

UNIVERSIDADE
CATÓLICA
DE PERNAMBUCO



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

GUSTAVO HENRIQUE FREIRE CHAVES

LIBERDADE E DETERMINISMO EM THOMAS HOBBS:
a possível existência de um compatibilismo

Recife

2023

GUSTAVO HENRIQUE FREIRE CHAVES

**LIBERDADE E DETERMINAÇÃO EM THOMAS HOBBS:
a possível existência de um compatibilismo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco.

Área de Concentração: Filosofia, Ética e Linguagem.

Linha de Pesquisa: Ética, Fundamentos Morais e Valores Humanos.

Orientador: Prof. Dr. André Luiz Holanda de Oliveira.

Recife

2023

GUSTAVO HENRIQUE FREIRE CHAVES

**LIBERDADE E DETERMINISMO EM THOMAS HOBBS:
a possível existência de um compatibilismo**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco, a uma comissão examinadora formada pelos seguintes avaliadores.

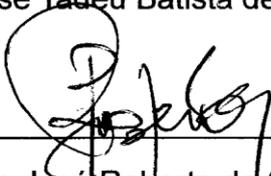
Aprovada em 29/08/2023.



Prof. Dr. Delmar Araujo Cardoso – UNICAP



Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza – UNICAP



Prof. Dr. José Roberto de Souza - FATIN

C512I Chaves, Gustavo Henrique Freire
Liberdade e determinação em Thomas Hobbes :
a possível existência de um compatibilismo / Gustavo
Henrique Freire Chaves, 2023.
90 f.

Orientador: André Luís Holanda Oliveira
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia.
Mestrado em Filosofia, 2023.

1. Determinismo. 2. Hobbes, Thomas, 1588-1679.
3. Liberdade. I. Título.

CDU 123.2

Luciana Vidal - CRB 4/1338

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por esta importante oportunidade de estar em um programa de pós-graduação *stricto sensu*, em uma das melhores universidades do país, presidida pelos Jesuítas e composta por professores do mais alto nível acadêmico; à minha querida e amada esposa, Iara Freire Chaves, por sua paciência, tolerância e motivação diante de todo esse processo; aos meus amados, queridos e abençoados pais; aos meus amados filhos, pelo brilho em seus olhos; ao amigo/irmão Renato Soares, pela parceria desde a época de graduação, licenciatura, passando pela temida pandemia da COVID-19.

Agradeço ao Prof. Dr. Pr. André Luiz Holanda de Oliveira, que foi o meu orientador, mas hoje, infelizmente, não está mais nos quadros da instituição. Ele teve muita dedicação e paciência durante a minha orientação, sempre me incentivou a seguir em frente, me dando bons conselhos, apesar de ser muito ocupado. Realizou orientações comigo até mesmo depois das 00h00, e também nos finais de semana. Foi por ele que eu fiquei sabendo, com seis meses de antecedência, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL, e assim fiz a minha inscrição e consegui levar alguns amigos para se inscreverem também. Fui o 1º inscrito do PPGFIL. Por fim, destaco que o Professor Holanda foi também o meu professor de graduação.

Agradeço ao Prof. Dr. Pe. Delmar Araújo Cardoso, S.J., pela continuidade da minha orientação, por sua visão metodológica e disciplinada. Mesmo sendo um ser humano muitíssimo ocupado devido aos seus cargos e funções, foi muito atencioso para com a minha pessoa, me recebendo gentilmente em seu gabinete e também pelo ambiente virtual (aplicativos de mensagens instantâneas e e-mail) para fazermos os ajustes desta dissertação.

Agradeço aos senhores Prof. Dr. Pe. Delmar Araújo Cardoso, S.J., Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza e Prof. Dr. José Roberto de Souza, os quais compõem esta banca, pelo aprimoramento da minha dissertação por ocasião da qualificação. O Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza foi meu professor de graduação e hoje está participando comigo desta importante etapa da minha vida acadêmica, o que é muito importante para mim. O Prof. Dr. José Roberto de

Souza esteve na qualificação e suas críticas construtivas e opiniões foram de grande valia. Agradeço também a todos os professores do antigo CTCH, a todos os membros do colegiado deste tão conceituado mestrado, aos funcionários da Secretaria Stricto Sensu e aos bibliotecários e demais funcionários da Biblioteca Central da UNICAP.

RESUMO

Esta dissertação tem por finalidade apresentar a doutrina de Hobbes acerca da relação entre a liberdade humana e o determinismo, defendendo a hipótese segundo a qual há um compatibilismo hobbesiano. No primeiro capítulo, nossa atenção é voltada às linhas gerais do pensamento de Hobbes – a lógica, a política e a ética –, partindo de sua noção de filosofia, depois sobre o mundo e sua constituição. No segundo capítulo, apresentamos um elenco com as diversas teorias acerca da liberdade e do determinismo, passando pela teoria indeterminista, pelo determinismo rígido e, por fim, pelo compatibilismo. No decorrer da apresentação de cada teoria, não deixamos de fazer as comparações entre cada uma delas, como é o caso da teoria incompatibilista, a qual pode ser defendida tanto por quem não acredita na realidade do determinismo, quanto por quem não acredita na realidade liberdade humana. Por fim, no terceiro capítulo é a vez das ideias de Hobbes sobre a liberdade e o determinismo aparecerem de maneira central, e defendemos que, apesar de Hobbes poder ser classificado como um determinismo, não pode, contudo, ser classificado como um determinista rigoroso, pois o seu determinismo não nega toda forma de liberdade, mas apenas algumas.

Palavras-chave: Hobbes, Determinismo, Liberdade, Compatibilismo, Incompatibilismo.

ABSTRACT

This thesis aims to show Hobbes's doctrine about the relationship between human freedom and determinism, defending the hypothesis that there is a Hobbesian compatibilism. In the first chapter, our attention is focused on the general lines of Hobbes' thought, starting from his notion of philosophy – Logic, Politics and Ethics –, then on the world and its constitution. In the second chapter, we present a list of different theories about freedom and determinism, passing through indeterminist theory, rigid determinism and, finally, compatibilism. During the presentation of each theory, we did not fail to make comparisons between each one of them, as is the case of the incompatibilist theory, which can be defended both by those who do not believe in the reality of determinism, and by those who do not believe in the reality of freedom human. Lastly, in the third chapter, it is the turn of Hobbes's ideas about freedom and determinism to appear in a central way, and we argue that, although Hobbes can be classified as a determinist, he cannot, however, be classified as a determinist rigorous, because its determinism does not deny all forms of freedom, but just some of them.

Keywords: Hobbes, Determinism, Freedom, Compatibilism

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 FILOSOFIA E VIDA DE THOMAS HOBBS	13
2.1 Vida de Thomas Hobbes	13
2.2 Uma teoria tripartida da filosofia.....	14
2.3 De início, a lógica	17
2.3.1 Os nomes.....	17
2.3.2 As definições, proposições e o raciocínio.....	18
2.4 Corporeísmo e mecanicismo	19
2.4.1 Corpo.....	20
2.4.2 Movimento	21
2.4.3 Qualidades como variação de movimentos	23
2.4.4 A psicologia, depois disso	24
2.4.5 A liberdade.....	26
2.5 A filosofia civil de Hobbes	27
2.5.1 Egoísmo e convencionalismo.....	28
2.5.2 A política não tem um fundamento “natural”	30
2.5.3 As leis da natureza	32
2.5.4 O nascimento do Estado	34
3 Liberdade e Determinismo: os meandros de uma disputa filosófica	38
3.1 Definindo determinismo e liberdade	38
3.2 Liberdade: política, social e do arbítrio.....	41
3.3 A questão mais pertinente aqui é o livre-arbítrio: o argumento pelo livre-arbítrio ...	44
3.4 Argumento pelo determinismo	47
3.5 Sobre a presunção de que há incompatibilidade.....	50
3.5.1 Compatibilismo	50
3.5.2 Incompatibilismo	54
3.6 Algumas considerações.....	58
4 O lugar de Hobbes na disputa entre libertários e deterministas	60
4.1 Liberdade em Thomas Hobbes: entre política, antropologia filosófica e metafísica	60
4.2 Thomas Hobbes: determinista ou compatibilista?	68

4.2.1	Compatibilidades e incompatibilidades entre Hobbes e os compatibilistas	71
4.2.2	O Compatibilismo de Hobbes: formulação e críticas ao livre-arbítrio no <i>Leviatã</i> . 74	
4.3	O debate Hobbes-Bramhall, um marco histórico na filosofia compatibilista	79
4.4	E daí? O que isso tudo nos diz a respeito da obra de Hobbes?	83
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
	REFERÊNCIAS	87

1 INTRODUÇÃO

Thomas Hobbes (1588-1679) foi um filósofo inglês que se destacou por suas ideias políticas, as quais influenciaram toda a filosofia política posterior. Todavia, sua filosofia é bem mais abrangente e completa, indo de temas relativos à natureza da filosofia, até chegar a questões sérias e complexas de metafísica. De qualquer forma, suas ideias tiveram um impacto significativo no pensamento político e filosófico ocidental. Seu nascimento se deu em Westport, na Inglaterra, lugar onde viveu durante um período conturbado da história inglesa, pois foi eivado de conflitos políticos, mas também religiosos. É de notar que Hobbes foi testemunha da terrível Guerra Civil Inglesa, e tal experiência o influenciou, sem dúvida, em sua forma de pensar o Estado e também a ética.

Das muitas obras de Hobbes, aquela que mais se destaca é *Leviatã* (1651). Trata-se de um clássico da filosofia política, mas que não deixa de interessar por suas especulações acerca da natureza humana. Como se sabe, Hobbes acreditava que os seres humanos, em seu estado natural, são maus e eivados de egoísmo e movidos pelo medo da morte, de modo que, se considerarmos um estado hipotético onde os homens vivessem juntos, antes de estado e das leis racionais, estariam em um estado de guerra de todos contra todos, segundo diz Nodari:

O estado de natureza é um estado de iminente “guerra de todos contra todos, sendo urgente a saída de tal estado por conta das calamidades que podem abater-se sobre os homens. E o único modo de escapar de tal estágio de natureza é estabelecer o soberano com poderes absolutos (2014, p. 47).

Portanto, para evitar o caos originário, as pessoas devem abrir mão de seus direitos individuais e se submeterem a um líder, um que seja o poder soberano, criando, em ordem a ele, um contrato social – não escrito, mas nos corações e atitudes –, a partir do qual nasce o que chamamos de Estado.

Contudo, o que nos interessa nesta dissertação é especialmente a visão de Hobbes acerca da relação entre o determinismo e a liberdade humana. Como se sabe, Hobbes é conhecido por suas contribuições na visão mecanicista de mundo, algo que ele acabou herdando dos princípios da ciência moderna.

Segundo o mecanicismo, a natureza e os demais seres vivos são como máquinas complexas regidas por leis físicas; não há fatos soltos ou independentes, senão que tudo se liga e interliga por relações de causa e efeito, sendo uma coisa parte de outra coisa ou evento. Hobbes aplicou essa visão à compreensão da vontade humana, e até mesmo da mente humana, descrevendo os seus processos como efeitos da interação de partículas materiais.

Para Hobbes, via o universo está regido por leis causais, de modo que os eventos são previsíveis e determinados pelos fatos anteriores, inclusive as ações humanas. Estas estavam ligadas em cadeias causais e eram o resultado de causas físicas e psicológicas. Para Hobbes, a verdadeira liberdade não consistia em fazer o que se deseja, de forma indeterminada ou indiferente, sem influências, mas em estar livre de coação ou força violenta.

A nossa dissertação, contudo, visa apresentar o seguinte problema na filosofia de Hobbes: dado que o determinismo, para Hobbes, é verdadeiro, é possível falarmos ainda em alguma liberdade aceita pelo filósofo? Em outras palavras, terá Hobbes negado toda a forma de liberdade em razão da sua defesa do determinismo? Para respondermos essa pergunta, faremos uma apresentação prévia da filosofia de Hobbes no segundo capítulo, mostrando as linhas principais de seu pensamento. No terceiro capítulo, apresentaremos um quadro com algumas das diversas teorias que existem na tradição filosófica acerca da relação entre o determinismo e o livre-arbítrio, com vistas a identificarmos, no último capítulo, qual seja a verdadeira opinião de Hobbes, segundo a nossa forma de ver, acerca da questão.

Mostraremos que, entre o determinismo rígido, que afirma o determinismo e, por isso, nega toda a forma de liberdade, que é o chamado determinismo incompatibilista, e o libertarianismo rígido, o qual afirma que o determinismo não existe, pois existe liberdade verdadeira, e esta é incompatível com o determinismo, há o compatibilismo, que é a visão segundo a qual a verdadeira liberdade é justamente aquela que é compatível com o determinismo.

2 FILOSOFIA E VIDA DE THOMAS HOBBS

2.1 Vida de Thomas Hobbes

Nascido em Malmesbury em 1588, Thomas Hobbes aprendeu latim e grego muito cedo, o que exerceu impacto significativo em sua obra, já que boa porção dela foi redigida em latim (ou para ele vertida). O contato com os idiomas era tal que o primeiro livro que efetivamente publicou foi uma tradução da *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, tendo, ainda aos quinze, traduzido a Medéia, de Eurípedes, do grego para o latim e encerrado sua carreira com a publicação de uma tradução de Homero.

Concluídos seus estudos superiores em Oxford, tornou-se preceptor na casa dos Cavendish, condes de Devonshire, a partir de 1608. Como tutor e companheiro, Hobbes viajou pela Europa, sendo provavelmente numa destas viagens, em 1630, estima-se, que Hobbes se encantou pela geometria, cujas noções de *prova, demonstração e certeza* viriam a dominar o todo de sua filosofia. Mais tarde Hobbes viria ainda a trabalhar como secretário de Francis Bacon, o que também deixou marcas em sua filosofia (ROGERS, 2007). Foi um período conturbado na Inglaterra: o Parlamento inglês, na qualidade de representante do povo, disputava poder com o rei, negando-lhe o aumento de impostos e o comando do exército. Este conflito resulta numa guerra civil (1642-1648) com o rei Carlos I sendo decapitado, e proclamada a República (*Commonwealth*), que leva Oliver Cromwell ao governo, com plenos poderes. Neste momento, Hobbes foi também preceptor de Carlos Stuart (Carlos II) porquanto a corte estava no exílio de Paris. Essa tutoria lhe renderia ainda uma pensão, conferida por Carlos II, quando restaurados os Stuart.

Conheceu pessoalmente Galileu Galilei (o que impactou sobremaneira sua visão da *metodologia da filosofia*, levando-o como que a antecipar algo do projeto kantiano de fundar seu sistema filosófico ou iniciar suas investigações à luz dos grandes avanços da física), participou de um círculo de discussões das obras de Descartes, conheceu-o pessoalmente, também, e o considerava um filósofo ruim, embora um geômetra de grande potencial. Além disso, estudou

com afinco os Elementos de Euclides, se aventurando em discussões da geometria de seu tempo. Em verdade, é difícil exagerar a importância da geometria no sistema hobbesiano.

Escreveu – entre outras – as obras *Objectiones ad Cartesii Meditationes* (1641), *De Cive* (1642), *De Corpore* (1655), *De Homine* (1658) e o *Leviatã* (1651), sendo especialmente conhecido por esta última. Sua velhice, contudo, não foi menos envolvida em conflitos que sua juventude; tendo enfrentado graves acusações de ateísmo e de heresia e falecido aos noventa e um anos em dezembro de 1679.

Hobbes foi alvo de uma enorme quantidade de escritos críticos, maior do que recebera qualquer pensador do século dezessete, tornando-se assim um dos mais criticados de todos os tempos. Muitos livros em inglês ou francês foram escritos contra ele, e seu nome se tornou sinônimo de licenciosidade sexual e ateísmo. Apesar disso, é verdade também que Hobbes influenciou quase todos os pensadores que o sucederam por meio de seus posicionamentos a respeito do indivíduo e do Estado, deixando uma marca que o elevaria ao maior patamar da teoria política, porque, apesar de tudo, algumas de suas posições tornaram-se atrativas, consolidando um corpo de seguidores, já que Hobbes era capaz de conciliar uma multidão de perspectivas que a Europa daquele momento estava passando a achar atrativas (ROGERS, 2007).

2. 2 Uma teoria tripartida da filosofia

O ambiente intelectual em que vivia Hobbes era de um descrédito veemente do aristotelismo, cujo grande oponente era o ceticismo. Neste cenário de oposição entre as duas correntes, filósofos como Hobbes e Descartes – cada um a sua maneira – buscaram apresentar uma saída que assegurasse a confiabilidade e possibilidade do conhecimento científico, sem depender do aristotelismo. Hobbes é aninhado com os empiristas, estando na linha de sucessão entre Ockham e David Hume (KENNY, 1998) no empirismo inglês.

Ele definiu filosofia várias vezes e com conceitos diferentes, mas, em suma, a filosofia consistia, para ele, em duas ideias: 1. Há um mundo objetivo de matéria, movimento e causalidade, e 2. Nós precisamos encontrar conceitos

corretos e capazes de descrevê-lo em sua inteireza. No cap. V do *Leviatã*, Hobbes apresenta a seguinte definição:

[...] a razão [...] é obtida com esforço, primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as consequências de nomes referentes ao assunto em questão”, e é a isto que os homens chamam ciência. E enquanto a sensação e a memória apenas são conhecimento de fato, o que é uma coisa passada e irrevogável, a ciência é o conhecimento das consequências, e a dependência de um fato em relação a outro, pelo que, a partir daquilo que presentemente sabemos fazer, sabemos como fazer qualquer outra coisa quando quisermos, ou também, em outra ocasião (*Leviatã*, V).

