



## O Príncipe e o Leviatã: ciência, política e modernidade no contratualismo mecanicista de Thomas Hobbes

Luiz Carlos Santos da Silva<sup>1</sup>  
luiscavh@hotmail.com

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo central apresentar alguns pontos fundamentais do contratualismo mecanicista de Hobbes, bem como algumas diferenças entre a República de Maquiavel e o Estado civil hobbesiano. Sob esse prisma das diferenças entre Maquiavel e Hobbes, o presente artigo se propõe a explicitar as razões porque (ao contrário de interpretações como as de Leo Strauss e de David Gauthier) o moderno método geométrico e os termos do contrato constituinte do Estado civil em Hobbes impedem qualquer aproximação simpática entre o seu *Leviatã* e o *Príncipe* de Maquiavel. Não obstante, o artigo procura também problematizar as leituras de um suposto individualismo possessivo em Hobbes, que se utilizam do contratualismo moderno para tentar resolver os impasses das atuais relações de competitividade econômica do mundo capitalista.

**Palavras chave:** Modernidade; Thomas Hobbes; mecanicismo; contratualismo

### Modernidade e política: divergências entre Maquiavel e Hobbes

Sob o prisma das disputas que marcaram o contexto histórico, filosófico, científico e religioso da modernidade dos séculos XVI e XVII, uma certa busca por autonomia dos poderes parece ter inspirado, em diversas partes da Europa, explicações diversas, e até mesmo opostas, para os menos fenômenos políticos, naturais, culturais, etc. Assim, embora possamos identificar traços de modernidade no pensamento de muitos filósofos desse período, devemos levar em conta também as diferenças conceituais e metodológicas que distinguem, muitas vezes radicalmente, suas posturas filosóficas e científica<sup>2</sup>. Esse parece ser o caso de Maquiavel e de Hobbes. Todavia, algumas das escolas de pensamento mais hegemônicas, dentro da história da filosofia política contemporânea, defendem, levemente, a tese de que o contratualismo de Hobbes (na Inglaterra do século XVII)

1 Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

2 Vale lembrar que, ao citar a “multissecular inexistência da universidade no Brasil” em suas considerações sobre “*O conceito de universidade no projeto da Unicamp*”, Fausto Castilho aponta a importância de se compreender o projeto filosófico da modernidade tecnológica de uma perspectiva tanto científica quanto política. A relação entre ciência e política, no processo de modernização do pensamento filosófico brasileiro, parece ter sido um tema que perpassou toda a trajetória docente e intelectual de Fausto Castilho. Por conta da importância dada por Castilho a essa relação, aliás, foi que despertou em mim, ainda estudante de graduação, o interesse por pesquisar ciência e política na modernidade a partir de Hobbes.

seria uma espécie de continuidade daquilo que Maquiavel teria iniciado cerca de um século antes (na Itália do século XVI). Interpretações desse tipo acabam por moquear as evidências de que aquilo que ficou conhecido como modernidade foi, no fundo, um projeto de disputas pelo poder e pelo conhecimento, em meio aos destroços do antigo império romano, desmontado pelas reformas religiosas daquele período. Assim, embora possamos encontrar alguns elementos de similaridade entre o secretário florentino e aquele outro secretário inglês (sobretudo em relação a Francis Bacon, empregador de Hobbes e grande admirador de Maquiavel), não devemos confundir a política do *Príncipe* de Maquiavel com a do *Leviatã* de Hobbes. De um ponto de vista mais metodológico, podemos dizer que: se, para Maquiavel “os fins justificam os meios”, para Hobbes, ao contrário, “os meios são fins em si mesmos”, de modo que, sob o prisma dos fins e dos meios, as concepções filosóficas de ambos os autores sobre a política moderna parecem não só serem distintas, mas radicalmente opostas.

Apesar dessa diferença entre fins e meios na política daqueles dois autores ser uma oposição radical entre suas filosofias, Leo Strauss, no artigo “As três ondas da modernidade”, insiste em defender a estranha tese de que a filosofia política contemporânea (sobretudo aquela que beberia na fonte mais imediata do pensamento de Nietzsche) seria o refluxo de um processo de instauração, solidificação e declínio de uma modernidade política fundada sobre pilares de uma política inaugurada por Maquiavel e deliberadamente consolidada por Hobbes. Interessado na investigação das razões (e desrazões) que culminaram no totalitarismo do pensamento nazi-fascista da primeira e da segunda guerras mundiais, Strauss se debruça sobre o que ele chamou de terceiro e último estágio das “3 ondas da modernidade” (marcada em término no pensamento de Nietzsche), identificando essa última etapa como o desfecho de um pensamento moderno que remontava à filosofia política de Maquiavel. Todavia, para Strauss, essa política inaugurada pelo secretário florentino teria encontrado sua formulação mais bem acaba no palavrório geométrico da política estatal de Hobbes. Estabelecendo o marco da modernidade em uma identificação direta entre Maquiavel e Hobbes, Strauss procura situar o pensamento político alemão de sua “terceira onda da modernidade” como uma ruptura com aquele ponto inicial que colocaria o Príncipe e o Leviatã em um mesmo plano fundamental.

