

## **AUTORIDADE E REPRESENTAÇÃO POLÍTICA SOB O PRISMA ANTROPOCÊNTRICO DO MODERNO MECANICISMO DE THOMAS HOBBES**

**Luiz Carlos Santos da Silva<sup>1</sup>**

**RESUMO:** O presente artigo tem por objetivo explicitar como a conduta dos homens hobbesianos em estado de natureza não deve ser dita nem boa nem má, mas apenas natural, isto é, em conformidade aos princípios de uma filosofia mecanicista da natureza que é sinônima de movimento. Considerando o modo como Hobbes aplica seu método resolutivo-compositivo sobre a matéria das paixões dos homens-máquinas, o artigo busca mostrar como a consideração das causas eficientes funda o materialismo hobbesiano sobre uma postura filosófica que rejeita a causa final como princípio fundamental do conhecimento científico. Com esse interesse, procuramos apresentar como uma aplicação peculiar do método geométrico sobre as paixões humanas ilustra e representa o mecanicismo antropocêntrico de Hobbes fundado sobre uma espécie de materialismo nominalista que opera em conformidade à definição das formas dos corpos gerados pelo movimento. Sob um prisma utilitarista do método geométrico, o artigo procura também destacar de que modo diferentes concepções de homem e de autoridade civil parecem estabelecer divergências fundamentais entre o mecanicismo contratualista de Hobbes e o pensamento republicano de Maquiavel.

**PALAVRAS CHAVES:** Modernidade, Antropocentrismo, Mecanicismo, Materialismo, Representação política

**ABSTRACT:** This paper aims to explain how the conduct of men in Hobbesian state of nature can not be said neither good nor bad, but only natural, that is, in accordance to the principles of mechanistic philosophy of movement synonymous nature. Considering how Hobbes applies his method on the subject of the passions of men-machines, we seek to show how the consideration of efficient causes the Hobbesian materialism founded on a philosophical stance that rejects the final cause as scientific knowledge principle. With this interest, try to present how a peculiar application of the geometric method on human passions illustrates and represents the anthropocentric mechanism of Hobbes founded on a nominalist materialism that operates whenever the definition of the forms of figurative bodies. Under the utilitarian prism method, we seek to highlight how different conceptions of man and of civil authority seem to establish fundamental differences between his philosophy and the thought of Machiavelli.

**KEYWORDS:** Modernity, Anthropocentrism, Mechanicism, Materialism, Political representation

---

<sup>1</sup>Doutor em filosofia pela Unicamp. Professor adjunto de filosofia política clássica da UFU Email: luiscavh@yahoo.com.br

## A dialética das paixões e o combustível dos homens-máquina hobbesianos

Para uma devida compreensão do projeto filosófico de Thomas Hobbes devemos considerar, de entrada, como sua filosofia natural e política parece estar em sintonia com o espírito heliocêntrico e antropocêntrico característico da época, isto é, da modernidade científica do século XVII. Vista sob esse prisma desse mecanicismo moderno, a filosofia hobbesiana (natural e política) parece mesmo se fundar sobre um tipo de *philosophia prima* (geometria) que estabelece os nomes das coisas em conformidade ao movimento inercial que gera e conserva os corpos naturais e figurados em geral, mas que opera fundamentalmente por e com definições<sup>2</sup>. Sob o prisma do “materialismo nominalista” de Hobbes, o método geométrico adotado pelo autor acaba por ocupar um lugar fundamental dentro da sua triangular filosofia mais *Elementar* da natureza (*De corpore*), do homem (*De homine*) e do Estado (*De cive*). Devemos considerar que, para Hobbes, a definição de uma figura geométrica deve não apenas descrever a forma de uma figura estática, mas, antes, prescrever um possível modo de gerá-la por meio da consideração do movimento de um simples ponto material. Sob um prisma tanto especulativo quanto prescritivo ou prático do método geométrico, Hobbes entende que uma aplicação desse método na consideração das paixões humanas poderia auxiliar na formulação de leis capazes de regular tanto o entendimento quanto a conduta humana, ou melhor, os homens como corpos naturais (física), como homens (ética) e como cidadãos (política). Assim, filosofia natural, ética e política se convergem para a consideração de fenômenos que, em última instância, são apenas manifestações do movimento inercial dos agentes que causam na imaginação e no entendimento dos homens o aparecimento de fantasmas, espectros ou imagens do movimento<sup>3</sup>.

Acontece que o mesmo movimento da matéria externa que provoca a sensação e a imaginação é também a causa das paixões e da vontade dos homens hobbesianos. E é nesse sentido que a ética mecanicista de Hobbes entende que o “bem” e o “mal” das ações humanas

---

<sup>2</sup> No capítulo 9 do *Leviatã*, Hobbes diferencia a história natural da história das ciências, ou seja, o conhecimento dos fatos do conhecimento das consequências da linguagem. A filosofia, na medida em que se encerra nas demonstrações e definições de nomes, consiste apenas no registro do conhecimento próprio do campo da linguagem apropriada a um conhecimento científico. Em poucas palavras, para Hobbes, filosofia e ciência são praticamente a mesma coisa e se diferem da história ou dos fatos naturais pela mesma razão: ambas se fundam sobre as convenções humanas, particularmente da linguagem. Sobre como o pensamento de Hobbes se funda sobre uma *philosophia prima* que opera por e com definições, ver, por exemplo, o *Leviatã*, IV, p. 387.

<sup>3</sup> Sobre os pormenores da ética mecanicista das paixões em Hobbes, recomendo o livro de Luiz Roberto Monzani: *Desejo e Prazer na idade moderna* (cap. II).

devem ser considerados apenas como aquilo que, respectivamente, corrobora e obsta o movimento vital dos agentes; sejam esses agentes naturais ou políticos<sup>4</sup>. Sob esse prisma, quando dizemos que a conduta humana dentro do estado de natureza hobbesiano é uma “condição natural” não queremos dizer que ela seja a expressão de alguma natureza ou essência humana (boa o má), mas apenas que se conforma aos princípios de uma filosofia da natureza que é sinônima de movimento, ou melhor, que se enquadra a uma moderna concepção mecanicista do homem e da natureza (antropocentrismo moderno). Em poucas palavras, o homem hobbesiano é concebido dentro de uma visão cosmológica que entende a natureza, e tudo aquilo que nela e por ela é produzido, em termos mecanicistas. E é por essa razão, inclusive, que o Estado civil hobbesiano é concebido também como uma máquina, visto que ele é constituído à imagem e semelhança do homem máquina tanto em termos de matéria quanto de forma e poder<sup>5</sup>.

Para Hobbes, tudo aquilo que é gerado naturalmente no e pelo movimento não pode jamais ser concebido na e pela mente humana em estado de repouso; pois seria impossível que as coisas móveis portassem consigo um *telos*, uma essência ou uma natureza imutável. Para Hobbes, tudo aquilo que foi uma vez movido ou removido (desde que não encontre obstáculos materiais que o impeça de prosseguir) move-se indeterminadamente, sem repouso. Em todos os tempos e espaços nos quais um corpo pode ser concebido ou imaginado, enfatiza Hobbes, esse corpo esteve, está ou estará sempre em movimento, nunca parado. Assim, a filosofia hobbesiana entende que não pode haver no mundo em contínuo movimento um *fim último* ou repouso eterno, inscrito numa suposta essência ou natureza imutável das coisas geradas e conservadas no e pelo movimento<sup>6</sup>. Por conta disso, a conduta dos homens hobbesianos em estado de natureza deve ser considerada em termos de autoconservação do movimento dos agentes, não em termos de justiça ou injustiça das próprias ações. A justiça e a injustiça das ações humanas devem ser consideradas em relação às leis civis dos diversos

---

<sup>4</sup> HOBBS, T., 1983, [*Leviatã*, I, 6], p. 33. “Pois as palavras ‘bom’, ‘mau’ e ‘desprezível’ são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, concordando que sua sentença seja aceite como regra”.

<sup>5</sup> Vale lembrar que o título do *Leviatã* de Hobbes é também “Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico ecivil”.

<sup>6</sup> Em diversas passagens de suas obras mais epistemológicas (dos *Elementos da Lei* ao *De Homine*) Hobbes defende a ideia de que um movimento não pode produzir outra coisa senão outro movimento. Em poucas palavras, um movimento gera outro movimento, de modo que tudo aquilo que é gerado na mente humana segundo o movimento (imagens mentais) não pode jamais ser pensado em estado de repouso.

povos e Estados. Acontece que, para Hobbes, por mais que os homens possam agir de maneira benéfica ou maléfica, não se pode extrair da natureza dos homens ou das próprias ações a bondade ou a maldade das coisas porque estas dependem sempre dos costumes e das convenções humanas, isto é, do artifício e não da própria natureza.

