 n. 21, INVERNO 2014

* Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC e professor da FACULDADE DO VALE DO JAGUARIBE - FVJ.

ABSTRACT

This article aims to show the relation of dependence between politics and natural philosophy of Hobbes. Therefore, shows: 1) Hobbesian trust in geometric method and inserting Hobbes in the tradition of the *maker's knowledge* 2) Hobbes as the author of the *Short Tract on First Principles*.

KEYWORDS

Modern science. Natural philosophy and politics. Maker's knowledge.

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES ¹

A obra hobbessiana emerge em momento de profunda efervescência, quando ocorre um rompimento definitivo com a forma cristã-medieval de pensar, até então predominante, e inicia-se uma nova consciência acerca da natureza, do homem e da política. Os fatores decisivos do novo clima intelectual instaurado na primeira metade do século XVII e de que Hobbes participou intensamente foram a revolução científica, o triunfo de uma concepção mecânica da realidade e o surgimento de uma nova concepção de racionalidade que culminou com a ascensão do *indivíduo* à posição central do pensamento filosófico.

Hobbes viveu em um período de reviravolta decisiva na maneira de se pensar o mundo ocorrida no início do período moderno, na qual o eixo da reflexão filosófica desloca-se da ordem objetiva para a subjetividade enquanto critério de inteligibilidade do mundo. Na modernidade, a ideia de que há uma ordem política natural, típica do pensamento antigo, é abandonada. Enquanto para os antigos a realização do homem estava em sua inclusão em uma ordem cósmica imutável e preestabelecida – “O todo existe necessariamente antes da parte”, dizia Aristóteles –, para os modernos o âmbito do político passa a ser visto como produto da ação humana.

Ao se iniciar a modernidade, as pessoas passaram a se enxergar como sujeitos de seu conhecimento e de

¹ Este artigo contém parte dos resultados de minha pesquisa de mestrado orientada pelo professor Dr. Odílio Alves Aguiar na UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC.

sua ação no mundo. O homem não se sentia mais como parte de um todo ordenado, cujo sentido possuía uma preexistência, mas se via, enquanto subjetividade racional, como a fonte da qual nascia o sentido de tudo. Como escreve Alexandre Koyré, em seus *Estudos Galilaicos*, há na modernidade “o abandono da concepção clássica e medieval do Cosmo [...] e sua substituição pela do Universo, isto é, de um conjunto aberto e indefinidamente extenso do Ser, unido pela identidade das leis fundamentais que o governam” (KOYRÉ, 1986, p. 182).

Ao se operar tal mudança, paulatinamente o homem passa a se enxergar como a base para a consideração de toda a realidade. Assim, o âmbito da política, que se apresentava como algo natural, mostra-se agora como “produzido” pelo único e determinante sujeito do político, o próprio homem. O que possibilita tal transformação, segundo Norbert Elias, é o longo e crescente avanço do processo de individualização das pessoas a partir do século XV, que leva a um novo nível de autoconsciência. Os homens desse período tornam-se cada vez mais capazes de se avistarem como que à distância, e de pensar a si mesmos como indivíduos autônomos (ELIAS, 1994, p. 85).

A série de alterações na forma de pensar o mundo que se contrapunha ao universo fechado, fixo, ordenado e hierarquizado dos antigos foi possibilitada, principalmente, por descobertas científicas como a astronomia heliocêntrica de Copérnico e o universo sem centro de Galileu. Estas, por sua vez, levaram a uma modificação completa no universo intelectual do homem moderno, dando origem a uma nova

configuração da realidade, na qual a ação em um universo governado pelas leis naturais universais toma o lugar da passividade humana diante de um ordenamento estático e imutável pré-estabelecido por poderes superiores. O ser humano, como observa Edgar Morin, em *O enigma do homem*, passa a pensar, a partir de então, contra a natureza, certificado de que sua missão é dominá-la, sujeitá-la (MORIN, 1975, p. 12).

O homem não se distingue mais como mero receptáculo de verdades supremas, mas passa a ser construtor das verdades por intermédio do correto método de raciocinar. O indivíduo moderno é o homem que deixou de ser coadjuvante para tornar-se sujeito atuante e transformador de sua realidade². Como mostra Bobbio, em *Thomas Hobbes a expressão mais alta e mais nobre dessa qualidade transformadora do homem é a construção do Estado*, na qual o ser humano, ao adquirir o conhecimento das leis que regulam os mecanismos da natureza – por sinal nem sempre favorável –, pode não somente imitá-la como corrigi-la, superando sua condição natural (BOBBIO, 1991, p. 33). A ordem social, ética e política apresenta-se, então, como um produto da construção humana, e não como um dado da natureza. É influenciado decisivamente por essa percepção acerca da natureza e da capacidade de criação do homem que Hobbes desenvolve sua filosofia política.