Já no capítulo XLVI do *Leviatã*, o filósofo apresentará outra definição:

Por filosofia se entende o conhecimento adquirido por raciocínio a partir do modo de geração de qualquer coisa para as propriedades; ou das propriedades para algum possível modo de geração das mesmas, com o objetivo de ser capaz de produzir, na medida em que a matéria e a força humana o permitirem, aqueles efeitos que a vida humana exige (*Leviatã*, XLVI).

Contudo, como Lemmeti (2012) esclarece, apesar das aparentes distinções (a primeira definição atribui caráter puramente conceitual à atividade filosófica enquanto a segunda enfatiza relações causais entre as coisas), essas caracterizações conectam-se pela “definição” que não é apenas impor nomes às coisas, mas também explicar as causas das coisas. Assim o “por quê?” é a costura dessa compreensão bipartida de seu entendimento da filosofia.

Uma vez que para Hobbes o conhecimento origina-se dos sentidos, que sofrem a ação de objetos e corpos exteriores, sendo por eles determinados, o objeto adequado da filosofia deveriam ser os *corpos*. Aqui, Hobbes pretendia cindir de maneira clara a filosofia de qualquer ligação com a teologia ou com a religião. Os corpos dividir-se-iam em três espécies: o corpo natural inanimado, o corpo natural animado, e o corpo artificial. Por consequência, a filosofia trataria

(I) do corpo em geral, (II) do homem, e (III) do Estado e do cidadão (REALE, 2005).

Hobbes acreditava ter encontrado nos *Elementos*, de Euclides, e na obra de Galileu Galileu o *método* apropriado das investigações filosóficas. A partir de suas obras, agora informadas por este método, dava-se início a um novo filosofar, pretensão que compartilhou com seu oponente filosófico Descartes. A filosofia também não se tratava de um empreendimento sem finalidades práticas, como queria Aristóteles, em sua *Metafísica*.

O *método* que Hobbes empregava, e a que fizemos referência, pode ser compreendido como “resolutivo-compositivo” (ou decompositivo-compositivo): inicialmente o filósofo decompõe o *todo* estudado em *partes* menores, e então procede à sua recomposição, tal como um relojoeiro desmonta o aparelho em mãos e ao remontá-lo consegue identificar alguma falha. Hobbes empregou este método em sua teoria política, e entendia que ele era capaz de ser aplicado a todo os *corpos*.

Pessoalmente, Hobbes preferia nomear esse método (na verdade *métodos*) analítico e sintético, consistindo a distinção na direção causa-efeito que o investigador decidisse tomar. Em outras palavras; se partisse dos efeitos para as causas, estar-se-ia diante do raciocínio analítico (resolutivo), caso contrário, estar-se-ia diante do raciocínio sintético (compositivo). Acredita-se que tenha tomado esse método, em verdade, de Pappus de Alexandria – e não Euclides – (outro) matemático grego, que definia a *análise* como o raciocínio que partia da solução pensada para o problema, assumindo-se como resolvido; e então rastreando de trás para a frente as condições de solução em ordem à descoberta dos princípios necessários à sua descoberta. *Síntese*, contrariamente, seria o método que assumiria princípios dados como corretos, e trabalharia daí em busca da solução. Douglas Jesseph (2013) explica que no século XVII, em verdade, havia diversos filósofos empregando um modelo ou outro de método compositivo e resolutivo, de modo que há semelhanças entre o método hobbesiano e o de Zabarella, por exemplo, mas o aspecto a que o leitor deve se ater é a distinção específica do método de Hobbes, consistente no fato de que o seu método de análise e síntese exigem que a distinção entre os dois se dê pela ordem de causa e efeito, e sua insistência de que apenas as causas mecânicas possam ser consideradas como causas; assim, sua versão do

método é uma versão completamente *mecanizada* da distinção metodológica de raízes matemáticas gregas.

2. 3 De início, a lógica

Hobbes inicia a construção de seu edifício filosófico pela elucidação da *lógica*. Ela seria aquele método ordeiro e adequado que se mencionou anteriormente, responsável por fazer o trânsito correto entre “nomes” e “asserções” (proposições) e “silogismos”. Martinich (1997) comenta que se pode pensar, até, razoavelmente, que boa porção da matemática é redutível à soma e à subtração, mas como Hobbes seria capaz de estender essa noção a todo o raciocínio? Hobbes prossegue por exemplificação, mencionando a política, a geometria e a lógica, com a afirmação básica de que o processo cognitivo por trás da atividade de todas elas, é o mesmo; somar e subtrair. O comentador destaca que ainda que não se consiga realizar essa redução com perfeição, é notável que Hobbes tenha antecipado uma ideia dominante na ciência cognitiva contemporânea e na computação. A demonstração dada por Hobbes, contudo, é fraca ou inexistente, de modo que a interpretação mais adequada é de que essa posição serviria como uma heurística.

2.3.1 Os nomes

O filósofo está alinhado a alguma forma de nominalismo, de modo que a expressão “nomes”, para ele, está desvinculada daquela acepção aristotélica de *universais*, o que existe – entende o filósofo – são apenas os *corpos*, sendo os nomes a eles atribuídos por força do arbítrio humano. Nomes comuns (“homem”, “cadeira”, “extintor”) tampouco demovem o filósofo de sua convicção: são nomes de nomes.

A função principal dos nomes é afixar o pensamento – compreendido por Hobbes, como fluido – sendo capaz de conduzir a mente a pensamentos passados, registrar e sistematizar o pensamento. Um nome, como “cadeira” refere e é o nome de cada cadeira, o nome “garrafa” refere e é o nome de cada garrafa, e, uma vez que “garrafa” e “cadeira” referem e nomeiam uma

multiplicidade de objetos, são chamados nomes *comuns*. Por outro lado, “Pedro” é o nome de um único homem, e por isto mesmo é chamado um nome *próprio* (*Leviatã*, cap. IV).

2.3.2 As definições, proposições e o raciocínio

A definição de Hobbes de proposição ou raciocínio (silogismo) não é particularmente incomum, faz uso daquela noção de que uma proposição é composta pela junção de nomes mediada por uma cópula (o “é”): “proposição é uma fala que consiste de dois nomes acoplados, por meio da qual aquele que fala significa que concebe o último nome como nomeando a mesma coisa nomeada pelo primeiro;” explica o filósofo, “ou (o que dá no mesmo) que o primeiro nome está compreendido no último” (*Elementos de Filosofia*, Sobre o Corpo, cap. III), então, por exemplo; “o homem é um animal” é a proposição que une “homem” e “animal”. O autor cuida de definir, igualmente, o silogismo como

uma fala constituída por três proposições, de duas das quais se segue a terceira, é chamada silogismo. A proposição que se segue é chamada conclusão; as duas outras, premissas (*Elementos de Filosofia*, Sobre o Corpo, cap. III).

Da conjunção de silogismos, extrai-se a demonstração. Há, aqui, uma estrutura análoga àquela que Hobbes almeja com o seu método de decomposição e composição: dos nomes, em junção com as cópulas, produzir-se-á proposições, e elas, quando ajuntadas entre si, segundo determinadas regras do raciocínio; produzirão silogismos, donde advém uma terceira proposição, que é a conclusão. É crucial compreender o uso que Hobbes faz das *definições* em seu método, porque são consideradas por ele mesmo *conditio sine qua non* para se chegar à conclusão científica.

A *definição*, em Hobbes, tem uma característica notável: fala da causa das coisas, revelando os fatores causais relevantes, o que pode se dar de duas maneiras (de onde se originam duas espécies de definição): ou as definições são descrições, tal como “o cachorro é um corpo animado, senciente, que ladra”, que dão as qualidades que constituem o cachorro, ou são um modo de geração, quando a definição não apenas diz o que algo é, mas dá uma forma de fazer aquilo descrito. O exemplo hobbesiano é sua definição de círculo: “figura [...] produzida pela circundação de um corpo do qual uma das extremidades

permaneceu imóvel” (*Elementos de Filosofia*, Sobre o Corpo, cap. VI, §13). Aquele primeiro tipo de definição é o modelo clássico de gênero-espécie, e quase sempre funcionará pela resolução da ideia a se definir. Para além disso, as definições também apresentam outras características, como: remover a equivocidade, dar uma ideia distinta e clara daquilo de que se fala, não ser circular, como quando se emprega a ideia no curso de sua própria definição (LEMETTI, 2012). O erro a que pode ser induzido o leitor, neste momento, é acreditar – principalmente graças ao exemplo do círculo – que Hobbes estaria se comprometendo com alguma forma de *realismo*, em sua definição, que as definições expressariam a “essência” da coisa, de algum modo. Sobre isso, alerta Giovanni Reale (2005) que a definição em Hobbes não extrapola “o significado do termo usado”, é tão “essencial” quanto os nomes: meros frutos do arbítrio humano.

Todavia, deve-se notar que a preocupação de Hobbes é produzir uma demonstração científica, e ela não é resumida apenas em deduções lógicas de conclusões, suas conclusões precisam ser universais e verdadeiras. Uma conclusão universal é aquela que estabelece uma característica a toda uma classe de coisas, como em “todas as cadeiras têm quatro pernas” é uma afirmação na qual o termo “quatro pernas” (um nome composto) é usado para descrever todas as cadeiras. Hobbes acredita que se o termo sendo atribuído nessa expressão ‘compreende’ o termo que recebe a atribuição, então a expressão é também *verdadeira* – e verdade encontra-se exclusivamente no universo da linguagem (*Elementos de Filosofia*, Sobre o Corpo, cap. III, §8). Por exemplo, na expressão “seres humanos são animais”, o termo sujeito “seres humanos” está incluído no termo predicado “animais” e, portanto, se trata de uma afirmação verdadeira. Deste modo, a demonstração científica é aquela que deduz logicamente uma conclusão universal e verdadeira a respeito de uma classe de coisas no mundo.

2. 4 Corporeísmo e mecanicismo

Pode chamar-se o sistema hobbesiano de corporeísmo mecanicista, porque ele tenta explicar toda a realidade a partir de apenas dois elementos: o

corpo (coisa independente do pensamento) e o movimento local. As qualidades, portanto, seriam aparências produzidas no homem resultantes do movimento.

2. 4.1 Corpo

Noções como *movimento* e *corpo* são expressões omnipresentes na obra do filósofo, e costumam até ser uma função da explicação de outras expressões fundamentais. Como se assinalou, filosofia, para Hobbes, é a ciência dos corpos, ou ciência das causas dos corpos. Por esses dois conceitos, tentará explicar toda a realidade. Corpo é tudo aquilo que é independente do pensamento humano e que causa as sensações de que derivam o conhecimento humano. Esta explicação, apresentada por Giovanni Reale (2005) rememora uma distinção apresentada por John Searle, em que o filósofo analítico parece descrever duas categorias ontológicas coextensivas com as de Hobbes.

Searle (2012) explica o que são elementos ontologicamente subjetivos e elementos ontologicamente objetivos. Elementos ontologicamente subjetivos são aqueles que têm uma existência que é independente das atitudes e sentimentos dos observadores, como montanhas, moléculas ou placas tectônicas, enquanto que elementos ontologicamente objetivos são aqueles que têm uma existência que é dependente da experiência de sujeitos humanos ou animais, como o prazer, a dor, a coceira e, entre outros, as emoções.

Assim, parece que Hobbes diria algo como a seguinte frase: “aquilo que é ontologicamente objetivo produz aquilo que é ontologicamente subjetivo”, se quisesse partilhar do vocabulário deste contemporâneo, e esse modo de produção é o que será objeto da “psicologia” hobbesiana, que receberá tratamento oportunamente nessa dissertação. Lametti (2012) acrescenta que os corpos podem ser compreendidos conceitualmente ou percebidos pela experiência, e que este recorte metafísico feito por Hobbes tem como finalidade fornecer uma distinção clara e compreensível, mas, em nível ontológico, que esteja de pleno acordo com a mais moderna ciência; a física mecânica. Isto posto, os corpos têm apenas uma qualidade necessária: a magnitude, ou extensão, é impossível pensar um corpo sem imaginá-lo como extensivo, enquanto qualidades como a cor ou o formato são acidentais e dependem de nós, como observadores desses objetos.

Dissemos que Hobbes trata de três espécies de corpos: naturais inanimados, naturais animados e artificiais. A causa principal da origem dos corpos naturais é o *movimento local* (movimento matematicamente mensurável (REALE, 2005), e ele é também a causa das percepções, sensações, sentimentos ou emoções da mente humana. É notável a ausência de causas *formais*, *finais*, ou entidades incorpóreas nesse quadro explicativo, e é notável porque elucida as polêmicas em que submergiu Hobbes: seu sistema parecia opor-se a tudo quanto era o padrão filosófico e teológico da época, e, não à toa suscitou suspeitas de ateísmo. Contra essa suspeita, porém, a resposta de Hobbes é que anjos e Deus eram corpos também. Trata-se, ao cabo, de categoria metafísica fundamental, de fato, o ponto de partida de seu empreendimento filosófico; não apenas sua epistemologia e filosofia em geral fundaram-se na categoria “corpo”, afirma Frost (2013), como também sua ética e sua teoria política.

Essa explicação clarifica em que sentido Hobbes pode ser honestamente classificado como *materialista*. É sensível a ausência de categorias como a substância imaterial de Descartes, uma “mente” imaterial, uma “forma” ou mesmo entes de razão. Contudo o filósofo não vai atribuir apenas a extensão aos corpos, eles têm diversos atributos e características que Hobbes chama de “acidentes” (FROST, 2013), por meio deles é que somos capazes de distinguir entre corpos diferentes, são o fundamento da nossa capacidade de compreender o mundo em nosso redor. O acidente é o meio pelo qual um corpo causa na percepção humana uma “concepção” dele. Além disso, cada corpo tem um padrão de movimento distintivo que, em contato com o nosso aparato sensorial produz uma percepção particularizada daquele corpo.

2. 4.2 Movimento

Uma vez que é o movimento que dá origem ao corpo, poder-se-ia questionar se o movimento não é categoria ainda mais fundamental que a noção de corpo, daí fazer sentido expor aquele com anterioridade a este. O raciocínio faz sentido, mas também é verdade que é sempre um corpo o *que* se move, então, ao fim do dia, é uma pergunta do tipo “ovo-e-a-galinha”. Qualquer que seja a ordem de exposição do assunto que se tome, contudo, é necessário

compreender o caráter fundamental da categoria do *movimento* na obra de Hobbes.

Não apenas o movimento era a causa dos corpos, como era a causa de toda e qualquer mudança. Não apenas a causa das nossas percepções, e ao cabo do nosso conhecimento, como era a causa mesma da geração das figuras, na geometria. Movimento é uma categoria de caráter tão estruturante, que é em função dela que se desenha a noção de causalidade para o autor. Hobbes entendia que eram causas apenas os movimentos antecedentes, e entendia que até figuras geométricas devem se explicar em termos de movimentos, explica R. S. Peters (1967).

Pensava a geometria como a ciência dos movimentos simples, capaz de demonstrar a geração das figuras geométricas por variados movimentos, em seguida vinha a filosofia do movimento, em que os efeitos do movimento de uns corpos nos outros era considerada, daí advinha a física; investigação dos movimentos internos e invisíveis. Da física, o passo subsequente era a filosofia moral – não no sentido convencionalmente atribuído ao termo – mas no estudo dos movimentos da mente; apetites e aversões, e, ao cabo, a filosofia civil; projeto mais ambicioso e de que mais se orgulhava o próprio Hobbes; o estudo de como Estados são gerados das qualidades da natureza humana. Assim, perceptível como quase a inteireza do sistema hobbesiano parece construído *em função* do movimento; os vários ramos da ciência, portanto, são, em último grau, ciências do movimento.

Contemporaneamente, pensa-se o movimento em termos do movimento local, que é a ideia que Hobbes expunha. Mas pode-se perguntar qual a relação da noção do nosso filósofo com a noção de movimento presente em sua época (não referindo-se ao movimento galileano, claro, mas ao movimento aristotélico). A noção de movimento em Aristóteles pode permutar-se pela noção mais abrangente (e familiar, para contemporâneos) de *mudança*. É importante entender que a resposta hobbesiana à questão está colocada como *oposição* a esta noção aristotélica, de modo que *movimento* para Hobbes “naturalmente, não se trata do movimento concebido aristotelicamente, mas sim do movimento quantitativamente determinado, ou seja, medido matemática e geometricamente (o movimento galileano)” diz Reale (2005). Se Aristóteles fala de quatro tipos de movimentos/mudanças: substancial, qualitativa, quantitativa e local (BODNARD,

2018), para Hobbes a categoria relevante será o movimento local, tal como, e paralelamente, Hobbes reduz a causalidade formal e final à causalidade eficiente, movimentos outros são reduzidos ao movimento local.

Lemmeti (2012) explica que o movimento é um sair de um local e adquirir outro constantemente. Na metafísica, o emprego desse conceito é usado para explicar a mudança, e embora linear, o movimento pode dar-se em diferentes graus, daí Hobbes ser capaz de, a partir dessa categoria, extrair a noção de velocidade, tentar extrair a noção de força, de espaço tridimensional, e, ao cabo, de esforço (*endeavor*, ou, em latim, *conatus*), noção que servirá à psicologia do filósofo.