Para Strauss, o terceiro e último estágio da modernidade teria sido marcado por uma nova compreensão do sentimento de existência, difundido, então, como um sentimento de terror e angústia, radicalmente distinto da busca pela felicidade que teria marcado os outros dois momentos anteriores da mesma modernidade. Para Strauss, a segunda etapa ou etapa intermediária daquilo que ele chamou de as “3 ondas da modernidade” encontraria seu eixo central de progresso no pensamento de Rousseau, particularmente em uma compreensão racional de história. Compreensão essa de Rousseau que iria influenciar determinadamente as filosofias alemãs de autores como Kant e Hegel, porém não de seus sucessores. Strauss entende que a crise da racionalidade, desfechada nas origens do totalitarismo mais contemporâneo, seria a crise da própria modernidade. Mais que isso, a crise da modernidade, segundo ele, seria propriamente a crise da filosofia política. Para Strauss, a crise contemporânea da racionalidade, marcante no período das grandes guerras mundiais, seria o resultado ou desfecho de uma frustração da filosofia moderna em tentar uma racionalização da política, equivocada desde suas bases e gênese. É nesse registro, portanto, de uma crise imanente nas origens da filosofia política moderna, que Strauss procura forçar uma aproximação fundamental entre os pensamentos de Maquiavel e de

Hobbes. Aproximação visceral essa que ela acaba por colocar, como base e fundamento da política, daquilo cujo desfecho resultaria em uma ruptura com o processo de modernização do pensamento totalitarista. Todavia, do modo como é apresentada por Strauss, uma aproximação do pensamento de Maquiavel com o de Hobbes se nos aparece de modo bastante estranho. Modo estranho de interpretação esse que, aliás, parece regular, desde o início, o pensamento de Strauss em suas considerações tanto sobre a política moderna quanto sobre o direito natural em Hobbes.

Vejam: na segunda edição (edição americana) de suas considerações sobre a filosofia política de Hobbes (*The political philosophy of Hobbes: Its basis and its Genesis*), Strauss se dedica a corrigir ligeiramente aquilo que, para ele, teria sido um ínfimo deslize interpretativo de sua parte: na primeira edição dessa mesma obra (edição alemã) ele teria colocado Hobbes, e não Maquiavel, como fundador da filosofia política moderna. Assim, na revisão da edição americana de sua obra sobre Hobbes, Strauss se esforça para recolocar Maquiavel como o verdadeiro fundador da filosofia política moderna. A partir disso, Hobbes passa a ser considerado por Strauss como um mero disseminador daquele pensamento político inaugurado por Maquiavel. O fato é que, no curto prefácio da edição americana de sua obra sobre a política hobbesiana, Strauss revela a necessidade de uma revisão radical de seus estudos, que deslocava as origens do pensamento político moderno do jovem secretário baconiano para o velho secretário florentino, isto é, do *Leviatã* para o *Príncipe*. Esse deslocamento nas bases do pensamento político moderno força Strauss a rever seus trabalhos anteriores e parece também orientar seus últimos estudos subseqüentes sobre filosofia política. Interessado, desde o início, em afastar qualquer influência fundamental do pensamento científico moderno sobre a política hobbesiana, Strauss procura aproximar o pensamento de Hobbes ao de Maquiavel não em termos de rigorosidade científica ou metodológica, mas de intencionalidade e de franqueza. Cito Strauss, no prefácio à segunda edição de sua obra sobre Hobbes.

A causa imediata e talvez suficiente de meu erro foi a reflexão inadequada sobre a abertura dos *Discursos* de Maquiavel. Eu tinha aprendido com Espinosa a apreciar a chamada forte e clara do capítulo XV do *Príncipe*. Porém, todas as autoridades concordam que o *magnum opus* de Maquiavel não é o *Príncipe*, mas os *Discursos*. (...) Eu não considerei a possibilidade de que Maquiavel ainda exercia uma espécie de reserva que Hobbes desdenhou a exercer: que a diferença no grau em que são audíveis as pretensões de originalidade em Maquiavel e Hobbes é devido não a uma diferença no grau de clareza de pensamento, mas de franqueza [*outspokenness*]. (STRAUSS, L. 1963, p. xvi).

Em suas reconsiderações sobre a política hobbesiana, Strauss entende que, apesar da aparente rigorosidade do discurso hobbesiano, o autor do *Leviatã* não teria conseguido levar ao cabo a empreitada de tornar a política uma ciência com o mesmo rigor das ciências exatas. E isso por conta de uma inadequação mesmo do método científico moderno à matéria da política hobbesiana, a saber, o direito e as leis de natureza. Nesse registro, ele defende a estranha tese de que uma devida compreensão das bases e gênese da política hobbesiana deveria passar por uma consideração do grau de “franqueza” [*outspokenness*] do discurso e não de rigor ou de clareza [*clarity*] da filosofia de Hobbes. Rejeitada toda influência da modernidade científica de Galileu e Descartes sobre o pensamento de Hobbes, Strauss defende a tese de que os fundamentos da política hobbesiana seriam os

mesmos da política maquiavélica, porém mascarados por uma apropriação indevida que o filósofo inglês teria feito do discurso científico predominante em sua época, a saber, da mecânica moderna.

Em termos de franqueza e não de clareza ou rigor, portanto, a filosofia hobbesiana, segundo Strauss, se mostraria deveras, quando retirado dela o manto do mero vocabulário científico moderno, supostamente utilizado por Hobbes apenas para encobertar uma concepção maquiavélica de homem e de natureza humana. Em outras palavras, Strauss defende a tese de que Hobbes teria apenas formalizado no vocabulário científico moderno aquilo que Maquiavel teria se esforçado para defender primeiro, a saber, a natureza de um tipo de homem mau e belicoso por natureza. Nesse registro antropológico (ou antropomórfico), portanto, Strauss defende a tese de que o edifício da política hobbesiana se fundaria sobre os princípios da política moderna de Maquiavel e não sobre o moderno método científico dos filósofos da natureza. Com isso, ele sustenta a leitura de que as bases e a gênese da política hobbesiana estariam assentadas em uma concepção maquiavélica de homem e de natureza humana anterior e indiferente a quaisquer influências que a modernidade científica de Galileu e Descartes possam ter exercido sobre o pensamento de Hobbes.

