

Liberdade, Poder Natural e Natureza no *Leviathan*

Freedom, Power and Natural Nature in Leviathan

Delmo Mattos *

Recebido em: 03/2015
Aprovado em: 05/2015

Resumo: *Qualificar a teoria política de Hobbes como adversa ao exercício da liberdade é uma tendência comum em determinadas interpretações a respeito dele. Com o propósito fundamental de enfatizar a incoerência destas interpretações, o presente artigo visa examinar a natureza da liberdade humana em Hobbes, especificamente, no Leviathan. Para tanto, evidencia-se a aproximação teórica do filósofo aos princípios norteadores da filosofia natural demonstrando que o seu conceito de liberdade é uma aplicação particular do princípio da inércia.*

Palavras-chave: *Poder, Liberdade, Inércia, Soberania.*

Abstract: *Qualifying Hobbes' political theory as adverse to the exercise of liberty is a common tendency in certain interpretations related to it. Aiming fundamentally at emphasizing the incoherences of those interpretations, the present paper intends to examine the inconsistency of these interpretations by examining the nature of human freedom in Hobbes, specifically in Leviathan. To this end, shows the theoretical approach of the philosopher to the guiding principles of natural philosophy demonstrating that the concept of freedom is a particular application of the principle of inertia.*

Keywords: *Power, Liberty, Inertia, Sovereignty.*

Introdução

Dependendo do ponto de vista adotado pelo leitor e da forma pelo qual a sua leitura for direcionada, um texto filosófico pode ser conduzido a múltiplas interpretações. Por conta disso, determinadas interpretações de uma obra filosófica aliadas a uma análise superficial podem marcar negativamente a imagem

* Doutor, Mestre e Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). UniCEUMA/CNPq. E-m@il: delmomattos@hotmail.com

de um filósofo, sobretudo, a temática do seu pensamento, contribuindo inevitavelmente para desfigurar ou mesmo nos distanciar do sentido real do que pretende discutir e fundamentar.

Diante desta perspectiva, consideram-se certas interpretações consolidadas e amplamente difundidas sobre a reflexão filosófica e política de Hobbes como caudatárias de uma leitura equivocada e distorcida do conjunto de obras que integram o seu projeto filosófico¹. Entre as consequências diretas que este tipo de interpretação proporciona à compreensão do pensamento hobbesiano é a remissão a certos predicados que colaboram para identificá-lo como um teórico político bem mais próximo do absolutismo e, por conseguinte, do despotismo e do totalitarismo do que um filósofo preocupado com a questão da liberdade humana e dos direitos e garantias individuais. Por estas e outras associações precipitadas e infundadas, Hobbes tornou-se popularmente conhecido como o “filósofo maldito”².

No entanto, atualmente, uma parcela significativa dos estudos acadêmicos do projeto filosófico de Hobbes concentra-se em desfazer os equívocos de interpretação conferidos ao seu pensamento, com o propósito fundamental de ratificar as suas pretensões reais e os seus resultados teóricos mediante o que certas interpretações usuais certamente não empreendem ou não executam, a saber: uma análise criteriosa dos aspectos internos que constituem o seu sistema filosófico e político.

Diante destas considerações, a proposta em questão se enquadra em uma perspectiva crítica e questionadora em relação a tais interpretações, à medida que objetiva estabelecer uma leitura sistemática da fundamentação teórica do pensamento político de Hobbes, a fim de desfazer certos equívocos interpretativos que atribuem ao filósofo anglo-saxão uma imagem pouco condizente com os postulados e procedimentos que verdadeiramente visa empreender. Dessa forma, entende-se ser coerente com tal propósito nos concentrarmos em uma questão específica ou um ponto de discussão que nos possibilite percorrer as principais obras de Hobbes com a finalidade de evidenciar as incoerências teóricas de interpretação a que a sua argumentação filosófica e política frequentemente é submetida.

Entre os vários assuntos e discussões possíveis no que diz respeito a uma perspectiva de leitura que fosse condizente com a proposta em curso, avalia-se ser de notória relevância direcionar

a nossa investigação sobre a questão da natureza da liberdade e suas implicações sobre o agir humano, na perspectiva hobbesiana. À primeira vista, tal empreendimento pode ser considerado excessivamente pretensioso ou até mesmo ousado, tendo em vista que Hobbes é estigmatizado como um filósofo que não compartilha ideias muito promissoras da liberdade humana, na medida em que é usualmente qualificado por legitimar uma forma de Estado político adverso à possibilidade efetiva do seu exercício. Contudo, através de uma leitura criteriosa e sistemática das principais obras de Hobbes é possível constatar a inconsistência de tal argumento, tendo em vista ser incoerente com as pretensões reais e os resultados teóricos do que o filósofo pretende fundamentar e demonstrar sobre a questão da liberdade humana.

Partindo desta premissa, a proposta do artigo visa fornecer um exame sucinto do modo como Hobbes concebe e emprega a temática da liberdade especificamente no *Leviathan*, de modo que seja possível determinar precisamente a função e a relevância deste conceito no contexto geral da sua reflexão filosófica e política. Sendo assim, inicia-se o desenvolvimento argumentativo com a hipótese teórica de que o conceito geral de liberdade, tal como é entendido por Hobbes, é uma aplicação particular da sua reflexão mecanicista baseada, sobretudo, no princípio de inércia. Com base nisso, pretende-se demonstrar que este conceito na perspectiva hobbesiana, em sua definição mais geral, é deduzido do princípio fundamental da física moderna que explica a questão do movimento. Para sustentar esta tese, procura-se reconstruir a evolução da reflexão hobbesiana sobre a liberdade, remontando até o argumento que se considera ser o ponto de partida para a sustentação da hipótese referida.

Tal argumento pode ser compreendido considerando à relação lógica estabelecida por Hobbes entre a filosofia da natureza, caracterizada como filosofia primeira (geometria e física), apresentada sistematicamente na sua obra *De Corpore*, e a sua filosofia política e moral. Esta relação lógica evidencia, por um lado, que tanto a filosofia política como a filosofia moral hobbesiana podem ser alternativamente deduzidas da sua filosofia primeira, e por outro lado, que a reflexão filosófica e política de Hobbes possuem influência direta do cientificismo de sua época, e não em elementos neutros e indiferentes a este.

Desse modo, através da demonstração da relação entre as partes que compõem o sistema filosófico de Hobbes, pretende-se justificar a hipótese de que o filósofo em questão deduz o conceito de liberdade do princípio de inércia, o que vincula os preceitos da filosofia natural da sua época de Hobbes aos da sua filosofia civil.

Para tanto, seguiremos o percurso que inicia com a demonstração de que o conceito geral de liberdade, tal como é compreendido por Hobbes, consiste em uma aplicação particular da sua reflexão mecanicista baseada, sobretudo, no princípio de inércia. Neste sentido, torna-se indispensável um exame dos princípios norteadores da ciência moderna, em especial, a questão movimento proveniente do modelo pressuposto pelos teóricos da física moderna. Em seguida, apresentam-se os argumentos que enfatizam a aplicação do princípio da inércia aos homens, especificamente, no contexto do estado de natureza determinando exatamente como se comportam os termos poder, potência natural e impedimentos na estrutura argumentativa de elucidação da natureza da liberdade nos termos da perspectiva hobbesiana.

Diante ao exposto, pretende-se fornecer uma contribuição para o debate em torno da concepção de liberdade no pensamento hobbesiano, a fim de fomentar posteriores discussões a serem examinadas sob uma perspectiva diferente do que se expõe aqui, uma vez que os problemas e discussões referentes a este conceito são fontes inesgotáveis de pesquisa e debate. Assim sendo, deixa-se em evidência que a importância de Hobbes enquanto um clássico do pensamento moderno, não reside naquilo que afirmou ou deixou de afirmar e, ainda, naquilo que concordamos ou não com as suas posições teóricas, mas na possibilidade de ter motivos plausíveis para seus argumentos serem discutidos e reexaminados a cada vez que debruçamos sobre as suas principais obras.