²Essa autocompreensão do homem que se sente capaz de dominar tudo por meio da previsão, e que se desenvolve fortemente na modernidade, é um indício decisivo do que Max Weber denomina de processo de desencantamento do homem, de seu despojamento da magia do mundo (WEBER, 2004, p. 30,31).

MÉTODO GEOMÉTRICO E CRIAÇÃO HUMANA

Já na introdução de *Leviatã* Hobbes evidencia a capacidade humana de criação: “a natureza [...] é imitada pela *arte* dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial” (*Leviatã*, Introdução, p. 11)³. Na mesma medida em que o homem é a mais perfeita obra da natureza, o Estado é, por sua vez, a mais primorosa invenção humana. Ao encetar *Do Corpo*, Hobbes define a filosofia como “a natural razão humana percorrendo diligentemente todas as coisas criadas e relatando o que for verdadeiro acerca de sua ordem, suas causas e seus efeitos”. Mais ainda, ele convida o leitor a “fazer como os escultores, que, ao esculpirem a matéria sobressalente, não produzem uma imagem, mas a descobrem” bem como a “imitar a criação” e levar a razão dele a se sobrepor “ao abismo confuso” dos pensamentos e experiências. O filósofo inglês enfatiza no mesmo trecho que “é necessário um método condizente com a criação das próprias coisas” (*Do corpo*, Ao leitor, p. 13).

O método defendido por Hobbes é o geométrico, clara influência de Galileu, para quem o “livro da natureza” havia sido escrito em caracteres geométricos. O cientista italiano tinha preferência pelo método geométrico porque com este as conclusões dependem de premissas e se evita supor como verdadeiros os assuntos que carecem de demonstração. Sua rejeição pela aceitação irrefletida das autoridades, em especial

³ Para facilitar a consulta aos textos de Hobbes, adota-se, aqui, a indicação das obras com os respectivos capítulos, parágrafos e páginas (por exemplo: *Do cidadão*, VI, § 4, p. 103).

de Aristóteles ⁴, e seu profundo gosto pela observação e pelo raciocínio rigoroso influenciaram o filósofo de Malmesbury, que passou a considerar a geometria como a “infalível ciência” pela qual os homens deviam se guiar. Na ausência do método geométrico os homens abandonam “o próprio juízo natural para se deixar conduzir por sentenças gerais lidas em autores” (*Leviatã*, V, p. 46).

Em artigo intitulado *Hobbes and the method of natural science*, Douglas Jesseph aponta duas características principais pelas quais a geometria é vista pelo filósofo seiscentista como um saber diferenciado e superior aos demais ramos do saber humano (JESSEPH, 1996, p. 87). Uma, consiste em que seus termos são definidos e explicados minuciosamente. O método geométrico permite o argumento preciso, por raciocínios com definições e explicações exatas. Ele utiliza “raciocínios por definições ou explicações dos nomes que irá usar [...] cujas conclusões assim se tornaram indiscutíveis” (*Leviatã*, V, p. 42). A outra, indica que os objetos da investigação geométrica são completamente conhecidos pelo geômetra devido serem construídos por eles mesmos:

A ciência na qual os teoremas sobre as quantidades são demonstráveis é chamada de geometria. E uma

⁴ Em *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*, Galileu critica os peripatéticos que colocavam a autoridade de Aristóteles contra a evidência da experiência (GALILEU, 1994, p. 96). Segundo Koyré, Galileu é o grande representante da ciência moderna, que “tende a explicar tudo pelo número, pela figura e pelo movimento” (KOYRÉ, 1982, p. 182).

vez que as causas das propriedades de seus valores individuais pertencem a nós, porque nós mesmos desenhamos suas linhas, e, uma vez que a geração dos valores depende da nossa própria vontade, nada mais é necessário conhecer acerca do fenômeno peculiar de qualquer figura que seja, senão ter em consideração tudo o que se segue da construção que nós mesmos fazemos da figura a ser descrita (*De homine*, X, § 5, p. 41).

É partindo desta segunda característica que Hobbes enxerga a política como o saber com mais afinidade em relação à geometria, visto que ambas são ciências demonstráveis ou, em outras palavras, seus objetos são criados pelo arbítrio do homem. Em *Six lessons to the professors of the Mathematics*, mais precisamente na epístola dedicatória destinada ao Conde Pierrepont, Hobbes afirma que há artes que são indemonstráveis e artes que são demonstráveis. As artes demonstráveis são aquelas cuja construção do objeto está no poder do artista que, ao realizar sua demonstração, deduz nada mais que as consequências de sua própria operação. Assim sendo, tanto a geometria quanto a filosofia civil são demonstráveis. A primeira, porque as linhas e figuras do raciocínio são traçadas e descritas pelos próprios indivíduos; a segunda, porque são os próprios homens que instituem o Estado (*Six lessons*, The epistle dedicatory, p. 184).