Não obstante, Strauss também (em sua obra *Natural right and history*) procura situar a filosofia de Hobbes na esteira de uma tradição do “liberalismo antigo e moderno” que desfecharia nos termos do direito natural de Locke. Ele entende que, para Locke, a lei de natureza seria a mesma lei da razão, tanto quanto divina, e que a condição de simples direito natural (estado de guerra) poderia ser explicado ética ou moralmente em termos de desobediência e pecado, sem necessidade de demonstrações silogísticas, geométricas ou matemáticas. Tendo em vista essa orientação anti-mecanicista da política de Locke, aquela concepção de modernidade, na qual Strauss procura enquadrar Hobbes, se utiliza da filosofia de Locke para afastar radicalmente o pensamento de Hobbes de autores como Galileu, Descartes, Boyle e Newton para, ao mesmo tempo, aproximá-lo do de Maquiavel e Rousseau. Esse recurso de Strauss, de pensar o direito natural dentro de um registro puramente ético, moral e político, recorre a Locke com o intuito de não debater as questões de poder e de autoridade que regulavam as práticas e as teorias da moderna ciência natural, na Europa do século XVII. Deliberadamente, Strauss se esforça para colocar o direito natural (princípio de autoconservação dos homens) como um preceito moral inalienável e irreduzível a quaisquer princípios científicos da modernidade mecanicista de Hobbes. O direito natural em Strauss, na medida em que é entendido como um princípio prático e próprio do campo político, não estaria sujeito à rigorosidade das teorias científicas modernas. Mais que isso, Strauss entende, no fundo, que a impossibilidade do projeto hobbesiano, de fazer da política uma ciência rigorosa, consistiria no fato de que a própria ciência (isto é, a neutralidade da razão científica) não se prestaria ela mesma a esse serviço.

Strauss acredita que a neutralidade dos postulados científicos buscaria em tudo afastar os interesses e as paixões humanas dos objetos do conhecimento e da experiência científica, ao passo que a política, por sua vez, não poderia jamais abdicar das paixões e dos princípios morais, inerentes à própria prática e à vida social. Sob esse prisma, o direito natural em Hobbes não poderia ser reduzido à neutralidade dos princípios científicos porque a moral, sobre o que se fundaria esse direito, não poderia ela mesma abdicar dos princípios e interesses inerentes às práticas da vida política ou social. Em poucas palavras, para Strauss, o direito natural seria um princípio inalienável e irreduzível às teorias

científicas por ser inerente ao campo da prática. Essa separação entre a filosofia natural e a política em campos distintos do conhecimento humano (especulativo e prático) regula a interpretação de Strauss sobre uma autonomia tanto das ciências naturais quanto da política na modernidade. O que ele parece não estar disposto a aceitar, todavia, parece ser o fato de que, para a concepção científica de filósofos como Hobbes, conhecimento é poder e o poder pode ser sim considerado matéria da política. Para o pensamento filosófico de Hobbes, portanto, a política poderia muito bem se tornar uma ciência com o mesmo rigor da física ou da astronomia na época. Isso porque, para o autor do *Leviatã*, toda ciência é convencional e as convenções, contratos e pactos sempre forjam um dever e uma obediência a essas e aquelas leis ou regras, científicas ou políticas. Sob esse prisma mecanicista moderno, Hobbes entende que os termos que regulam as convenções e as práticas científicas estariam em conformidade ao método de sua filosofia política por tratar esses e aqueles temas políticos sempre segundo regras convencionais e em conformidade a um princípio inercial do movimento que é sinônimo de natureza.

### O estatuto epistemológico do estado de natureza hobbesiano

Strauss (tanto no *The political philosophy of Hobbes* quanto no *Natural right and history*) procura separar a filosofia natural moderna da política em Hobbes a fim sedimentar o direito natural sobre uma concepção moral autônoma. Com isso, ele procura rejeitar o método mecanicista ou geométrico de Hobbes a fim de (1) desviar o foco do contratualismo metodológico que diferencia a política de Hobbes da de Maquiavel e (2) afastar o convencionalismo científico que funda a política hobbesiana sobre um mecanicismo *a more geometricum*. Todavia, apesar da erudição do discurso e da interpretação de Strauss sobre as bases e a gênese da política hobbesiana, é preciso frisar o quanto parece ser um grande equívoco colocar em uma “primeira onda da modernidade” o *Leviatã* e *O príncipe* no mesmo plano filosófico-político. Parece ser mesmo um grande equívoco considerar o pensamento de Hobbes independentemente de seu “despertar euclidiano” e da sua relação direta e pessoal com os cientistas de sua época, a exemplo de Bacon, Galileu, Descartes, Boyle, Newton, etc. Ademais, para Hobbes, as modernas ciências da natureza não seriam tão neutras e desinteressadas a ponto de não poderem ser aplicadas na constituição de uma política rigorosa. Hobbes considerava a mecânica e a geometria como ciências tanto especulativas ou teóricas quanto prescritivas ou práticas<sup>3</sup>. Sob esse prisma mecanicista das modernas ciências da natureza, a interpretação de Strauss sobre as bases e a gênese da política hobbesiana parece, no fundo, desviar o foco do leitor distraído sobre as fortes relações entre ciência natural e política no processo de instauração da modernidade.

Contrariando a interpretação de Strauss sobre os fundamentos da política hobbesiana, consideremos de entrada que, para Hobbes, conhecimento é poder (*scientia potentiam est*) e que poder gera e conduz sempre a mais poder (*potentia una post alia*). Sob o prisma de uma

3 Décadas depois da publicação do *Leviatã*, na mesma Inglaterra do século XVII, sir Isaac Newton prefaciava, na primeira edição dos seus *Princípios matemáticos de filosofia natural*, a concepção (defendida anteriormente por Hobbes) de que, desde a antiguidade, a geometria ou a mecânica seria uma ciência tanto especulativa quanto prática. Segundo Newton, no prefácio de sua obra, “os antigos distinguiram uma dúplici mecânica: a racional, que procede cuidadosamente por demonstrações, e a prática”. Para Newton, a parte teórica ou especulativa dessa ciência era chamada de geometria e a parte prática ou prescritiva era chamada de mecânica. Todavia, tanto para Hobbes quanto para Newton, apesar dos diferentes nomes, a mecânica e a geometria deveriam ser entendidas como uma única e mesma ciência, tanto especulativa quanto prática.