Movimento, causalidade e corporeidade: O paradigma científico como modelo determinante do problema político hobbesiano

Uma das questões mais fecundas em relação à reflexão filosófica e política de Hobbes relacionam-se, imediatamente ao

modo como está assentada a fundamentação do seu empreendimento filosófico. Determinados intérpretes dessa problemática indicam decisivamente não haver qualquer tipo de relação fundamental entre a política e a filosofia natural na construção do empreendimento filosófico hobbesiano, estando cada uma dessas duas partes da filosofia assentada sobre seus próprios princípios e independentemente uma da outra³. Com base nisso, tais intérpretes, como Strauss e Skinner, apontam para uma perspectiva de interpretação no qual a reflexão filosófica e política de Hobbes, diferentemente da filosofia natural, não teria sido fundada efetivamente sobre os princípios de uma teoria científica, mas na experiência da conduta e da vida dos homens em sociedade ou pela experiência de cada um (*nosce et ipsum*).⁴ Sendo assim, a experiência corresponderia exatamente àquilo que os homens civilizados podem obter analisando a si próprios, sendo isso o suficiente para estabelecer os princípios da filosofia moral e política hobbesiana⁵. Diante disso, há de se conceber que ao aceitar a noção de experiência na política como resultante de um autoexame dos homens civilizados, esta seria, conseqüentemente, indissociável aos princípios morais que regulam a vida social dos homens⁶.

Este fato pode ser confirmado mediante a afirmação do próprio Hobbes no Prefácio ao *De Cive* de que a última parte do seu sistema estaria fundamentada em princípios próprios, isto é, em fatos da experiência, não se reportando à dedução dos seus princípios a partir dos princípios da filosofia primeira⁷. Apesar da intenção do filósofo em privilegiar o procedimento metodológico que desvincula a relação lógica entre a filosofia civil e a filosofia primeira, é possível vislumbrar argumentativamente o procedimento contrário, isto é, o procedimento que vincula a filosofia civil aos preceitos da moral e da física.

De fato, no *De Corpore*, Hobbes sinaliza a dependência lógica da filosofia civil em relação à moral mediante o argumento de que esta última está relacionada à cadeia argumentativa que tem nos objetos da física o seu início. Por isso, é possível entender que o conhecimento do *Commonwealth* pressupõe os objetos da moral à medida que este possui sua causa na física. O que, por sua vez, não exclui a hipótese de independência da filosofia moral com a filosofia primeira se a moral for conhecida com base na “experiência de todo homem

que se preocupa em observar esses movimentos em si próprios”. Assim, é imprescindível, para uma leitura correta e bem instrumentada das obras de filosofia política de Hobbes, considerar as relações da filosofia civil com a filosofia primeira que, de certa forma, o próprio Hobbes confirma a possibilidade desta relação, das quais se utiliza teoricamente para compor os princípios da filosofia civil.

Sob esse aspecto, definitivamente a reflexão filosófica e política e a filosofia natural de Hobbes não manteriam nenhuma relação de cunho fundamental, quer seja de dedução, de analogia, de continuidade ou de paralelismo. Por conta disso, cada qual fundamenta-se, respectivamente, sobre seus próprios princípios independentes uma da outra⁸. Por outro lado, seguindo a perspectiva dessa querela, há intérpretes que apontam para uma direção contrária a posição de Strauss e Skinner ao defender que a reflexão filosófica e política e a filosofia natural em Hobbes, ainda que situadas em domínios bem distinto da filosofia, devem ser vislumbradas necessariamente em conjunto quando considerado o seu projeto filosófico como um todo⁹. Diante desse aspecto, fica evidente a dependência das partes que compõe o sistema filosófico hobbesiano, direcionando para a concepção da sua vinculação com o discurso predominante da época pelo qual a concepção de homem e de natureza humana estariam formulados mediante a adesão aos princípios norteadores da ciência moderna

Um dos mais significativos defensores dessa interpretação, Spragens, não mede esforços em exaltar a influência significativa da filosofia natural e dos preceitos paradigmáticos da ciência no interior do projeto filosófico hobbesiano, tendo como base a concepção de natureza no qual a totalidade é compreendida sob o prisma do movimento inercial¹⁰. Ao aceitar essa premissa necessariamente há de se aceitar o princípio de que o comportamento natural dos homens em Hobbes é postulado a partir dos princípios que regulam a consideração dos corpos naturais em geral (Cf. SPRAGENS, 1973, p. 176). Se assim for, os homens, nessa perspectiva, devem ser considerados como corpos que se movem inercialmente, tal como quaisquer outros corpos criados pela natureza¹¹.

Não é difícil constatar este fato nas obras de Hobbes, quando, por exemplo, ao caracterizar o *Commonwealth* compara-o a uma grande máquina (Cf. BOBBIO, 1991)¹². Nesse

sentido, da mesma maneira que, num mecanismo qualquer, em que os movimentos da última peça são essencialmente definidos pelos movimentos da primeira peça, e da concatenação entre os movimentos das peças intermediárias. Da mesma forma, a natureza como um todo representaria um determinismo estrito e mecânico. Sendo assim, nos corpos em geral, assim como no corpo humano em particular, nada escapa das leis mecânicas.

Nas palavras de Hobbes:

Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro (1968, *Introduction*, p. 81).

Na *Opera Philosophica* (1681), mais precisamente em *Malmesburiensis vita*, Hobbes afirma enfaticamente que “no mundo inteiro, a única coisa real (...) é o movimento (...), razão por que quem quiser compreender a física, antes de qualquer coisa, deve-se fazer um estudo movimento” (1839, Vol. I *apud* SKINNER, 1999a, p. 342). Nestes termos, a natureza é concebida como uma estrutura mecânica comparável à de uma máquina, em que os fenômenos, incluindo os seres vivos, são susceptíveis de serem reduzidos a um sistema mecânico.

De um modo mais específico, o mecanicismo revela uma concepção de mundo em que a realidade é entendida como um sistema mecânico submetido às leis da física, onde os corpos (ou matéria) que a constituem relacionam-se uns com os outros do mesmo modo que as engrenagens de um relógio, ajustadas e coordenadas de tal forma que o comportamento individual de suas partes é determinado pelo comportamento global do sistema.

Uma vez constatado o vínculo de Hobbes com as novas concepções e normatizações da nova ciência que emergia em sua época, este tomará como axioma basilar de sua filosofia política a seguinte sentença: O ser humano, antes de qualquer outra predicação possível, deve ser considerado como um ser natural condicionado às leis e aos princípios que regem os

fenômenos naturais porque compartilha certos aspectos e propriedades gerais com os objetos da classe dos corpos em geral. Todas as clausuras que fundamentam a reflexão política hobbesiana são caudatárias desse axioma pelo qual se estabelece uma nova investida de consolidação e fundamentação do domínio político e moral. De outra forma, revela também, uma condição no qual os seres vivos se encontram como seres finitos na natureza.

A finitude humana, por sua vez, denota uma aproximação intelectual do filósofo ao modelo de física estritamente mecanicista no qual possui a pretensão de explicar os fenômenos naturais reduzindo-os a relações entre corpos e movimento¹³. Os corpos aos quais Hobbes sempre se refere na sua física são a matéria sobre o qual os movimentos incidem. Por sua vez, o movimento é considerado por ele como a causa primordial de todos os eventos que se processam nos corpos. No entanto, deve-se ressaltar que este tipo de explicação não cabe apenas à física, mas perpassa toda a reflexão filosófica e política, inclusive a composição do *Commonwealth*. A concepção de mundo concebida por Hobbes, com base na noção de um único princípio que o determina é o movimento, concretiza a representação de um universo infinito, homogêneo e regido univocamente, tal como concebe a geometria euclídeana¹⁴.