QUEM CONHECE É QUEM FAZ

O argumento de Hobbes sobre a relação entre política e geometria é semelhante ao utilizado por Giambattista Vico para demonstrar que a história

humana é cognoscível. Para Vico, a natureza, enquanto criação divina, é impossível de ser conhecida. A história humana, ao contrário, é algo que se pode esperar conhecer visto que foi verdadeiramente criada pelos próprios homens (BOBBIO, 1991, p. 33). Conhecida como tese do *verum factum*, em Hobbes ela implica o conhecimento da política como criação humana, e, em Vico, assegura que a história é a ciência do verdadeiro porque é o conhecimento de uma realidade feita pelo próprio homem, como mostra Patrick Gardiner:

O interesse de Vico pela história estava ligado a uma determinada teoria do conhecimento. Segundo ele cria, para se conhecer realmente a natureza de qualquer coisa era necessário tê-la feito. Ao contrário do mundo dos objetos e dos acontecimentos naturais, que “uma vez que Deus os criou, só ele os conhece”, o “mundo das nações”, ou história humana, foi de fato criado pelos homens e é, portanto, algo que os homens podem “esperar conhecer” (GARDINER, 1964, p. 12).

A afinidade da concepção de Hobbes com a tese do *verum factum* o coloca na tradição do *maker's knowledge*, que nada mais é que a ideia de que quem conhece é quem faz. Para Bernardo Jefferson de Oliveira, o conhecimento do fazedor é “uma imagem que associa o conhecimento à criação. De maneira resumida, sugere que conhecemos algo quando fazemos e que quando fazemos algo é porque conhecemos” (OLIVEIRA, 2000, p. 188). Oliveira aponta um duplo aspecto na ideia de que quem conhece é quem faz. Em primeiro lugar, “a noção de que

somente o fazedor de um mecanismo complexo o conhece, porque somente ele conhece os seus propósitos e a função dos mecanismos”. Em segundo lugar, o paralelo com a ideia do conhecimento-criação de Deus, que pode sugerir a possibilidade dos homens conhecerem as coisas que criam e, vive-versa, criar as coisas que conhecem (OLIVEIRA, 2000, p. 189).

No artigo *O argumento do conhecimento do criador como argumento cético*, Danilo Marcondes mostra que essa tradição, que ele denomina de ‘argumento do conhecimento do criador’, pode ser considerada como uma das principais correntes subterrâneas do pensamento moderno, e que esta é comumente utilizada mais como um componente subjacente das doutrinas do que propriamente como um argumento explicitamente formulado e desenvolvido (MARCONDES, 2007, p. 48). Surgido em um período de transição, de mudanças profundas e do questionamento da autoridade estabelecida, tal argumento foi disseminado amplamente no início da modernidade, assumindo distintas formas em diferentes filósofos, retomando “a argumentação cética sobre a questão dos limites da capacidade humana de conhecer a realidade tal como ela é: não podemos conhecer a natureza tal como ela é em sua essência, porque não a criamos” (MARCONDES, 2007, p. 50).

No pensamento antigo prevalecia a concepção de que o conhecimento por excelência era a *theoria*, isto é, a contemplação de verdades eternas e imutáveis, independentes do intelecto humano. Em contraposição, a nova concepção que surge a partir do renascimento

aproxima os dois principais campos da criatividade humana, a arte e a técnica, do ato de criar, no sentido do trabalho do artífice. A arte (*ars*, tradução latina para a *techné* grega) aparece, então, como a esfera por excelência na qual o homem ultrapassa seus limites, podendo produzir ou criar algo e, assim como Deus criou o *Cosmos*, o homem é capaz de criar sua própria obra. Ainda que a criação artística seja assunto quase ausente do debate filosófico dos primórdios da Modernidade – em autores como Bacon, Descartes, Hobbes e Locke – a importância desta questão é central na discussão política, mais precisamente na visão da sociedade como algo a ser criado (MARCONDES, 2007, p. 49).

Marcondes enumera duas maneiras de compreender o argumento do conhecimento do criador. Uma primeira explicação ressalta que o homem pode conhecer *apenas* aquilo que ele cria: “conhecimento humano, se é que merece este nome, está restrito a meras aparências, aos fenômenos, e não pode ser considerado verdadeiro, demonstrável ou fundamentado, em nenhum sentido conclusivo”. Uma segunda explicação possui sentido oposto da anterior: embora os seres humanos não tenham criado a natureza e, portanto, não tenham a possibilidade de conhecê-la, mesmo assim “podem imitá-la e reproduzi-la através da técnica e podem assim efetivamente conhecer aquilo que criam. O homem é neste sentido um *imitator Dei*” (MARCONDES, 2007, p. 51).