Sob a ótica das causas integrais e eficientes do mecanicismo de Hobbes, os possíveis modos de geração de um efeito ou objeto se traduzem nos termos dialéticos da relação agente-paciente. Porque, para ele, do “nada não sai nada”, a consideração de um efeito qualquer remonta sempre à causa eficiente ou integral de sua geração. Assim, a consideração da causa integral de um efeito considera sempre os poderes tanto do agente quanto do paciente envolvidos na geração e na conservação (duração) do efeito. É assim que a investigação da causa integral ou absoluta em Hobbes se torna uma investigação do poder eficiente (*potentia integra sive plena*) na geração e na conservação ou duração dos efeitos. Por meio de uma divisão temporal do movimento (*motus*)<sup>7</sup>, as relações entre o agente e o paciente são consideradas por Hobbes dentro de uma concepção de extensão e de locomoção que as convertem em relações de poder-ato(*potentia-actus*). A causa (passado) de um ato (futuro) só se mostra eficiente (presente) na medida em que o poder capaz de gerar o efeito é integral; ou ainda, quando o agente e seu respectivo paciente concorrem no exato momento de geração do efeito (*fiat effectum*). Nesses termos, o conhecimento filosófico ou científico em Hobbes tramita por uma via binária ou dialética que considera sempre o efeito ou o fenômeno em questão como o resultado de uma oposição ou concurso entre os agentes e seus respectivos pacientes, isto é, em termos de poder. E parece ser por essa razão metodológica que o poder em Hobbes, geralmente considerado, deve ser sempre entendido como o excesso do poder de um agente sobre o de um paciente; sejam os corpos concorrentes naturais, celestes, humanos ou políticos.

Em linhas gerais, vale considerar que, contrariamente àquela ideia maquiavélica que afirma “os fins justificam os meios”<sup>8</sup>, para Hobbes os meios são fins em si mesmos; desde

---

<sup>7</sup> Na parte II do *De Corpore*, Hobbes trata o movimento nas relações de causa-efeito em termos temporais: se é *causa*, então o movimento é passado; se é *efeito*, então o movimento é presente; mas se é *poder*, então o movimento é futuro e seu efeito mais antecedente é um *ato*. Tudo isso porque, para Hobbes, o próprio tempo não é mais do que a sucessão de aparecimentos de uma causa externa, a saber, do movimento.

<sup>8</sup> Embora essa máxima não conste *ipse literis* em Maquiavel, sua postura anti-contratualista expressa, por exemplo, nos *Discorsi*, alude a essa ideia. Pois, ali ele declara deliberadamente que quando interessa à coisa pública, quebram-se contratos e promessas feitas anteriormente, sem que a injúria recaia sobre aqueles que praticaram essas ações. Em termos de conservação da República, os fins justificam sim os meios em Maquiavel.

que conduzam a outros fins como meios mais adiante, no futuro<sup>9</sup>. É sob a ótica de uma causa integral e eficiente que o fim ou a finalidade daquilo que move e comove os homens hobbesianos (as paixões) deve ser entendido nos termos de autoconservação do movimento. Por isso, assim como a mente humana não é capaz de conceber um fim último para as coisas geradas e conservadas pelo movimento, também não deve haver aquela tal causa final (sumo bem) identificada pela tradição aristotélica como a essência política do homem (*zoonpolitikon*). Para Hobbes, a vida em sociedade é produto das convenções humanas e não uma imposição da natureza que faria dos homens seres racionais e consequentemente animais políticos por natureza. O homem hobbesiano é um “sujeito autômato”, criado por uma natureza divina que é também máquina. O homem hobbesiano é máquina porque é criado à imagem e semelhança de um Deus entendido também como máquina: uma espécie de máquina perpétua ou imortal! O homem artificial ou o Estado, criado à imagem e semelhança desse homem natural, é também máquina, confeccionada pelos próprios homens como uma espécie de Deus mortal. Para a antropologia hobbesiana, portanto, o homem é um ser limitado como um fantoche frente à mão invisível do irresistível poder divino da natureza (como homem) e do Estado (como cidadão); ainda que possa burlar uma e outro por convenção. Contemplado sob o prisma do método das máquinas e dos relógios, o homem hobbesiano é, *mutatis mutandis*, um autômato movido pelo combustível de suas paixões; uma máquina desejanse, em estado de natureza, desgovernada e pré-programada para matar e para morrer. E esse modo de considerar o mundo e a natureza sob o prisma das máquinas e dos autômatos pré-programados parece mesmo não ter sido algo exclusivo da filosofia de Hobbes, mas um imaginário cosmológico compartilhado por muitos outros filósofos modernos. Para exemplificar a influência mecanicista do cosmos moderno sobre a filosofia, cito Paolo Rossi, em *O nascimento da ciência moderna na Europa*:

Nesse sentido, Hobbes indagava: por que não podemos dizer que todos os *Autômatos* ou máquinas que se movem sozinhas por meio de rodas ou molas, como acontece com os relógios, não têm uma *vida artificial*? (...). [Não obstante], na obra *L'homme* Descartes escrevera o seguinte: “Nós vemos que relógios, chafarizes e outras máquinas deste tipo, embora sendo construídas por homens, não lhes falta força suficiente para se moverem sozinhas de várias maneiras” (...). As referências aos relógios, aos chafarizes, à engenharia hidráulica são insistentes e contínuas [dentro do pensamento

---

<sup>9</sup> Para Hobbes (ao contrário de Maquiavel, mas também de Locke), falar dos *fins* da humanidade é falar da finitude humanae não de uma natureza imutável ou teleológica dos próprios homens. Se entendermos a filosofia hobbesiana como uma teoria dos *casos limites*, esses limites devem ser encontrados nos próprios homens (e na linguagem), não na natureza ou no Estado. E isso porque os poderes da natureza e do Estado devem ser considerados sempre absolutos e ilimitados frente aos homens e cidadãos limitados.

científico moderno]. Na “filosofia mecânica” a referência à mecânica como setor da física e a referência às máquinas parecem estritamente interligadas. Durante séculos foi aceita, e em muitos períodos históricos ficou dominante, a imagem de um universo não só criado para o homem, mas estruturalmente semelhante ou análogo ao homem. A doutrina da analogia entre o microcosmo e o macrocosmo dera expressão a uma imagem antropomórfica da natureza. Entretanto, o mecanicismo elimina qualquer perspectiva do tipo antropomórfico na consideração da natureza. O método característico da filosofia mecânica na opinião de seus defensores aparece tão poderoso a ponto de ser aplicável a todos os aspectos da realidade: não só ao mundo da natureza, mas também ao mundo da vida, não apenas ao movimento dos astros e à queda dos corpos pesados, mas também à esfera das percepções e dos sentimentos dos seres humanos. (ROSSI, 2001, p. 246-7).

A perspectiva de Rossi sobre os filósofos modernos e as máquinas nos ajuda a compreender melhor porque, na introdução ao *Leviatã*, Hobbes revela como o método mecanicista utilizado por ele na edificação de sua política considera o Estado civil de modo análogo ao homem autômato, seu artífice<sup>10</sup>. Assim, a “anatomia civil” proposta pela análise política de Hobbes considera os homens como peças ou membros da máquina despótica do Estado civil, movida e comovida por uma incessante vontade de poder. Enquanto tal, o método geométrico se dispõe a fabular o Estado civil como uma grande quimera metaforizada, isto é, como o edifício de uma representação discursiva das figuras de linguagem peculiares à modernidade científica: parábolas, metáforas, hipérboles e outras figuras de linguagem afins. Enquanto um período de racionalização dos mitos e dos ídolos da antiguidade e do medievo<sup>11</sup>, a modernidade parece ter se instaurado no fomento à invenção de novos paradigmas científicos, morais e políticos tanto quanto a luneta e o telescópio auxiliaram na “descoberta” de novos mundos.

A relação entre máquinas e metáforas, sob esse prisma, ajuda no entendimento de porque as revoluções astronômicas e científicas da modernidade (Galileu) parecem ter se servido das tecnologias da época como meios para a racionalização de um Hélios (Sol), de uma Gaia (Terra), de uma Selene (Lua) e de outros astros e entidades mitológicas afins. Acontece que o imaginário filosófico da modernidade fantasiava mundos bizarros, em relatos de viagens que inundaram as metáforas filosóficas com fábulas, monstros e autômatos, tal como

---

<sup>10</sup> HOBBS, 1983, [*Leviatã*, Introdução], p. 7. “Pois o que 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, tal como projetado pelo Artífice?” [grifos do autor].

<sup>11</sup> É curioso notar como Aristóteles, em sua *Poética* (cap.XIV), ao falar da tragédia como modo de produção do terror e da compaixão como fonte do reconhecimento considera a imitação trágica como uma espécie de “racionalização dos mitos” (imitação). Isso parece ter influenciado fortemente Francis Bacon na elaboração do seu *Novum Organum*. Sob o prisma de uma racionalização dos mitos, portanto, Platão e Aristóteles pareceriam concordar nas versões dos filósofos modernos, para o desgosto dos escolásticos e metafísicos de plantão.

releva mesmo a figura que ilustra o frontispício do *Leviatã* de Hobbes<sup>12</sup>. Essa influência dos “relatos de viagem” sobre o imaginário filosófico moderno parece ter fomentado o espírito aventureiro de muitos filósofos da época, a exemplo mesmo de Hobbes e Descartes<sup>13</sup>. E também no registro de um imaginário metafórico das máquinas, muitos filósofos modernos conceberam a natureza em termos mecanicistas, vendo o corpo humano anatomicamente analisado como um autômato análogo ao relógio; cujo movimento se originava no trabalho das mãos invisíveis que dariam “cordas” ao mecanismo harmônico do universo inteiro, a saber, a providência divina.