Desse modo, a geometrização do espaço satisfaz as condições fundamentais que a noção de inércia requer para que possa ser concebida e alcançada ao estatuto de princípio e lei da natureza ou princípio geral do movimento. Tais condições são as que se seguem, a saber: (1) a possibilidade de tomar um corpo qualquer isolado de todas as condições físicas e materiais; (2) o espaço concebido como infinito e homogêneo; (3) a concepção de que o movimento e o repouso são estados portadores do mesmo estatuto ontológico do ser. Nesses termos, o movimento em Hobbes possui a concepção fundante de “privação de um lugar e a aquisição de outro” pelo qual identifica, como faz o axioma do movimento na ciência moderna, o espaço real com o da geometria, denotando o movimento como uma translação geométrica de um ponto a outro (HOBBS, 1966, II, Cap. VIII, art. 10).

Consequentemente, na visão de Hobbes, como a única noção positiva de movimento é a de movimento local, o mundo concebido pelo filósofo também é constituído por um conjunto

dos movimentos locais dos corpos. Tais movimentos estão infinitamente se comunicando entre si e causando infinitos acidentes. Sob tal aspecto, especificidade da ontologia hobbesiana nada mais é do que uma cadeia infinita de movimentos causando movimentos, sejam alterações, seja inícios de movimentos. Todavia, pode-se conceber também que o pode ser objeto do conhecimento é unicamente o acidente dos corpos, e todo acidente é respectivamente movimento. Portanto, fica patente que nessa perspectiva tudo o que faz parte do mundo dado à intuição produz efeitos. Por outro lado, não há no mundo um movimento que ao mesmo tempo não tenha sido produzido por outro movimento.

De acordo com Angoulvent, “o pensamento mecanicista de Hobbes inscreve-se uma vez dentro de um aspecto empírico em que a relação de causalidade consolida as razões de antecipar o movimento a partir do movimento, ou de prolongá-lo quando já tenha havido movimento” (1996, p. 66). Para ilustrar esta posição, utiliza-se do seguinte expediente de prova: um corpo em movimento age sobre outro corpo, quando faz avançar sobre outro corpo, e nele provocar movimento, este é chamado de paciente, mas o outro corpo que transmitiu o movimento é denominado de agente.

Dessa forma, as interações entre os corpos fazem pelo movimento do agente cedendo movimento no corpo paciente, e a partir deste o prolongamento do movimento¹⁵. Por sua vez, este prolongamento reproduz a tendência do corpo de manter o seu movimento (*impetus*) em velocidade constante enquanto não houver resistência (o esforço (*conatus*)) num sentido contrário ao exercido por outro corpo, também em movimento. Se for assim, a alteração da quantidade de movimento do corpo só se pode dar em consequência da interação com outros corpos, isto é, sob a ação de uma força externa contrária. Logo, a interferência de uma força externa sobre o corpo alteraria a sua quantidade de movimento do corpo (Cf. HOBBS, 1966).

Uma vez definido o movimento como uma mudança contínua, fica, por conseguinte, impossível conceber um lugar ou tempo em que o movimento encontre seu repouso. Aquilo que foi uma vez movido enfatiza Hobbes, permanece indeterminadamente em movimento, exceto que alguma outra coisa igualmente movida o detiver. Diante disso, não há, na perspectiva hobbesiana, um fim último ou uma causa final das

coisas geradas e conservadas pelo movimento, a não ser a sua própria conservação no movimento. Não obstante, o estado de um corpo, isto é, movimento ou repouso, não introduz neste qualquer modificação que incida nas suas qualidades essenciais de um corpo que se encontra em um estado cinético, pois o movimento e o repouso são estados eventuais de um ser, por conseguinte, não estando associados à sua natureza. Desse modo, o fato de um corpo se encontrar em movimento ou repouso, é absolutamente indiferente para o corpo estar em um ou outro estado, visto ser o corpo sempre idêntico a si mesmo (Cf. BARBOSA FILHO, 1989).

Nestas condições, a aplicação do princípio de inércia aos seres humanos deve necessariamente obedecer a uma via dedutiva no qual apresenta os seguintes enunciados e conclusão: (1) todo corpo que pertence ao conjunto dos corpos que se encontram em movimento tende a perseverar nesse estado; (2) existem corpos finitos que pertencem “a uma subclasse de corpos animados” que se encontra em um estado cinético específico determinado pelos desejos e aversões que experimentam em relação às suas sensações, ou seja, encontra-se em um estado de movimento; (3) todo ser vivo se esforça para perseverar em seu estado de movimento a menos que algum impedimento externo o impeça disso. Assim, a capacidade que todo ser vivo possui de conservar seu estado de movimento constitui em um ato de preservação de si próprio, ou melhor, constitui-se em um ato de autoconservação.

Cabe mencionar que, esta determinação, implica numa autopreservação de uma unidade como idêntica a si mesma enquanto for possível a manutenção do seu movimento. Esta condição é o que possibilita e justifica o aspecto fundamental da natureza humana em Hobbes, ou seja, a inevitabilidade da morte e a possibilidade constante de sua “antecipação pela violência, pela doença, entre outras mazelas” (BARBOSA FILHO, 1989, p. 63).¹⁶ Assim, o ser humano, sob o aspecto do mecanicismo hobbesiano, deve ser entendido como um sistema complexo, no qual a sua identidade depende necessariamente de certo nível de “distribuição permanente de energia para todas as suas partes, alimentando assim o sistema como um todo” (Cf. Idem.. Ibidem.).

Desse modo, torna-se possível compreender que o poder de autopreservação se constitui por esta aptidão natural de

obtenção e “distribuição de energia” que os seres finitos dispõem. Com isso, a relação do incremento do poder de autopreservação torna-se proporcional ao desenvolvimento da capacidade de distribuição da identidade de uma coisa particular, ou seja, quanto mais poder alguma coisa possui mais distinta ela se torna¹⁷. Através deste expediente se explica o axioma hobbesiano de que todos os seres humanos se esforçam por aumentar o seu poder de autopreservação, e com isto manter sua vida e sua identidade como um ser finito e desejante na natureza, “pois essa tendência faz parte da definição de que é ser uma coisa distinta e identificável” (Idem, *Ibidem*, p. 64).

Segundo Curley, “a peculiaridade da teoria hobbesiana do movimento, está no fato de que este transpõe um princípio meramente natural, isto é, a lei de inércia para o domínio da natureza humana, onde o princípio de conservação do movimento se identifica com o princípio de conservação da vida” (1990, p. 183). Nestes termos, pode-se conceber perfeitamente que Hobbes formula a ideia de liberdade à luz da sua reflexão mecanicista, precisamente a partir das categorias fundamentais da física como extensão, causalidade e força. Nas palavras de Hobbes, “há um abuso de linguagem quando as palavras livre (*free*) e liberdade (*liberty*) são aplicadas a qualquer coisa que não seja um corpo, pois aquilo que não se encontra em movimento não está sujeito a impedimentos” (1968, Cap. XXI, p. 262). Por conseguinte, quando o filósofo se refere à liberdade, não está designando uma liberdade desta ou daquelas coisas, mas a liberdade de um corpo naturalmente livre, isto é, como portador de movimento.

No contexto da argumentação política de Hobbes no *Leviathan*, um estado ideal de absoluta ausência de impedimentos e obstáculos é caracterizado pelo estado de natureza, ou a liberdade natural, em que se evidencia uma ausência efetiva de impedimentos físicos ou legais à ação ou ao movimento de qualquer homem. Nesta perspectiva, o movimento que os seres humanos realizam no sentido de preservar a sua vida é caracterizado mediante uma especificação do tipo de movimento particular ao ser humano como um movimento de autopreservação é o que Hobbes denomina de *conatus* (esforço) ou movimento vital.

Segundo Angoulvent,

Para todo ser vivo, a conservação do movimento vital é o primeiro dos bens, estendido no movimento animal, especificamente o desejo e a vontade. Pela aplicação do princípio de conservação, o bem de um movimento vital e animal só pode ser sua manutenção como tal (1996, p. 39-40).