2. 4.3 Qualidades como variação de movimentos

A mudança *qualitativa* ou a mera existência de *qualidades* igualmente era um tema que estava “no ar” de Hobbes, pela fama do sistema aristotélico, e Hobbes fornecerá uma explicação dessa categoria, como já indicada anteriormente: as várias qualidades das coisas são diversidades de movimentos realizados por elas, são “fantasmas do sensível”, ou seja, efeitos dos corpos e do movimento, e as alterações qualitativas e processos de geração e corrupção são reduzidos a movimento. A qualidade é conceito oposto à quantidade, e enquanto o primeiro parece apontar para o “tipo” ou “natureza” de uma coisa, o segundo aponta para “quanto”, “muito/pouco”. A questão, para Hobbes, é que muito do que se afirma ser qualidade é, na verdade, alguma quantidade, “por exemplo; a qualidade calefativa é alguma quantidade de movimento de matéria”. Ainda assim, Juhana (2012) esclarece que qualidade e quantidade possuem taxonomias próprias em Hobbes: a quantidade é contínua ou não-contínua (como os números): a quantidade contínua pode ser contínua por si mesma ou por acidente, se for contínua por si mesma divide-se em linha, superfície e sólido, e, por outro lado, se for contínua por acidente divide-se em tempo, movimento e força. As qualidades serão sensíveis (luz, cor, som, odor, sabor, dureza, calor, frieza, e assim por diante, sempre em função dos sentidos) e perceptuais primárias ou secundárias (imaginação e afecção prazerosa ou desagradável).

2.4.4 A psicologia, depois disso

Não é sem razão que Rogers (2007) chega à conclusão que Hobbes foi, talvez, o primeiro defensor da identidade mente-cérebro. A identidade mente-cérebro é a hipótese, em filosofia da mente, consistente na afirmação de que experiências e pensamentos (estados mentais, dito de forma geral) são numericamente idênticos a estados físicos do cérebro. O fundamento de tal constatação repousa na afirmação hobbesiana de que sensações, percepções, pensamentos, crenças, entre outros, são determinações dos corpos externos sobre o cérebro, novamente, um movimento.

Diferentemente de seus contemporâneos, a afirmação do filósofo era a de que a sensação *em si mesma* era um movimento. São igualmente movimentos, os sentimentos de prazer e de dor, o apetite e o desejo, o amor e o ódio, e até o próprio querer. Interessantemente, essa “psicologia filosófica”, (embora tal expressão não seja usada na obra do autor) é a disciplina imediatamente subsequente à física, mas isso não deve surpreender, haja vista que o objeto de estudo da física é o movimento, e a psicologia nada mais é que o modo como os movimentos afetam o homem, produzindo uma série de fenômenos psicológicos. Esse momento da filosofia de Hobbes pode ser mais crucial do que aparenta, porque se está a lançar os princípios do argumento ético e político posterior, que dão coesão ao todo da obra de Hobbes. Em outras palavras, aqui fica mais claro que se encaminha, a filosofia do autor, para seu desfecho no *Leviatã*, onde a filosofia atingirá suas finalidades práticas de assegurar a paz. Observando o comportamento dos homens nesse ambiente controlado, Hobbes acredita ter descoberto as causas da *commonwealth*, unindo-se, portanto, esta análise, com seu método resolutivo-compositivo, Hobbes busca demonstrar suas conclusões políticas seguindo o paradigma da geometria: define características fundamentais da natureza humana e então infere conclusões com base nelas.

A mente humana, em Hobbes, pode ser entendida por três “ismos” (LEMMETI, 2012): empirismo, mecanismo e egoísmo: todas as ideias são provenientes da experiência sensível, são causadas de maneira puramente mecânica – como um colapso de dois objetos, onde o segundo sofre um movimento causado pelo primeiro – e todas orientadas por uma perspectiva em

primeira pessoa. A respeito deste último ponto, Juhana alerta tratar-se de uma teoria descritiva da motivação, não se tratando de uma prescrição do autor, e, tampouco de uma teoria normativa.

Para ser capaz de realizar perfeitamente a ponte entre física, fisiologia e psicologia, Hobbes serviu-se do retromencionado conceito de *endeavor* (*conatus*). Trata-se de um movimento infinitesimalmente pequeno, mas capaz de atuar sobre os órgãos sensoriais, produzindo não apenas fantasmas como moções diminutas no coração que criavam alterações nos movimentos vitais da circulação do sangue. Essas alterações, se benéficas, ocasionavam a sensação de prazer, quando seriam preservadas pelo corpo, e, se maléficas, a sensação de dor, quando o corpo se livraria delas. Com isso, Hobbes explicaria o movimento animal, e, até mesmo o hábito. A seguir, aproveitaremos a exposição de alguns dos elementos principais da psicologia de Hobbes realizada por Peters (1967).

a) Percepção. É uma experiência de algum objeto sempre relacionada a uma forma de memória dele. Os órgãos sensoriais têm a propriedade de reter algo das coisas experimentadas, sem as quais seria impossível a sensação. Observamos, contrastamos e comparamos distintos objetos graças a essa característica. Hobbes tenta ainda explicar mecanicamente a atenção/concentração, com o argumento de que determinados bens são capazes de exercer sobre nós movimentos tão contundentes que nos tornamos temporariamente incapazes de perceber/registrar outros movimentos.

b) Imaginação e memória. Os dois fenômenos surtiam dos efeitos dos movimentos nos órgãos dos sentidos, em junção com a lei da inércia; aquela pressão que um órgão do sentido sofre tende a se manter, até que outra pressão de um objeto externo ocupe o seu lugar, e aquela impressão inicial vai gradualmente deformando-se. A distinção entre os dois fenômenos repousaria tão-somente no senso de familiaridade ocorrente quando aquilo experimentado é uma memória.

c) Pensamento. Movimentos de alguma substância na cabeça. A distinção valiosa que Hobbes elabora aqui é entre pensamentos guiados e não guiados.

Hobbes não se preocupou muito com os segundos, mas deu algum tratamento aos primeiros: pensamento guiado consiste num pensamento que possui orientação e continuidade graças a um desejo ou um fim que determina a relevância de seu conteúdo. Divide-se em duas espécies: a deliberação, quando o desejo afixa um fim, e o raciocínio traça o caminho de volta pelos meios, até que se atinja algo que está nos poderes do pensante realizar, e prudência, na qual aquilo que o pensante é capaz de realizar é tomado como ponto de partida, e a experiência do pensante é empregada para estimar resultados prováveis da ação.

d) Sonhos. Agregados de fantasmas de experiências passadas, até porque, diante da inatividade dos órgãos sensoriais, não poderia se tratar de um novo fantasma. Sonhos são mais vívidos que a imaginação dos homens quando despertos, porque há pouco ou nenhum movimento causado pelos objetos externos, e há intensa movimentação interna. Há conexão íntima entre estados corporais e sonhos, de modo que o frio pode causar pesadelos, e o calor pode causar estresse. Compreendia o sonho como o inverso perfeito da imaginação.

2. 4.5 A liberdade

Este tópico adentra já no objeto desta dissertação, e somente pela coesão lógica é que uma breve exposição da questão em Hobbes será realizada aqui. Por óbvio, uma compreensão mais detida do problema e da situação de Hobbes no contexto do debate entre determinismo(s) e defesas do livre-arbítrio demandará a leitura dos dois capítulos subsequentes. Por enquanto é suficiente dizer que, no corporeísmo mecanicista hobbesiano, não há lugar para a liberdade, uma vez que o filósofo colocou toda a psicologia humana em função do movimento de causas “antecedentes”, daí deve necessariamente emergir um movimento “consequente” necessário, ou, ao menos essa é a interpretação que Giovanni Reale (2005) faz de sua filosofia. O historiador argumenta que “a liberdade romperia esse nexos e, por conseguinte, infringiria a lógica do corporeísmo e do mecanicismo. Nos horizontes do materialismo, não há espaço para a liberdade”. Talvez a interpretação mais convencional de Hobbes, é que ele nega a liberdade, pois os movimentos e os nexos mecânicos que derivam

são rigorosamente necessários, já que, de acordo com o *De corpore*, o desejo é precedido pela causa própria do desejo e, por isso, o próprio ato do desejo não pode deixar de seguir-se, ou seja, segue-se necessariamente. Como Martinich (1997) esclarece, Hobbes não acreditava opor-se ao livre-arbítrio, de modo que perguntado diretamente, poderia ser o caso que ele afirmasse ser um (contemporâneo) *compatibilista*, mas isso ocorre porque as noções empregadas nesse tema eram retrabalhadas no contexto de sua obra. Por 'livre' ele entendia tão-somente a ação que é causada pelo movimento interno do homem (*will*, vontade), e por determinada a ação que é causada pelo movimento de uma causa externa; assim, um homem que decidisse sair para uma caminhada era "livre", enquanto que um homem que fosse empurrado por um vento forte e cambaleasse "não era livre", mas determinado.

2. 5 A filosofia civil de Hobbes

Chegamos no ponto de transição entre o estudo dos corpos naturais (humanos), e o estudo do corpo artificial (do Estado), de certa forma, é a finalidade da filosofia de Hobbes, ponto em função de que o construto teórico antecedente se justifica. Erguidas as bases da psicologia humana, e, especialmente, do *egoísmo* dos indivíduos, Hobbes extrairá, quando da observação destes em conjunto (mesmo que hipoteticamente), leis da natureza, um estado de perene conflito, e o esforço que esses indivíduos empreendem para sair deste estado e assumir uma civilidade. Este passo dá-se por um contrato de cada homem com todos os homens, onde cada um deles abdica dos próprios direitos contanto que o outro igualmente o faça, dando-os a um soberano que se compromete com a segurança e a paz de seus súditos.

Diante do instinto de autoconservação (a conservação do bem originário, a própria vida) e da convenção dos homens, é possível a superação do estado de incerteza crônica, que é o "estado de natureza", com a criação de uma civilidade por meio de um Estado soberano, depositário desta convenção. Ocorre uma inversão da compreensão aristotélica da origem do Estado: se para o Estagirita o homem é animal político, emergindo a organização política como

uma consequência *natural*, em Hobbes, o Estado (como já se anunciou anteriormente) é um corpo artificial.

O homem não é naturalmente político, é uma singularidade autocentrada, um “átomo de egoísmo”, diz Reale (2005). A busca pelo atendimento de suas próprias necessidades, o fato de ser movido por intensas paixões, e a condição de igualdade dos homens no estado de natureza, faz emergir uma suspeita perene, um medo constante. Ainda que não haja, aqui e agora, uma guerra efetiva, esse conjunto de condições propicia uma promessa constante de guerra. Temerosos que são os homens de perder o bem primário que é sua vida, abdicam dos direitos que possuem neste estado de natureza, no pacto que fazem entre si, para depositar no soberano todos os poderes para fazer garantir a segurança e a paz.

Estes direitos que o ser humano possui são as “leis da natureza”, verdadeira racionalização de seu egoísmo, que, conquanto sejam, ao todo, dezenove, podem sumarizar-se nas três primeiras: (1) procurar a paz e atingi-la por todos os meios ao seu alcance, (2) renunciar ao direito sobre todas as coisas diante da renúncia dos demais homens, (3) e respeitar os pactos realizados (REALE, 2005).

2. 5.1 Egoísmo e convencionalismo

Lidando com a psicologia de Hobbes, mencionou-se mais acima que ela é caracterizada como egoísta. O trecho acima, introduzindo a discussão da filosofia civil de Hobbes clarifica a importância da psicologia para seu empreendimento político: é precisamente sobre as bases psicológicas do egoísmo dos homens que Hobbes derivará a ideia de “guerra de todos contra todos” no estado de natureza. Duas formas de egoísmo são atribuídas à leitura de Hobbes: moral e psicológica. Quando se expôs a psicologia do autor, mencionou-se o alerta que Juhana Lemmeti faz a respeito do egoísmo moral. A comentadora acredita que há pouca base nos textos do autor para inferir-se seguramente que ele era defensor do egoísmo moral; doutrina segundo a qual aquilo que é feito por alguém em busca do atendimento de suas próprias vontades ou interesses é *bom* ou *correto*. Em verdade, diante da afirmação de Hobbes de que no estado de natureza inexistem bem ou mal no sentido filosófico,

tem-se um argumento contundente contra aquela asserção. Diferentemente é a atribuição (do nome) de egoísmo psicológico à teoria do autor. Esta seria a asserção de que Hobbes entende que a conduta do homem é motivada pela busca de suprir as próprias necessidades e os próprios interesses. Tal conclusão parece patente em sua visão da busca de proteção da própria vida/medo da morte: é visão segundo a qual nossas ações e julgamentos são largamente determinados por essas razões que se referem diretamente a nós mesmos, e razões concernentes às outras pessoas são, se qualquer coisa, secundárias.

Para Hobbes, o egoísmo é a condição primordial do homem, que busca sempre a satisfação de seus próprios interesses. Ele argumenta que a busca pela autopreservação e pelo bem-estar é o principal motivo que leva os indivíduos a agirem de determinada maneira. Todavia, o homem é capaz de imaginar que seus iguais agirão de similar maneira, de forma que as relações humanas são marcadas pela desconfiança e pela descrença, já que cada um dos homens vê em si, e antecipa no outro a busca constante de vantagens pessoais, daí que o *bem pessoal* não se confunda com o *bem comum* – diferentemente do que ocorre em algumas comunidades animais naturais, explica no *Leviatã*.

Não apenas os homens querem os bens para si, mesmo que às custas de privar os outros homens, como têm amor pela vanglória, são orgulhosos e vaidosos. Desejam ser louvados e iram-se quando outros têm uma opinião que lhes desabone, estando prontos a destruir seus detratores. Mesmo a admiração e a honra são reduzidas por Hobbes ao temor. A competição, a desconfiança e a glória:

fazem do estado de natureza de fato um estado de guerra, “e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”. Em tal estado, os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis; nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo; nem artes; nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta (Strauss, 2013).

Com isto, demonstra Hobbes que o homem não é naturalmente gregário. O autor não está comprometido com a afirmação de que o homem não tem qualquer impulso ou propensão pró-social, mas com a afirmação de que seus impulsos antissociais são poderosos o suficiente para suplantar qualquer impulso pró-social ou tornar a vida em sociedade impróspera. De fato, o homem pode apetece-se de possuir amigos, mas certamente apetece-se muito mais de ter sua vida preservada. Estes instintos primordiais: medo da morte, desejo de conforto e esperança de obtê-lo, não apenas fazem surgir a suspeita perene e os conflitos que proporcionam ou criam o estado de guerra, mas também orientam o homem a desejar a paz. Diante deste conflito, a razão sugere algumas regras para a convivência pacífica, e estas, são as regras ou leis da natureza.

2. 5.2 A política não tem um fundamento “natural”

Em diversos aspectos de seu sistema filosófico, Hobbes o constrói em diálogo opositivo com Aristóteles, contudo, diante da orientação prática de seu trabalho, talvez seja neste momento a oposição mais crucial entre aristotelismo e hobbesianismo. Para o grego, o homem é animal naturalmente político, e a sociabilidade lhe é característica inata, encontrando já na família seu agrupamento originário, que terá desenvolvimento gradual na constituição de núcleos maiores e mais desenvolvidos (as aldeias), até o desenvolvimento da *polis* (NUNES, 2010). O homem é “como as abelhas e as formigas, que desejando e evitando as mesmas coisas e voltando suas ações para fins comuns, se agregam espontaneamente” (REALE, 2005) acreditava o Estagirita. Hobbes, contudo, contesta essa comparação e lista seis contra-argumentos, estabelecendo a dessemelhança entre a organização social dessas criaturas e a humana: primeiramente, existem entre os homens motivos de contendas que não existem entre os animais; o bem de cada animal que vive em sociedade não difere do bem comum, ao passo que no homem o bem particular difere do bem comum; os animais não são racionais, de modo que não percebem defeitos em sua sociedade, ao passo que o homem os percebe, querendo introduzir

continuas novidades, que constituem causas de discórdias e guerras; os animais não têm linguagem complexa, que nos homens é uma causa de conflitos; os animais não se censuram uns aos outros, ao passo que os homens sim; e, por fim; nos animais o consenso é natural, enquanto nos homens não. Nodari (2014, p. 55) sintetiza da seguinte maneira: “Então, para Hobbes, há uma grande diferença entre os animais e os seres humanos (...) ele concorda com Aristóteles de que ele é racional (zoon logikon) (...) e isso distingue o ser humano dos animais”. Com sua visão do homem, Hobbes diz, no *De Cive*, que não procuramos companhia por si mesma, senão que para dela recebermos alguma honra ou proveito; estes sim nós desejamos por si sós, e no *Leviatã*, Hobbes acrescenta:

[...] os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo (*Leviatã*, Do Homem, cap. XIII).

Diante disto, a ordem política somente poderia emergir artificialmente, e, não apenas diante de um contrato, como diante de alguém capaz de manter o cumprimento de suas cláusulas, por meio do medo da espada pública, para usar expressão do próprio filósofo. “O acordo vigente entre [...] os homens surge apenas através de um pacto, isto é, artificialmente. Portanto não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto”, explica Hobbes (*Leviatã*, Do Estado, cap. XVII). Assim, assinala-se a o caráter artificial da sociedade civil e do Estado hobbesiano.