filosofia do poder, isto é, de um pensamento utilitarista típico das modernas tecnologias da ordem e do progresso, as ciências da natureza e a política poderiam e deveriam andar juntas, rumo aos avanços da humanidade. Se considerarmos esse prisma utilitarista do método hobbesiano, o apelo a uma suposta “neutralidade da razão científica” parece não abalar em nada o projeto de uma política do poder e do domínio que, ao contrário da interpretação de Strauss, prioriza a lei e a obediência em detrimento do direito e das liberdades individuais. Hobbes compreende as modernas ciências naturais do ponto de vista de sua utilidade para a comodidade e para a segurança da vida dos homens em sociedade, não como um valor em si mesmo. Para Hobbes, o cerne das modernas ciências naturais ou exatas se fundava sobre uma convenção que, em última instância, se reduzia a questões de cunho político: acordos, deliberações, contratos, tratados, etc. A razão, enquanto fundamento das ciências e da filosofia, em última instância, não seria ela mesma uma faculdade autônoma, neutra e desinteressada, mas um instrumento das paixões e dos interesses dos homens; que buscavam em tudo o poder para a sua conservação e para as comodidades de uma vida segura e duradoura.

No registro utilitarista e instrumental da racionalidade científica de Hobbes, torna-se praticamente inviável qualquer interpretação da sua política que desconsidere a influência científica que autores como Bacon, Galileu, Descartes, Boyle e outros cientistas modernos exerceram sobre a vida e o pensamento do autor do *Leviatã*. E enquanto Hobbes procura fundar sua política sobre a rigidez geométrica das leis mecanicistas, Maquiavel, por sua vez, procura fundar seu pensamento na investigação e análise da história e exemplos da antiguidade. Do ponto de vista propriamente político, não obstante, uma aproximação entre os fundamentos dessas duas filosofias se mostra não apenas inviável, mas bastante equivocada. Enquanto a política hobbesiana se funda, necessariamente, sobre a observância dos pactos e dos contratos, para Maquiavel a política não pode jamais estar fundada sobre tais princípios. Acontece que a postura anti-contratualista de Maquiavel inviabiliza quaisquer pretensões que vise aproximar seu pensamento político da filosofia *a more geometricum* de Hobbes. O contrato constitutivo do Estado civil, nesses termos, parece formar um abismo que separa radicalmente, em duas margens opostas de um mesmo rio sem ondas, o pensamento político desses dois autores modernos: o rio do esquecimento. Enquanto Maquiavel se esforça para rejeitar qualquer obrigação contratual como fundamento da república ou do Estado, Hobbes se utiliza de todos os recursos de sua época para, ao contrário, defender a obrigatoriedade dos pactos e contratos como fundamento constitutivo da vida civil. Cito Hobbes, no *Leviatã*.

Os pactos aceitos por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios. Por exemplo, se eu me comprometo a pagar um resgate ou um serviço em troca de uma vida, fico vinculado a meu inimigo por esse pacto. (...). Portanto, os prisioneiros de guerra que se comprometerem a pagar seu resgate são obrigados a pagá-lo. E se um príncipe mais fraco assina uma paz desvantajosa com outro mais forte, devido ao medo, é obrigado a respeitá-la (...). E mesmo vivendo num Estado (*in civitate*), se eu me vir forçado a livrar-me de um ladrão prometendo-lhe dinheiro, sou obrigado a pagá-lo, a não ser que exista uma lei civil que me dispense disso. Porque tudo o que posso fazer legitimamente sem obrigação posso também pactuar legitimamente por medo [*idem licite pacisci possum propter metum*], e o que eu compactuar legitimamente não posso legitimamente romper. (HOBBS, T. 1983, p. 83)

Para Hobbes, a lei de natureza que regula o princípio de autoconservação dos corpos animados prescreve aos homens que eles devem, obrigatoriamente, cumprir os pactos que celebram, mesmo quando esses acordos são forçados sobre o medo ou sob ameaça de morte. Na medida em que constitui uma lei de natureza, a observância dos pactos e contratos em Hobbes não pode ser descumprida sem, com isso, incorrer numa “injustiça”, isto é, em uma ação contrária ao princípio de autoconservação de si que regula o direito natural dos homens. Para Maquiavel, ao contrário de Hobbes, quando a força que obriga alguém a celebrar um pacto não mais se apresenta como ameaça eminente, então não é vergonhoso nem injusto descumprir os termos daquele pacto, outrora firmado sob algum tipo de coerção. Assim, para Maquiavel, um pacto assinado em condições hostis e violentas não tem legitimidade e, portanto, o descumprimento dos termos desse contrato não pode jamais incorrer em injúria ou injustiça sobre quem o pratica. Cito Maquiavel, nos seus *Discursos*.

Não é vergonhoso deixar de cumprir as promessas impostas pela força; quando interessa à coisa pública, quebram-se promessas, sem que a vergonha recaia sobre quem as tenha rompido, desde que a força que as impôs desapareça. A antiguidade oferece muitos desses casos; e em nossos tempos não há um dia em que não se veja algum exemplo disso. Os príncipes não observam as promessas ditadas pela força, quando esta não mais se apresenta; e também não cumprem as outras promessas quando cessam os motivos que levaram a elas. No meu tratado sobre “*O Príncipe*” examinei em pormenor essa conduta, para saber se é boa ou má, e se um soberano deve ou não considerar-se ligado a tais tratados. (MAQUIAVEL, N., 2007, p. 381).