O movimento humano, tal como é exercido pelo desejo de preservar a sua vida exemplifica a aplicação do princípio de inércia à aplicação dos “corpos vivos e animados” pelo expediente da caracterização da natureza humana. De acordo com Polin, “a orientação natural do movimento vital e do movimento animal tendem, como todo movimento, a seguir o princípio da inércia no que diz respeito à preservação do seu ser” (1981, p. 132). Contudo, a própria ideia de conservação do movimento deixa de ser entendida apenas como uma questão estritamente biológica e passa a ser percebida como uma forma social da segurança dos indivíduos. Tendo em vista que, especificamente, a liberdade absoluta do movimento representa uma ameaça significativa à conservação da vida, pois um corpo na ausência de um elemento capaz de ordenar o seu movimento tende à colisão com outros corpos. Este aspecto justifica a constituição de um poder capaz de manter e ordenar a livre movimentação dos corpos, evitando assim a obstrução do movimento de um corpo pelo movimento de outro.

Se esses corpos vivos, isto é, os seres humanos possuem as mesmas propriedades e princípios dos corpos em geral, não seria contraditório poder aplicar-lhes a um princípio eminente da teoria física, ou seja, o princípio de inércia. Portanto, os resultados da aplicação do princípio de inércia sobre os corpos vivos, animados e finitos, isto é, os seres humanos no domínio da filosofia política hobbesiana não contradizem os termos da física natural, pois o “axioma do movimento” da física moderna e os princípios da teoria cinética de Hobbes se fundamentam no postulado que diz respeito à conservação do movimento.

Hobbes estando, então, em conformidade intelectual com o advento das novas concepções da nova ciência, conceberá como o axioma fundamental da sua reflexão filosófica e política o princípio de inércia expresso na seguinte sentença: todo corpo busca manter um equilíbrio constante de suas diferentes partes mantendo a sua identidade. Considerando este princípio sob o aspecto mecanicista do pensamento hobbesiano, tal sentença se

converte no seguinte enunciado: “todo corpo busca perseverar no seu movimento”. Diante dessa perspectiva, a manutenção do movimento constitutivo de um corpo transforma-se na condição fundamental da conservação de sua própria identidade, isto é, da sua vida.

Ao evidenciar a questão do movimento na física moderna, assinalou-se que Hobbes utiliza-se dos mesmos princípios da mecânica moderna para construir conceitualmente a sua teoria do movimento. Esta evidência sustenta a hipótese teórica de que Hobbes deduz a sua concepção geral de liberdade do princípio de inércia. Cabe, portanto, examinar como a relação entre estas duas concepções, o princípio de inércia e o conceito geral de liberdade, é problematizado na teoria política de Hobbes. Todavia, há uma controvérsia quanto a quem se propõe a interpretar a concepção de liberdade em Hobbes, pois se constata que o modo como este emprega tal conceito varia conforme o contexto da discussão no qual está inserido.

Neste caso, ora por liberdade entende-se a liberdade natural, ora entende-se liberdade civil ou dos súditos. Com efeito, ainda que se possa constatar esta variação de sentido a que acreditamos estar o conceito de liberdade submetido no *Leviathan*, constata-se também a existência de um núcleo comum e invariável do qual todos os sentidos em que a liberdade é problematizada pelo filósofo, seja a liberdade natural seja a liberdade civil ou dos súditos, encontram-se totalmente dependentes. Este núcleo comum e invariável constitui o que se denomina de concepção geral de liberdade o qual se pretende explicitar e discutir seguir.

Poder, potência natural e o princípio de conservação do movimento

Na visão de Macpherson, a estrutura do homem natural (*homo naturae*) tal como é concebido por Hobbes, e detalhadamente descrito por este no *Levitahan*, assemelha-se á uma “máquina automovente”, ou melhor, é um “mecanismo natural” cujo funcionamento resulta de um encadeamento, seja de pensamentos ou de imaginações que são gerados pela incidência de movimentos que ocorrem no interior do corpo

humano, envolvendo desejos e aversões que estes experimentam em relação às suas sensações (MACPHERSON, 1968, p. 42).

Ao comparar a estrutura do homem natural a uma máquina real, Macpherson fornece uma proposição fundamental concernente à natureza humana, ou seja, que o homem, tal como é concebido por Hobbes, é constituído por certos movimentos particulares, os movimentos internos processados no interior da mente humana e cuja expressão surte efeitos na conduta externa de cada homem. No entanto, segundo Hobbes, o primeiro início interno do movimento que ocorre no corpo humano antes de se manifestar de forma definitiva em ações externas é denominado de *conatus*, também designado de *endeavour*¹⁸.

O mecanismo desse movimento é detalhadamente explicado por Hobbes da seguinte forma: quando o *conatus* dirige-se a algo que o causa, visando a conservação da sua vida, denomina-se desejo ou apetite, por outro lado, na direção de evitar alguma coisa que o ameaça, denomina-se aversão. Hobbes define o bem como o objeto de desejo e o mal como objeto da aversão, pois segundo ele, seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, este objeto é aquele a que cada um chama bom, e, portanto, seja qual for o objeto de seu ódio e aversão será aquele a que cada um chama mal (Cf. HOBBS, 1968).

Se todo movimento humano é mediado pela representação (imaginação), assim como todo movimento dos corpos finitos naturais tende à preservação da vida, há de se aceitar da mesma forma o argumento de que todo movimento humano tem por fim um objeto representado como um bem¹⁹. Com efeito, o objeto cuja representação é um bem, nada mais significa aquilo que cada homem julga ser o objeto adequado para a manutenção do seu bem último, ou seja, a sua vida²⁰.

Se assim for fica, portanto, estabelecido que a finalidade de todo movimento vital e do movimento voluntário é a manutenção da vida humana. Contudo, dentre os objetos que cada homem julga ser o que são adequados para o fim ao qual perseguem, alguns podem ser considerados válidos para a consecução e outros não, ou seja, alguns são desejados e outros não. Aqueles objetos que são desejados e para as quais o desejo humano dirige-se, devem, necessariamente, satisfazer as necessidades vitais dos homens.

Não obstante, torna-se imprescindível mencionar que a preservação do movimento ou da vida depende tanto da utilização do poder ou da potência natural que todo ser vivo dispõe e da ausência de impedimentos externos a utilização deste poder. Com efeito, Hobbes evidencia que os poderes naturais são estritamente finitos, então é de se esperar que todo ser vivo necessite de aumentar tanto mais quanto for possível a extensão do seu poder, a fim de preservar a sua vida ou o seu movimento. Neste sentido, a garantia de atualização desse movimento vital somente faz sentido através do desejo ininterrupto de obter cada vez mais poder (*power after power*), que nada mais é do que a condição de possibilidade da manutenção do movimento ou da vida (Cf. WILSON, 1979).

Dessa constatação resulta a seguinte premissa e conclusão: (1) se todos os homens são para Hobbes considerados finitos e racionais constituídos por movimento vital e voluntário, estes conseqüentemente tendem a buscar todos os meios adequados para manter-se em movimento, ou seja, manter-se vivo, preservando assim a sua identidade como um ser finito e racional. Com efeito, para se manterem vivos necessitam aumentar cada vez mais o seu poder de tal modo que o acúmulo de poder por parte de cada um determinará uma situação tal a ponto de incorrer uma possível ameaça a manutenção da vida de cada um. Sendo assim, há de aceitar a racionalidade contida na consecução de cada homem em restringir ou limitar a sua liberdade natural, assim como e o seu direito de fazer tudo aquilo que lhes convém para o fim o qual todos os homens perseguem.

No *Leviathan*, Hobbes anuncia dois fatores determinantes para pensar a liberdade de um corpo, a saber: (i) a primeira, diz respeito à ausência de impedimentos e obstáculos externos ao seu movimento, e a segunda, (ii) refere-se à ausência de impedimentos à utilização do seu poder natural ou “potência natural” (*Naturall power*)²¹. No entanto, constata-se a utilização, por parte de Hobbes, do termo liberdade caracterizada como ausência de impedimentos ao movimento, e não como ausência de impedimentos ao poder ou potência natural.

O problema que ora se apresenta é saber qual a relação entre a liberdade no sentido de ausência de impedimentos ao movimento e a liberdade no sentido de ausência de impedimentos ao poder ou a “potência natural”. O primeiro

passo em direção a resolução dessa querela é examinar a relação entre o poder e o conceito de liberdade no *Leviathan*, e em seguida, caracterizar o que Hobbes entende por poder e a sua relação com o princípio de conservação do movimento, tal como se determinou anteriormente o filósofo estar comprometido. Especificamente, no *Leviathan*, Hobbes define a liberdade de três modos bastante distintos para quem não percebe as nuances do emprego ao qual ele está se referindo.