Sob esse prisma, não devemos afirmar apressadamente que os homens hobbesianos são maus ou vaidosos por natureza, tal como querem nos fazer crer aqueles que aproximam metodologicamente o pensamento de Hobbes ao de Maquiavel<sup>14</sup>. Devemos levar em conta que o estado de natureza hobbesiano já resulta de uma aplicação empírica do método geométrico sobre os homens e suas paixões, de modo que a conduta humana em estado de natureza deve ser considerada natural simplesmente porque se conforma a uma filosofia da natureza que é sinônima de movimento. Sob esse prisma do método, não basta recorrer a um (pré) suposto *ethos* de justiça inerente às ações dos homens, como seres racionais por natureza, para se refutar o princípio hobbesiano do interesse, que considera que em todas as ações os homens querem obter sempre algum benefício, isto é, algum poder (*potentia/potestas*). Por isso, também, o apelo à reivindicação rousseauísta de uma vontade metafísica inscrita numa suposta natureza moral dos agentes políticos revela, na verdade, o descaso metodológico de quem supostamente se propõe a considerar o pensamento de Hobbes nos termos de uma “física da política”, mas sem uma fundamentação epistemológica mais consistente<sup>15</sup>. Pois,

---

<sup>12</sup> Ver: GIUCCI, G. *Viajantes do maravilhoso: O novo mundo*. Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1992.

<sup>13</sup> Foi, inclusive, em suas diversas viagens pela Europa que Hobbes conheceu pessoalmente muitos intelectuais da época, a exemplo mesmo de Mersenne, Galileu e Descartes. O próprio Descartes, aliás, no início do *Discurso sobre o método*, alude à importância de suas viagens como um bom exercício do espírito para suas *Meditações metafísicas*.

<sup>14</sup> Esse parece ser o caso, por exemplo, de Leo Strauss. No prefácio à segunda edição da obra *The political philosophy of Hobbes. its basis and its genesis*, Strauss procura separar a filosofia política de Hobbes do método geométrico a fim de aproximá-la do pensamento de Maquiavel. Todavia, essa atitude de Strauss parece revelar uma total negligência para com o modo de operação do método geométrico adotado por Hobbes como fundamento de sua filosofia tanto natural quanto política.

<sup>15</sup> No artigo “Cidadania e liberdade: Rousseau contra Hobbes” (*Discurso*, 2014, nº 44, p.58) Frateschi apela para uma concepção metafísica de vontade em Rousseau, a fim de rejeitar o mecanicismo deliberativo da ação sobre o que se fundaria a “física da política” em Hobbes. Mas, acontece que, para Hobbes, ao contrário de Rousseau, a questão da vontade (embora envolva subjetividade e espírito), é bastante material e concreta. É por meio da produção da vontade que o Estado civil (e com ele os cidadãos, seus membros) não apenas é gerado, mas também se conserva: o que era produção criadora vira sistema de reprodução maquinal. Acontece que, da

devemos considerar que o interesse de Hobbes por inaugurar uma filosofia política análoga à filosofia natural moderna da época leva em conta tanto o aspecto teórico quanto o aspecto prático do método geométrico. Apelar para um fundamento prático como regra moral da ação dos homens em nada abala o rigor metodológico da ética mecanicista de Hobbes, para quem o próprio conhecimento científico moderno não seria apenas especulativo, mas também prático, porque prescritivo e constitutivo.

Para Hobbes, uma definição geométrica de círculo, por exemplo, deve não apenas descrever convencionalmente a forma fixa de uma figura estática, mas antes prescrever um possível modo de construí-la na prática<sup>16</sup>. Assim, os mesmos princípios geométricos que regem o conhecimento dos objetos por meio de definições regem também a conduta dos agentes desse conhecimento na medida em que visam à ação ou produção de algum ato. Acontece que a geometria, segundo Hobbes, conhece melhor aquilo que por meio dela mesma é criado, a saber, figuras e representações concretas. O mesmo método geométrico, portanto, seria capaz de orientar o entendimento tanto em relação àquilo que o mundo externo causa sobre os corpos humanos (fenômenos naturais) quanto em relação àquilo que os próprios homens causam sobre o mundo (fenômenos sociais ou políticos). O fato é que o mecanicismo nominalista de Hobbes circunscreve geometricamente um campo do conhecimento científico que é, ao mesmo tempo, especulativo e prático. Porque o modo de operação do método hobbesiano é tanto descritivo quanto prescritivo (resolutivo-compositivo), a teoria mecanicista das paixões e da vontade em Hobbes pode ser entendida tanto do ponto de vista fisiológico (como faculdade) quanto do ponto de vista moral (como ato), donde resulta uma filosofia que é tanto natural quanto política. Sob o prisma utilitarista do método geométrico hobbesiano, podemos entender porque as metáforas, as hipérboles, as parábolas e outras “figuras de linguagem” ganham a representatividade de um rigor hipotético e metodológico. Isso parece explicar porque a filosofia hobbesiana, alinhada à política moderna da época, pressupõe, tanto na teoria quanto na prática, a construção ou confecção de uma vontade civil

---

perspectiva do método mecanicista de Hobbes, a vontade pode ser entendida tanto como faculdade (*voluntas*) quanto como ato (*cupiditas*), de modo a poder conciliar liberdade e necessidade sob o mesmo prisma inercial do movimento que move e comove os homens como cidadãos: as paixões mecanicistas. A vontade, para Hobbes, é a causa das ações forjadas na deliberação que se funda sobre efeitos que não passam, a princípio, pelo crivo da razão. A deliberação consiste em estabelecer um fim à conduta humana a partir do desejo e da aversão, não da razão. Na verdade, é exatamente contra a tese escolástica da vontade como “apetite racional” que Hobbes volta todo o seu mecanicismo das causas eficientes. E é por isso que, se antecipando a essas supostas refutações rousseauistas, Hobbes critica a escolástica metafísica afirmando: “*voluntatem appetitum esse racionalem, legitima non es.*”. Traduzindo: a definição de vontade como “apetite racional” não explica coisa nenhuma.

<sup>16</sup> Ver: *De Corpore*, I, 6, 13.



soberana por meio da metaforização da liberdade política em termos de alguma representação teatral<sup>17</sup>.

O fato é que para representar a humanização da “máquina desejanter” de Hobbes, quem defende teses favoráveis a uma antropologia rousseauísta se servem da ideia de uma “vontade metafísica ou espiritual” fundada em antecedentes e consequentes teológicos e/ou morais que os próprios defensores dessas teses não estão dispostos a revelar como suas práticas; posto que essas práticas em geral contradizem aquilo que eles mesmos defendem com suas teorias. A metaforização da política em Hobbes revela, no fundo, o fundamento fictício da moderna representatividade política e, em última instância, da própria representação da Justiça tão louvada e adorada pelos juristas como sinônima de autoridade e poder<sup>18</sup>.

Não basta, portanto, argumentar que os homens nascem “naturalmente bons” para refutar o projeto mecanicista da filosofia política de Hobbes, tal como se, ao contrário disso, o homem hobbesiano fosse de fato um sujeito “mau por natureza”. Acontece que, para Hobbes, o estado de natureza é a condição hostil em que os homens se encontram quando são considerados hipoteticamente isentos de quaisquer obrigações políticas, tal como no caso de uma catástrofe natural ou de uma guerra civil, por exemplo. Trata-se de uma hipótese, por vezes não absurda ou impossível, resultante de um modo de aplicação do método, ou ainda, um experimento de pensamento. Nesse registro hipotético, não faz o menor sentido teorizar a bondade ou maldade das ações humanas, posto que uma mesma ação pode ser considerada boa ou má dependendo da situação e do costume dos agentes envolvidos. Nessas condições, diz Hobbes, só faz sentido falar do homem em termos de autoconservação de si, isto é, em conformidade ao princípio inercial do movimento sobre o qual opera o método geométrico, que considera a geração das figuras a partir do simples movimento dos agentes e da concorrência entre eles. E é sob esse prisma metodológico que o direito, a lei e o próprio poder político são tratados por Hobbes em termos de autoconservação do movimento dos agentes, não como princípios inalienáveis do “animal político”. O estado de natureza hobbesiano, portanto, deve ser entendido nos termos de uma “condição humana” e não de

---

<sup>17</sup> Sob essa relação entre a moderna política hobbesiana e o teatro, recomendo a obra de Eduardo Rinesi: *Política e tragédia: Hamlet, entre Hobbes e Maquiavel*.

<sup>18</sup> Vale lembrar que tanto para a mitologia grega (*Dice*) quanto para a mitologia romana (*Iustitia*) a Justiça é, antes de tudo, uma deusa poderosa vingadora das violações da lei. Nas duas representações, a deusa segura uma espada desembainhada numa das mãos e uma balança na outra, representando a força e o equilíbrio das leis. A imagem do Estado que ilustra o frontispício do *Leviatã* hobbesiano revela elementos análogos a esses da deusa *Dice* ou *Iustitia*.

uma “natureza humana”<sup>19</sup>, posto que a própria Natureza em Hobbes é algo mutante porque compreendida como sinônima de movimento. Defender a tese de uma vontade autônoma, isto é, independente das paixões, é colocar nas bases da conduta natural dos homens hobbesianos um “apetite racional” que o autor do *Leviatã* fez questão de rejeitar com sua toda filosofia anti-essencialista.