Destes dois modos Marcondes deduz quatro sentidos gerais do argumento do conhecimento do

criador, não necessariamente excludentes. O primeiro sentido denomina de religioso: só Deus pode conhecer a natureza porque só Deus é seu criador. A ciência natural é impossível ao homem. O segundo é designado de técnico: o homem, como *imitator Dei*, é capaz de reproduzir certos processos naturais e seus efeitos. O terceiro é nomeado de humanista: o homem deve dedicar-se à investigação do mundo humano, daquilo que cria – a realidade social e política, a história e a linguagem, porque estas são criações humanas e, portanto, podem ser conhecidas – e não ao mundo natural. O derradeiro é chamado de epistêmico: “O homem não conhece diretamente a realidade natural porque não a cria e, portanto, não tem acesso à sua essência, à sua natureza última, mas a conhece através de suas ideias ou representações que são produções suas” (MARCONDES, 2007, p. 53).

Marcondes apresenta, ainda, uma concepção que surgiu desde o século XVI como um desdobramento do argumento do conhecimento do criador, que é a concepção de ciência natural que considera a natureza um mecanismo e vê o papel da ciência como a descrição das leis que explicam o funcionamento desta estrutura. É comum encontrar nos autores mais representativos desta concepção a famosa *metáfora do relógio*. Nela, a realidade natural é simbolizada pelo relógio e o seu criador, o *relojoeiro*, é aquele que realmente conhece o funcionamento deste mecanismo. Os homens podem observar a face externa da máquina, isto é, perceber apenas exteriormente e usá-la mesmo sem compreender seu funcionamento. O cientista não conhece a natureza

em sua essência, porque quem a criou foi Deus, mas pode reproduzir os seus efeitos na construção de mecanismos semelhantes. Réplicas da natureza, os mecanismos são construídos por hábeis artífices (MARCONDES, 2007, p. 53).

A *metáfora do relógio*, cuja formulação pressupõe o mecanismo como imagem do conhecimento, é apresentada por Hobbes em *Do cidadão*. Ao buscar discorrer brevemente sobre seu método, Hobbes defende que se deve proceder à geração e à forma do governo civil com o intuito de compreendê-lo melhor por intermédio de sua causa constitutiva:

Assim como num relógio, ou em outro pequeno autômato de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado – da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário – não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, que sejam considerados como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana (*Do cidadão*, Prefácio do autor ao leitor, p. 13).

Hobbes tem a convicção de que, para que se erga um Estado bem fundado e que este seja composto de forma correta, é necessário que os homens compreendam corretamente as qualidades da natureza humana (os homens são partes constitutivas da cidade) e o que é e o que não é adequado em relação ao governo civil. Além do prefácio ao leitor em *Do cidadão*, há pelo

menos outras duas obras suas afirmando claramente que sua teoria política é deduzida de suas premissas acerca da natureza humana. Logo no começo de *The Elements of Law* Hobbes diz que “a explicação clara e verdadeira dos elementos das leis, natural e política, o que é meu presente objetivo, depende do conhecimento do que é a natureza humana” (*The Elements of Law*, I, § 1, p. 47). Em *Leviatã* ele é até mais enfático ao dizer: “fundamento o direito civil dos soberanos, e tanto o dever como a liberdade dos súditos, nas conhecidas inclinações naturais da humanidade” (*Leviatã*, Revisão e conclusão, p. 589). Como explica Denis Rosenfield:

Conhecer uma coisa é compreender os elementos que a compõem, o que significa conhecer as regras de sua composição. Assim, o conhecimento da sociedade política deve partir de uma correta formulação da ‘natureza humana’, isto é, como diz Hobbes, do ‘natural dos homens’. Trata-se, pois, de lançar os verdadeiros ‘fundamentos’ da política segundo ‘demonstrações infalíveis’, ou seja, corretamente inferidas, dos postulados relativos à natureza humana (ROSENFELD, 1993, p. 24).

A interpretação de Rosenfield concorda com Leo Strauss que, em *Direito natural e história*, afirma que não se pode perder de vista a filosofia natural de Hobbes ao tentar compreender sua filosofia política. Para Strauss, o filósofo seiscentista teria feito uma combinação tipicamente moderna de idealismo político com materialismo, baseado na visão de um universo constituído unicamente por corpos e pelos seus

movimentos incertos. Hobbes ajustou dogmatismo e ceticismo na tentativa de encontrar uma instância isenta do fluxo sempre aleatório da causalidade mecânica, e nesse ponto desenvolve o argumento do *maker's knowledge*:

Só compreendemos aquilo que criamos. Como não criamos os seres naturais, estes são ininteligíveis no sentido estrito do termo. Segundo Hobbes, este fato é perfeitamente compatível com a possibilidade de uma ciência da natureza. Mas tem como consequência que a ciência da natureza é, e será sempre, fundamentalmente hipotética. Porém, isso é tudo o que necessitamos para nos convertermos em donos e senhores da natureza. Ainda assim, por muito bem sucedido que o homem possa ser na conquista da natureza, nunca será capaz de compreendê-la. O universo permanecerá para o homem um perfeito enigma (STRAUSS, 2009, p. 151).