No estado de natureza, tem-se aquilo que se chamou mais acima “estado de guerra de todos contra todos”, contudo, vale fazer a ressalva que o atento Fernando Magalhães (2014) indica: a maioria dos intérpretes de Hobbes, senão a unanimidade deles, atualmente entende que o estado de natureza (e, por

consequente, o estado de guerra de todos contra todos) se trata de instrumento heurístico, conceito analítico, e não uma tentativa de retrato histórico preciso. Segundo Strauss (2013), “O estado de natureza é deduzido das paixões do homem, e tem como intuito revelar e esclarecer o que precisamos saber sobre as inclinações naturais do homem a fim de estabelecer o tipo correto de ordem política”. Sabendo disso, o problema político torna-se uma questão de como organizar o homem e a sociedade para alcançar as metas eficientemente.

Um aspecto curioso da irrealidade do estado *atual* de guerra é assinala por Maria Limongi (2002): nossa condição natural é tal – a condição de igualdade de poder – que a guerra é sempre possível nas relações entre os homens, o que justifica agir preventivamente, nos antecipando às consequências de um ataque, como se efetivamente estivéssemos em guerra. De qualquer forma, no estado de natureza é tamanha a insegurança que se gera um permanente clima de desconfiança e temor, mitigando a possibilidade de constituição de uma sociedade política espontânea e natural dentro da filosofia política hobbesiana, segundo Nunes (2010). Assim, os indivíduos são levados pela razão a buscar uma alternativa à condição de natureza, a qual deverá ser um elemento artificial.

2. 5.3 As leis da natureza

No estado de natureza os homens são movidos por suas paixões sem garantia de segurança ou de paz, a suspeita mútua de que o outro é tão capaz de ferir-me, move-me a antecipar o ataque e produzir o conflito, “e a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”, como então se cogitaria de *leis da natureza*? Hobbes esclarece que antes mesmo da instituição de um Estado, a razão é capaz de capturar obrigações entendidas como meios mais convenientes ou eficazes para assegurar-se condições de vida mais satisfeita. O conceito guarda semelhança com a ideia de imperativo hipotético kantiano, um comando que se aplica aos homens em virtude de possuírem uma vontade racional, mas não apenas em virtude disso, pois requer que se exerça a vontade num certo modo, explicam Johnson (2022), dado que se tenha em mente um fim. Imperativo hipotético é um comando em forma condicional. Uma tradução rascunhada diria algo como “se queres preservar a paz, *então* faze _____”, inserindo-se cada uma das leis naturais hobbesianas no espaço em branco.

Então, em certa medida, é a razão mesma que obriga a observância das leis da natureza, embora seja difícil mensurar até que ponto este raciocínio estender-se-ia à primeira lei da natureza, já que ela mesma determina que se deve buscar a paz por todos os meios disponíveis. A *paz* não parece algo pleiteado em virtude de qualquer outro bem a ela externo, parecida com a *felicidade* em Aristóteles, portanto, ou com um dever categórico. No mais, essa heurística pode auxiliar na compreensão das leis da natureza: em virtude do bem perseguido, é racional observar-se as leis da natureza (elas são o meio mais seguro para a paz e a segurança).

Já no cap. XV do *Leviatã*, o filósofo clarifica seu entendimento da questão, e se torna possível perceber sua divergência com Kant, por exemplo:

[...] A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um. Ao passo que a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros. No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis (*Leviatã*, XV).

Entendida essa passagem, pode-se concluir que aquilo que as leis da natureza prescrevem é a conduta mais eficaz para externar os demais uma vontade pacífica, capaz de possibilitar a realização de qualquer que seja a vontade particular do agente. Agindo conforme as leis da natureza, demonstra-se a vontade de perseguir a paz, de realizar contratos, de cumprir adequadamente os contratos firmados, de demonstrar gratidão pelas benesses recebidas, todas condutas que são *condições* para que a paz se realize (LIMONGI, 2002). Será a partir da instituição do Estado que estas obrigações naturais se converterão em obrigações civis ou jurídicas, e a mera esperança de seu cumprimento pelos outros converter-se-á na certeza de seu cumprimento pelo medo das consequências. As leis da natureza enunciadas por Hobbes totalizam, no *Leviatã*, dezenove. Todas elas têm como raiz a “lei fundamental da natureza”, a primeira lei, que enuncia o dever de todo homem de esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e somente quando

falhar, valer-se da guerra. O indivíduo solitariamente seria incapaz de estabelecer a paz, ainda que buscasse com todo o seu fôlego e seu engenho, precisando, portanto, empreender comunitariamente este projeto. Mas como ele seria capaz? Através de um instrumento ou artefato que fosse capaz de significar as vontades conjuntas dos homens: um contrato. Disso exsurge outra lei da natureza: “que os homens cumpram os pactos que celebrarem”. Abaixo acompanhamos o resumo das leis da natureza elaborado por Reale (2005):

1) A regra primeira e fundamental ordena que o homem se esforce por buscar a paz. 2) A segunda regra impõe que se renuncie ao direito sobre tudo, ou seja, aquele direito que se tem no estado natural, que precisamente o direito que desencadeia todas as contendas. [...] 3) A terceira lei impõe, uma vez que se tenha renunciado ao direito a tudo, "que se cumpram os acordos feitos". E daí nascem a justiça e a injustiça (justiça é manter os acordos feitos, injustiça é transgredi-los). 4) A quarta lei prescreve que se restituam os benefícios recebidos, de modo que os outros não se arrependam de tê-los feito. Daí nascem a gratidão e a ingratidão. 5) A quinta prescreve que cada homem deve tender a se adaptar aos outros. Daí nascem a sociabilidade e seu contrário. 6) A sexta lei prescreve que, quando se tiver as devidas garantias, deve-se perdoar aqueles que, arrependendo-se, o desejem. 7) A sétima prescreve que, nas vinganças (ou punições), não se deve olhar para o mal passado recebido, mas sim para o bem futuro. A não-observância desta lei dá lugar à crueldade. 8) A oitava lei prescreve que não se deve declarar ódio ou desprezo pelos outros com palavras, gestos ou atos. A infração a essa lei chama-se "injúria". 9) A nona lei prescreve que cada homem deve reconhecer o outro como igual a si por natureza. A infração a essa lei é o orgulho. 10) A décima lei prescreve que ninguém deve pretender que seja reservado para si qualquer direito que não lhe agradaria que fosse reservado a outro homem. Daí nascem a modéstia e a arrogância. 11) A décima primeira lei prescreve a quem é confiada a função de julgar entre um homem e outro que se comporte com equidade entre os dois. Daí nascem a equidade e a parcialidade. As oito leis restantes prescrevem o uso comum das coisas indivisíveis, a regra de confiar à sorte (natural ou estabelecida por convenção) a fruição dos bens indivisíveis, o salvo-conduto para os mediadores da paz, a arbitragem, as condições de idoneidade para julgar com equidade e a validade dos testemunhos (REALE, 2005)

2. 5.4 O nascimento do Estado

Observando a condição em que se encontra, o homem decide dela sair. Esse desejo de paz o move a celebrar um contrato com todos os homens, e é

daí que exsurge a legitimidade, o fundamento jurídico do Estado de Hobbes, pensado ele mesmo como um ente jurídico e, nesse sentido, não natural. Por meio desse contrato, segundo o modelo de Hobbes, os homens se comprometem reciprocamente a submeter suas vontades à vontade de um homem ou assembleia de homens, que passa a ter poder para decidir acerca de todos os assuntos concernentes à paz. Institui-se desse modo o Estado.

Segundo Nunes (2010), o estado de natureza não é um ambiente propício para a consecução da paz, de modo que os indivíduos devem livremente renunciar à liberdade absoluta. É neste giro que os súditos instituirão o Estado soberano. A bem da verdade, Hobbes fala de distintos modos de estabelecimento de um Estado. O Estado por aquisição é descrito como um tipo de poder soberano que se parece

[Como uma] sarça natural, [...] quando um homem obriga seus filhos a submeterem-se, e a submeterem seus próprios filhos, a sua autoridade, na medida em que é capaz de destruí-los em caso de recusa. Ou como quando um homem sujeita através da guerra seus inimigos a sua vontade, concedendo-lhes a vida com essa condição (*Leviatã*, Do Estado, cap. XVII).

Outro é o Estado por instituição que acontece

[,,] quando os homens concordam entre si em submeterem-se a um homem, ou a uma assembleia de homens, voluntariamente, com a esperança de serem protegidos por ele contra todos os outros. Este último pode ser chamado um Estado Político, ou um Estado por instituição (*Leviatã*, Do Estado, cap. XVII).

Este segundo é o que recebe maior atenção e que é responsável por chamar-se a teoria política de Hobbes “contratualismo”, já que, nas páginas seguintes do *Leviatã*, o filósofo vai detalhar as minúcias do contrato feito pelos súditos para a instituição do soberano. Contudo, ambos são modos legítimos de estabelecer soberania, de acordo com o filósofo, e seu motivo é o mesmo nos dois casos: o medo, seja de seus iguais, seja de um conquistador. O Estado por instituição envolve a renúncia ou transferência de direito, já a legitimidade política não depende de como um governo veio ao poder, mas apenas se ele é

capaz de proteger efetivamente aqueles que consentiram em obedecê-lo. O pacto de criação do estado civil tem como objeto, antes de tudo, a renúncia àquele direito irrestrito e absoluto. E esse pacto, o qual uma vez constituído não pode ser rompido, não é um pacto celebrado entre governante e governado, mas entre homem e homem, súdito e súdito. Cada um cede seu direito de autogoverno e se torna um súdito da autoridade constituída.

O contrato é uma ficção jurídica, não um evento histórico real ou contrato físico, palpável, realmente existente ou que existiu de fato em algum momento e mais tarde perdeu-se. O que Hobbes está, de fato, afirmando, é que os homens devem obedecer ao poder do Estado “*como se o tivessem fundado a partir de um contrato, pois é isso que nos permite compreender as razões, os limites e a forma da obediência civil*” (LIMONGI, 2002).

Deste modo, pode-se perceber que o fundamento do Estado, no nosso filósofo, tem uma realidade jurídica, e goza de uma estabilidade jurídica; seus atributos não são seus enquanto apercebidos numa “anatomia” do Estado, mas tem uma realidade mais próxima, talvez, a de uma pessoa jurídica. Outra analogia que pode clarificar sua compreensão é a de que o Estado se assemelharia (no modo de fundamentação e justificação) à norma hipotética fundamental de Kelsen. No austríaco, chega-se a essa norma, que é o fundamento do ordenamento jurídico, por *hipótese*, é porque ela é uma espécie de condição de possibilidade daquele ordenamento: o ordenamento não se explica, senão por uma norma hipotética fundamental, daí estarmos justificados a inferir que há uma tal norma, atuarmos como se houvesse uma tal norma.

A vontade suposta dos homens de compactuarem entre si para a formação deste Estado, também não precisa ser interpretada literalmente, explica Limongi (2002), basta compreender-se que do desejo racional pela paz e estabilidade jurídica, quando do estado de natureza, pode-se inferir que os homens *quereriam* compactuar entre si do modo como se defende.

De qualquer modo, é curioso ver o esforço hobbesiano em elaborar uma engenharia contratual tal, na sua descrição deste pacto, que não deixasse saída alguma para os súditos. Qualquer estratégia, cláusula de saída, contrato alternativo foi suprimida por Hobbes como uma conduta injusta, um roubo, uma afronta, ou, simplesmente, uma impossibilidade jurídica. “E se os súditos realizarem um contrato alternativo estabelecendo *outro* soberano?”, Hobbes

responde que isso é impossível, porque o súdito já cedeu seus poderes para o soberano, de modo que não mais deles dispõe para que essa estratégia seja possível. “Mas e um contrato com Deus mesmo? Deus é um Soberano acima do soberano, deve ser possível!”, Hobbes responde que esta ideia não funcionaria porque seria necessário um mediador entre Deus e os súditos, alguém que tivesse tal autoridade. Contudo, somente o soberano possui uma autoridade assim.

3 Liberdade e Determinismo: os meandros de uma disputa filosófica

Nessa contradição se encerra a questão sobre o livre-arbítrio, da qual se ocuparam, desde os tempos mais antigos, as melhores inteligências da humanidade e que, desde os tempos mais antigos até hoje, conservou toda a sua enorme relevância. TOLSTÓI, Liev

3.1 Definindo determinismo e liberdade

“Determinismo” e “liberdade” não se parecem o mesmo tipo de coisa para uma definição que parta deles ser honesta com o par, enquanto o primeiro é o nome atribuído a uma corrente (ou conjunto de correntes), o segundo é parte dos objetos da disputa entre a primeira e o que quer que seja que se lhe opõe. “Libertarianismo” ou “libertismo” e “determinismo” também não parecem fazer justiça, porque se relega qualquer postura com pendor pelo livre-arbítrio para a estreita postura “libertária”, então a fotografia, em vez de panorâmica, faz-se um recorte redutor. Em vez disso, principie-se pela definição de “determinismo” e “liberdade”. A liberdade, como não se pode deixar de notar, assume uma variedade de sentidos a depender do âmbito de que se fala.

Moreland (2005) inicia sua discussão do determinismo e do livre-arbítrio com similar preocupação, e distingue a liberdade em três âmbitos: o da liberdade de permissão, o que se chamará neste texto liberdade política, liberdade de integridade pessoal, que assume um caráter de psicologia do desenvolvimento e, por fim, a liberdade de responsabilidade moral e racional, que será referida aqui como livre-arbítrio. O enfoque deste capítulo recairá principalmente sobre o último aspecto da liberdade, a liberdade do arbítrio. O discurso popular está permeado por noções como “liberdade”, “obrigação”, “coação”, as pessoas justificam-se após um erro dizendo que “foram levadas a cometê-lo”, abolicionistas penais recorrem às dificuldades econômicas para afirmar que a conduta criminosa não deve sempre (ou mesmo nunca) ser reprimida violentamente, poetas lapidam estrofes falando sobre o voo dos pássaros como analogia de um profundo desejo humano pela liberdade, e, contrariamente, alguns teólogos falam de decretos absolutamente infalíveis da parte de Deus. Que são essas noções, senão um vocabulário extenso e complexo, banhado em liberdade, determinismo, ação ou agência e responsabilidade moral? O discurso popular é capaz de reconhecer que há instâncias em que se age de maneira

libérrima, há instâncias em que se age compelido (como o amante compelido a buscar o amado), há instâncias onde a liberdade parece esmorecer (como quando uma mãe assume uma dívida pesada, em favor da saúde de sua filha) e ainda instâncias onde parece não existir qualquer liberdade (como quando se é empurrado, e em razão disso, locomove-se). Estas noções não são estranhas ao leigo, e recebem distintos tratamentos pelos filósofos.

Dois exemplos fornecidos acima podem auxiliar na conceituação de “determinismo”. O tema da “determinismo” parece estar enquadrado em um meio de campo entre alguma disciplina e uma teoria da agência, isto é; metafísica e agência, política e agência, neuropsicologia e agência ou até mesmo sociologia e agência. Isto porque, tal como ocorre com o conceito de liberdade, fala-se de determinismo em âmbitos distintos. O segundo elemento, porém, a *agência* parece constante nessas discussões. Quer dizer, *o que é determinado é a agência*. De maneira despreocupada pode falar-se de agência como a capacidade humana de deliberar, desejar, e escolher, decidindo entre fins e meios distintos, empregando estes para atingir aqueles. Quando se fala de determinismo, contudo, a primeira impressão que se tem é a de que se faz referência a alguma forma de determinismo *radical*: a afirmação conjunta do incompatibilismo (noção a ser esclarecida oportunamente) e a falsidade do livre-arbítrio (MERLUSSI, 2016).

Assim, quando se diz que uma conduta é determinada quase se pode ouvir uma voz fisicista explicando que todos os fenômenos ocorrentes no mundo e estudados pela ciência encontram suas causas inderrogáveis em constantes físicas e movimentos determinísticos. Cabe então perguntar: Por que o comportamento deste primata relativamente desenvolvido seria diferente? Nessa acepção rígida, o comportamento do homem seria um produto, consequência *necessária* de um estado de coisas anterior; e direta e plenamente *causado*, isto é *determinado*.

Dos três exemplos citados acima, falando-se do senso comum na matéria, nota-se que são, de alguma forma, os dois primeiros, casos de conduta livre, e o terceiro um caso de conduta determinada. O último parece mais perfeitamente exemplificar a acepção de “conduta determinada” descrita acima. Esses exemplos, contudo, parecem escapar ao *nível da* discussão filosófica nesse assunto: observe, por exemplo, que do ponto de vista de um determinista radical

toda e qualquer conduta assumiria a feição do homem empurrado pelo vento e impulsionado a locomover-se. Ainda assim, o primeiro e segundo exemplos parecem denotar algo de distinto, ainda que seja inegável que em circunstâncias distintas, aqueles agentes dificilmente assumiriam os comportamentos ali designados (este recurso contrafactual é comum em posturas compatibilistas). Este “nível” de liberdade notável nos dois exemplos é mais próximo da liberdade social ou psicológica de que falou Moreland.