Nas palavras de Hobbes:

(1) O direito natural, a que os autores geralmente denominam *Jus naturale*, é a liberdade que cada um possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a este fim (HOBBS, 1968, Cap. XIV, p. 189).

(2) Por liberdade entende-se, conforme a **significação própria da palavra**, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um possui de fazer aquilo que quer fazer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu juízo e razão lhe ditarem (Idem., Ibidem., p. 189 - grifo é nosso).

(3) Liberdade significa, **em sentido próprio**, ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos ao movimento); e não se aplica menos a criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais (Idem., Ibidem., p. 261 - grifo é nosso).

Na primeira definição (1), Hobbes caracteriza a liberdade por intermédio do conceito de direito (*jus*), o que evidencia uma nítida aproximação entre esses dois conceitos. Tal aproximação revela ao mesmo tempo o julgamento da razão para agir e a autorização legítima da ação nos termos da preservação da vida. Assim, o direito natural denota a liberdade de ação de que cada homem para utilizar irrestritamente seu poder ou “potência natural” a fim de fazer ou deixar de fazer tudo aquilo que julgar

necessário para a realização de um determinado objetivo, que é considerado legítimo.

No entanto, a capacidade de utilização do poder está relacionada fundamentalmente a “ausência de impedimentos e obstáculos externos” que, por sua vez, implica um estado de liberdade absoluta do movimento ou o que Hobbes denomina de liberdade natural (*blameless liberty*). Na segunda definição de liberdade (2) fica bastante nítida esta indicação, ou seja, de que tais impedimentos podem restringir e não suprimir absolutamente este poder natural. Todavia, na terceira definição (3) Hobbes não utiliza a ideia de “ausência de impedimentos ao poder natural” para definir a liberdade, mas a apresenta em termos de ausência de impedimentos externos ao movimento, tal como expressa a definição geral de liberdade. Diante disso fica, portanto, exposto que as definições apresentadas não são uniformes quanto ao modo de aplicabilidade do conceito de liberdade. Isto porque, ora este conceito diz respeito ao poder natural, ora refere-se ao movimento. Não obstante, cabe as indagações: possível que estes dois termos possuam alguma relação? Afinal, em que consiste o poder expresso nas definições de liberdade apresentadas no *Leviathan*?

No capítulo X do *Leviathan*, Hobbes define o poder “como os meios (bens) atuais que dispõe para obter qualquer aparente bem futuro” ou a soma dos objetos ou meios que cada homem representa como necessário para a manutenção da vida ou o bem futuro (Cf. 1968, p. 150). Estabelecida a preservação individual humana como a finalidade básica de cada indivíduo, ou seja, a necessidade intrínseca de manter-se em movimento e não em repouso, trata-se, pois de determinar os meios necessários à consecução racional e lógica deste fim.

Hobbes deixa evidente que os meios, isto é, os bens atuais que todo homem dispõe são aqueles que descreve como a eminência das faculdades do corpo e da mente, tais como: “faculdade de nutrição, movimento, geração etc.” (Cf. HOBBS, 2002b, I, Cap. I, p. 20)²². Portanto, neste caso o poder é definido por Hobbes como o conjunto dos meios necessários a autoconservação. Todavia, torna-se evidente que o poder é estritamente finito e nenhum grau finito de poder pode garantir a atualização do movimento de um corpo. Tal possibilidade somente é possível pelo desejo ininterrupto de possuir cada vez mais poder. Se o poder ou a “potência natural” é o meio que

assegura a manutenção do movimento, e como a vida nada mais é para Hobbes do que movimento. Então, todo corpo necessita aumentar tanto mais quanto for possível a extensão do seu poder a fim de preservar a sua vida²³.

Assim sendo, o próprio ato da utilização do poder ou potência natural de um corpo no que concerne o prolongamento do seu movimento é o que Hobbes denomina de liberdade natural. A liberdade natural assim apreendida significa um estado de ausência de impedimentos e obstáculos externos através do qual a capacidade de utilização do poder ou potencia natural é a condição de possibilidade da manutenção do movimento ou de autopreservação da vida. Com base nisso, pode-se afirmar que a utilização do termo poder, na definição de liberdade, explicita através a distinção estabelecida por Hobbes entre as especificidades da natureza humana e a caracterização dos movimentos dos corpos em geral. Assim, ao utilizar o poder e não o movimento para enunciar o conceito de liberdade, Hobbes está efetivamente denotando uma caracterização eminentemente humana, por meio do qual o movimento natural traduzido em termos de poder ou “potência natural” relacionar-se-ia eminentemente à preservação da vida humana e suas especificidades. Esta afirmação pode ser exemplificada na seguinte passagem do *Leviathan*:

Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença (*Idem, Ibidem*, cap. XXI, p. 262).

Nesta passagem, é possível notar a distinção que Hobbes estabelece entre impedimentos intrínsecos aos corpos e os impedimentos externos. Percebe-se que este assinala para o entendimento de que impedimentos intrínsecos não são suficientes para designar a ausência de liberdade de um corpo, mas somente os impedimentos externos possuem esta capacidade. Cabe mencionar: como Hobbes classifica tais impedimentos externos? Antes de tratarmos da questão referente aos impedimentos e obstáculos que restringe a liberdade, deve-se, portanto, compreender como Hobbes concebe a liberdade humana.

Segundo Hobbes no *Leviathan*,

Um homem livre é aquele que, por sua força e sagacidade é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer (*Idem, Ibidem*).

De acordo com esta definição, pode-se conceber que, para Hobbes, a liberdade humana depende das seguintes condições:

Possuir o poder ou a capacidade para fazer o que se quer ou deseja fazer;

2) Ora, o desejo de todo ser vivo é perseverar em seu estado de movimento interno, ou a sua vida, o qual se designa de movimento vital;

O que, por sua vez implica,

3) A ausência de impedimentos ou obstáculos ao direito natural que cada um possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser para alcançar este fim.

A definição de liberdade humana nos termos descritos significa nada mais do que uso legítimo do emprego do seu poder da sua “potência natural”, ou ainda, a capacidade irrestrita de fazer ou omitir uma determinada ação, ao passo que não se é obrigado ou coagido a fazer uma dessas duas coisas (Cf. PETTIT, 2005). De um modo geral, no capítulo XIV do *Leviathan*, o conceito de obrigação é definido como o cancelamento do direito, ou seja, como o cancelamento da liberdade de desejar fazer o que se quer fazer, segundo a nossa própria vontade e juízo. E ainda, da capacidade irrestrita de utilização de todos os meios possíveis para a conservação do movimento ou da vida.

Embora Hobbes não mencione a lei da natureza como um impedimento à liberdade natural, é possível entrever que o conceito de lei (*lex*) se opõe ao de direito, pois o direito é a liberdade e a lei é obrigação. Assim, toda obrigação possui a propriedade de cancelamento da liberdade ou do direito (HOOD, 1967, p. 158)²⁴. No capítulo XXVI do *Leviathan*, Hobbes afirma que “o direito natural, isto é, a liberdade natural do homem,

pode ser limitada e restringida pela lei civil”, pois “a finalidade das leis não é outra coisa senão essa restrição, sem o qual não haveria paz” (*Idem, Ibidem*, cap. XXVI, p. 314-315).

Tomando como referência o exposto infere-se as seguintes conclusões:

1) O direito pressupõe a liberdade de utilizar todos os meios possíveis tendo em vista a preservação da vida;

2) A liberdade natural pressupõe o conteúdo do direito natural assim, tanto liberdade natural e direito natural são termos equivalentes;

3) O direito se opõe à lei, pois o direito consiste na liberdade de fazer ou omitir e a lei determina e obriga uma dessas duas coisas;

4) Se a lei obriga cancelando o direito natural, logo cabe à lei o poder de restringir a liberdade natural.