Os homens podem adquirir conhecimento científico, isto é, absolutamente seguro, dos objetos de que são a causa, e cuja construção está ao seu alcance ou depende de sua vontade arbitrária. A verdade científica é conhecida ao mesmo tempo em que os homens são seus autores. O mundo das construções humanas não possui enigmas porque são os próprios homens sua única causa e porque têm conhecimento perfeito de sua causa.

A POLÊMICA SOBRE O *SHORT TRACT*

Em *The Political Philosophy of Hobbes*, Strauss afirma o oposto do que escreve em *Direito natural e história*: que a teoria política hobbesiana não foi

decisivamente afetada pela concepção de ciência, nem é derivada de uma compreensão do homem a partir do materialismo mecanicista. Há, segundo Strauss, uma relação de independência entre a ciência natural e a filosofia política de Hobbes. Os princípios psicológicos pelos quais o filósofo seiscentista deduziu sua política teriam sido obtidos pela auto-observação e não necessitaram ser deduzidos das leis do movimento da matéria. Ele abaliza seu comentário em passagem da introdução de *Leviatã*, na qual Hobbes convida o leitor à introspecção, recorrendo ao preceito *nosce te ipsum*, provando que a busca da verdade tem origem no interior do próprio homem. Sendo assim, a origem da concepção de Hobbes acerca do homem estaria completamente elaborada antes mesmo que ele estivesse familiarizado com a ciência moderna (STRAUSS, 1963, p. xi).

Discordando do posicionamento de Strauss, Maria Liliana Lukac se vale de um manuscrito supostamente escrito por Hobbes. Trata-se de *Short Tract on First Principles (Breve tratado sobre os primeiros princípios)*, um manuscrito anônimo redigido em inglês e descoberto em 1878 no Museu Britânico pelo sociólogo Ferdinand Tönnies, que o publicou em 1889. Este texto, que Tönnies acredita ter sido escrito no ano de 1630, fazia parte de um conjunto de 28 documentos que pertenceu a Charles Cavendish. Para eliminar as divergências quanto à autoria hobbesiana do tratado, o sociólogo alemão alude a uma carta de Hobbes ao Marques de Newcastle, dedicando um trabalho de ótica, na qual seu autor sustentava que o ali escrito se

derivava de certas ideias que ele já havia desenvolvido dezesseis anos antes (TÖNNIES, 1988, p. 130). Dessa forma, o *Breve tratado* teria sido escrito depois da tradução hobbesiana da *História da guerra do Peloponeso* de Tucídides e antes da versão concluída em 1640 de *The Elements of Law*, comprovando-se que Hobbes tinha conhecimento das descobertas científicas modernas antes de desenvolver sua filosofia política. Strauss, não obstante conhecesse este texto, “o considerou de pouco interesse ao seu propósito” (LUKAC, 1999, p. 54).

Lukac afirma que é no *Breve tratado* que Hobbes estabelece, pela primeira vez, uma série de ideias que, em seguida, haveriam de receber um papel fundamental em sua filosofia política. Tal manuscrito foi o primeiro esquema da teoria hobbesiana do mundo físico e da condição natural do homem. (LUKAC, 1999, p. 55). Entretanto, é preciso ressaltar que a definição da autoria do *Breve tratado* é mais complexa do que admite Lukac. A dificuldade de atribuí-la ao filósofo de Malmesbury é bem apresentada por Guilherme Rodrigues Neto em sua tradução deste manuscrito. Publicado sob o título de *Hobbes e o movimento da luz no Breve tratado*, seu estudo introdutório aponta que a autoria do citado texto não é objeto de consenso entre os estudiosos, constituindo-se uma questão polêmica e não resolvida.