O fato é que devemos considerar sempre a limitação do corpo, do entendimento e da própria linguagem como condição *sinequa non* para a compreensão do *homo finito* ilustrado por Hobbes<sup>20</sup>. Se, a filosofia das causas finais busca os fins da ação política numa vontade metafísica e racional, para Hobbes, essas coisas de causas finais deveriam ser consideradas, quando muito, nos termos da finitude humana, tanto quanto nos limites da linguagem. O fato é que a filosofia do poder em Hobbes se funda sobre uma espécie de materialismo nominalista que é deliberadamente anti-teleológico. E é por isso que, sob o prisma inercial do movimento, a vontade que move e comove os homens hobbesianos não deve jamais ser entendida como uma “causa de si mesma”, mas como o efeito de alguma causa anterior, material e eficiente. Em poucas palavras, a vontade, diz Hobbes, não é ela própria voluntária, mas o efeito de alguma outra causa externa a ela. Com isso, Hobbes substitui o conceito de causa final aplicado às filosofias fincadas na *Política* de Aristóteles por uma causa eficiente e material que é sinônima de movimento e mudança (atualização contínua da potência). Todavia, esses pormenores fundamentais acerca do método que relaciona filosofia natural e política parecem ainda não ter despertado do eterno sonho metafísico os estudiosos de Hobbes e da modernidade na qual ele estava envolto. Sobre isso falaremos abaixo.

### **Entre príncipes e lobos: metáfora e representação política no pensamento moderno de Maquiavel e de Hobbes.**

Tendo por base essas primeiras considerações expostas acima sobre o modo de operação do método em Hobbes, devemos levar em conta que o comportamento dos homens hobbesianos em estado de natureza deve ser entendido como uma conduta natural simplesmente porque se conforma aos princípios da filosofia mecanicista que entende a natureza como sinônima de movimento, a saber, a geometria euclidiana. O princípio de

---

<sup>19</sup> Sobre essa oposição entre “condição humana” e “natureza humana” vale contrastar as interpretações de Hobbes e Bacon sobre o mito de Prometeu, respectivamente no *Leviatã* (I, 12) e na *Sabedoria dos antigos* (Prometeu ou a condição humana).

<sup>20</sup> No *Leviatã* I, 5 (1893, p. 19), Hobbes afirma que o que quer que um homem imagine é sempre finito. Para ele, quando se diz que alguma coisa é infinita a palavra ‘infinito’, nesse caso, não se refere à própria coisa da qual se fala, mas à ignorância acerca das causas daquele que fala sobre a coisa.

autoconservação do movimento é considerado por Hobbes como uma lei de natureza que se aplica a todos os corpos animados, incluindo os homens e o Estado. Sob o prisma de seu materialismo nominalista, Hobbes não pode fincar as bases de sua filosofia natural e política sobre os pilares de uma “vontade racional” exclusiva do homem porque considera o movimento dos corpos animado nos termos estritos de uma vontade material e eficiente, a saber, em termos de apetite ou desejo. No registro mecanicista de uma lei inercial da natureza, Hobbes formula uma concepção de espírito animado (*animus*) que lhe permite comparar as ações voluntárias e a conduta humana ao comportamento dos animais e das feras que buscam em tudo a autoconservação de si e da prole. Para Hobbes, seria um grande erro dos metafísicos distinguirem os homens dos animais colocando a razão como uma faculdade capaz de imperar sobre os instintos. A razão instrumental hobbesiana seria uma mera habilidade calculadora, isto é, uma faculdade capaz de apontar os meios mais eficientes para a realização dos fins postos pelo desejo e pela vontade dos agentes, isto é, pelo movimento ou pela ação. A diferença entre os homens e os animais, diz Hobbes, reside, sobretudo, nos usos da linguagem, bem como nos modos de aquisição da vida social e comunitária, isto é, naquelas coisas todas que os homens não adquirem por natureza, mas por artifício e por convenção.

Ao contrário dos racionalistas modernos (como Descartes, por exemplo), Hobbes entende a razão humana como sendo um mero instrumento das paixões e dos desejos que conduzem os homens rumo à autoconservação de si, não o contrário. É o desejo que estabelece os fins da conduta dos homens hobbesianos, sendo que a razão opera apenas como calculadora dos meios que conduzem a tais fins. E porque a razão não pode se elevar naturalmente acima das paixões, essa mesma razão também não pode estabelecer um ponto fundamental de diferença entre o comportamento humano e o comportamento meramente animal. Pois, para Hobbes, assim como os homens, os animais agem sempre com vistas à autoconservação de si e de seu movimento vital. Se as ações humanas que visam à autoconservação do movimento vital do agente fossem atos racionais (tal como defendem os metafísicos e os moralistas de plantão) seria impossível explicar porque, na busca pela autoconservação de si, os homens geralmente agem de modo contrário à razão, tal como é caso da guerra. O fato de uma ação com vistas à autoconservação do agente ser uma ação deliberada, isto é, fundada na vontade, não pressupõe em hipótese alguma que essa ação seja um ato racional ou moral, mas apenas natural. Natural em Hobbes, não obstante, significa

conformidade a uma filosofia da natureza, no caso a mecânica ou a própria geometria. Trate-se, pois, em última análise, de entender a filosofia política de Hobbes como um projeto arquitetônico de “engenharia social” que investiga os fenômenos políticos mediante a aplicação de um método útil e eficiente na investigação dos fenômenos naturais, a saber, a mecânica moderna. A matéria de ambas as partes fundamentais da filosofia de Hobbes, sobre o que se aplica o método, é a mesma, a saber, as paixões humanas.

Vale lembrar que, para Hobbes, de maneira análoga aos homens, os outros animais também agem deliberadamente com vistas à autoconservação de si. Esse fato, levado em conta a deliberação do ato de autoconservação, revelaria manifestamente que os animais também têm vontade, muito embora não compartilhem dos costumes e da racionalidade humana. E é por isso que uma ação deliberada, na medida em que se funda na vontade que regula os movimentos voluntários, pressupõe apenas que o agente tenha primeiramente a faculdade de querer e de não querer, isto é, que tenha vontade, apetite ou desejo. É assim que Hobbes explica, nas bases de sua teoria mecanicista das paixões, porque a mesma vontade pode ser entendida tanto como poder ou causa (*voluntas*) quanto como ato ou efeito (*cupiditas*). Quando um agente delibera sobre o querer (ou o não querer) se aproximar do objeto que lhe afeta (desejo e aversão) ele apenas age em conformidade ao princípio de autoconservação do movimento daquilo que o move e comove, não segundo leis de uma razão moralizante que coloca fins para sua conduta. O homem hobbesiano é, deveras, um sujeito autômato, isto é, uma máquina desejante movida e comovida pelo combustível de suas paixões. E por mais que a deliberação possa ser considerada em relação às ações e coisas futuras, o ato de se aproximar ou de se afastar do objeto que é a causa da vontade depende exclusivamente das afecções que aquele objeto causa sobre o sujeito no presente, isto é, manifesto à sensação (ou à memória, quando se tratar de uma causa anterior).

Assim, deliberar, no sentido hobbesiano, não é outra coisa senão agir conforme o desejo e a aversão, que são as duas paixões fundamentais que concorrem para a geração dos atos voluntários em geral. Cito Hobbes, no *Leviatã*:

Diz-se então que toda *deliberação* [*deliberatio*] chega ao *fim* quando aquilo sobre o que se deliberava foi feito ou considerado impossível, pois até esse momento conserva-se a liberdade de fazê-lo ou evitá-lo, conforme aos próprios apetites e aversões. Na deliberação, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama *vontade*[*voluntas*]. Os animais, dado que são capazes de deliberação, devem necessariamente também ter *vontade*. A definição de *vontade*, vulgarmente

dada pelas Escolas [*scholastica*], como *apetite racional*, não é aceitável [*voluntatem appetitum esse racionalem, legitima non est*]. Porque se assim fosse não poderia haver atos voluntários contra a razão. Pois um *ato voluntário* é aquele que deriva da *vontade*, e de nenhum outro lugar. Mas se, em vez de dizermos que é um apetite racional, dissermos que é um apetite resultante de uma deliberação anterior, nesse caso a definição será a mesma que apresentei. Portanto, a *vontade é apenas o último apetite na deliberação* (...). Porque se todos os apetites intervenientes fizessem de uma inclinação uma ação voluntária, então pela mesma razão todas as aversões intervenientes deveriam fazer da mesma inclinação uma ação involuntária; e assim uma ação seria ao mesmo tempo voluntária e involuntária. (HOBBS, 1983, p. 37)<sup>21</sup>