Podemos notar como, para Maquiavel, em nome do bem comum, pode-se muito bem quebrar promessas e tratados sem, com isso, cometer alguma injustiça a ninguém ou mesmo à República. Sob o prisma dessas considerações acerca do descumprimento de pactos forçados sob a coerção e o medo, Maquiavel parece defender, em nome da República, a idéia de que *os fins justificam os meios*. Para Hobbes, ao contrário, o Estado-máquina, fundado sobre o princípio de autoconservação do movimento que regula os corpos em geral, é *um meio que é um fim em si mesmo*, isto é, um autômato. Todavia, como para Hobbes, não existe causa final porque tudo no mundo é movimento, então o Estado acaba por se tornar *um meio que conduz sempre a outro fim*: a autoconservação de si dos homens ou dos cidadãos. A lei de natureza, que prescreve a autoconservação dos corpos animados em Hobbes, é um princípio inescapável da “condição humana”, isto é, dos homens considerados sob o prisma do método de uma moderna filosofia natural e mecanicista. É nesses termos que o pacto constituinte do Estado civil hobbesiano, ao contrário do que acontece em Maquiavel, resulta de princípios de uma filosofia natural geométrica que entende os homens como máquinas e autômatos movidos pelo combustível de suas paixões. Homens esses que, diferentemente de Maquiavel, são tanto a matéria quanto os artífices de um Estado civil também autômato; criado à imagem e semelhança dos próprios homens-máquina.

Sob o prisma utilitarista do método compositivo-resolutivo da filosofia hobbesiana, a conduta natural dos homens não pode ser dita, *a priori*, nem boa nem má, mas apenas natural, isto é, regulada segundo princípios de uma filosofia da natureza que é sinônima de movimento (geometria). O estado de natureza hobbesiano, enquanto uma condição natural dos homens considerados hipoteticamente destituídos de quaisquer obrigações

civis (hipótese de aniquilação do mundo e do Estado), não resulta como a expressão de uma natureza hostil e belicosa dos homens. Para Hobbes, a guerra generalizada, que engendra do estado de natureza, é uma condição em que os cidadãos se encontram quando não existe um poder civil capaz de regular as ações de todos no sentido da paz e da segurança comum. Não se trata, portanto, de deduzir uma hostilidade belicosa da natureza ou das próprias ações humanas, mas sim de considerar o estado de natureza como o resultado de uma aplicação do método geométrico sobre a matéria das paixões do homem e do cidadão. O bem e o mal das ações humanas em Hobbes dependem das paixões de quem as pratica, de modo que uma mesma ação pode ser considerada boa por uns e má por outros. Um mesmo indivíduo, aliás, mudando de condições, pode vir a considerar mal aquilo que lhe parecia um bem e/ou vice-versa. Não existe, portanto, dentro da filosofia hobbesiana, regra *a priori* do bem e do mal que possam ser extraídas da natureza ou das próprias ações humanas. É nesse registro que devemos considerar a condição hostil e belicosa do homem hobbesiano (ao contrário da interpretação de Strauss) como uma “condição natural” não porque resulta de uma consideração da natureza humana, mas porque se conforma aos princípios de uma filosofia da natureza sinônima de movimento. Filosofia natural essa capaz de fundar, por analogia, os pilares de uma filosofia política, a saber, a geometria<sup>4</sup>.

As razões que levam muitos estudiosos de Hobbes a considerarem sua política destituída de qualquer fundamentação científica residem, sobretudo, no fato de não tratarem devidamente o modo como Hobbes entende e se apropria do método resolutivo-compositivo ou axiomático da geometria euclidiana. Para ele, os postulados ou axiomas fundamentais da geometria de Euclides, por serem demonstráveis, não seriam propriamente princípios de conhecimento, mas de construção. Na medida em que seriam princípios de construção, as definições euclidianas não apenas descreveriam a forma estática das figuras geométricas, mas, antes, prescreveriam possíveis modos de construção das mesmas, na prática. A definição de um triângulo, por exemplo, não seria propriamente a descrição de um objeto existente, mas a prescrição de como construí-lo, a partir do movimento de um simples ponto material. Assim, a geometria euclidiana é entendida por Hobbes como uma ciência tanto especulativa quanto prática, isto é, prescritiva. Sob esse prisma hobbesiano, a geometria euclidiana passa a ser considerada tanto como um conhecimento quanto como uma autoridade. Autoridade essa instituída pelos homens e para os homens. Por conta disso, devemos considerar sempre que o contratualismo hobbesiano prevê cláusulas metodológicas que visam à constituição de um Estado e de um poder soberano artificiais, isto é, constituídos pelos homens, para os homens e em semelhança aos homens, nunca por natureza.

Na contramão da interpretação de Strauss, Lebrun também nos alerta (em seu artigo “contrato social ou negócio de otário?”) sobre o descuido de se tratar o contratualismo moderno numa esteira progressista que começaria com Hobbes e desfecharia em Rousseau (passando por Locke, Espinosa e Hume) na mesma esteira. O descuido com o rigor metodológico do contratualismo mecanicista de Hobbes, aliás, segundo Lebrun, já se encontraria na interpretação enviesada de Rousseau sobre os fundamentos da política hobbesiana. Lebrun observa como a concepção rousseauísta de “soberania popular”, depois de todas as críticas do autor a Hobbes, parece manter laços muito próximos ao conceito

4 Sobre o fundamento científico (isto é, demonstrativo ou laboratorial) da filosofia natural de Hobbes e da relação disso com as práticas científicas modernas e contemporâneas, é recomendável a leitura da obra de Shapin, Steven & Simon Schaffer: *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*.

hobbesiano de soberania civil. Os termos constitutivos do poder civil, depois de Hobbes, teria colocado impasses frente à própria construção dos Estados nacionais: os impasses totalitários da própria soberania enquanto tal. Sob o prisma de um debate epistemológico típico da modernidade científica, não se poderia refutar, sem refinada demonstração, a fragilidade dos princípios científicos que fundam as bases da política mecanicista do *Leviatã* como um poder deveras soberano. E é por isso que no contratualismo hobbesiano, seja o Estado civil conduzido por *um* (monarquia), por *alguns* (oligarquia) ou por *todos* homens (autarquia ou democracia), a lei e a obediência são como que a matéria prima da grande máquina do Estado em geral. Nesse registro, os conceitos de “pessoa artificial” e de “autoridade constituída”, que caracterizam os modos da moderna representação política inaugurada por Hobbes, não poderiam jamais ser dissociados do próprio conceito de convencionalidade das ciências modernas. Por essas razões, podemos dizer que a política hobbesiana se encontra fundada sobre princípios de uma moderna filosofia da natureza porque, para Hobbes, a própria ciência moderna traria consigo, em seu âmago mais fecundo, princípios e fundamentos morais de uma política do poder.