Sendo assim, é apenas uma hipótese provável a autoria hobbesiana do manuscrito, ainda que seja bastante plausível aceitá-la. A autenticidade da atribuição a Hobbes da escrita do *Breve tratado* envolve

duas questões de suma importância. Em primeiro lugar, tem a ver com a autonomia da filosofia natural dele com relação à filosofia de Descartes ⁵. Em segundo lugar, é decisivo para compreender os liames entre a filosofia natural e a filosofia política do pensador inglês no interior de seu sistema. Como explica Rodrigues Neto:

Se aceitarmos a tese de Tönnies de que o *Breve tratado* foi escrito por Hobbes em 1630, deveremos reconhecer que Hobbes já possuía um esboço de filosofia mecânica antes mesmo de elaborar as linhas mestras de sua filosofia política, e que sua filosofia natural teria sido, portanto, historicamente anterior à sua filosofia política – uma condição inicial para a possibilidade de a primeira determinar a última (RODRIGUES NETO, 2006, p. 254).

Todavia, há um forte motivo para questionar e excluir o tratado do *corpus hobbesiano*, qual seja, a incômoda doutrina das *species* apresentada na seção II da obra. Por outro lado, embora haja desacordo entre a física das *species* e as teorias ópticas desenvolvidas por Hobbes noutro lugar ⁶, o tratado, de um modo geral,

⁵ A controvérsia entre os estudiosos quanto à filosofia natural de Hobbes e a filosofia de Descartes é a indicação de que o *Discurso do método* de Descartes, publicado em 1637, especialmente o ensaio da *Dióptrica*, teria determinado o início do desenvolvimento da filosofia natural de Hobbes.

⁶ Juntamente com o *Breve tratado*, Tönnies encontrou outro manuscrito anônimo, escrito em latim, e que recebeu o título de *Tractatus opticus I*. Nenhuma objeção existe quanto à autoria hobbesiana deste manuscrito latino de óptica, ao contrário do outro. Sobre a publicação de Hobbes de estudos sobre ótica ver RODRIGUES NETO, 2006, p. 252.

antecipa várias teses posteriormente elaboradas pelo filósofo inglês, as quais Rodrigues Neto apresenta sete, a saber: 1. a ideia de um determinismo universal fundado na necessidade da causalidade mecânica e a negação do livre-arbítrio; 2. o princípio da conservação do estado de movimento e a ideia de que nada pode mover-se a si mesmo; 3. a doutrina da subjetividade das qualidades sensíveis e a redução mecânico-cinética dos acidentes; 4. a definição de substância como corpo; 5. o tema das vias insondáveis e invisíveis da natureza; 6. o ideal de ciência demonstrativa; 7. o valor da experiência na elaboração das hipóteses físicas (RODRIGUES NETO, 2006, p. 258).

O manuscrito em questão poderia ser, então, um esboço de filosofia retificado posteriormente ⁷, “uma obra de transição e situado em um período formativo do desenvolvimento da filosofia natural de Hobbes” (RODRIGUES NETO, 2006, p. 259). Seria, portanto, insuficiente a incompatibilidade dos argumentos presentes em outros escritos de Hobbes e a doutrina da emissão das *species* no *Breve tratado* para negar a tese de Tönnies sobre a autoria, pois Hobbes poderia ter mudado de opinião. Para o propósito aqui desenvolvido, não é necessário apresentar os demais argumentos favoráveis e desfavoráveis à autoria hobbesiana confrontados por Rodrigues Neto. Contudo, é importante destacar sua

⁷ João Aloísio Lopes, em sua introdução à obra *A natureza humana*, afirma que o *Breve tratado*, composto em 1630, embora esteja “vazado numa terminologia ainda não totalmente hobbesiana” (p. 34), é fundamental para compreender a teoria de Hobbes.

objeção ao argumento de Timothy Raylor, que atribui a autoria do manuscrito a Robert Payne ⁸.

Raylor, conforme explica Rodrigues Neto, aponta um antagonismo metodológico entre a forma demonstrativa do tratado e a tese hobbesiana de que a filosofia natural não pode ser demonstrada a partir dos primeiros princípios, que são necessários e verdadeiros, pois o *Breve tratado* é organizado de forma diferente do *Tractatus opticus I*: este é organizado em “hipóteses e “proposições” e aquele em “princípios” e “conclusões”. A dificuldade consiste em que Hobbes distingue, em todo o desenvolvimento de sua filosofia política, geometria de filosofia natural ou física. O filósofo inglês atesta em diversas passagens que a filosofia natural é indemonstrável *a priori*, sendo impossível ao filósofo natural utilizar apenas demonstrações com base nos primeiros princípios, ou valendo-se de causas, como mostra em *Tractatus opticus II*:

O tratamento das coisas naturais difere, em grande parte, daquele de outras ciências. [...] Na explicação das causas naturais, devemos recorrer a um gênero diferente de princípio, chamado “hipótese” ou “suposição”. Pois, quando uma certa questão é posta, [isto é, qual é] a causa eficiente de algum evento percebido pelos sentidos (o que é, por costume, chamado “*phenomenon*”), [a hipótese] consiste