Na visão de Hobbes, as leis são como os grilhões artificiais semelhantes aos grilhões reais capazes de impedir o movimento do corpo. Esta analogia fornece indícios de que a liberdade pode ser pensada como uma liberdade corpórea, referente à ausência de impedimentos e obstáculos físicos ou materiais ao movimento do corpo. Esta pressuposição pode ser evidenciada na seguinte passagem do *Leviathan*:

Porque tomando a liberdade **em seu sentido próprio**, como liberdade corpórea, isto é, como liberdade das cadeias e prisões, torna-se inteiramente absurdo que os homens clamem, como fazem, por uma liberdade de que tão manifestadamente desfrutam (HOBBS, cap. XXI, p. 264 - grifo é nosso).

Entretanto, quando Hobbes relaciona o conceito de liberdade como liberdade das cadeias e prisões, ou seja, a liberdade corpórea, um problema se faz presente quanto aos fatores que podem restringir a liberdade. Embora Hobbes afirme que todos os impedimentos e obstáculos, especificamente, como fatores de restrição da liberdade são externos ao movimento, não é claro o bastante quando se refere à propriedade destes. No

capítulo XXI do *Leviathan*, Hobbes utiliza dois tipos de exemplos para caracterizar os impedimentos e obstáculos como fatores de restrição da liberdade: (i) no primeiro exemplo, são caracterizados como essencialmente físicos, tais como: “Porque de tudo que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de certo espaço, sendo este espaço determinado pela oposição de algum corpo externo [...]” (HOBBS, cap. XXI, p. 262); (ii) no segundo exemplo, os impedimentos e obstáculos são caracterizados como obrigações morais ou legais, que não são propriamente impedimentos físicos. O exemplo correspondente a este tipo de impedimento é: “E quando dizemos que uma doação é livre, não se está indicando nenhuma liberdade da doação, e sim do doador, que não é obrigado a fazê-la por lei ou pacto” (*Idem, Ibidem*, p. 262)²⁵.

Diante disso, pode-se inferir perfeitamente que no *Leviathan* existem duas formas de se entender os impedimentos e obstáculos aos quais Hobbes se refere como fatores de restrição da liberdade²⁶: (i) o primeiro, conforme o exemplo mencionado é derivado dos princípios da natureza, e possuem a propriedade de restringir fisicamente o movimento; (ii) o segundo diz respeito às obrigações legais referentes às ações humanas quando estas são condicionadas pelas leis civis e pelo poder do soberano. Contudo, a distinção entre a natureza dos impedimentos e obstáculos reforça a hipótese de que Hobbes utiliza o conceito de liberdade em dois sentidos, ainda que ambos possuam como fundamento o princípio de conservação do movimento postulado pela lei de inércia.

Se assim for, o conceito de liberdade pode designar uma liberdade corpórea referente a cadeias e prisões, e por outro lado, refere-se à liberdade como autonomia da ação, isto é, uma liberdade diante das obrigações legais, no sentido da capacidade do sujeito legislar para si próprio conforme a sua própria vontade²⁷. No primeiro sentido, a liberdade apresenta-se como ausência de impedimentos e obstáculos externos ao movimento, de modo que livre é todo aquele que não está impedido de mover-se por algum impedimento físico ou um obstáculo externo. No segundo sentido, a liberdade apresenta-se como ausência de impedimentos externos, ao passo que tais impedimentos são compreendidos nos termos das obrigações legais (Cf. WILSON, 1979).

Seguindo tal linha de raciocínio, diz ser livre todo aquele que não se encontra constringido legalmente a agir de acordo com a sua própria vontade²⁸. Como foi evidenciado, a lei civil ou as “leis do *Commonwealth*”, segundo Hobbes, caracteriza-se como uma obrigação que nos priva da liberdade que o direito natural fornece como preceito fundamental da autoconservação²⁹. Não obstante, as leis civis ou cadeias artificiais não podem ser classificadas fundamentalmente como impedimentos físicos, pois são simplesmente vínculos de palavras (Cf. VAN MILL, 1995, p. 451)³⁰. Além do mais, no *De Cive*, Hobbes afirma que a lei obriga em “*foro interno*”, isto é, na consciência de cada um, e nem sempre em “*foro externo*” (2002a, p. 70). Isto significa que as leis da natureza são observadas na consciência de cada homem ou “*in foro íntimo*”, e nem sempre seus aspectos são observados no plano das ações humanas ou na sua exterioridade “*in foro externo*” (Cf. WARRENDER, 1957).

Neste caso, fica evidente que a liberdade de obrigações legais não pode ser caracterizada com as mesmas propriedades que a liberdade corpórea. Disso resulta a constatação de que há realmente uma nítida distinção do modo como Hobbes concebe a liberdade no *Leviathan* (Cf. GREEN, 2005, p. 3). A seguinte indagação parece agora procedente: por que Hobbes insiste em caracterizar a liberdade no sentido de ausência de impedimentos e obstáculos físicos quando o sentido correto ao emprego que faz da liberdade humana é a ausência de obrigações legais que venham constringer as ações?

Uma resposta plausível para esta questão é fornecida por Green em *Liberty in Leviathan* de 2005. Neste texto, o intérprete americano assinala que Hobbes concebe a liberdade em dois sentidos pelo simples motivo de que ambos os sentidos evidenciam o núcleo da definição geral proposta por ele. Sendo assim, tanto a liberdade corpórea e a liberdade de obrigações legais são especificações da concepção geral de liberdade definida como ausência de impedimentos e obstáculos ao movimento. Por isso, para o interprete de Hobbes não faz questão de distinguir um sentido do outro quando define a liberdade (Ibidem, p. 4)³¹. Assim, embora o sentido da liberdade como liberdade corpórea deva ser distinguido da noção de liberdade de obrigações legais, estes dois sentidos da liberdade possuem em comum a designação de um estado em que, tanto

um corpo natural como o homem se encontram isentos de qualquer tipo de impedimentos externos³².

Nestes termos, a questão do sentido pelo qual o tratamento da ideia de liberdade é concebido por Hobbes possui uma referência direta na concepção de impedimentos a que esta se referindo. Embora, como explicitado, tais considerações aplicam-se fundamentalmente não menos aquelas criaturas vivas que os corpos inanimados tal como o volume da água, o que, por sua vez, indica uma aplicação generalizada do termo. Todavia, tal contraste dificilmente seria necessário para expor uma diferenciação plausível no modo como utiliza o termo liberdade. Se fosse apenas por uma questão semântica Hobbes não se esforçaria tanto para denotar apenas o fator de impedimento externo ao movimento.

Portanto, o que fica evidente é que, se há impedimento a uma ação no âmbito do poder que cada um possui não se trata de uma perda efetiva da liberdade, mas da incapacidade intrínseca de realizar uma ação qualquer. De outra forma, se não há impedimentos legais para consecução de uma ação há a liberdade de agir com vista à vontade. Se for assim, a liberdade enquadra-se perfeitamente naquelas ações que inevitavelmente não são em sua totalidade reguladas pela lei, pois não fazem parte de sua prescrição “como a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher a sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes” (HOBBS, 1968, cap. XXI, p. 264)³³.

Dessa forma, torna-se evidente mediante os argumentos apresentados que o modelo hobbesiano de Estado não se caracteriza como supressor absoluto da liberdade humana, mas principalmente, como um “agente ordenador” das ações, na medida em o aparato legal da soberania tem a função de regular ou restringir as ações que inviabilizam a preservação da vida e orientam aquelas que não atentam a este fim com suficiente segurança e proteção. Diante dessa afirmativa, ficam estabelecidos, portanto, os indicativos consistentes de que Hobbes emprega e conceitua a natureza liberdade humana, assim como, a retificação daquelas interpretações que remetem a reflexão filosófica e política de Hobbes a predicados que corroboram para identificá-lo como um teórico alheio a

efetivação da liberdade humana diante dos pressupostos do seu modelo de Estado.