Este homem compelido pelo vento poderia, talvez, esbarrar numa ambulante e derribar seu aparelho telefônico, causando algum dano. Aquele amante, compelido por uma intensa paixão poderia, sem os sinais típicos de anuência ou convite, desferir um beijo em sua amada que a deixasse constrangida. Neste caso, a conduta parece condenável, enquanto naquele não parece.

Isto sucede porque a noção de responsabilidade moral parece intimamente enlaçada com o conceito de liberdade: só é virtuoso ou vicioso, quem é livre. Só fez bem ou mal, quem compreendia o caráter benéfico ou maléfico da conduta e podendo determinar-se de modo distinto, decidiu assumir dado caminho de ação, benéfico ou maléfico. Se o amante *foi determinado* a roubar um beijo da amada, ele não parece ter cometido uma conduta imoral (isto é, ela pode entrar em uma classificação, de um determinado código social como “imoral”, mas a conduta diversa era genuinamente *exigível?*), assim como o homem compelido pelo vento a quebrar o dispositivo da ambulante não parece ter cometido bem propriamente uma *imoralidade*. Este é um argumento tipicamente libertário.

Sem demora, deve-se também conceituar a conduta livre: o que é a liberdade referida aqui tantas vezes? Servindo-nos novamente do senso comum, pode-se extrair por um exemplo uma noção inicial do conceito. Imagine-se um homem sentado em seu sofá explorando as opções de filmes de uma plataforma de *streaming*. Ele observa diversos candidatos, mas nota a semelhança de um dos candidatos com o seu filme favorito. Pesando as características, decide assistir a este filme, e não aos demais. O senso comum diria que este homem é um agente livre, escolheu livremente qual filme desejava assistir, poderia até mesmo não assistir nenhum deles. Quais os elementos que podem ser extraídos de tão simples exemplo? Inicialmente, nota-se a diversidade de opções

(generalizamos como diversidade de condutas possíveis), a não-obrigatoriedade de nenhuma das opções, a incoação no ato da escolha (ele pode pesar características sem ser imediatamente causado a escolher), a capacidade de produzir o resultado, e a consciência do próprio poder decisório. Ainda que atributos como a desejabilidade do filme possam funcionar como razões para ele escolher o filme, ele não é literalmente determinado, como o homem empurrado pela ventania parece ser. Estas considerações, contudo, são iniciais e captam um sentido bastante abrangente de “liberdade”. É de notar-se que tanto um compatibilista (noção que será tratada oportunamente) quanto um libertário poderiam concordar que este tipo de liberdade há. A divergência entre esses dois posicionamentos estaria num “nível” acima, o compatibilista parece negar uma espécie de liberdade “mais profunda da vontade, que não é compatível com o determinismo”, ela seria “incoerente, algo que de qualquer forma não podemos ter”, explica Kane (2005), seria uma espécie de *indeterminismo* da conduta do agente.

A liberdade pode assumir, então, esse caráter mais profundo, do livre-arbítrio, próximo de uma indeterminismo, e pode assumir aquelas acepções mais mundanas. Outra acepção que não parece muito claramente derivada desses exemplos é a liberdade política que parece incluir: a não proibição de uma conduta mediante sanção, a não obrigação de uma conduta mediante sanção, e, por fim, a ausência de impedimentos externos para conduta.

3.2 Liberdade: política, social e do arbítrio

Na língua portuguesa tem-se um possível infortúnio ocasionado pela possibilidade de empregos da palavra “liberdade”, essa polissemia assinalada acima dá as caras com muito vigor no idioma que consegue significar tanto *livre-arbítrio*, quanto liberdade política e liberdade social com uma só palavra: liberdade. Assim, uma pergunta como “o homem tem liberdade?” assume, por vezes, uma face muito distinta da pergunta “o brasileiro tem liberdade?” – isso não ocorre porque o brasileiro não seja homem, senão porque a indicação da nacionalidade na segunda pergunta evidencia que a pergunta refere uma

matéria política, como “as mulheres tem liberdade?” parece indicar uma matéria sociológica, jurídica e política. É oportuno, então, principiar por uma distinção dessas acepções.

A liberdade política, também chamada por Moreland (2005) de liberdade de permissão, é: “a noção sociopolítica de liberdade implicada nas discussões de direitos, autoridade do Estado e lei.”, versa sobre proibições, permissões e obrigações no sentido jurídico da acepção. Partridge (1967) define a expressão como situação onde alguém age de acordo com os próprios desígnios sem proibição ou obrigação de uma pessoa externa a si, seja homem ou o Estado, é a “ausência de coerção”, podendo incluir em certas caracterizações, a ausência de impedimentos naturais, artificiais, e o poder de produzir o resultado.

Essa expressão tem longa história no liberalismo político e foi caracterizada como um conceito de liberdade política “negativo”. É a “liberdade de” em contraposição com as “liberdades para”. O autor explica o conceito de *coerção* envolvido nessa caracterização, afirmando que ele pode conter mais do que parece (v.g., a consequência jurídica da pena de prisão pelo cometimento de um ilícito). Não é difícil imaginar um cenário onde alguém sofre uma manipulação para acreditar em determinada coisa, e agindo livremente de acordo com essa crença, é prejudicada. É disputável, sem dúvida, se essa pessoa é *efetivamente livre*, e Partridge entende que não.

O sentido de “coerção”, portanto, deve possuir abrangência o suficiente para englobar coerções diretas e indiretas (seja o uso da força, sejam manipulações, propaganda ou mentiras). No sentido positivo, a liberdade política é “liberdade para”, isto porque os pleitos por liberdade não são buscas vagas pela liberdade abstratamente. Não, de maneira mais ou menos consciente, aquilo que se busca historicamente, em termos de liberdade, é uma afirmação de determinadas liberdades, em esferas consideradas importantes da vida social; por isso fala-se – e a Constituição Federal de 1988 é pródiga nesse linguajar e em assegurar essa família de liberdades – de “liberdade de expressão”, “liberdade de associação”, “liberdade de reunião”, entre outras.

Além disso, Moreland (2005) aborda a liberdade de um ponto de vista da psicologia do desenvolvimento, a que chama liberdade de integridade pessoal; “a capacidade de as pessoas plenamente desenvolvidas, idealmente trabalhando para agir como seres unificados de um modo responsável, maduro”.

Sentido que ele opõe à escravidão e à servidão, “que originam um ser imaturo, dividido e pouco desenvolvido”. Embora tenha seu lugar na clínica e até no aconselhamento espiritual e pastoral, essa noção não servirá aos propósitos deste trabalho. Moreland vai trabalhar por fim sua definição de livre-arbítrio, a “liberdade de responsabilidade moral e racional”, definida por ele como:

[...] aquela **liberdade**, qualquer que venha a ser ela, **que é parte da ação e agência humana, nas quais o ser humano age como um agente que é, em algum sentido, o criador dos próprios atos** e, assim, controla a própria ação. **Esse tipo de liberdade serve como uma condição necessária para a moral** e, alguns diriam, para a responsabilidade intelectual (MORELAND, 2005, p. 334, grifos ausentes no original).

Para Moreland, a noção de liberdade do arbítrio libertária pode melhor ser caracterizada como a ação de um primeiro motor imóvel, o agente livre é uma substância com poderes causais criativos:

Quando um agente age livremente, ele é um primeiro motor ou motor não-movido: nenhum evento ou causa eficiente o faz agir. Seus desejos ou crenças podem influenciar sua escolha ou podem desempenhar um papel importante nas deliberações que tomar, mas as ações livres não são determinadas ou causadas por eventos ou condições prévias ao agente; antes, elas são feitas espontaneamente pelo próprio agente que atua como um primeiro motor. Logo, a liberdade libertária é tanto uma posição sobre a liberdade em si quanto uma teoria sobre a natureza dos agentes e da agência.

Suponha que uma pessoa *P* faz livremente algum ato *e*; por exemplo, *P* mudou os pensamentos ou ergueu o braço. Uma caracterização inicial, mais precisa de liberdade libertária e agência pode ser dada como segue:

1. *P* é uma substância (v. cap. 10) que tinha o poder de causar *e*.
2. *P* exerceu seu poder como primeiro motor (um realizador não-causado da ação) para causar *e*.
3. *P* tinha a capacidade para se abster de exercer seu poder de causar *e*.
4. *P* teve alguma razão *R* que era a finalidade ou a causa final em razão da qual ele causou *e* (2005, p. 337).

Honderich (2005) posiciona a noção de liberdade dos incompatibilistas (sejam libertários, sejam deterministas radicais) em termos semelhantes, alegando que se trata de uma *liberdade* como *origem, procedência*. O agente livre está no controle de uma ação, de modo que poderia tê-la feito de modo diferente, ou sequer tê-la feito, ele é o líder dessa cadeia causal – em vez de pertencer a uma ‘grande rede causal’, num modo de dizer mais próximo de Moreland. Não é possível expor a definição de livre-arbítrio sem conceder algum espaço para a concepção de livre-arbítrio compatibilista, consistindo ela, explica Honderich; numa *voluntariedade*. A ideia é a de que *voluntariedade* diferentemente de *originalidade* causal, não é incompatível com o determinismo; por consequência, compatibilistas afirmarão que cenários como o de um homem amarrado, exemplificam uma conduta não-livre, e cenários onde alguém opta por um petisco em vez de outro, exemplificam uma conduta livre, já que “realizada de acordo com a vontade do agente”.

3.3 A questão mais pertinente aqui é o livre-arbítrio: o argumento pelo livre-arbítrio

Em entrevista concedida ao canal *Closer to truth*, o filósofo norte-americano e professor emérito da Universidade de Berkeley, John Searle (2020), argumentou que há um fato constrangedor a respeito do livre-arbítrio para aqueles que desejam defender uma postura determinista. Afirma que diferentemente de outras teorias filosóficas, para as quais o filósofo, seja ele defensor de qualquer hipótese que seja, pode, ao final do dia, levantar de sua poltrona e viver sua vida de modo indiferente às escolhas teóricas que tomou, o livre-arbítrio é uma realidade que se impõe; ao fim do dia todas as pessoas tem que lidar com o fato de que são livres. Não é possível chegar-se a um restaurante, e, diante da pergunta do garçom “o que deseja, sr.?”, responder “eu desejo o que quer que seja que eu vou acabar escolhendo”, e esperar forças determinísticas manipularem-no como um ventriloquista. Mesmo o maior dos deterministas tem que atuar um personagem que vive num mundo onde os agentes são livres.

O argumento tem mérito discutível, mas representa um de uma família de argumentos em favor da existência do livre-arbítrio libertário. Timothy O'Connor e Christopher Franklin (2022) elencam alguns argumentos em favor do livre-arbítrio.

Argumento do pressuposto: a liberdade do arbítrio parece ser racionalmente presumida nos nossos empreendimentos científicos e filosóficos, de modo que não pode ser razoavelmente descreditada.

Argumento da evidência introspectiva: possuímos evidências introspectivas de nossa liberdade quando agimos, deliberamos, pensamos, argumentamos, e isto só pode se dar porque possuímos liberdade. Trata-se de conclusão tão firme e bem embasada quanto a crença de que “estou com dor de cabeça”, fundada na experiência subjetiva de estar-se com dor de cabeça.

Argumento da crença epistemicamente básica: a crença de agentes livres no livre-arbítrio é uma crença epistemicamente básica, prescindindo de evidências outras para ser racionalmente sustentada. Ela, discutivelmente, enquadra-se nesta categoria posto que *é instintiva, incluída na experiência quotidiana da maior parte das pessoas, e constitui um elemento central de nossa compreensão do mundo.*

Argumento da responsabilidade moral: a crença na responsabilidade moral dos agentes é, ela mesma, uma crença epistemicamente básica, e, uma vez que a responsabilidade moral implica o livre-arbítrio, disso se pode extrair a realidade do livre-arbítrio.

Além disso, poder-se-ia cogitar ainda de outros argumentos de maior ou menor valor a depender do contexto argumentativo dos interlocutores, tal como o argumento religioso pelo livre-arbítrio. Uma porção significativa da população mundial é filiada, por exemplo, ao judaísmo, cristianismo ou islamismo, e, apesar de dissensões internas a respeito da correção do livre-arbítrio a visão que possuem da autoridade de seus cânones religiosos por vezes constitui um argumento sólido e até convincente a respeito da realidade do livre-arbítrio. Exemplos encontram-se nos textos a seguir:

Porém, se vos parece mal aos vossos olhos servir ao Senhor, escolhei hoje a quem sirvais; se aos deuses a quem serviram vossos pais, que estavam além do rio, ou aos deuses dos

amorreus, em cuja terra habitais; porém eu e a minha casa serviremos ao Senhor. (Josué 24:15, Almeida Corrigida e Fiel)

Vês aqui, hoje te tenho proposto a vida e o bem, e a morte e o mal; porquanto te ordeno hoje que ames ao Senhor teu Deus, que andes nos seus caminhos, e que guardes os seus mandamentos, e os seus estatutos, e os seus juízos, para que vivas, e te multipliques, e o Senhor teu Deus te abençoe na terra a qual entras a possuir. Porém se o teu coração se desviar, e não quiseses dar ouvidos, e fores seduzido para te inclinares a outros deuses, e os servires, então eu vos declaro hoje que, certamente, perecereis; não prolongareis os dias na terra a que vais, passando o Jordão, para que, entrando nela, a possuas; os céus e a terra tomo hoje por testemunhas contra vós, de que te tenho proposto a vida e a morte, a bênção e a maldição; escolhe pois a vida, para que vivas, tu e a tua descendência, amando ao Senhor teu Deus, dando ouvidos à sua voz, e achegando-te a ele; pois ele é a tua vida, e o prolongamento dos teus dias; para que fiques na terra que o Senhor jurou a teus pais, a Abraão, a Isaque, e a Jacó, que lhes havia de dar. (*Deuteronômio* 30:15-20, Almeida Corrigida e Fiel)

Tudo isso apenas no Antigo Testamento, que seria de apelo não apenas para cristão como também para judeus. Mas o Novo Testamento igualmente está repleto de passagens com teor parecido. Ficamos com o seguinte exemplo paulino (*1 Coríntios* 10:13, Almeida Corrigida e Fiel): “[...] não veio sobre vós tentação, senão humana; mas fiel é Deus, que não vos deixará tentar acima do que podeis, antes com a tentação dará também o escape, para que a possais suportar”.

Parece possível, ainda, elaborar um argumento parente do argumento de Plantinga (2018) a respeito da autorrefutação da conjunção naturalismo-e-evolução. O argumento do filósofo consiste na observação de que tomados em conjunto; a evolução da espécie humana e o naturalismo, ter-se-ia que as faculdades mentais humanas evoluíram não para a busca da verdade, mas para a sobrevivência. A consequência deste argumento é que sustentar o naturalismo e a teoria da evolução conjuntamente forçaria aquele que os sustenta a concluir que as próprias faculdades cognitivas não podem confiavelmente produzir a crença no naturalismo e na teoria da evolução, de modo que esta crença seria um derrotador dela mesma. Em que consistiria um argumento parente deste? Na afirmação – de certa forma até aceita por muitos deterministas – de que a responsabilidade moral é mesmo incompatível com o determinismo (Honderich

[2005] menciona, por exemplo, que Pereboom sugeriu até mesmo desistir-se da noção de responsabilidade). Mas não apenas ela, como qualquer forma de dever, incluídos os deveres epistêmicos. Se ninguém está genuinamente livre para cumprir seus deveres epistêmicos, em que sentido poder-se-ia afirmar que alguém sustenta *justamente* uma crença? Similarmente, o determinismo pareceria um derrotador das condições de direito de uma crença racionalmente justificada. Em verdade, os argumentos transcendentais expendidos por Robert Lockie parecer estar lado a lado com esta ideia.

3.4 Argumento pelo determinismo

Honderich (2005) define o determinismo como uma família de teorias que toma determinada classe de eventos como sendo sequências causais ou cadeias, correntes causais, tipicamente falando-se em termos de antecedentes configuradores de condições suficientes dos consequentes. Um exemplo de teoria desta família é o determinismo universal, que discute de maneira bastante abrangente as espécies causais envolvidas em todos os eventos, sem exceção – será nosso primeiro argumento a ser exposto. Outro membro desta família é o determinismo físico, contexto em que nomes como “Laplace”, ou “demônio de Laplace” se tornam lugar-comum. Por fim, há aquele membro que é o objeto principal desta discussão; o determinismo humano; teoria de que nossas escolhas e os antecedentes outros de nossas ações, bem como as próprias ações são subproduto de sequências causais anteriores. Há que notar-se, ainda, que enquanto a demonstração do determinismo humano não seria capaz de provar o determinismo universal, a contrária não é verdadeira.

Domingos Faria (2020) estrutura um argumento pelo determinismo partindo da demonstração de que o livre-arbítrio seria impossível. Esta espécie de abordagem é bastante comum nos argumentos deterministas, que quase sempre repousam sob uma negação do livre-arbítrio (um movimento negativo, isto é. Isto, porém, parece enfrentar certas dificuldades diante do alastramento de posturas compatibilistas). Segundo Domingos Faria, o livre-arbítrio não faz sentido diante do determinismo, mas tampouco faz sentido diante do indeterminismo, de modo que resta que o livre-arbítrio não pode existir:

Com base nestas noções podemos formular um argumento para a impossibilidade do livre-arbítrio:

1. O universo é determinista ou o universo é indeterminista.
2. Por um lado, se o universo é determinista, então nunca podemos agir de outra forma.
3. Se nunca podemos agir de outra forma, então não temos livre-arbítrio.
4. Se o universo é determinista, então não temos livre-arbítrio. [2 e 3]
5. Por outro lado, se o universo é indeterminista, então as nossas ações que não forem determinadas resultam do acaso.
6. Se as nossas ações que não forem determinadas resultam do acaso, então não temos livre-arbítrio.
7. Se o universo é indeterminista, não temos livre-arbítrio. [5 e 6]
8. Quer o universo seja determinista quer seja indeterminista, não temos livre-arbítrio. [1, 4 e 7]

Com este argumento mostra-se que o livre-arbítrio é incompatível com o determinismo e com o indeterminismo. Por conseguinte, não temos livre-arbítrio (FARIA, 2020).