Vemos, portanto, como a concepção hobbesiana de deliberação se define como uma espécie de processo ou operação que (como o próprio nome diz) consiste em “por fim à liberdade que se tinha de praticar ou não praticar uma ação, conforme o próprio apetite ou aversão”.<sup>22</sup> Por isso, uma ação deliberada é aquela que se origina na vontade e em nenhum outro lugar, isto é, no querer (desejo) ou no não querer (aversão) aproximar do objeto que afeta o agente. Sob esse prisma, uma ação deliberada que visa à autoconservação do agente não pode ser considerada jamais um “apetite racional”, posto que (dentre outras coisas) os animais também agem deliberadamente com vistas à autoconservação de si e nem por isso são chamados seres racionais. É, portanto, a linguagem que difere fundamentalmente os homens hobbesianos dos outros animais, ou seja, menos *ratio* e mais *oratio*. É nesse sentido que o estado de natureza hobbesiano pode ser entendido como a “condição bestial” em que os homens são considerados quando dissolvidas (hipoteticamente) as obrigações políticas e civis. Uma vez destituídos os liames da obrigação civil sob o prisma de um “método animado”, os homens hobbesianos passam a ser considerados, na busca pela autoconservação de si, como lobos fraticidas uns dos outros (sina de Rômulo)<sup>23</sup>. E é por isso mesmo que, para Hobbes, a leis civis são como jaulas e prisões que limitam a “bestialidades das paixões” dos homens em nome de uma hipotética segurança comum. Segurança essa edificada sobre a construção de

---

<sup>21</sup> Os grifos são do autor.

<sup>22</sup> HOBBS, T., 1983, [*Leviatã*, I, 6,], p. 37. “*Deliberatio autem ideodicitur, quialibertatis, quamhabemus faciendi omittendive, finis est. Altera haecsuccessioappetitibus, aversionis, etc.*”.

<sup>23</sup> No prefácio ao *De Cive*, Hobbes afirma que *homo homini lúpus* (o homem é lobo do homem). Vale lembrar que Roma foi fundada por Rômulo, o filho da loba que matou o irmão. A própria imagem fundadora da república de Roma, aliás, é a da loba alimentando seus filhotes. Vale lembrar também que Rômulo foi o primeiro santo canonizado pela igreja católica. Essa metáforização do homem com o lobo revela a crítica moderna de Hobbes à aristotelia escolástica da igreja romana. Crítica reformista essa que parece perpassar os livros III e IV do *Leviatã*, particularmente “Sobre o reino das Trevas”.

uma vontade soberana inventada por uns homens (mais ambiciosos) para outros homens (mais pacíficos), não inscrita numa suposta natureza moral da “humanidade”<sup>24</sup>.

As críticas que se levantam contra os fundamentos científicos da política hobbesiana comumente recorrem a teses fundadas em princípios que Hobbes, em toda sua longa produção bibliográfica, fez questão de rejeitar; tal como é o caso das concepções de *causa final* e de *autonomia da razão*. Os que, desconsiderando o rigor metodológico da filosofia hobbesiana, separavam a política do autor do *Leviatã* das questões epistemológicas do seu tempo, comumente associam, direta ou indiretamente, Hobbes ao pensamento de Maquiavel<sup>25</sup>. E isso porque Hobbes, em seus primeiros trabalhos, servira como secretário e escriba latino de Francis Bacon (defensor declarado do pensamento de Maquiavel) durante o período de elaboração da versão final dos *Ensaio*s. Sem considerar o *modus operandi* do método adotado, depois, por Hobbes, essas interpretações tomam o trabalho do jovem secretário baconiano como expressões de pensamento do velho secretário florentino. Todavia, devemos considerar que o que marca o pensamento de Hobbes como uma espécie de “novo arauto” da política moderna se funda justamente sobre a aplicação do método geométrico que a inaugura fincada nas bases de uma filosofia da natureza sinônima de movimento (heliocentrismo galileano). E é sob esse prisma metodológico que os princípios fundamentais da política hobbesiana se mostram incompatíveis com os princípios do pensamento político de Maquiavel. Incompatibilidade essa que parece se manifestar não apenas nas concepções de homem e de cidadão tratadas por cada um, mas também do Estado e da própria autoridade

---

<sup>24</sup> Ao considerar a deliberação animal fundada na vontade [*voluntas*, não *cupiditas*] os atos voluntários em geral (inclusive dos homens) se restringem a meros atos instintivos. Quando Hobbes entende que um animal busca conservar a si mesmo pressupõe que essa autoconservação visa não apenas as condições para a alimentação e o abrigo, mas também para a reprodução dos indivíduos ou da espécie. Por isso, a autoconservação dos animais parece incluir também as condições para a reprodução dos mesmos. Nesse registro, a constituição do Estado civil como meio para a autoconservação dos homens parece pressupor as ‘condições’ [ou convenções] de reprodução ou procriação [família] dos homens que o contratam [*pater familias*]. Sob esse prisma, a condição servil da mulher e dos filhos ou servos [*famuli* ou *prole*] no processo de constituição do contrato social parece passar despercebida por aqueles que não levam em conta essa redução hobbesiana fundamental do desejo humano (ato voluntário) ao mero instinto animal, com base em um método genuinamente mecanicista ou geométrico que busca fundar sua política como uma ciência rigorosa.

<sup>25</sup> Leo Strauss, por exemplo, reedita sua obra sobre Hobbes (*The political philosophy of Hobbes*) justamente para defender essa similaridade entre os pensamentos de Maquiavel e de Hobbes. Na obra *O Direito natural e História*, não obstante, essa similaridade é selada por Strauss com o pensamento político de Locke e o desfecho de uma “primeira onda da modernidade”. Em “As três ondas da modernidade” (*The three waves of modernity*) essa similaridade entre Maquiavel e Hobbes marca um suposto estágio do liberalismo moderno que encontraria seu desfecho no socialismo utópico de Rousseau e a “segunda onda da modernidade”. Na soma dos cálculos entre o realismo da primeira e a utopia da segunda resultaria um niilismo fascista que marcaria com Nietzsche a “terceira e última onda da modernidade”.

civil expressa na atitude filosófica deles, isto é, no estilo do discurso que expressa as ideias de ambos.

Ao tratar da deliberação como fundamento das ações voluntárias, Hobbes (no *Leviatã*, I, 6, por exemplo) afirma que os atos voluntários dos homens não são apenas aqueles fincados na esperança de se alcançar algum benefício imediato. Os atos fundados no medo e na aversão também devem ser considerados voluntários, uma vez que se fincam na vontade imperativa de autoconservação de si dos agentes. Assim, um Estado civil, enquanto produto ou resultado das ações voluntárias dos homens, pode se fundar tanto sobre a esperança quanto sobre o medo dos súditos, seus artífices. O fato é que, uma vez constituído voluntariamente, os cidadãos não poderiam legitimamente desobedecer à ordens e leis desse Estado. E isso porque, para Hobbes, a lei fundamental da natureza que prescreve a autoconservação como princípio regulador das ações humanas induziria à outra lei que prescreve a obrigação de que “os homens cumpram os pactos que celebram”.<sup>26</sup> É nesse registro que a própria definição hobbesiana de *injustiça* significa “o não cumprimento de um contrato ou pacto”. Uma vez que o contrato ou pacto implica na transferência do direito de autoconservação de cada homem para as mãos de uma única pessoa soberana, não se pode descumprir os termos da obediência civil fundada no pacto constitutivo do Estado sem, com isso, incorrer numa injustiça<sup>27</sup>. Injustiça, nesse sentido, significa uma ação na qual o agente não tem o direito de realizá-la por tê-lo transferido a outrem, a saber, ao Estado. E é por isso que, para Hobbes, os pactos podem ser aceitos tanto por medo da morte quanto por esperança de vida, desde conduzam à segurança comum (*saluspopuli*), que é a lei suprema que justifica a existência do Estado. E é em nome da segurança e da conservação comum dos indivíduos que, uma vez firmado os termos do contrato, não se pode desobedecer a eles sem incorrer numa injustiça. Nesse registro, não pode haver liberdade para os súditos dentro do Estado civil hobbesiano que não seja negativa, isto é, que não seja como uma espécie de concessão regulada pelo poder do soberano. Cito o *Leviatã*:

Os pactos aceitos por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios [*pactum etiamsi metu exortum sit, validum est*]. 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

---

<sup>26</sup> HOBBS, T., 1983, [*Leviatã*, I, 15], p. 87. “*Praestanda esse pacta*”.

<sup>27</sup> *IBDEM*, p. 86. “*injustitia est pactorum non praestatio*”.