### **O velho Leviatã e um novo contratualismo**

No registro das apropriações contemporâneas do moderno contratualismo hobbesiano, encontramos (em autores como David Gauthier, por exemplo) a utilização de uma concepção de contrato social fundada sobre uma “moralidade por acordo” (*Morals by agreement*) que defende uma suposta “lógica do *Leviatã*” ancorada sobre princípios morais e não científicos. Essa suposta moralidade por acordo parece também querer reforçar aquela interpretação que afasta a política hobbesiana das modernas ciências da natureza, com o interesse de declarar a filosofia de Hobbes fundada sobre um individualismo possessivo apartado das contendas científicas e epistemológicas da época. Ao separar a ciência moderna da política na filosofia de Hobbes, Gauthier tenta atualizar o pensamento político hobbesiano sobre uma moralidade reguladora dos acordos e contratos vigentes dentro das atuais relações econômicas do mundo capitalista. Gauthier defende a idéia de que os pressupostos morais que regulam os acordos de troca entre as pessoas, anteriormente à constituição do Estado civil ou no estado de natureza, seriam eles mesmos a base sobre o que Hobbes teria constituído sua concepção de civilidade ou de cidadania. Em outras palavras, no estado de natureza hobbesiano, os homens trariam consigo uma moralidade contratual anterior à própria constituição do Estado civil. Mais que isso, a moralidade contratual dos homens em estado de natureza é que seria a base e a gênese do próprio Estado, constituído por esses homens através de pactos e contratos sociais uns com os outros. Sob o prisma dessa “outra lógica do *Leviatã*”, defende Gauthier, seria possível reler a política de Hobbes apartada de quaisquer relações sistemáticas com a mecânica moderna, isto é, sob a tutela consuetudinária dos acordos e contratos fincados em uma moralidade inata no homem, tanto quanto no cidadão. Com isso, Gauthier procura desviar o foco do leitor para a relação da moderna política estatal de Hobbes com as ciências da natureza e com a religião, que disputavam pelo poder político no século XVII. Gauthier procura fundar, nas bases do contratualismo moderno de Hobbes, uma “outra lógica do *Leviatã*” que estabeleceria os pressupostos da política hobbesiana fundados no campo de uma moralidade prudencial, independentemente da influência que o mecanicismo geométrico teve sobre a escrita do *Leviatã*. Interessado em analisar possíveis modos de superação dos entraves políticos dentro da atual sociedade econômica ou capitalista, Gauthier se esforça para situar o pensamento político de Hobbes no início daquela tradição liberal

fincada no eixo de um contratualismo social aos moldes de Locke e Rousseau. Todavia, essa interpretação parece ser apressada e enviesada porque não considera, nos pormenores filosóficos e operacionais, a diferença metodológica da filosofia de Hobbes em relação a de autores como Locke e Rousseau.

Gauthier parece desconsiderar que o estado de natureza hobbesiano (ao contrário do acontece em Locke e em Rousseau) não é a descrição de alguma natureza humana ou de um passado longínquo da humanidade, mas sim o resultado de uma consideração dos cidadãos hipoteticamente destituídos de quaisquer obrigações civis, ou melhor, de uma aplicação do método sobre os homens já civilizados (hipótese de aniquilação do mundo)<sup>5</sup>. O estado de natureza, que é o ponto de onde começa a política do Estado civil de Hobbes, portanto, já é resultado de uma aplicação do método de sua filosofia natural sobre os homens e suas paixões: a política hobbesiana começa onde termina a física porque as paixões que fundam as ações políticas são movimentos voluntários, isto é, assuntos da filosofia natural. Como dissemos acima, a guerra generalizada do estado de natureza hobbesiano é dita uma “condição natural” porque se conforma aos princípios de uma filosofia da natureza (geometria/ mecânica) e não porque resultaria de uma suposta belicosidade natural dos homens. Não nos compete, portanto, inventar uma “outra lógica do Leviatã”, mas sim entender melhor o aspecto prático ou prescritivo daquela “velha lógica” que sustenta o edifício do grande Leviatã, chamado Estado.

Sem considerar devidamente o modo de operação do método resolutivo-compositivo de Hobbes, Gauthier procura defender os princípios de uma “razoabilidade dos acordos” fincados sobre uma moralidade prudencial auto-interessada e autônoma. Mas, vista de outro prisma, a teoria contratualista de Gauthier precisa sustentar, nas bases da política hobbesiana, um tipo de homem liberal, que agiria segundo regras morais e prudenciais na defesa de seus interesses e nas tomadas de decisões dentro de uma competitividade de mercado análoga ao estado de natureza hobbesiano. Todavia, ao contrário de Gauthier, devemos considerar que Hobbes, embora seja um contratualista, nem, por isso, ele deve ser considerado um filósofo propriamente liberal, isto é, custódio das liberdades individuais. Pois, se tem um princípio que parece regular as concepções liberais em geral, esse princípio só pode ser a defesa das liberdades dos indivíduos ou salvaguarda do próprio direito natural. Ora, a superação do estado de natureza em Hobbes, isto é, a constituição da máquina do Estado, pressupõe a transferência de todos os direitos, poderes e liberdades para uma instância soberana que possa garantir a segurança comum (*salus populi*) e as leis civis, não as liberdades individuais ou o direito natural. Em poucas palavras, a “filosofia do poder” em Hobbes se funda sobre princípios epistemológicos de uma moderna concepção de ciência que trata os fenômenos, tanto naturais quanto políticos, nos termos da lei, da obrigação e da segurança, não do direito, do livre-arbítrio ou da liberdade. O Estado civil hobbesiano, em última instância, é sempre portador de um poder despótico e absoluto, isto é, de uma