⁸ Timothy Raylor, professor de língua e literatura inglesa do Carleton College em Minnesota (USA), baseia-se em argumentos paleográficos para apontar as diversas similaridades grafológicas do *Breve tratado* com obras de Robert Payne (1595/6-1651), capelão e secretário da família Cavendish durante a década de 1630, e amigo íntimo de Hobbes.

principalmente na designação ou na descrição de algum movimento a partir do qual o fenômeno segue necessariamente. E uma vez que não é impossível que movimentos dessemelhantes possam produzir fenômenos semelhantes, pode ocorrer que o efeito seja corretamente demonstrado a partir do movimento suposto e, ainda assim, que a suposição não seja verdadeira (*Tractatus Opticus II, apud RODRIGUES NETO, p. 273*).

Vale notar que Hobbes afirma nesta passagem que a filosofia natural emprega um tipo especial de demonstração e de princípio, e não que ela seja indemonstrável. Cabe à física, impossibilitada de acessar as “causas verdadeiras” e de conhecer e construir seus objetos tal qual faz a geometria, empregar suposições e hipóteses. Não obstante o conhecimento que a geometria produz possua um estatuto diferente daquele da filosofia natural, há uma assimetria entre a geometria e a ciência da física que consiste em que, enquanto a primeira demonstra com base em proposições necessariamente verdadeiras estabelecidas pelo próprio geômetra, a segunda demonstra valendo-se da experiência (RODRIGUES NETO, p. 274).

A geometria produz proposições *necessariamente* verdadeiras. A filosofia natural, por sua vez, produz proposições *provavelmente* verdadeiras, não podendo se conhecer seu valor de verdade. Desse modo, o filósofo natural pode construir uma ciência demonstrativa ao explicar os fenômenos tomando por base hipóteses de causas possíveis, ainda que não possa ter o conhecimento atingido pelo geômetra. Como os mecanismos causais da física são inacessíveis em seu

todo, cabe ao filósofo natural descrever alguns movimentos particulares nos quais o fenômeno pode ser deduzido, chegando a uma causa hipotética, sempre provável. Como filosofia e ciência são a mesma coisa para Hobbes, a filosofia natural não seria filosofia se não fosse demonstrável de alguma maneira (*Do corpo*, VI, § 1, p. 133). Em *Do corpo*, Hobbes dá o acabamento a sua noção de ciência demonstrativa mostrando que existem dois métodos para a construção da ciência: a via analítica e a via sintética. No décimo capítulo de *De homine* ele usa a terminologia demonstração *a priori* e demonstração *a posteriori*:

[...] nós podemos deduzir as consequências das qualidades que não podemos ver e demonstrar quais tinham sido essas suas causas. Este tipo de demonstração é chamado *a posteriori*, e essa ciência, física. E porque não se pode argumentar sobre as coisas naturais que são levadas pelo movimento dos efeitos às causas sem um conhecimento dessas coisas que seguem qual o tipo de movimento; e porque uma não procede das consequências dos movimentos em conhecimento de quantidade, que é geometria; nada pode ser demonstrado pela física sem alguma coisa também ser demonstrada *a priori* (*De homine*, X, § 5, p. 42).

Como observa Monzani, tal postura revela que o homem, embora possa decompor suas próprias faculdades, nem sempre pode encontrar em todos os pormenores sua causa geradora. A razão pela qual a física não possui o rigor da geometria é que os objetos da natureza não são criações humanas. Assim, as demonstrações da física sempre apresentarão um

“resíduo irreduzível quase sempre *a posteriori*” (MONZANI, 1995, p. 73), diferente da ética e da política que são, como a geometria, obras do próprio sujeito. Por isso a geometria pode ser denominada com propriedade de ciência porque é possível ao homem, criador de seus objetos, ter total sapiência da causa geradora destes. No entanto, é porque a verdadeira filosofia natural tem suas limitações que ela depende da geometria. Como escreve Rodrigues Neto:

Ainda que a física não possa produzir proposições categóricas, ela produz proposições universais hipotéticas e opera de modo demonstrativo; de um lado, devemos manter o caráter demonstrativo da filosofia natural e, de outro, reconhecer a dimensão hipotética da imputação causal. Portanto, Hobbes não destituiu a ciência natural de sua forma demonstrativa, embora reconheça que não esteja disponível a razão ou causa da geração dos objetos naturais, uma vez que o homem não é o autor desses objetos. O filósofo natural somente pode obter um conhecimento demonstrativo de tipo hipotético acerca de processos naturais e, desse modo, ele pode aproximar-se da certeza fornecida pela geometria (RODRIGUES NETO, 2006, p. 278).