Referências

- ANGOUELVENT, Anne-Laure. *Hobbes e a moral política*. Campinas: Papyrus, 1996.
- BARBOSA FILHO, B. Condições de autoridade e autorização em Hobbes. *Revista de filosofia política*. Porto Alegre, n. 4, pp. 63-75, 1989.
- BERNARDES, Júlio. *Hobbes a liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1991.
- CONSTANT, Benjamin, The Liberty of Ancients Compared with that of the Moderns. *In Political Writings*, edited by Biancamaria Fontana (Cambridge, 1988).
- CURLEY, Edwin. Introduction to Hobbes' Leviathan. *In Leviathan - with selected variants from the Latin edition 1668*. Ed. Hackett Publishing Company Inc, 1990.
- FRATESCHI, Y. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas, Editora da Unicamp, 2008.
- GREEN, Michael. *Liberty in Leviathan*. APA Pacific Division Meeting, March 2005. Disponível em: <http://philosophy.uchicago.edu/data/cv/GreenCV>. Acesso em: 17/10/2005.
- HAMPTON, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge, 1986.
- HOOD, F. C. The Change in Hobbes's Definition of Liberty. *The Philosophical Quarterly*, 1967 vol. 17, n. 67, p. 150-163.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan: The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.
- _____. *Do cidadão*. Elementos Filosóficos a Respeito do cidadão. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- _____. *Elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002b. (*The Elements of Laws*).

- _____. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. 2 ed. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2004. (*Diálogos*).
- _____. Elementorium philosophiae, sectio prima: De Corpore. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Now first collected and edited by Sir Willian Molesworth. London 1893-45. 11 vols. Reprint Aalen: Scientia, 1962, second reprint Darmstadt: Scientia, 1966. (*De Corpore*).
- KOYRÉ, A. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense, 1982.
- _____. *Études galiléennes*. Paris: Hermann, 1981.
- LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- _____. *A semântica do materialismo de Hobbes*. *Analytica*, Rio de Janeiro, 2000. v. 5, n. 1- 2, p. 109-135.
- MACPHERSON, C. B. *A Teoria política do Individualismo Possessivo*. De Hobbes a Locke. Ed. Paz e Terra, 1979.
- PETTIT, Philip. Liberty and Leviathan. *Politics, Philosophy and Economics*4, pp. 131-51, 2005.
- POLIN, Raymond. . *Hobbes, Dieu et Les Hommes*. Paris: P.U.F., 1981.
- RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Hobbes: o medo e a esperança*. In: *Clássicos da Política*, São Paulo: Editora Ática, 1989.
- SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: UNESP, 1999.
- SORELL, Tom. Hobbes's scheme of the sciences. In SORELL, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge, 1996. p. 45-61.
- _____. *The Cambridge Companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- SPRAGENS, Thomas A. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. University Press of Kentucky, 1973.
- STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes*. Its Basis and its Genesis. Chicago: University Press Chicago, 1965
- TERREL, Jean. *Hobbes, Matérialisme et Politique*. Paris: J. Vrin, 1994.
- VAN MILL, David. *Liberty, rationality, and agency in Hobbes's Leviathan*. Albany: State University of New York Press, 2001.

- _____. Hobbes's Theories of Liberty. *The Journal of Politics*, 1995. Vol. 57, n. 2, p. 443-59.
- WARRENDER, Howard. *The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. Oxford: Oxford University Press, 1957.
- _____. *Philosophy and Politics in Hobbes*. Hobbes Studies. Ed. Keith Brown. Oxford: Blackwell, 1965.
- WILSON, J. F. *Reason and Obligation in Leviathan*. Interpretation, 1979. vol. 8, p. 30-57.
- WOLLMANN, Sergio. *O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes*. 2 ed. Porto Alegre: PUCRS, 1994.
- ZARKA, Yves Charles. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin, 1987.
- _____. Philosophy and Politics in Hobbes. *The Philosophical Quarterly*. 1955. vol. 5, n. 19, p. 125-146.
- _____. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

¹Designa-se como interpretação usual aquelas encontradas em alguns manuais e compêndios de história da filosofia e outros tantos comentadores e intérpretes, que, de certa forma, retratam a reflexão filosófica e política hobbesiana de maneira superficial e sem compromisso com uma visão crítica acerca do conjunto das suas obras.

² Expressão utilizada por RIBEIRO (1984) e, também, BOBBIO (1991).

³De acordo com Frateschi, "muito se tem debatido acerca da relação entre a filosofia política e a filosofia natural em Hobbes. Os comentadores se dividem basicamente em dois grupos: os que negam terminantemente a relação entre esses dois campos da filosofia (Strauss, Werrender, Taylor) e os que admitem ter uma relação entre eles, seja de dedução, analogia, continuidade ou paralelismo (Herbert, Spragens)". (FRATESCHI, 2008, p. 54)

⁴Cf. "Political philosophy is independent natural science because its principles are not borrowed from natural science, are not, indeed, borrowed from any science, experience which every one has of himself, or, to put it more accurately, are discovered by the exports of self knowledge and the self-examination of everyone" (STRAUSS, 1965, p. 7).

⁵Cf. "Consequently whereunto, those persons, that for the most part can give no other proof of being wise, take great delight to show what they think they have read in men, by uncharitable censures of one another behind their backs. But there is another saying not of late understood, by which they might learn truly to read one another, if they would take the pains; that is, nosce et ipsum, read thyself: which was not meant, as it is now used, to countenance, either the barbarous state of men in power, towards their

inferiors; or to encourage men of low degree, to a saucy behaviour towards their betters; but to teach us, that for the similitude of the thoughts and passions of one man, to the thoughts and passions of another, whosoever look the into himself, and considered what he doth, when he does think, opine, reason, hope, fear, & c. and upon what grounds; he shall thereby read and know, what are the thoughts and passions of all other men upon the like occasions” (HOBBS, 1968, Introduction, p. 82. Grifo do autor).

⁶ *A proposta de Strauss ao diferenciar substancialmente o conceito de experiência que aparece nas duas partes fundamentais da filosofia é separá-las definitivamente em campos que não se relacionam jamais um com o outro. Todavia, tal argumento torna-se absolutamente contraditório, pois não existe uma diferença entre as noções de experiência que regulam a filosofia natural e a política em Hobbes, na medida em que a concepção geral de experiência em Hobbes é definida a partir da sensação. Assim, acúmulo de sensações ou as sensações evanescentes constituem a memória, ao passo que o acúmulo de memória ou a memória de muitas coisas constitui a experiência. Seja, portanto, em filosofia natural ou em política, a noção de experiência em Hobbes é fundamentalmente a mesma e única, entendida como um resultado das faculdades sensitivas com que a natureza dotou igualmente a todos os homens.*

⁷ *Este é o principal argumento dos defensores da posição que a filosofia política hobbesiana é independente da filosofia primeira.*

⁸ *Cf. “Em 1936, Strauss proposes de dissocier philosophies naturelle et politique. Hobbes prétend donner à sa politique un fondement scientifique. Il limite les classiques sans prendre garde au fait que le matérialisme issu de la Science galiléenne este impropre à fonder une philosophie des choses humaines” (TERREL, 1994, p. 123).*

⁹ *Cf. “I argue that Hobbes’s political ideas were in fact significantly influenced by his cosmological perception, although they were not, and could not have been, from that source. I also suggest that this influence of Hobbes’s conception of ‘nature’ on his view of politics was accomplished largely by means of analogical permeation. That is, conceptual patterns and models developed to deal with natural phenomena became prisms through which he perceived human and political phenomena” (SPRAGENS, 1973, p. 7).*

¹⁰ *Sabe-se, também, que Hobbes tece um eloquente elogio à geometria que o alinha àquele conjunto de intelectuais preocupados com o novo modelo emergente de ciência.*

¹¹ *Pode-se dizer que, Hobbes utiliza-se de dois procedimentos metodológicos distintos para se obter o conhecimento das paixões da mente ou humanas: (1) um pelo raciocínio, isto é, pelo expediente que remonta a vinculação entre os movimentos da mente e os objetos da física; ou melhor, pela relação de dependência entre a filosofia moral e filosofia primeira, e outro (2), pela experiência de qualquer homem que apenas examine a sua própria consciência.*

¹² *O termo Commonwealth é utilizado por Hobbes nas suas obras para definir os Estados. No original, Commonwealths significa literalmente o “bem público”, o que contribui para a tradução latina da época se referir ao Commonwealth como República. No entanto, Hobbes utiliza outros termos*

para se referir ao *Commonwealth*, como por exemplo, *Cidade* (em latim *Civitas*) e também como *Leviathan*. Em outras traduções *Commonwealth* é traduzido propriamente como *Estado*. Diante dessa ambiguidade pretendo manter o sentido original do termo em Inglês como é empregado por Hobbes nas suas obras, ou seja, como *Estado*.