Além dele, Timothy O'Connor e Christopher Franklin (2022) enumeram uma família de argumentos em favor desta corrente; tais como o argumento do regresso infinito do livre-arbítrio, o argumento da sorte, e argumentos científicos como este acima exposto. **O argumento do regresso infinito do livre-arbítrio** deseja demonstrar que não é apenas o caso de que contingentemente os homens não possuem livre-arbítrio, senão que tal coisa é mesmo *impossível*.

Esse argumento é da lavra de Strawson e parece funcionar melhor como uma réplica à afirmação de que o determinismo é falso por não ser capaz de suportar a responsabilidade moral conferida pelo livre-arbítrio. Strawson associa a liberdade do arbítrio com a mais plena e completa responsabilidade moral pelas próprias ações, mas, como o modo como agimos consiste fundamentalmente nas configurações mentais que possuímos, para sermos responsáveis pelas nossas escolhas, precisaríamos ser responsáveis pelo modo como se dá nossa configuração mental. Mas para ser responsável por isso, precisaríamos agir de acordo com alguma razão qualquer em favor dessa configuração, mas para essa configuração ser responsabilmente escolhida, precisamos ser compelidos intelectualmente por ela, o que requereria uma razão além desta, para a escolha. E assim saltar-se-ia de razão em razão,

infinitamente. Como a liberdade do arbítrio comprometer-te-ia com um regresso infinito de justificações, o livre-arbítrio deve ser falso.

Argumento pela sorte: há uma família desses argumentos, como explicado por O'Connor, mas consistem, de forma geral, na asserção de que o livre-arbítrio resulta em alguma forma de escolha *aleatória, por acaso*. É que se a conduta não é determinada por uma série de causas que antecedeu sua tomada, que ela pode ser, senão aleatória? Os proponentes tipicamente enunciam cenários idênticos, com ações divergentes sendo tomadas pelos agentes livres. Ora, se o resultado é independente e ignora todo o conjunto de causas anteriores, a conduta deve ser aleatória, mas conduta aleatória não parece ser o tipo de coisa desejada pelo defensor do livre-arbítrio, e que parece arriscar com o mesmo perigo, a responsabilidade moral (Pereboom, 2007).

Os argumentos científicos pelo determinismo variam da constatação de que o homem é composto por partes físicas como todo o restante do universo e deve, portanto, estar regido pelas mesmas leis físicas que regem o restante dos corpos, até experimentos neurocientíficos como os experimentos de Libet, interpretados como demonstrando que o cérebro pré-decide aquilo que ilusoriamente será “decido” pela pessoa quando ela conquistar aquele senso de consciência da decisão. Como explica Schettini:

Libet e parceiros realizaram, em 1983, na Universidade da Califórnia, em San Francisco, o que viria a ser um dos experimentos seminais e de maior impacto na área da neurociência: sujeitos com atividades cerebrais monitoradas por um sistema de corrente contínua com eletrodos ativos sobre o couro cabeludo, especificamente sobre as áreas do córtex motor relacionadas aos movimentos da mão direita, colocados diante de um relógio cujo indicador de tempo perfazia o giro de 360 graus em apenas 2,56 segundos, foram instados a flexionar o punho direito, também mapeado por eletrodos, quando sentissem vontade consciente, e a memorizar o instante em que, pelo seu juízo, sentiram a “primeira vontade” de flexionar o punho direito. Ao final do processo, os participantes deveriam informar esse dado, que convencionou-se chamar de juízo W.

[...]

Em suma, antes de os indivíduos sentirem vontade consciente de flexionar o punho, já estava em curso o processo fisiológico que culminaria no aparecimento dessa vontade e, em seguida, na realização do movimento. A que deveria, então, ser atribuída a flexão do punho: à vontade consciente do indivíduo ou à

atividade cerebral que gerou essa vontade – se é que essas coisas são distintas? (2022, p. 72, 74).

Esse experimento teria sido interpretado pelo próprio Libet como assinalado acima, uma ‘pré-decisão’ do cérebro, conforme explica O’Connor, contudo Libet parece ter realizado algum esforço para salvaguardar o livre-arbítrio, já que como explicado por Schettini, ele atribuía a capacidade de deixar de pressionar o botão a um poder de veto da pessoa, onde residiria sua liberdade da vontade.

3.5 Sobre a presunção de que há incompatibilidade

De fato, as posições descritas acima, com exceção das pequenas vênias feitas para esclarecer algum posicionamento relevante compatibilista foram todas argumentadas de pontos de vista incompatibilistas. Existe a afirmação escondida, na exposição, de que alternativa e exclusivamente: 1. o determinismo é verdadeiro e o livre-arbítrio é falso, *ou*, 2. O livre-arbítrio é falso e o determinismo é verdadeiro. Esta é uma enunciação inicial, mas que parece capaz de delinear de maneira minimamente útil esse pressuposto invisível que se apossa de quem toma contato com o assunto inicialmente. Mas serão mesmo incompatíveis o livre-arbítrio e o determinismo?

3.5.1 Compatibilismo

Esse é o nome da posição caracterizada por responder à pergunta acima numa negativa. Não, não são incompatíveis. Com maior clareza, Moreland diz que no compatibilismo:

A ideia central [...] é esta: se o determinismo estiver correto, então cada ação humana (p. ex., alguém erguendo a mão para votar) é causalmente demandada pelos eventos vigentes antes do ato, incluindo os eventos existentes antes do nascimento da

pessoa que está atuando. Quer dizer, as ações humanas são meros acontecimentos - fazem parte das cadeias causais de eventos que conduzem a elas numa forma determinista. Ou seja, **o determinismo é verdadeiro. Mas a liberdade adequadamente compreendida é compatível com o determinismo;** o determinismo e a liberdade são verdadeiros (2005, p. 334).

O compatibilismo foi defendido historicamente por filósofos do calibre de David Hume, John Locke, Mill, e, discutivelmente, até mesmo por Aristóteles. Como explica Kane (2005), é posição que tem alcançado certo prestígio e notoriedade por conseguir abarcar duas preocupações: a de manter-se a par da ciência e a de assegurar a responsabilidade humana; “podemos ser livres e determinados, e não precisamos de nos preocupar com a possibilidade de a ciência futura vir a destruir a nossa convicção comum de que somos agentes livres e responsáveis”. O filósofo caracteriza a posição como consistindo eminentemente na postura segundo a qual a liberdade é a ausência de constrangimentos externos, elencando alguns exemplos do que seria lido por um compatibilista como conduta livre ou não, a saber:

Não seria livre para apanhar o autocarro se houvesse impedimentos como, por exemplo, estar na prisão, ou se alguém me amarrasse (constrangimento físico); ou se alguém me estivesse a apontar uma arma, ordenando-me que não me movesse (coação); ou se não houvesse autocarros hoje (falta de oportunidade); ou se a fobia a autocarros cheios me levasse a evitá-los (compulsão), e por aí adiante (KANE, 2005).

Ainda de acordo com Kane, a síntese da posição compatibilista clássica – que era a defendida por estes autores – pode ser melhor expressa como a defesa de duas premissas fundamentais: 1. a afirmação de que a liberdade é um *poder* de fazer ou deixar de fazer aquilo que se quer, e, 2.a ausência de constrangimentos ou impedimentos exteriores. Como bem observa Moreland, a dissensão entre libertários e compatibilistas consiste na aceção de “poder”, na frase “possuir o poder de agir de modo diferente”. É que as duas posições concordam que este poder existe, mas o que querem dizer cada um de seus defensores? Enquanto libertários interpretam esse “poder” como a capacidade

atual de possuir (digamos) dois caminhos de ação, para o compatibilista esse “poder” assume um caráter contrafactual: o agente livre *poderia* ter tomado outro curso de ação, se *tivesse* desejado de outra forma. Acontece que para toda e cada ação livre de um agente, ele efetivamente quis apenas um caminho de ação; este que é por ele tomado livremente. Nas mesmas linhas explica Kane (2005) que “a liberdade de agir de outra forma significa que *terias* agido de outra forma (se nada te impedisse) *se tivesses querido* ou desejado fazê-lo”, e concluem “que se a liberdade de agir de outra forma tem este significado condicional ou hipotético (terias... se quisesses)”, então “a liberdade de agir de outro modo também seria compatível com o determinismo”.

Como James Porter explica que compatibilistas radicais acreditam que o determinismo é uma condição *necessária* da agência livre; é que seria absurdo uma ação livre no sentido que o libertário deseja; uma ação que estivesse desprendida até mesmo de uma *determinada vontade*. Afinal (2005, p. 345), “as únicas escolhas livres são aquelas motivadas pelo caráter, crenças e desejos do indivíduo”, assim, “se uma escolha [...] não for motivada por um evento anterior, então é completamente desmotivada e totalmente aleatória ou fortuita”, sentido em que a conduta “livre” dos libertários não seria livre coisa nenhuma. Kane (2005, p. 345) chega até a oferecer um exemplo desconcertante deste argumento compatibilista:

Considere-se [...] o caso da Molly a deliberar sobre se deve integrar uma firma de advogados de Dallas ou de Austin. Depois de muito pensar, digamos, Molly decide que a firma de Dallas é o melhor meio para concretizar os seus planos e escolhe-a. Ora, se a sua escolha foi indeterminada, significa que podia ter escolhido outra coisa (poderia ter escolhido a firma de Austin) dado o mesmo passado — uma vez que é isso o que o indeterminismo exige: o mesmo passado, diferentes futuros possíveis. Mas note-se o que esta exigência significa no caso da Molly: exactamente a mesma deliberação prévia, os mesmos processos mentais, as mesmas crenças, os mesmos desejos e outros motivos (nem a mínima diferença!) que conduziram Molly a preferir e a escolher a firma de Dallas, poderiam tê-la conduzido igualmente e em alternativa a escolher a firma de Austin. Este cenário não faz sentido, afirmam os compatibilistas. Seria absurdo e irracional a Molly escolher a firma de Austin dados exactamente os mesmos motivos e o processo de raciocínio prévio que a conduziram de facto a acreditar que a firma de Dallas era a melhor solução para a sua carreira (KANE, 2005).

Contrariamente, compatibilistas não-radicais sustentam que a noção de liberdade libertária apesar de consistente, é falsa, de modo que a veracidade do determinismo não pode servir de fundamento para uma refutação do conceito de liberdade (e, acrescente-se, vice-versa). Uma última distinção pode ser valiosa para compreender-se o compatibilismo, que é a divisão entre os compatibilistas clássicos e os contemporâneos no que tange às condições *necessárias* e *suficientes* para a liberdade: enquanto os compatibilistas clássicos estavam preocupados com a liberdade centrada especialmente na (liberdade de) *ação*, os compatibilistas contemporâneos acreditam que esta acepção de liberdade não é *suficiente*. Isso acontece porque ela não é capaz de cobrir alguns casos notáveis: 1. a liberdade de correr-se de um pensamento para outro, deixar de imaginar uma girafa e passar a imaginar um hipopótamo, por exemplo, tangenciam esse conceito de liberdade, 2. pessoas cleptomaníacas, ou que sofreram uma lavagem cerebral, ou ainda, que se encontram num estado hipnótico profundo, podem não sofrer qualquer tipo de restrição exterior à sua ação e ainda assim não parecem adequadamente livres.

Mas não é só; esta acepção de liberdade centrada na *ação* parece não ser sequer *necessária* para a liberdade – ou, ao menos assim acreditam os compatibilistas contemporâneos: exemplos disso seriam os casos de Frankfurt, ou ‘exemplos de Frankfurt’, uma família de exemplos consistentes em situações onde um agente não possuía a capacidade de agir de modo diverso, mas ainda assim agiu *livremente*. O exemplo canônico é ofertado por Henry Frankfurt, citado aqui por Marcus Cesar Paes de Carvalho Filho:

:

O argumento central do artigo é desenvolvido ao longo de um caso. Do fato de que Jones decide agir de determinado modo que se adéqua às exigências feitas por alguém que o ameaça com uma grave penalidade, Frankfurt extrai quatro cenários. Cenários estes em que podemos notar variadas circunstâncias onde a coerção parece exercer papel determinante no juízo sobre a responsabilização moral de determinada ação. Em cada caso, a responsabilidade moral é verificada pelos papeis exercidos por sua decisão original e pela ameaça.

[...]

Assim chegamos ao último cenário. Neste, junto à Jones 4, temos a presença de um recurso argumentativo que ficará conhecido na bibliografia especializada como “interventor contrafactual”. No caso analisado, esse papel é ocupado por Black. Capaz de monitorar as ações e possíveis decisões de Jones 4, Black quer que Jones 4 tome determinada via de ação. Discreto, o interventor contrafactual permanece desconhecido ao agente, manifestando sua presença somente no caso em que Jones 4 aparentemente decida agir de modo diferente do planejado por Black (PAES DE CARVALHO, 2022, p. 6,8).

No cenário desenvolvido por Harry Frankfurt, que é, talvez, o maior desafio ao PPA (princípio das possibilidades alternativas), temos um agente que de espontânea vontade opta por certa escolha, mas que se tivesse optado por uma escolha outra seria impedido. Efetivamente o agente não dispunha de duas opções e, ainda assim, o agente tomou seu curso de ação livremente. Daí Moreland concluir que “liberdade de vontade é mais central à noção de liberdade necessária à responsabilidade do que o é a liberdade de ação corporal” (no mesmo lugar).

O argumento em favor do compatibilismo parece ser mesmo sua capacidade de manter uma postura amigável diante da aparente presunção-de-determinismo das teorias científicas (especialmente físicas), enquanto é capaz (ou, ao menos, assim acreditam seus defensores) de manter a responsabilidade moral dos agentes, e a tentativa de refutação dos argumentos contrários ao compatibilismo e/ou favoráveis ao incompatibilismo.

3.5.2 Incompatibilismo

O incompatibilismo, diversamente, reponde àquela pergunta (“mas serão mesmo incompatíveis o livre-arbítrio e o determinismo?”) afirmativamente. Sim, são sim incompatíveis. Entendido corretamente o determinismo e entendido corretamente o conceito de livre-arbítrio, tem-se como consequência, que: 1. ou são falsos os dois (embora seja difícil pensar em um pensador qualquer que vá defender uma tal proposta), ou, 2. é falso um deles. Em miúdos, ou o determinismo é verdadeiro ou o livre-arbítrio é verdadeiro.

Vihvelin (2022) explica que há duas noções bastante aceitas de determinismo na literatura contemporânea a respeito do assunto: o determinismo é definido em termos de *consequência* ou *implicatura*, como uma descrição completa de um estado do mundo a dado momento e uma descrição completa das leis que o regem, juntos, *implicam* ou *têm como consequência*, uma outra descrição completa do mundo em um outro momento. Uma alternativa para esta definição encontrada em Vihvelin (2022) define o determinismo como a tese de que o mundo é governado por leis naturais tais que quaisquer dois mundos possíveis regidos pelas mesmas leis, se forem idênticos em um momento, serão idênticos em qualquer outro momento.

A liberdade entendida pelos incompatibilistas é tal que tornaria esse tipo de descrição falso. Se é verdade que o agente livre efetivamente tem diante de si um passado limitado, mas um futuro com possibilidades plúrimas, é falso, por exemplo, que um mundo possível *W1* e um mundo possível *W2* regidos pelas mesmas leis, e inicialmente idêntico, seria, ao final da conduta livre de agentes a eles internos, idênticos: isto é, se no mundo possível *W1*, Jorge Luís Borges pode escolher escrever ou não seu *El Jardín de senderos que se bifurcan*, e no mundo possível *W2*, igualmente o escritor argentino possui essas duas possibilidades, necessariamente deve ser possível que em *W1* Jorge o escreva e em *W2* Jorge não o escreva, de modo que os dois mundos possíveis regidos pelas mesmas leis, e inicialmente idênticos, findem distintos.

No mesmo lugar, Vihvelin explica que há dois principais tipos de argumentos em favor do incompatibilismo; argumentos que afirmam que o determinismo não permitiria que nós causássemos nossas ações ou as controlássemos de modo apropriado, e argumentos que afirmam que o determinismo nos impediria de agir de modo distinto daquele que efetivamente agimos. Observe o leitor que o argumento campeão pelo livre-arbítrio, o argumento da responsabilidade moral, é argumento desta segunda espécie.

Dentre outros, o argumento chamado “Argumento da Consequência” parece ser o melhor candidato em favor do incompatibilismo. Formulado por Peter Van Inwagen, citado por Pedro Merluzzi, e debatido à exaustão por filósofos do calibre de D. Lewis, Westphal, Fara e Alfred Mele, dentre outros, teve sua apresentação inicial como segue:

Se o determinismo for verdadeiro, então nossas ações são a consequência das leis da natureza e dos eventos no passado remoto. Mas não depende de nós o que se passou antes de nascermos, e nem depende de nós o que as leis da natureza são. Portanto, as consequências dessas coisas (incluindo nossas ações presentes) não dependem de nós (MERLUSSI, 2013, p. 47).