A forma demonstrativa do *Breve tratado* não seria, portanto, incompatível com a não-possibilidade de demonstração da ciência natural, como aponta Raylor, e Hobbes pode muito bem ser arrogado como seu autor, o que prova a tese sobre as aspirações científicas de Hobbes e a influência exercida por elas na construção de seu pensamento político.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento político hobbesiano é fortemente marcado pelas transformações científicas de sua época. O conhecimento científico – mais particularmente a geometria, mas também a física e a antropologia – é fundamental para o desenvolvimento de sua concepção de pacto entre os indivíduos para a criação do poder soberano. O Estado, tal como o filósofo inglês o concebe, é a ato criativo dos homens com o propósito de exercer domínio sobre a natureza, mais especificamente sobre a própria condição natural humana. Entretanto, por que Hobbes afirma que o conhecimento acerca da política pode prescindir das outras partes, a saber, o estudo do corpo e do homem?

Na verdade, assim como no método geométrico, é possível compreender a política tanto partindo dos seus elementos básicos constitutivos (paixões-homem-Estado), como fazer o percurso inverso (Estado-homem-desejos). É, entretanto, a junção de resolução e composição que permite um entendimento verdadeiro da realidade. A certeza de que o homem é capaz de obter sucesso nessa empreitada, superando sua condição natural de infelicidade e miséria, é o aspecto mais marcante da filosofia hobbesiana. É a aspiração por fazer da política uma ciência rigorosa que orienta o pensamento de Hobbes, e que o conduz à tentativa de construção de uma ética racional e demonstrável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Tradução de C. N. Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Tradução de V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

FREITAS, W.G. A ciência moderna como elo entre a antropologia e a filosofia política de Hobbes. In: *Argumentos*. Fortaleza, v. 1, n.2, p.70-77, 2009.

GALILEU. *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*. Madrid: Alianza, 1994.

_____. *Ciência e fé*. São Paulo: Nova Stella, 1988. (Col. Clássicos da Ciência; v.3).

_____. *O Ensaíador*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

HOBBS. *Leviatã*. Organizado por Richard Tuck; Tradução de J. P. Monteiro e M^a B. N. Silva. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Clássicos Cambridge de Filosofia Política). English edition: *Leviathan*. Edited with an introduction by C.B.Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.

_____. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de R. J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *De Cive*. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Introdução de D. L. Rosenfield. Tradução de I. Soler. Petrópolis: Vozes, 1993. (Clássicos do Pensamento Político).

_____. Breve tratado sobre os primeiro princípios. Tradução de G. Rodrigues Neto. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 307-333, 2006.

_____. *The English Works of Thomas Hobbes*. Now first collected and edited by sir William Mollesworth. London: John Bohn, 1966.

_____. *De homine*. Editado por B. Gert. juntamente com a tradução de *De cive* com o título: *On man and Citizen*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991.

_____. *A natureza humana*. Tradução, introdução e notas de J. A. Lopes. Lisboa: Imprensa Nacional/ casa da Moeda. English edition: *Human nature*. In: *The English Works of Thomas Hobbes*. Now first collected and edited by sir William Mollesworth. London: John Bohn, 1966.

_____. *Do corpo – Parte I : Cálculo ou lógica*. Edição bilingue com tradução e notas de M^a I. Limongi e V. C. Moreira. Campinas : Ed.Unicamp, 2009. (Coleção Hobbesiana 1).

JESSEPH, D. Hobbes and the method of natural science. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KOYRÉ, A. *Estudos galilaicos*. Lisboa: Dom Quixote, 1986.

_____. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução de D. M. Garschagen. 2^a edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

_____. Galileu e a revolução científica do século XVII. In: _____. *Estudos de história do pensamento científico*. Tradução e revisão técnica de M. Ramalho. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. (Coleção Campo teórico).

LUKAC, M^a L. *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: EDUCA, 1999.

MARCONDES, D. O argumento do conhecimento do Criador como argumento cético. In: *Sképis*. São Paulo, v.1, n.2, p.37-60, 2007.

MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

OLIVEIRA, B.J. *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*. 2000. 385f. Tese (Doutorado em Filosofia) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

RODRIGUES NETO, G. Hobbes e o movimento da luz no 'Breve tratado'. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 251-305, 2006.

ROSENFELD, D. L. Introdução ao *De Cive*. In: HOBBS. *De Cive*. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Tradução de I. Soler. Petrópolis: Vozes, 1993. (Clássicos do Pensamento Político).

SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. Tradução de V. Ribeiro. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

_____. *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009.

TÖNNIES, F. *Hobbes: vida y doctrina*. Versión española de E. Imaz. Madrid: Alianza, 1988.

WEBER, M. *Ciência e política: duas vocações*. Prefácio de M.T. Berlinck. Tradução de L. Hegenberg e O.S. Mota. São Paulo: Cultrix, 2004.