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 [*Quod autem licitum est pacisci, illicitum est non praestare*]. (HOBBS, 1983, p. 83)

Acontece que (não apenas ao contrário de Maquiavel, mas também de Rousseau) a conduta dos homens hobbesianos não pode ser dita nem má nem boa, mas apenas natural, isto é, em conformidade aos princípios de uma filosofia da natureza que é sinônima de movimento (geometria). E é justamente nesse ponto que queremos destacar uma diferença fundamental entre Hobbes e Maquiavel. Pois, para esse último, ao contrário do primeiro, “os homens são, por natureza, invejosos” e “se inclinam por essência mais à crítica que ao elogio”<sup>28</sup>. Além disso, enquanto os homens hobbesianos buscam instintivamente imitar em tudo a natureza e os fatos passados<sup>29</sup>, em Maquiavel os homens “ficam limitados à satisfação de ver desfilar os acontecimentos sob os olhos sem procurar imitá-los”<sup>30</sup>. Uma breve consideração sobre a ideia de homem nos *Discursos* de Maquiavel revela como sua política parece se fundar sobre uma concepção do humano distinta daquela descrita (ou também prescrita) no estado de natureza hobbesiano. Hobbes entende a natureza humana apenas como “a soma dos poderes e faculdades naturais do corpo humano”<sup>31</sup>, cujos fins visam à obtenção dos meios necessários à autoconservação do movimento vital. Por isso, inclusive, o Estado civil criado à imagem e semelhança desse homem se assenta sobre a quantidade de poder que esse corpo é capaz de suportar. Para Maquiavel, por outro lado, a boa constituição de uma república depende mais da *virtu* do legislador que do cumprimento dos contratos, sobretudo daqueles firmados sob o medo da morte. Assim, a *virtudo* governante e o *ethos* da política em Maquiavel se

---

<sup>28</sup> PINZANI, A. *Maquiavel e o Príncipe*, (2005, p. 20) “[Os homens, para Maquiavel,] estão dispostos à malvadez e ‘sempre se revelarão maus, se não forem forçados pela necessidade a serem bons’. Deixam-se enganar pelas aparências e a sua pouca prudência ‘começa uma coisa que, por ter bom sabor, não lhes permite notar o veneno que traz por baixo’. São ‘tão simples e obedecem tanto às necessidades naturais presentes, que o enganador encontrará sempre quem se deixe enganar’. Eles ‘julgam as coisas mais pelos olhos que com as mãos’ e só raramente sabem ser completamente bons ou maus, assim que só raramente podem executar grandes ações. Numa palavra: os homens são ‘maus’.”

<sup>29</sup> Na epístola ao Leitor do *De Corpore*, Hobbes afirma de entrada que para se tornar filósofo o homem deve imitar a criação e a natureza, isto é, a arte divina através da qual deus fez e governa o mundo.

<sup>30</sup> MAQUIAVEL, N., 2007, [*Discursos*, Introdução], p. 18.

<sup>31</sup> HOBBS, T., 1979, [*Elementos da Lei*, I, 1.], p.9.



conciliaria apenas na Fortuna<sup>32</sup> de se encontrar um legislador flexível e sagaz o bastante para adequar-se às circunstâncias mais variáveis e inusitadas, sem cair na sedição sedutora do poder político. Para Hobbes, diferentemente, a boa constituição civil residiria na firmeza da pessoa civil do Estado, constituído nos termos de um contrato necessário e obrigatório. Diferentemente de Maquiavel, portanto, o Estado civil hobbesiano, é um meio que é um fim em si mesmo, isto é, um modo de superação da guerra e maneira de instauração da paz que se justificaria por si mesmo, tendo por pressuposto a segurança e não a liberdade (paradoxo da soberania). Por conta da atitude anti-teleológica de Hobbes, que rejeita as teses fundadas sobre o conceito de causa final e investe na fundação de uma ciência das causas eficientes e materiais, aquela máxima que diz “os fins justificam os meios” parece não se aplicar ao pensamento hobbesiano, para o qual os “fins” não são outra coisa senão meios para outros fins ainda mais remotos<sup>33</sup>. Sob esse prisma, os lobistas de plantão não encontram razão suficiente para justificar as manobras ilegítimas da máquina do Estado expropriada por eles com base no slogan de que os fins justificam os meios. Propaganda enganosa, pois para um Estado máquina do tipo leviatânico, o poder e o domínio sobre os outros homens seria um meio tomado como um fim em si mesmo: a segurança das propriedades do Estado, isto é, do corpo político.

Assim, para Maquiavel, ao contrário de Hobbes, quando a força que obriga alguém a celebrar um pacto não é vista como legítima, então os signatários desse pacto, isto é, os cidadãos, podem muito bem desobedecer a seus termos se TEMER a retaliação por cometer alguma injustiça contra uma autoridade ilegítima. Em outras palavras, não é vergonhoso nem injusto descumprir os termos de um pacto firmado sob o medo ou algum outro tipo de coerção golpista. Enquanto que, para Hobbes, a constituição do Estado se funda sobre a celebração dos pactos e contratos firmados na obrigação, para Maquiavel, a constituição da República deve se fundar sobre a capacidade do legislador se adaptar à multiplicidade de circunstâncias que envolveria a vida política. Por isso, inclusive, em Maquiavel “feliz é a república à qual o destino outorga um legislador prudente, cujas leis se combinam de modo a assegurar a tranquilidade de todos”<sup>34</sup>. Mas, não se trata aqui, no entanto, de defender a posição de um ou de outro autor, mas de diferenciá-las. Diferenciá-las a fim de que, contrariando as

---

<sup>32</sup> Vale lembrar que a Fortuna é uma personificação romana da deusa grega Tique, que representava a prosperidade, a riqueza e a sorte dos acontecimentos dentro da mitologia helênica.

<sup>33</sup> Ver HOBBS, T., 1979, [*Elementos da lei*, I, 7, 6], p. 53.

<sup>34</sup> MAQUIAVEL, N., 2007, [*Discursos*, cap. 2], p. 23.

“apropriações maquiavélicas” dos lobistas de plantão, cujos mitos narram a história de Rômulo cavalgando no lombo do Leviatã no oceano remoto da rota que leva os atuais navegantes da velha Roma à nova Atlântida.

Contrariando as pretensões filosóficas desses lobistas, paramanter-se como príncipe à testa de um sistemático império, diz Maquiavel, não basta ser poderoso como Hieron (o rei tirano de Siracusa), mas é preciso também (a exemplo de Teseu, príncipe de Atenas) ter a virtude e o talento de governante<sup>35</sup>. Parece haver aí uma distinção clara entre o *quantuse* o *qualis* relativo ao poder político na concepção de cada um desses autores. Nesse registro, torna-se patente que enquanto Hobbes considera o Estado civil fincado sobre a celebração dos pactos e promessas forjadas mesmo no medo e na coerção, para Maquiavel as promessas firmadas desse modo podem legitimamente ser descumpridas quando o poder que as impunham se ausenta. Sob o prisma contratualista de Hobbes, devemos considerar como a constituição do Estado civil parece se fundar sobre uma obrigatoriedade dos pactos celebrados que distingue radicalmente a filosofia do filósofo inglês da política do secretário florentino. Para exemplificar a postura anti-contratualista de Maquiavel, cito os *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, 2007, p. 381).

Diferentemente de Maquiavel, para Hobbes “um homem perverso ou mau é quase a mesma coisa que uma criança que cresceu e ganhou em força e se tornou robusta”, de modo que não se pode derivar a maldade das ações humanas da própria natureza das ações ou dos homens. E é por isso que a maldade e a bondade do comportamento humano em Hobbes devem ser sempre entendidas em conformidade aos costumes dos homens que usam e abusam desses nomes. Acontece que as noções de bem e de mal dentro da filosofia hobbesiana estão sempre atreladas à variedade das paixões e dos costumes humanos, por isso são sempre

---

<sup>35</sup> Na carta dedicatória dos *Discursos*, Maquiavel faz essa crítica a Hieron por meio de um elogio a Teseu. Ali ele glorifica o exemplo de como as belas virtudes de um homem justo por natureza podem libertar uma nação do domínio despótico de um tirano, tal como seria o caso mitológico de Atenas em relação à Creta, nos mitos do Minotauro e do Labirinto.

variantes e mutantes em suas diversas significações. É por isso também que, por mais que muitas das ações humanas possam ser consideradas malélicas, nem por isso, portanto, devemos considerar que os homens hobbesianos são maus ou vaidosos por natureza<sup>36</sup>. Para Hobbes. A tese de que os homens hobbesianos, mesmo enquanto partes de uma máquina despótica, são maus e vaidosos por natureza, não encontra fundamento algum para uma suposta antecipação de voltar a máquina do Estado contra eles em nome de uma suposta segurança pacífica. Para Hobbes, as causas da guerra são as mesmas causas da paz, a saber, paixões e os movimentos voluntários dos agentes. Paixões essas que, aliás, podem ser conhecidas por aquele que se disponha a analisar a si mesmo como homem e como cidadão. Tendo em vista o adestramento daqueles homens que são como lobos uns para os outros, os princípios da política hobbesiana parecem convergir para um projeto de domesticação ou doutrinação das paixões, isto é, um projeto de “educação para a obediência”. Isso porque, para Hobbes, a malícia das ações humanas reside na falta de razão ou de instrução, idêntica àquela das crianças e adolescentes desorientados e indisciplinados<sup>37</sup>. E é por essa razão que não podemos considerar o homem hobbesiano como “polimorficamente perverso”, sem cair no equívoco de desviar o olhar dos reais interesses da filosofia política *a more geometrico* do autor do *Leviatã*<sup>38</sup>: o cidadão é produto da máquina do Estado, de modo que maus Estados, isto é, repúblicas mal constituídas, produzem maus cidadãos. A maldade e a bondade das

---

<sup>36</sup> Vale considerar que, se uma ação que visa à autoconservação do movimento do agente fosse uma ação moral (como diz Strauss, por exemplo, ao defender um o suposto liberalismo político apartado das ciências naturais em Hobbes), então deveríamos dizer que a queda de um corpo pesado ao chão ou a luta de um animal pela sobrevivência (vistas sob o prisma da autoconservação de seus respectivos movimentos) seriam também ações morais. Mas, isso seria um absurdo, para nossa filosofia antropocêntrica. Acontece que quando Hobbes afirma que a conduta natural dos homens se compara ao comportamento animal (dos corpos animados) devemos considerar que essa comparação se chamada *natural* porque se funda sobre os princípios de uma filosofia da natureza que é sinônima de movimento. Nesses termos, ao contrário da intenção de Strauss, a vaidade (enquanto expressão de uma natureza humana moral e malévola) parece não se aplicar de veras ao pensamento de Hobbes como fundamento de sua filosofia por ser um princípio aplicável exclusivamente ao homem. Rejeitar a aplicabilidade das modernas ciências da natureza ao homem revela, no fundo, um descaso ou uma ignorância em relação aos possíveis modos de operação do próprio método científico em geral e, em particular, da geometria na filosofia política de Hobbes.