Ou para servirmo-nos de uma formulação um pouco mais explícita, assim organizou Luís Veríssimo (2022):

(1) Se o determinismo é verdadeiro, então as nossas ações (tal como tudo o que acontece) são a consequência das leis da natureza e de acontecimentos que ocorreram num passado remoto.

(2) Não somos capazes de alterar as leis da natureza nem os acontecimentos que ocorreram num passado remoto.

(3) Se as nossas ações são a consequência das leis da natureza e de acontecimentos que ocorreram num passado remoto e não somos capazes de alterar as leis da natureza, nem os acontecimentos que ocorreram num passado remoto, então não temos possibilidades alternativas.

(4) Se não temos possibilidades alternativas, então não temos livre-arbítrio.

(5) Logo, se o determinismo é verdadeiro, então não temos livre-arbítrio (VERÍSSIMO, 2022).

Diversos outros filósofos tem apresentado formulações próprias desse argumento. Merluzzi, citado acima, defendeu uma formulação própria que escapa às críticas da maioria dos filósofos que tentou rebater este argumento. Outro exemplo é Elliott Sober (2016), o qual apresenta uma formulação própria do argumento em seu artigo em defesa do incompatibilismo – e favorável a um determinismo radical –, chamando-o de Argumento da Causalidade à Distância, como segue:

Se um agente pratica livremente uma acção, o agente é responsável pela acção. Os agentes não são responsáveis por

ações causadas por factores fora do seu controlo. Qualquer acção que um agente pratique é causada por factores (genes e meio ambiente durante e após a infância) sobre os quais o agente não tem controlo. Logo, não há acções livres (SOBER, 2016).

Vihvelin (2022) explica, contudo, que há estratégias que fogem daqueles dois modelos de argumentos explicados, são os argumentos baseados em intuição. Ela fornece dois exemplos: o argumento do jardim dos caminhos que se bifurcam, e o argumento da manipulação. O primeiro, de óbvia inspiração borgiana, compara dois cenários: o que seria um mundo determinista e o que seria um mundo com livre-arbítrio; enquanto nossa experiência testemunha para nós que fazemos escolhas, deliberamos, e efetivamente decidimos entre distintos caminhos possíveis – tal como alguém que estivesse andando em jardins e percebesse bifurcações, de modo que, a qualquer momento na caminhada ele olharia para trás e veria um caminho só, mas múltiplos caminhos à frente. O determinismo, diferentemente, seria como um só caminho em linha reta do começo ao fim do jardim. Já os argumentos da manipulação, constituem uma família de casos parecidos com aqueles casos de Frankfurt, mas onde o agente secreto efetivamente leva sua vítima a escolher aquilo que ele deseja; nestes casos – afirma-se, a vítima, controlada ou manipulada, não é livre. Mas acontece que se o determinismo for verdadeiro, *todos nós somos essa vítima*: apenas para refrescar a memória, o modelo é algo como o que se segue: Maddy é um neurocientista maluco que deseja que Victym vote nos democratas, para tanto instala eletrodos na cabeça de Victym alegando tratar-se de uma pesquisa importante a respeito de neurotransmissores. Assim, no dia da eleição, Victym dirige-se livremente ao local de voto, mas sem que Maddy precise acionar os eletrodos que condicionariam a conduta de Victym, o paciente vota nos democratas, posto que era isso mesmo que ele queria. Este é um exemplo de Frankfurt.

Outro caso seria o de que Victym tivesse já avisado Maddy que é um republicano apaixonado e inelutavelmente há de eleger Donald Trump (ou, quem sabe Ron DeSantis). Mas desde que ouviu essa notícia, Maddy passou a manipular as emoções de Victym e acionar eletrodos no cérebro dele para alterar suas crenças a respeito do partido republicano. Por consequência, Victym foi

manipulado, de modo que quando chega o dia das eleições, já foi formada nele uma nova crença, que o levou a votar nos democratas. Pergunta-se: Victym foi livre nesta escolha? Parece que não. O problema, contudo, é que aparentemente, se o determinismo for verdadeiro, estamos todos em condição similar à de Victym, não apenas ele, como também Maddy, e até tu, caro leitor.

Um último apontamento que vale ser feito, já encaminhando este breve capítulo para seu fim, é a respeito dos avanços presentes nessa discussão – aqui falando não apenas do incompatibilismo, mas do debate determinismo-livre-arbítrio como um todo – mencionado por Ted Honderich (2005). Como o autor explica; o debate mais amplo que se seguiu, nessa área, extrapolando a celeuma entre o compatibilismo e o incompatibilismo; incluiu a ideia de que sermos livres requer aquela *originalidade* mencionada, mas a responsabilidade requer apenas *voluntariedade*. Uma investigação diferente sobre o que é chamado de autonomia também aceita que não temos que escolher entre compatibilismo e incompatibilismo. Como mencionamos na seção de argumento pelo livre-arbítrio, Pereboom (2007), por exemplo, argumentou contra a maneira do compatibilismo de salvar nossa responsabilidade do determinismo, de modo que devemos, mesmo, desistir de nossa ideia de responsabilidade. Além disso, Double, por exemplo, afirma que atribuir liberdade e responsabilidade às pessoas é uma questão de *atitudes* que não dependem de fatos ou proposições objetivas. Contra outro pensamento, o de desistir do conjunto de atitudes inconsistentes com o determinismo e obter satisfação no conjunto de atitudes consistentes, argumentou-se que, apesar da verdade do determinismo, *devemos manter a ilusão de que temos o poder de originação*.

3.6 Algumas considerações

Neste capítulo apreciamos uma variedade de assuntos. Passamos pelo conceito de determinismo, liberdade, comparamos concepções distintas de liberdade, expusemos o compatibilismo e o incompatibilismo. Tudo isto, porém, tem apenas um caráter preparatório para o próximo capítulo onde tentaremos situar o filósofo ao redor de que orbita este trabalho: como conceitua a liberdade Thomas Hobbes? Qual seu posicionamento neste panorama conceitual? Essa

observação pode iluminar outros aspectos da obra do pensador, ou clarificar outras posições?

4 O lugar de Hobbes na disputa entre libertários e deterministas

4.1 Liberdade em Thomas Hobbes: entre política, antropologia filosófica e metafísica

Falar do tema da *liberdade* na obra de Thomas Hobbes reflete dificuldades similares às abordadas no capítulo anterior, a respeito do conceito de liberdade considerado genericamente. Afinal, o que se quer dizer quando se fala em *liberdade*? Seria uma certa autonomia política, ou tratar-se-ia do aspecto *original* da ação, de efluir de um agente chamado “livre”, ou seria ainda a presença de um contexto social que favorecesse o florescimento de potencialidades humanas? Abordamos essas dificuldades no capítulo anterior trabalhando diferentes acepções do conceito de *liberdade*. Liberdade do arbítrio, política, e social ou psicológica. Em Thomas Hobbes, como se percebe, também pelo capítulo inicial desta dissertação, a noção assume certa amplitude, dada a natureza sistemática da filosofia do autor. Assim, o tema da liberdade transcorrerá regiões distintas do pensamento do filósofo; passando pela metafísica, por sua antropologia e, por fim, por sua teoria política.

Inicialmente, observamos que Hobbes faz usos mais e menos comprometidos teoricamente da palavra *liberdade*. Assim como nós empregamos expressões como “poder” tecnicamente para referir-nos aos poderes do Estado, o Judiciário, por exemplo, e também somos capazes de empregar a expressão “poder” no âmbito da metafísica para falar de algo como *as potências de determinada substância*, sem que isso tudo nos impeça de usar expressões como “eu **posso** [tenho o *poder de*] levantar até 120 kg no *deadlifting*”, ou “eu **posso** [tenho a *permissão para*] portar arma de fogo nesta porção do território?” pelo temor de qualquer confusão metafísica profunda – “meu Deus, como assim? Terá ele querido dizer que existe um quarto poder do Estado brasileiro, o de portar arma de fogo... talvez uma afirmação de que o exército seja o quarto poder?” – igualmente temos essa espécie de questiúncula na obra de Hobbes. Aliás, esse exemplo captura excepcionalmente bem o que ocorre nos textos de Hobbes a respeito da palavra *liberdade*. Uma breve

catalogação de seus usos com base no *Leviatã* e no *Elementos de Filosofia* permite observar quatro usos:

a) Liberdade como “*poder*” ou “*capacidade para*”:

Para concluir, dado que pode haver muitos que não apreciam minha definição de filosofia; e dirão que, da *liberdade* que um homem tem de defini-la do modo que lhe agrada, ele poderá concluir qualquer coisa a partir de qualquer coisa (embora não me pareça difícil demonstrar que esta minha definição está de acordo com a opinião de todos os homens). (Sobre o Corpo, p. 14, ênfases nossas).

Além disso, qualquer que seja o uso comum das palavras, os filósofos, para ensinar seu conhecimento a outros, sempre tiveram a *liberdade*, e por vezes tiveram e terão a necessidade de recorrer a nomes de sua escolha para significar o que tinham em mente, caso quisessem ser compreendidos. (Sobre o Corpo, p. 17, ênfases nossas).

Portanto, assim como, em uma parte da filosofia, uma definição pode conter algum nome adequado para abreviar a exposição de alguma proposição da geometria, ela pode ter a mesma *liberdade* em outras partes da filosofia, pois o uso dos nomes é particular (mesmo quando muitos concordam com seu estabelecimento) e arbitrário. (Sobre o Corpo, p. 64, ênfases nossas).

Partridge (1967) alerta para o perigo que esta acepção da palavra *liberdade* abarca no contexto da discussão sobre as liberdades políticas. Questionamentos do tipo “eu tenho a liberdade de atravessar o Tâmesa a nado?” podem ser respondidas com tranquilidade – afirma o filósofo – com a asserção “tem, se for capaz”. A esperteza da resposta consiste em clarificar que mais apropriadamente a expressão *liberdade* – naquele contexto, o das liberdades políticas – sinaliza (*não*-)obrigação, *permissão*, (*não*-)intervenção, e assim por diante, em vez de *poder* ou *capacidade* de ou para algo. Mas Thomas Hobbes não parece sofrer destes males, seu uso é bastante claro em cada contexto.

b) Liberdade como sinônimo de *direito*:

O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a *liberdade* que cada homem 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 esse fim. (*Leviatã*, p. 82, ênfases nossas)

Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *jus* e *lex*, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro. *Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir*, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria. (*Leviatã*, p. 82, ênfases nossas).

Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu *direito* a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a *mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo*. Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se para a paz. (*Leviatã*, p. 83, ênfases nossas).

Mas tal como os homens, tendo em vista conseguir a paz, e através disso sua própria conservação, criaram um homem artificial, ao qual chamamos Estado, assim também criaram cadeias artificiais, chamadas leis civis, as quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembleia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta a seus próprios ouvidos. Embora esses laços por sua própria natureza sejam fracos, é, no entanto, possível mantê-los, devido ao perigo, se não pela dificuldade de rompê-los. É unicamente *em relação a esses laços* que vou agora falar da *liberdade dos súditos*. (*Leviatã*, p. 134, ênfases nossas).

Nota-se que Hobbes chega a tratar liberdade e direito, e, ainda mais, liberdade e direito *natural*, como sinônimos. De fato, é verdade que o autor diz na segunda passagem transcrita que a liberdade *está para* a obrigação, como o *direito está para a lei*. E se ele é capaz de fazer essa analogia, há, de alguma forma, a constatação de que se tratam de categorias que comportam alguma distinção, afinal, não é possível estabelecer analogias entre dois objetos idênticos, não se estaria fazendo analogia alguma. Quando Hobbes diz que os homens “cedem seu direito à liberdade de fazer tudo quanto quiserem”, aparenta

que a liberdade é *um direito* ou, talvez, *o modo de exercício de todos os direitos*. Esse, talvez, seja um aspecto de mais difícil clarificação, porque o autor migra de usos mais literais rumo a usos menos literais com relativa habitualidade. Observe-se, pela primeira passagem transcrita, que dessa vez o filósofo claramente não emprega *liberdade* como sinônimo de *capacidade/poder*, mas como *modo de seu exercício* – aqui, não no contexto de sua antropologia filosófica, mas de sua teoria jurídica, e, portanto, temos *liberdade como direito*. A terceira passagem comporta outro elemento interessante, soa como um tema de Mill, *liberdades mutuamente delimitantes*, ou, como a expressa Giovanni Reale (2005): a liberdade de cada um encontra seu limite na liberdade do outro, é consequência da segunda lei da natureza.

C) Liberdade como *circunstância do exercício da vontade* (aqui pedimos a paciência do leitor porque a segunda citação é bastante extensa. Todavia é impossível deixar de citá-la considerando seu valor para o escrutínio da visão de Hobbes neste assunto):

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 tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem. (*Leviatã*, p. 82)

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. E o mesmo se passa com todas as criaturas vivas, quando se encontram presas ou limitadas por paredes ou cadeias; e também das águas, quando são contidas por diques ou canais, e se assim não fosse se espalhariam por um espaço maior, costumamos dizer que não têm a liberdade de se mover da maneira que fariam se não fossem esses impedimentos externos. Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença. Conformemente a este significado próprio e geralmente aceite da palavra, um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem

vontade de fazer. Mas sempre que as palavras “livre” e “liberdade” são aplicadas a qualquer coisa que não é um corpo, há um abuso de linguagem; porque o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos. Portanto, quando se diz, por exemplo, que o caminho está livre, não se está indicando qualquer liberdade do caminho, e sim daqueles que por ele caminham sem parar. E quando dizemos que uma doação é livre, não se está indicando qualquer liberdade da doação, e sim do doador, que não é obrigado a fazê-la por qualquer lei ou pacto. Assim, quando falamos livremente, não se trata da liberdade da voz, ou da pronúncia, e sim do homem ao qual nenhuma lei obrigou a falar de maneira diferente da que usou. O medo e a liberdade são compatíveis: como quando alguém atira seus bens ao mar com medo de fazer afundar seu barco, e apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se, portanto, da ação de alguém que é livre. Assim também às vezes só se pagam as dívidas com medo de ser preso, o que, como ninguém impede a abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa em liberdade. E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no Estado, por medo da lei, são ações que seus autores têm a liberdade de não praticar. A liberdade e a necessidade são compatíveis: tal como as águas não tinham apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, assim também as ações que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam de sua vontade, derivam da liberdade; ao mesmo tempo que, dado que os atos da vontade de todo homem, assim como todo desejo e inclinação, derivam de alguma causa, e essa de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), elas derivam também da necessidade. De modo tal que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a necessidade de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta. Portanto Deus, que vê e dispõe todas as coisas, vê também que a liberdade que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela necessidade de fazer aquilo que Deus quer, e nem mais nem menos do que isso. Porque embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou, e das quais portanto não é autor, não lhes é possível ter paixão ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa. E se acaso sua vontade não garantisse a necessidade da vontade do homem, e, conseqüentemente de tudo o que depende da vontade do homem, a liberdade dos homens seria uma contradição e um impedimento à onipotência e liberdade de Deus. E isto é suficiente (quanto ao assunto em pauta) sobre aquela liberdade natural que é a única propriamente chamada liberdade (*Leviatã*, p. 133).

Aqui se torna inevitável antecipar algo do que será discutido mais detalhadamente em seções posteriores: mesmo nossa classificação de usos já tem algo de clarificador a respeito de nosso posicionamento quanto à compreensão de Hobbes do livre-arbítrio. Esta passagem imediatamente acima,

em contraposição com o título imediatamente abaixo, denuncia algo de nossa conclusão do próximo tópico deste capítulo: Hobbes não nega a doutrina do livre-arbítrio, embora pareça expressamente fazê-lo. Não, o que ocorre é que Hobbes descarta o uso da expressão por assumir uma definição *incompatibilista do termo*. Assumida essa posição, ele a rejeita. Isso, contudo, é irrelevante para a adequada caracterização do filósofo (embora possa resultar em confusões). Nestas passagens acima se delinea, também, a acepção mais bem delimitada e favorita do autor, de liberdade.

d) Liberdade como *livre-arbítrio* (novamente, peço a mesma e reiterada paciência, os textos são demasiadamente essenciais):

Mas quando raciocinamos com palavras de significação geral, e chegamos a uma inferência geral que é falsa, muito embora seja comumente denominada erro, é na verdade um absurdo, ou um discurso sem sentido. Pois o erro é apenas uma ilusão, ao presumir que algo aconteceu, ou está para acontecer, acerca do que, muito embora não tivesse acontecido, não existe, contudo, nenhuma impossibilidade aparente. Mas quando fazemos uma asserção geral, a menos que seja uma asserção verdadeira, sua possibilidade é inconcebível. E as palavras com as quais nada mais concebemos senão o som são as que denominamos absurdas; insignificantes, e sem sentido. E, portanto, se alguém me falasse de um quadrângulo redondo, ou dos acidentes do pão no queijo, ou de substâncias imateriais, *ou de um sujeito livre, livre arbítrio, ou qualquer coisa livre*, mas livre de ser impedida por oposição, não diria que estava em erro, mas que as suas *palavras eram destituídas de sentido*, ou seja, absurdas. (*Leviatã*, p. 32-33, ênfases nossas).