¹³ Cf. Segundo Wollmann, Hobbes constrói a sua física, e conseqüentemente, “a sua concepção mecanicista influenciado, sobretudo, pela Dióptrica de Descartes”(1994, p. 20).

¹⁴ Com o advento da ciência moderna, anova imagem do universo surge diferentemente daquela velha imagem qualitativa, contínua e limitada provinda da velha ciência matriz aristotélica. Foi neste contexto em que se fundaram certas noções e princípios norteadores decorrentes dessa nova atitude intelectual que, segundo Koyré, caracteriza a ciência moderna, a saber, a geometrização do espaço e a dissolução do cosmos. A dissolução do cosmos está relacionada ao desaparecimento, dentro do raciocínio científico moderno, de todas as considerações fundadas em valores como perfeição, a harmonia, a significação e o desígnio, isto é, a destruição da ideia de mundo de estrutura finita e hierarquicamente ordenada. Por sua vez, a geometrização do espaço representa a substituição da concepção de um espaço cósmico qualitativamente diferenciado e concreto – como é o da física pré-galileana pela concepção de espaço homogêneo e abstrato, idêntico a geometria euclidiana (Cf. KOYRÉ, 1981).

¹⁵ Cf. “A body is said to act on a body in which it either brings into being or destroys some accident; and it is said to be acted upon by one which brings about or destroys some accident in itself. So a body which brings about motion in another body by propelling it is called the agent, and the one in which the motion is brought into being by propulsion is called the patient. For example, a fire warming the hand is called the agent, and the hand which becomes warm, the patient. The accident which comes into being in the patient is called the effect” (HOBBS, 1966, Cap. IX, art. 1).

¹⁶ De acordo com Barbosa Filho: “(...) quanto maior for o poder de autoconservação da coisa particular face às causas exteriores, mais realidade terá a coisa e mais claramente ela poderá ser distinguida como possuindo natureza e uma individualidade definida” (1989, p. 63).

¹⁷ Devo a formulação desta concepção ao artigo de BARBOSA FILHO (1989).

¹⁸ A discussão que envolve esta concepção é o cerne daquilo que os seus intérpretes denominam de “teoria das paixões humanas” em Hobbes. Hobbes, no *Leviathan*, sustenta a existência deste movimento (*conatus*) de forma categórica: “não obstante, os homens sem instrução não concebem que haja movimento quando a coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida é invisível (...) esses movimentos existem” (HOBBS, 1968, Cap. VI, p. 119).

¹⁹ Cf. “In deliberation the appetites and aversions are raised by foresight of the good and evil consequences, and sequels of the action whereof we deliberate, the good or evil effect thereof depends on the foresight of a long chain of consequences, of which very seldom any man is able to see to the end. But for so far as a man seeth, if the good in those consequences be

greater than the evil, the whole chain is that which writers call apparent or seeming good. And contrarily, when the evil exceeds the good, the whole is apparent or seeming evil: so that he who hath by experience, or reason, the greatest and surest prospect of consequences, deliberates best himself; and is able, when he will, to give the best counsel unto others” (HOBBS, 1968, Cap VI, p. 126).

²⁰ De acordo com Macpherson, “*todos os estados mentais e todas as disposições gerais dos homens, tais como medo, esperança, desespero, medo, coragem, raiva, confiança, desconfiança, cobiça de riquezas, ambição de posições ou prioridades, pusilanimidade, magnanimidade, amor, ciúmes, vingatividade, mágoa, piedade, emulação e inveja, podem ser reduzidos à ação do apetite pelo próprio bem em várias circunstâncias diferentes. Os atos de cada indivíduo são determinados por seus apetites e aversões, ou melhor, pelos cálculos quanto aos prováveis efeitos sobre a satisfação de seus apetites, causados por qualquer ação que ele possa empreender*” (1968, p. 43).

²¹ Em *The Elements of Law*, Hobbes utiliza-se da expressão “*potência natural ou habilidade*” para caracterizar o “*poder natural*” (Cf. 2002b, I, Cap. XIV, p. 95).

²² Vale lembrar que no *Leviathan*, Hobbes estabelece a diferença entre o “*poder natural*” e os “*poderes instrumentais*” (HOBBS, 1968, Cap. X, p. 150).

²³ Segundo Wilson: “*Both power and liberty are conditions of motion. The absence of liberty negates power; the presence of liberty allows power to translate itself into motion. Liberty is thus condition of effective power; that is, power actualized in motion*” (1979, p. 358).

²⁴ Cf. “*The liberty with moral and civil philosophy is concerned is not liberty in the proper sense of the word. Only corporal liberty is liberty in the proper sense; and the corporal liberty of man consists in freedom from chains and prison. In The Elements of law the nearest that Hobbes came to a definition of the liberty with which he was concerned in his moral and philosophy was to say “liberty is the state of him that is not subject” (...) The concept of arbitrary impediments was always inconsistent with this concept of liberty*” (HOOD, 1967, p. 158).

²⁵ Podemos dizer que a efetivação do pacto, também pode ser considerada um fator de impedimento ou restrição da liberdade.

²⁶ A palavra “*restrição*” geralmente é usada para englobar o sentido de palavras como “*limitação*”, “*contenção*”, “*impedimento*”, “*bloqueio*”, “*coerção*”, “*constrangimento*”.

²⁷ Embora Lloyd (1992) denomine esta especificação da liberdade como sendo “*metafísica*”, no entanto, refiro-me a esta na mesma acepção que Green utiliza, ou seja, por “*liberdade corpórea*”. “*Two more specific definitions fall under to official one. Corporal liberty consists in the absence of physical impediments. Moral liberty consists in the absence of impediments to acting with right*” (GREEN, 2005, p. 4).

²⁸ Cf. “*Hobbes defines obligation in contradistinction to liberty (...) If liberty is the absence of external impediments to motion, it follows that obligation is presence of external impediments to motion*” (WILSON, 1979, p. 370).

²⁹Cf. "I know no passage in *Leviathan* in which he based his argument on any concept of liberty other as absence of external impediment, or on any concept of obligation other than are such impediment" (HOOD, 1967, p. 157).

³⁰Cf. "There are two important points to note here. The first is that if the restitution of liberty comes with the end of an obligation, that obligation itself must limit our freedom. The second is that if forgiveness restores liberty, Hobbes is telling us that internal conditions of other actors affect our liberty. This is not say that forgiveness is not a speech act, and therefore an action of another. But it is not an action which removes a physical impediment; what it does is to remove an obligation, and hence restores liberty. To remove an obligation, however, is much different from, for exemple, removing chains, or other things which physically impede motion. Neither of the two points in this paragraph can be properly identified as external barriers to movement, which means that once again, Hobbes is extending his theory of freedom" (VAN MILL, 1995, p. 451).

³¹ Cf. "According to my interpretation, he moved so cavalierly between metaphysical and moral claims because he believes that corporal and moral liberty fall under official definition" (GREEN, 2005, p.4).

³²O problema é que Hobbes não distingue a que tipo de movimento a qual está se referindo, isto é, se são os "movimentos externos" dos corpos ou se são os "movimentos que ocorrem no interior da mente".

³³Veamos o comentário de Benjamin Constant sobre a denominada "liberdade dos modernos": "O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam de liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade as garantias conseguidas pelas instituições a esses privilégios" (CONSTANT, 1985, p. 25).