5 O estado de natureza hobbesiana é uma hipótese, por vezes não absurda, porém não mais do que uma hipótese, isto é, o resultado de uma teoria. Embora Hobbes cite exemplos de como os homens podem mesmo se encontrar em um estado de natureza belicoso (referindo-se à guerra civil na Inglaterra, mas também aos povos nativos da África e da América, bem como à situações de enormes catástrofes naturais) a guerra generalizada dessa condição humana resulta não da própria natureza, mas do modo como Hobbes considera as causas e os efeitos das paixões humanas. Por isso, sob o prisma do princípio mecanicista de autoconservação do movimento, a condição belicosa dos homens em Hobbes é dita natural porque resulta de uma aplicação do método de uma filosofia natural (geometria ou mecânica) na consideração da vontade e das paixões que conduzem as ações humanas.

soberania, por isso não se pode entender a legitimidade de uma liberdade e de um direito em Hobbes que não seja uma concessão do próprio Estado.

Gauthier, porém, interessado em considerar as relações políticas, entre os indivíduos dentro da atual sociedade econômica, sob o prisma contratualista, identifica em Hobbes uma suposta concepção de moralidade prudencial de “valor subjetivo”, análoga à moralidade econômica de um “valor de mercado”, que regularia a razoabilidade dos acordos firmados às margens externas dos limites do Estado, isto é, no estado de natureza ou nas relações extra-nacionais. Gauthier parece não levar a sério a tese de que todas as relações apontadas por Hobbes no seu estado de natureza resultam diretamente de uma aplicação do método geométrico e mecanicista na consideração das causas e efeitos das paixões humanas. Gauthier insiste em tomar as relações dos homens hobbesianos dentro do estado de natureza sob o prisma de uma moralidade por acordos a fim de afastar os princípios de filosofia natural moderna da filosofia política de Hobbes, como já dissemos. No registro prudencial dos valores morais análogos aos “acordos comerciais”, Gauthier procura defender a tese de que a maximização dos valores subjetivos ou individuais (razoavelmente justificados dentro de uma sociedade consumista ou de mercado) poderia avançar em direção à otimização dos limites da vida política que atravancariam a economia e a “livre troca de interesses” dentro de uma condição hostil análoga ao atual cenário internacional. Assim, ele procura defender, tal como fez Strauss, uma espécie de limite imanente ao Estado civil que Hobbes teria feito de tudo para esconder sob o manto de um mero vocabulário cosmológico das modernas ciências da natureza de sua época. Com isso, tenta-se separar ciência natural e política na modernidade em campos opostos e divergentes um do outro, a saber, teoria e prática, tal como se nas ciências naturais ou exatas não houvesse prática e tal como se na filosofia política ou civil não houvesse teoria. Mais, tal como se a geometria não fosse, ao mesmo tempo, especulativa e prática.

Contrariando o tipo de interpretação que separa a política hobbesiana das modernas ciências da natureza, devemos levar em conta que (ao contrário da concepção divina do estado de natureza em Locke, tanto quanto da concepção histórica do estado de natureza em Rousseau) a concepção epistemológica, hipotética e dedutiva do estado de natureza hobbesiano não pode jamais ser considerado uma condição regulada por princípios morais *a priori*, isto é, em termos pré-determinados de bem e de mal. Os princípios que regulam as ações humanas dentro do estado de natureza hobbesiano, isto é, anteriormente à constituição do Estado civil, são os mesmos que regulam o comportamento dos corpos animados em geral, a saber, o princípio de autoconservação do movimento. Princípio esse de conservação do movimento que não pode jamais ser considerado por Hobbes em termos estritamente moralizantes, isto é, como uma exclusividade dos homens ou dos seres racionais. Nos termos do Estado civil hobbesiano, a maximização dos valores individuais seria como que uma retomada do estado de natureza e, por isso, contrária a toda e qualquer empreitada política de Hobbes. Maximizar as garantias de relações pacíficas entre os homens, dentro da política hobbesiana mais sistemática, é reivindicar mais poder e autoridade ao Estado. Não se trata, portanto, de se reivindicar liberdades ou direitos com essa maximização, mas de se reforçar o “poder prudencial” daqueles que pilotam a máquina de um Estado civil bestial, isto é, de um Leviatã<sup>6</sup>.

6 Vale lembrar que, assim como no Mágico de Oz, existe um velho fraco e franzino comandando os joysticks nos bastidores da representação política daquela grande máquina do Estado.

Desconsiderando o estatuto hipotético-dedutivo do estado de natureza em Hobbes, Gauthier procura estabelecer, nas bases da política hobbesiana, normas para se entender a lógica dos dogmas da economia contemporânea, defendendo princípios de acordos razoáveis, supostamente firmados por indivíduos livre e iguais, dentro de uma condição de competitividade já considerada por Hobbes. Todavia, a igualdade entre os homens (dentro de uma condição de competitividade análoga ao estado de natureza hobbesiano) residiria apenas na capacidade dos homens se matarem reciprocamente, isto é, frente ao medo da morte violenta; tanto quanto sobre a esperança de se evitar esse fim. O contrato constituinte do Estado civil em Hobbes pressupõe uma igualdade entre os homens que só pode ser entendida como o resultado de uma aplicação do método sobre as paixões humanas. A condição de igualdade entre os homens é o fundamento de todo e qualquer contrato ou pacto social. Todavia, Gauthier parece não colocar no cálculo é que essa igualdade natural dos homens em Hobbes já de uma consideração das paixões humanas sob o prisma inercial do movimento. Em suma, o estado de natureza hobbesiano é uma espécie de “experimento de pensamento” que, nos termos do método que o regula, não pode jamais ser separado do princípio mecanicista de autoconservação do movimento que fundamenta as considerações de Hobbes sobre o homem e sobre o Estado.