<sup>37</sup> HOBBS, T., 1998, [*De Cive*, prefácio], p. 14. “*ita ut vir malus idem fere sit, quod puerrobustus, vel vir animo puerilietmalitia idem quod defectusrationiseaetate*”

<sup>38</sup> Vale também destacar como uma “consideração freudiana” do homem hobbesiano pode mesmo levar em conta o modo como o método geométrico orienta Hobbes na consideração das metáforas e outras “figuras de linguagem” como uma espécie de “racionalização dos mitos”. O próprio *Leviatã* hobbesiano, aliás, pode ser entendido como uma metaforização da Esfinge edipiana que coloca o homem como centro da questão moderna: conheça-te a ti mesmo, dizia a inscrição do templo de Apolo em Delfos, e terá o domínio sobre a natureza e os demais homens. Sob esse prisma, uma simples consideração freudiana do complexo mito do Édipo deveria levar em conta a relação entre o *nosce te ipsum* na introdução do *Leviatã* de Hobbes e a atitude metodológica de Descartes nas *Meditações*, bem como disso tudo com o aforismo da “Esfinge ou do nascimento das ciências” em *A sabedoria dos antigos* de Bacon: Decifra-me ou te devoro.

ações devem ser consideradas em relação ao homem não enquanto homem, mas enquanto cidadão, isto é, não pelo prisma da natureza, mas da convenção.

O caráter absolutista e soberano do poder civil do Estado hobbesiano parece não se justificar nos termos de uma suposta “perversidade polifórmica” da natureza humana. A autoridade do poder civil do Estado hobbesiano se justifica nos termos de uma lei da natureza que move e regula o modo de operação de um método (geométrico) que considera os corpos (físicos, humanos e políticos) em termos de geração e de autoconservação dos mesmos. Muitas dessas leituras enviesadas sobre a natureza do homem em Hobbes não passam de teorias que, na prática, apenas atualizam o modelo hierárquico dos saberes institucionalizados como sinônimos de poder e de autoridade dos inatamente mais sábios e privilegiados. Leituras essas que, aliás, não apenas contribuem muito pouco para uma compreensão mais “realista” dos interesses por trás de filosofias como a de Hobbes, mas, que, antes, nos desvia do caminho de nossas próprias intuições mais simples: a experiência do encontro multifacetado com os autores mais sedutores e polêmicos. Sob esse prisma, devemos considerar que o princípio de autoconservação do movimento é o princípio que regula o pensamento de Hobbes sobre o comportamento dos agentes que constituem o Estado civil soberano como meros corpos animados. Pensar o estado de natureza hobbesiano em termos de maldade (Maquiavel) ou de bondade (Rousseau) não nos ajuda em nada a compreender os reais interesses por trás da filosofia do poder de Hobbes. Para entendermos a ética mecanicista que fundamenta a política do Estado civil soberano não devemos considerar a maldade ou a bondade das ações, mas os *modos* de atualização de um método especulativo e prático que opera diretamente sobre as paixões de um homem máquina. Cito o *De Cive*.

E disso não decorre absolutamente que tais homens maus o são por defeito da natureza, isto é, de seu próprio nascimento (...). Um homem perverso é quase a mesma coisa que uma criança que cresceu e ganhou em força e se tornou robusta; e a malícia é a mesma coisa que uma falta de razão naquela idade em que a natureza deveria ser mais bem governada mediante a boa educação e a experiência. Portanto, a menos que dizendo que os homens são maus por natureza entendamos apenas que eles não recebem da natureza a sua educação e o uso da razão, devemos necessariamente reconhecer que os homens possam derivar da natureza o desejo, o medo, a ira e outras paixões sem contudo derivar os maus efeitos da própria natureza [*malifacti a natura non sint*]. (HOBBS, 1998, pp. 13-15)

Acontece que, para Hobbes, “*homines natura malos esse, ex hoc princípio non sequitur*”, de modo que não faz o menor sentido relacionar nele a razão e as paixões sob o prisma de uma vaidade inerente ao homem como ser racional por natureza. Primeiro porque, para Hobbes, o raciocínio (o ato do pensamento e não a própria capacidade de pensar) é uma

faculdade humana, capaz de se operar com nomes e palavras, adquirida através do costume e da educação, não por natureza. Segundo porque, posto que os homens hobbesianos muitas vezes agem voluntariamente contrários à razão (tal como é o caso da guerra civil, por exemplo), um mesmo ato voluntário fundado na razão (luta pela autoconservação de si e da prole) poderia ser considerado (ao mesmo tempo em que seria voluntário e involuntário) como sendo racional e irracional. O que seria um absurdo para a filosofia hobbesiana!... Porque as ações humanas se fundam sobre as paixões e sobre os desejos forjados na deliberação (desejo e aversão), a conduta dos homens hobbesianos pode sim ser considerada análoga à dos outros animais e feras, na medida em que se funda sobre uma vontade anterior a qualquer prescrição racional, isto é, no simples instinto animal. A metáfora hobbesiana do Estado civil como o adestrador do homem que é “o lobo do próprio homem” (descendentes de Rômulo) deveria ser considerada mais seriamente quando o autor procura justificá-la sobre os princípios de uma filosofia *amore geometrico* que constrói leis civis como quem constrói grades de prisões, diques, cidades e engenharias sociais. Ademais, sob o prisma anti-essencialista que funda a filosofia hobbesiana, também não faz o menor sentido considerar a *realidade*, a essencialidade, a substancialidade ou qualquer outra “entidade” dentro de uma filosofia fundada sobre um método científico que racionaliza o mundo mediante figuras de linguagem (metáforas, hipérboles, parábolas, etc.) e que tem por interesse conter as paixões na limitada imaginação humana. Tudo isso por meio de um conhecimento científico e “acadêmico” que é sinônimo de poder e de autoridade. Autoridade essa que parece perpassar as teorias contratualistas que reformam constantemente o pensamento hobbesiano e assombram a história da filosofia política ocidental como avatares daquele grande Leviatã, que é a máquina do Estado arquitetada por Hobbes.

Além da diferença fundamental nas concepções do homem e da conduta humana, podemos identificar ainda outra diferença fundamental nas concepções de autoridade política que parece diferenciar ainda mais os interesses da filosofia hobbesiana dos da política de Maquiavel. Em termos gerais, poderíamos dizer que a autoridade civil em Hobbes se funda sobre uma “quantidade” de poder do soberano, ao passo que a autoridade política em Maquiavel se fundaria sobre uma “qualidade” desse mesmo poder<sup>39</sup>. A autoridade civil em

---

<sup>39</sup> Carlos Alberto Ribeiro de Moura, em seu artigo “Hobbes, Locke e a medida do direito” (in *Racionalidade e crise*, cap. I) discorre sobre como o debate entre os jusnaturalistas e os juspositivistas giram em torno da qualidade (*qualis*) e da quantidade (*quantus*) do poder civil. Sobre a distinção entre o *quantus* e o *qualis* do poder civil se fundam, aliás, segundo Ribeiro, os debates que giram em torno da soberania e da limitação do Estado civil que vai desde a modernidade até os debates contemporâneos que colocam em oposição republicanos e liberais.

Hobbes é constituída convencionalmente e só se efetiva na medida em que seu poder seja absoluto e ilimitado frente ao poder dos demais homens particulares, seus súditos. A observância dos pactos celebrados implica na obediência irrestrita dos homens que construíram voluntaria e engenhosamente (por si mesmos e para si mesmo) a grande máquina do Estado. Para Hobbes, portanto, a legitimidade do poder e da autoridade civil se encontra na soberania absoluta que somente uma máquina ou uma pessoa artificial é capaz de suportar. Nesse registro, a reverência de Hobbes aos títulos de nobreza e domínio dos representantes do reino, expressas nas dedicatórias de quase todas as suas obras, parece marcar um importante ponto de distinção entre ele e Maquiavel. Pois, enquanto Hobbes reverencia em suas dedicatórias os títulos de nobreza de seus senhores, Maquiavel (nos *Discursos*, por exemplo) reverência não a realeza dos príncipes, mas as *qualidades* daqueles homens que, embora não sejam príncipes, poderiam muito bem sê-lo por suas belas virtudes. A concepção de autoridade em Maquiavel elogia uma liberalidade da política que a filosofia hobbesiana não apenas não aceita como se esforça radicalmente para rejeitar. Cito Maquiavel, nos *Discursos*:

Estejam certos de que sinto neste momento uma satisfação genuína ao pensar que, tendo cometido tantos erros, acertei ao escolher as pessoas a quem ofereço estes “Comentários”. (...). Para não cair em erro comum, escolhi não um príncipe, mas pessoas que mereceriam sê-lo, pelas suas belas qualidades; não quem me pudesse cumular de títulos, honrarias e riquezas, mas quem, não podendo fazê-lo, tem pelo menos o desejo de me prodigalizar de tais vantagens. Para um julgamento sadio, os homens devem saber discernir entre os que são verdadeiramente generosos e os que têm apenas o poder material de agir com liberalidade; entre os que deveriam dirigir o Estado e os que, sem essa capacitação, se acham às vezes à testa de um império (MAQUIAVEL, 2007, p. 7).

Diferentemente de Maquiavel, Hobbes, em geral, dedica suas obras à “nobreza” de seus ilustríssimos senhores, em particular aos patronos da família Devonshire (*domino meocalendíssimo*). Suas obras são dedicadas à V. Excelência (*ad nobilissimumvirumdominum*), o que revela não apenas uma submissão à autoridade de seus senhores (*servustuushumilimedevotus*), mas também sua gratidão aos préstimos. As cartas dedicatórias das obras de Hobbes (*Elementos da lei*, *De Cive*, *Leviatã*, *De Corpore*, *De Homine*, etc.) exaltam a nobreza e a realeza dos detentores do poder, não as virtudes de um governante ou ilustre homem particular (salvo o pupilo Sidney Godolphin, a quem Hobbes dedica amorosamente seu *Leviatã*). Na carta dedicatória dos *Elementos da lei*, por exemplo, Hobbes expressa aos seus senhores como em suas considerações políticas “não é dos homens no poder que falo, e sim (em abstrato) da sede do poder”. Devemos considerar sempre que a superação do estado de natureza em Hobbes e, portanto, a própria edificação do Estado civil,

depende mais das convenções humanas que forjam a autoridade representativa do que da Fortuna e do destino. O poder convencionado da máquina do Estado se funda sobre um método geométrico que diferencia radicalmente os elementos da filosofia hobbesiana dos princípios da política de Maquiavel em termos de método e de postura filosófica. A modernidade do pensamento de Hobbes se apoia sobre um novo modo de aplicação do método geométrico à velha matéria da filosofia política, a saber, aos homens e suas paixões.

Não basta, portanto, recorrer a uma suposta vontade moralizante do “bom selvagem” para se refutar o poder latente do mecanicismo antropocêntrico que regula as modernas considerações da filosofia natural e política de Hobbes. Sob o prisma do método geométrico, uma ação com vistas à autoconservação do agente não pode ser dita nem boa nem má, mas apenas natural, isto é, em conformidade aos princípios de uma filosofia da natureza que é sinônima de movimento. Por outro lado, defender a política hobbesiana fundada na consideração da vaidade de homens maus e ambiciosos por natureza, ou ainda, maquiavélicos, implica em uma total falta de consideração dos reais interesses dessa filosofia. Acontece que o modo através do qual Hobbes se apropria do método geométrico de Euclides (mesmo em relação a Galileu e Descartes) torna sua filosofia na época um pensamento *sui generis*<sup>40</sup>. E a novidade dessa empreitada moderna de Hobbes estaria justamente na aplicação do método aclamado pelas filosofias naturais da época ao campo da política. E por mais que nos seja difícil aceitar as conclusões despóticas da filosofia mecanicista de Hobbes, não devemos descartar, sem maiores considerações, o fato de que a filosofia natural dos filósofos modernos (Bacon, Galileu, Descartes, etc.) pode ter mesmo servido à empreitada de construção da máquina do Estado civil, bem como do legado maquinal despótico do positivismo jurídico que se estende até os nossos dias atuais.

É por isso que, no tocante à fundamentação *a more geometrica* da moderna política estatal, ou ainda, do ponto de vista construtivista ou reformista dos lobistas de plantão, deveríamos considerar mais seriamente quando Hobbes afirma que uma definição euclidiana é tanto especulativa quanto prática porque ela não apenas descreve a forma de uma figura estática, mas antes prescreve um possível modo de sua geração. Sob o prisma do projeto hobbesiano de uma “educação para a obediência”, a relação entre filosofia natural e política parece revelar, sob o prisma do método euclidiano, a autoridade de uma ciência capaz de

---

<sup>40</sup>Dascal, M., “Desafio de Hobbes” (in: *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 373) “O próprio Hobbes foi, tanto quanto Descartes, Bacon, Gassendi, Arnauld, Boyle ou Leibniz, um filósofo/cientista ‘moderno’. Tal como eles, adotou e contribuiu para a ‘mecanização’ da visão do mundo característica da época – talvez ainda mais que eles, na medida em que tentou prolongá-la até ao estudo científico da mente e da sociedade.”

regular tanto o entendimento quanto as ações humanas, isto é, de atuar tanto sobre a razão quanto sobre as paixões dos agentes-pacientes. Penso, por fim, ser esse o projeto arquitetônico da “engenharia social” hobbesiana, cuja ilustração mais clara é a própria imagem da “besta poderosa”<sup>41</sup> impressa no frontispício do *Leviatã* como representação maquinal do poder político e da própria instituição do Estado civil soberano.

### **Considerações finais não teleológicas**

É por essa razão (de Estado) que, uma vez postos forçadamente como matéria da máquina civil, os súditos ou cidadãos, seus artífices constitutivos, devem mesmo TEMER as ações desgovernadas de um Estado civil cuja matéria e forma constituem meios tidos como fins em si mesmos: poder e autoridade. Não obstante, que, sob outro prisma, não é vergonho ou injusto desobedecer às ordens de uma autoridade ilegítima constituída sobre o medo e a coerção de pactos fraudulentos. Contra os golpes pré-programados dessa besta fera automatizada, nossas flechas filosóficas ainda resistem, viventes nos saberes de outras crenças olvidadas ainda mais ancestrais...

---

<sup>41</sup> Sob esse prisma da metaforização ou ilustração do pensamento moderno, o *Leviatã* hobbesiano pode ser mesmo entendido como o poder é descrito por Foucault *in Repensar a política*, a saber, como uma “besta monstruosa”. Ver também os artigos: “O olho do poder” e “O poder, uma besta magnífica”.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACON, F. *A sabedoria dos antigos*. Ed. UNESP, São Paulo, 2002.

BALZI, C. (org.). *Física y política del autómata: los avatares del hombre-máquina*. Ed. Brujas, Córdoba (Arg.), 2014.

COLLI, G. *O nascimento da filosofia*. Trad. Frederico Carotti (3ª ed.). Ed. Unicamp, Campinas, 1996.

GIUCCI, G. *Viajantes do maravilhoso: O novo mundo*. Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1992.

HOBBS, Th. *Opera philosophica quae latine scripta omnia; in unum corpus nunc primum collecta*. Studio et labore Gulielmi Molesworth, 2ª edição, Vol. I-V, Darmstadt: Scientia Verlag, Aalen, 1966.

\_\_\_\_\_. “A natureza humana”, in *Os Elementos da lei natural e civil* (parte I). Tradução introdução e notas de João Aluísio Lopes. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1979.

\_\_\_\_\_. “Do Cidadão” (*De Cive*). Tradução apresentação e notas de R. J. Ribeiro. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *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.

FRATESCHI, Y. “Cidadania e liberdade: Rousseau contra Hobbes”. In *Discurso*, nº 44. São Paulo, USP, 2014, p. 55-78

LIMONGI, M. I. P. “A relação entre a razão e as paixões na antropologia hobbesiana” In *Discurso*, nº 24. São Paulo, USP, 1996, p. 147 -158.

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*. Ed. Unicamp, Campinas, 1998.

MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise; Estudos de História da filosofia moderna e contemporânea*. Discurso editorial e EDUFPR, São Paulo, 2001.

PINZANI, A. *Maquiavel e o príncipe*. Editora Zahar: São Paulo, 2005.

SANTOS, L., R., & ALVES. P., M., S.,. *Descartes, Leibniz e a modernidade: actas do colóquio*. Editora Colibri, Lisboa, 1998.

RINESI, E. *Política e tragédia: Hamlet, entre Hobbes e Maquiavel*. Azougue Editorial, Rio de Janeiro, 2009.

ROSSI, P. *O Nascimento da ciência moderna na Europa*. Ed. EDUSC, Florianópolis, 2001.

TUCK, R., *Hobbes*. Oxford, University Press, 1989.

VERNANT, J. P. *O Universo, os deuses, os homens*. Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 2014.