O projeto proposto por Gauthier, de um “contratualismo por acordo”, parece querer fundar, nas bases da política estatal de Hobbes, a moralidade de um contrato prudencial (negocial) típica do indivíduo liberal, porém estranha aos termos absolutistas da filosofia do poder em Hobbes. Direitos iguais (assim como poderes ou forças iguais, diz Hobbes) se anulam reciprocamente quando disputam a mesma coisa, de modo que não resultaria desse tipo de confronto direito algum para quem quer que seja. Por isso, a igualdade de direitos não poderia jamais fundar as bases de uma política ou poder comum, na medida em que os acordos entre poderes iguais se anulariam reciprocamente frente ao medo da violência recíproca que em todos precipitaria. Daí, inclusive, o duplo aspecto do pacto social hobbesiano: pacto de constituição e pacto de subordinação. Não é sem razão, portanto, que o homem hobbesiano é considerado tanto artífice quanto matéria da soberana do Estado civil, pois primeiro os homens constroem artificialmente a máquina do Estado e, depois, transferem a ele seus poderes e direito naturais. Gauthier parece defender a tese de que a suposta conduta liberal, criada a partir dos acordos contratuais (a exemplo daqueles firmados por Hobbes, Locke e Rousseau nos começos da modernidade), deveriam regular as ações de sujeitos adequados à aplicação de uma “teoria da justiça” de um Estado civil também liberal. O fato é que, para sustentar as teses de uma suposta moralidade prudencial, fincada nas bases do contratualismo moderno, Gauthier parece considerar Hobbes aquilo que ele, deliberadamente, não é: um filósofo liberal, ou melhor, custódio dos direitos naturais ou interessado na salvaguarda das liberdades individuais.

Nas bases dessa interpretação de Gauthier parece haver uma certa concepção de “individualismo possessivo” regula muitos dos estudos sobre a política hobbesiana. Individualismo possessivo esse que parece regular as considerações tanto de Strauss (que coloca Hobbes no eixo de uma tradição do pensamento liberal situada entre Maquiavel e Locke) quanto de Gauthier (que também coloca Hobbes no eixo de uma tradição liberal aprimorada por Rousseau e estendida até Rawls). Nesse sentido, ambas as interpretações parecem se fundar sobre equívocos comuns acerca das bases e da gênese da política hobbesiana: a defesa de um “individualismo possessivo” que desconsidera completamente o modo de operação do método mecanicista (resolutivo-compositivo ou

geométrico) adotado por Hobbes na fundamentação de sua política. Mais que isso, essas interpretações acabam por moquear exatamente aquilo que Hobbes tanto se esforçou para revelar: a compatibilidade entre a ciência natural e a política no projeto de instauração da modernidade. Sob o prisma do convencionalismo científico que regula a modernidade seiscentista, as interpretações de um Hobbes individualista e liberal parece não levar ao cabo os termos do seu contratualismo político, que sustenta a constituição de um poder soberano absoluto, ilimitado e indivisível. Nesse registro, podemos dizer que tanto Strauss quanto Gauthier precisam colocar, nas bases e na gênese da política hobbesiana, um direito natural e uma moralidade liberal incompatíveis com a “filosofia do poder” de Hobbes. Mas, basta olharmos atentamente para os próprios textos de Hobbes para observarmos seu interesse científico pela política. E isso porque, para Hobbes, as modernas ciências da natureza se fundam mais sobre o poder e a autoridade dos homens do que sobre o conhecimento mesmo das coisas investigadas. E é sobre os princípios dessas ciências do poder que Hobbes edifica aquele grande Leviatã como uma enorme “besta magnífica”, isto é, como uma grande máquina despótica. Máquina essa que busca em tudo a obediência e a segurança comum dos cidadãos, não a liberdade e o direito individual dos homens particulares.

### Referências Bibliográficas

- CASTILHO, F. *O conceito de universidade no projeto da Unicamp*. Ed. Unicamp, Campinas, 2008.
- GAUTHIER, D. P. *The logic of Leviathan*. Oxford University Press, Oxford, 1964.
- HOBBS, Th. *Opera philosophica quae latine scripta omnia; in unum corpus nunc primum collecta*. Studio et labore Gulielmi Molesworth, 2ª edição, Vol. I, Darmstadt: Scientia Verlag, Aalen, 1966
- \_\_\_\_\_. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução e notas de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. *Os Pensadores*, 3ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1983
- LEBRUN, G. “Contrato Social ou negócio de otário?”. In: *A Filosofia e sua História*. Organização de Carlos Alberto R. Moura et al. Ed. Cosac Naify, São Paulo, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O Que é Poder*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Silvia Lara Ribeiro. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1981.
- MAQUIAVEL, N. *O Príncipe e Escritos políticos*. In: *Os pensadores*. Ed. Abril cultural, São Paulo, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2007.
- MONZANI, L. R., *Desejo e prazer na idade moderna*. Editora da Unicamp, Campinas, 1995.
- SAMPAIO DA SILVA, E. Os três movimentos da modernidade. **ethic@-An international Journal for Moral Philosophy**, Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 321-345, dez. 2013. ISSN 1677-2954. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2013v12n2p321/26301>>. Acesso em: 22 de Junho de 2018.
- SANTOS DA SILVA, L. C., “O homem por trás do Leviatã: ciência e política na filosofia do poder de Thomas Hobbes”. (Tese de doutorado), Unicamp, 2015.
- SPRAGENS, T. A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*. Kentucky University Press, Kentucky, 1973.

- STRAUSS, L. *Natural Right and History*. Chicago University Press, Chicago, 1952.
- \_\_\_\_\_ *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Chicago University Press, Chicago, 1963.
- \_\_\_\_\_ *Reflexões sobre Maquiavel*. Ed. É realizações, São Paulo, 2015.
- \_\_\_\_\_ *Uma introdução à filosofia política: dez ensaios* Ed. É realizações, São Paulo, 2016.
- SHAPIN, Steven & SIMON Schaffer. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton University Press, Princeton, 1985.

Sistema de Avaliação: revisão por pares “duplo-cego” (Double Blind Review)  
Recebido em 20/11/2018. Aprovado em 09/03/2019.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.