Há ainda uma outra falha nos discursos de alguns homens, a qual pode também contar-se entre as várias espécies de loucura. Nomeadamente aquele abuso de palavras que acima referi no quinto capítulo, sob o nome de absurdo. O qual ocorre quando os homens proferem palavras que reunidas umas às outras não possuem significação alguma, não obstante o que alguns que as encontram, compreendendo mal as palavras que ouviram, as repetem rotineiramente; ao passo que outros as usam com a intenção de enganar por meio da obscuridade. E isto só acontece com aqueles que discutem sobre questões incompreensíveis, como os escolásticos, ou sobre questões de abstrusa filosofia. O comum dos homens raramente fala sem significado, e por esse motivo são por essas egrégias pessoas tidos por idiotas. Mas para ter a certeza de que suas palavras não correspondem a nada no espírito seriam necessários alguns exemplos. Se alguém os quiser, tome uris escolástico por sua conta, e veja se ele é capaz de traduzir qualquer capítulo referente a uma questão difícil; como a Trindade, a Divindade, a natureza de Cristo, a Transubstanciação, *o livre arbítrio*, etc.,

para qualquer das línguas modernas, de maneira a tornar o mesmo inteligível. (*Leviatã*, p. 54, ênfases nossas).

Por último, do uso da expressão *livre arbítrio* não é possível inferir qualquer liberdade da vontade, do desejo ou da inclinação, mas apenas a liberdade do homem; a qual consiste no fato de ele não deparar com entraves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer. (*Leviatã*, p. 133, ênfases nossas).

E quanto a sua filosofia moral e civil, tem os mesmos, ou maiores, absurdos. Se alguém praticar um ato de injustiça, isto é, um ato contrário à lei, Deus, dizem eles, é a primeira causa da lei e também a primeira causa daquela e de todas as outras ações, mas não é de modo algum causa da injustiça, a qual é a inconformidade da ação com a lei. Isto é vã filosofia. Poderia igualmente dizer-se que um homem faz quer a linha reta, quer a linha curva, e um outro faz sua incongruência. E esta é a filosofia de todos os homens que decidem acerca de suas conclusões antes de conhecerem suas premissas, pretendendo compreender aquilo que é incompreensível, e que decidem acerca dos atributos da honra para fazer atributos da natureza, na medida em que esta distinção foi feita para defender a doutrina do livre arbítrio, isto é, de uma vontade do homem não sujeita à vontade de Deus. (*Leviatã*, p. 396, ênfases nossas).

Ao buscar-se pela expressão “livre-arbítrio”, na obra de Hobbes, encontra-se quase sempre um tratamento carregadamente pejorativo, insultuoso, variando entre tentativas de refutação, e abertos ataques aos filósofos e teólogos de seu tempo que tivessem qualquer orientação aristotélica. Sua acusação típica parte de uma análise da linguagem para concluir que até o emprego de expressões como o “livre-arbítrio” são *non-senses*, insanidades. Mas, é claro, ele possui argumentos mais bem desenvolvidos para descartar o livre-arbítrio, que serão analisados à frente.

Embora em momentos anteriores do trabalho tenhamos optado por construir as posições de Hobbes naquilo que nos parece uma ordem lógica (e até avalizada pelo próprio filósofo), que parte da metafísica, rumo à física, passando pela natureza humana (sua psicologia filosófica ou antropologia filosófica) e chegando, por fim, em sua filosofia civil (ou filosofia política), seguiremos aqui o caminho oposto; partindo da filosofia civil, até chegarmos na metafísica.

Partindo então do conceito político de liberdade, em Hobbes, temos, de acordo com as citações acima, especialmente nos itens b. e c. que para o filósofo, a liberdade é a *ausência de constrangimentos para a vontade*. Ela é um

direito natural também, presente no Estado de Natureza, manifesta como o direito do homem – neste estado – de fazer tudo quanto quiser. Este direito – a liberdade – não é inteiramente sacrificado, mas parcialmente e, em condições de igualdade, pelo indivíduo e por toda a comunidade política para a instituição do Soberano. O filósofo parece argumentar que a liberdade do súdito se dá em dois espaços: o primeiro consistindo nas condutas não regradas pelo Soberano (afinal, nenhum soberano jamais conseguiu regrar a totalidade dos atos possíveis), e, nestas circunstâncias, o súdito é livre porque sua conduta *não é proibida*, como se se estivesse diante de uma lacuna da lei. Esse argumento ilumina o porquê de dizermos que somente abdica-se parcialmente da liberdade quando do pacto feito pela multidão, ao instituir o Soberano: é que se a liberdade fosse abdicada por completo, o súdito somente poderia fazer *aquilo que fosse expressamente autorizado pelo Soberano*, e não *tudo aquilo que não for proibido pelo Soberano*, além daquilo que é expressamente autorizado. Questão parecida com essa ocorre, no direito brasileiro, com o princípio constitucional da legalidade e suas distintas aplicações para o cidadão e para a administração pública. Outro espaço da liberdade é aquele das condutas *permitidas* pelo Soberano; aqui há um espaço de positividade, não é mera abstenção de proibir, é um permitir. Hobbes lembra-nos novamente qual a finalidade de sua teoria política, porém, ao enfatizar que mesmo diante dessas liberdades *não se encontra* uma limitação ao poder do Soberano que jamais pode agir de maneira injusta diante do súdito. Hobbes, aliás, faz uso de um argumento interessante a respeito da interação entre a autoridade do Soberano e a liberdade: diz que aqueles que esperam conseguir maior liberdade por meio da ausência de leis, assenhorando-se plenamente das próprias vidas, esquecem-se que “as leis não têm poder algum para protegê-los, se não houver uma espada nas mãos de um homem, ou homens, encarregados de pôr as leis em execução” (*Leviatã*, p. 135).

Em sua discussão da natureza humana, Hobbes delinea os poderes, apetites, e faculdades humanos – já discutimos anteriormente como isto tudo é uma antropologia filosófica ou uma psicologia filosófica, embora assim não a nomeie o filósofo – e dentre eles está a *vontade*. Hobbes define a vontade como o último apetite ou aversão na deliberação, imediatamente conectado com a ação (ou omissão). Isto aparece em frontal oposição à concepção escolástica de um “apetite racional do bem”, noção que Hobbes pretendia refutar com a

observação de que se esta definição procedesse não teríamos como explicar ações rotineiramente observadas de ação (indubitavelmente) voluntárias e contrárias à razão (Lemmeti, 2012). As ações que procedem da vontade, são consideradas *livres*. Contudo, quando uma ação não pode ser realizada porque – apesar de desejada por alguém ou por uma criatura – sofre constrangimento de algum obstáculo corpóreo natural ou artificial, a ação não é *livre*. Neste sentido, **liberdade** é circunstância em que uma ação se dá ou não se dá, e não um *atributo da vontade* (tal como “ser uma instância da deliberação”, “estar em Pedro”, são atributos da vontade). Esta acepção abrangente de liberdade como voluntariedade tem consequências políticas importantes para Hobbes, porque servirá como um trampolim para sua justificativa do *Leviatã*.

Como explicamos ainda no primeiro capítulo quando tratamos da psicologia de Hobbes, o autor explica uma série de “movimentos internos”, tais como a memória, a imaginação e o raciocínio como produtos de outros movimentos que os antecediam. Na história cósmica do autor, não há lacunas ou espaços em brancos: cada movimento é explicado por um movimento anterior. Mas isto não se aplica apenas para esses poderes humanos, aplica-se também para *a vontade*. Desta forma, Hobbes é capaz de produzir uma explicação *mecânica* da formação da vontade no homem, ou, mais apropriadamente; *determinista*. Mais à frente analisaremos, para além da psicologia, que outros motivos teria Hobbes para acreditar nisto.

4.2 Thomas Hobbes: determinista ou compatibilista?

É comum encontrar em estudiosos de Hobbes, mesmo em respeitável literatura, a afirmação de que Hobbes é um *determinista*. A impressão é muito comum e não é totalmente injustificada, afinal, se alguém lesse, por exemplo, apenas o terceiro capítulo dessa pesquisa, sem passar pelo segundo, provavelmente municiado de uma acepção mais recorrente dos termos “livre-arbítrio” e “determinismo”, lendo os excertos acima colacionados, responderia, sem dúvidas, que Hobbes é um determinista. Exemplos disto podem ser vistos até mesmo no *Cambridge Companion to Hobbes* editado por Tom Sorell: em

artigo da lavra de Alan Ryan (2006), páginas 236 do volume, onde o autor explica a posição de Hobbes a respeito do assunto afirmando que Hobbes não acreditava em livre-arbítrio. Do mesmo modo, Jürgen Overhoff, no artigo *Hobbes on deliberation and the will* (2013), também se refere à posição de Hobbes como um 'determinism'. Um último exemplo disso, vindo de um historiador da filosofia, foi dado no capítulo 1 desta pesquisa em citação a Giovanni Reale, que diz abertamente que o filósofo é determinista.

Em que consiste a confusão? A confusão consiste na posição estranha em que os compatibilistas se encontram quando comparados aos deterministas e libertários. Se pudermos empregar duas analogias, uma errada e outra correta, a respeito da "colocação" compatibilista no debate, teríamos o seguinte: a analogia equivocada é pensar o espectro de posições a respeito do livre-arbítrio como consistindo numa reta, com os pontos A-B-C sendo ocupados respectivamente por deterministas, compatibilistas e, então, libertários, sendo que, da esquerda para a direita temos "menos liberdade, alguma liberdade e mais liberdade". Ela é equivocada porque presume que as três posições estão num mesmo campo neutro, com diferenças de grau entre si. A analogia correta seria algo mais próximo de um triângulo X-Y-Z, estando cada uma das posições situadas em uma aresta. Neste triângulo cada lado apresenta uma oposição aos outros dois por motivos diferentes.

Sem nos delongarmos demais na segunda analogia, se X e Y forem respectivamente determinismo e libertarismo, e Z for o compatibilismo, temos que X se opõe a Y e à Z *por aceitarem o livre-arbítrio*, Y se opõe à X e à Z *por rejeitarem o livre-arbítrio*, e Z se opõe à X e Y *por rejeitarem o livre-arbítrio* (corretamente entendido). Mas como pode ser o caso? Isso ocorre porque deterministas e libertários tem uma aceção de liberdade do arbítrio **em comum**, que resulta em uma posição ser perfeitamente contraditória à outra, enquanto compatibilistas tomam uma terceira e **distinta aceção** da liberdade do arbítrio, que torna sua posição meramente contrária às duas. Por consequência, num determinado cenário deterministas e libertários tem até *mais em comum entre si* do que com os compatibilistas, ainda que estes últimos afirmem defender tanto o determinismo quanto o livre-arbítrio.

Em síntese, há um desarranjo verbal nesse campo. Constatação parecida alcançou Stace (2018), expressando-a assim:

Supõe que alguém acredita que a palavra “homem” significa um certo tipo de “animal de cinco patas”; em suma, “animal de cinco patas” é a definição correcta de homem. Essa pessoa, depois de procurar por todo o lado e de verificar correctamente que não há animais de cinco patas, pode chegar à negação da própria existência do homem. Ora, essa conclusão absurda seria alcançada em virtude dessa pessoa estar a usar a definição incorrecta de “homem”. O que fazer para lhe mostrar o seu erro? Fornecer-lhe a definição correcta, ou, pelo menos, mostrar-lhe que a sua definição está errada. Tanto o problema como a sua solução seriam, como é óbvio, inteiramente verbais. O problema do livre-arbítrio e a sua solução é, acredito, verbal no mesmíssimo sentido.

Hobbes atacava direta e frontalmente o livre-arbítrio. Diz com todas as letras que se trata de um absurdo. Seria ele, então, um determinista? Não, já que afirmar a contrária *se trataria de partir do princípio de que a aceção incompatibilista do termo é a correcta*. Hobbes é um filósofo vivendo em determinado período da história das ideias, respondendo a determinadas questões de sua época, e naquele momento *a aceção relevante de “livre-arbítrio” era a aceção incompatibilista*. Perguntado diretamente “defendes tu o livre-arbítrio” é claro, portanto, que ele responderia na negativa, mas isto é pouco informativo. O que é que o filósofo diz quando trabalha *o conceito de liberdade da vontade?* É aqui, então, que a confusão se dissipa. Hobbes acredita, sim, em livre-arbítrio, mas **somente se definido como pelos compatibilistas**. Essa impressão é avalizada, por exemplo, por Robert Kane (2005), em artigo sugestivamente intitulado “Compatibilismo”:

Hobbes definiu sucintamente esta visão ao afirmar que um homem é livre quando “não é impedido de fazer o que tem vontade, desejo ou inclinação”. E Hobbes acrescentou que se é isto o que significa a liberdade, então a liberdade é compatível com o determinismo. Porque, como defendeu, pode não haver constrangimentos ou obstáculos que impeçam as pessoas de fazer o que “querem ou desejam fazer” mesmo que se venha a verificar que o que querem ou desejam seja determinado pelo seu passado.

Daí concluir Bernard Gert (2006), que Hobbes pode ter sido *o primeiro compatibilista* na história da filosofia, ao sustentar simultaneamente que há uma

liberdade da vontade *relevante* (resguardando a responsabilidade moral – capaz de consentir na formulação do contrato, por exemplo), sem abrir mão de seu determinismo mecanicista. Sendo, então, Hobbes um compatibilista, como estaria ele posicionado entre seus pares?

4.2.1 Compatibilidades e incompatibilidades entre Hobbes e os compatibilistas

É difícil negar que Hobbes seja um compatibilista quando seus textos afirmam com tamanha clareza, por um lado, que o livre-arbítrio (incompatibilista) é absurdo, e, por outro, que a *liberdade* adequadamente compreendida é a ausência de impedimentos ao movimento. J. P. Moreland (2005) explica que os compatibilistas *clássicos* estavam sobremaneira preocupados com a liberdade de ação corporal, e isto é muito verdadeiro a respeito de Hobbes, são até ilustrativos os exemplos que o filósofo usa para dar apontar as circunstâncias em que algo/alguém é livre: referem-se quase sempre a *movimentos locais*. Observe um excerto:

Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. E o mesmo se passa com todas as criaturas vivas, quando se encontram presas ou limitadas por paredes ou cadeias; e também das águas, quando são contidas por diques ou canais, e se assim não fosse se espalhariam por um espaço maior, costumamos dizer que não têm a liberdade de se mover da maneira que fariam se não fossem esses impedimentos externos. [...]. Conformemente a este significado próprio e geralmente aceite da palavra, um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer. (*Leviatã*, p. 133)

E está aqui, já, a primeira divergência de Hobbes com os compatibilistas contemporâneos. Como expresso anteriormente em explicação dada por Moreland, compatibilistas contemporâneos não consideram a liberdade de ação/liberdade de movimento condição suficiente nem necessária para o sentido

apropriado de “liberdade”. Uma oposição muitíssimo mais crucial entre Hobbes e os demais compatibilistas, é a crença de que uma paixão intensa **não** torna o agente determinado. Por um lado, isso é uma consequência natural dessa acepção “corporal” da definição de Hobbes; de fato, levada às últimas consequências, uma *ameaça* não torna a pessoa ameaçada “determinada” neste sentido. Mas isto não é apenas uma consequência da definição de Hobbes, é uma condição *necessária* para a validade de sua teoria política, como explica Juhana Lemmeti (2012), Hobbes fornece o exemplo de um naufrago lançando seus bens ao mar para sobreviver, e atesta que este ato não é menos voluntário graças à dificuldade da escolha. Mas há mais, ainda no *Leviatã* Hobbes atesta que o *medo* é compatível com a liberdade:

O medo e a liberdade são compatíveis: como quando alguém atira seus bens ao mar com medo de fazer afundar seu barco, e apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se, portanto, da ação de alguém que é livre. Assim também às vezes só se pagam as dívidas com medo de ser preso, o que, como ninguém impede a abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa em liberdade. **E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no Estado, por medo da lei, são ações que seus autores têm a liberdade de não praticar.** (*Leviatã*, p. 133, grifos nossos).

Um aspecto curioso disso é imaginar Thomas Hobbes tomando contato com um canônico exemplo de Frankfurt; o do médico que insere eletrodos na cabeça do paciente para fazê-lo votar nos democratas *caso deseje votar em republicanos*. Nesse exemplo parece que a resposta de Hobbes seria a de que o agente é livre quando voluntariamente vota nos democratas, mas também é livre se, tentando votar nos republicanos, é forçado a votar nos democratas. Se trataria apenas de mais um movimento externo ocasionando a vontade a dirigir-se numa determinada direção, e, estabelecida essa direção, a ação que segue dela é *livre*. Por outro lado, canonicamente compatibilistas contemporâneos rejeitam afirmações desta natureza. Coação é um exemplo padrão de conduta considerada não-livre, basta observar, por exemplo, a explicação de Kane:

Se um homem aponta uma arma à tua cabeça e diz “O dinheiro ou a vida”, está apresentar-te possibilidades de escolha. Podes escolher dar-lhe o dinheiro ou arriscar perder a vida. Mas noutro sentido, se acreditares que ele fala a sério, o homem não te deu nenhuma possibilidade real de escolha. **A perspectiva de perderes a tua vida é tão horrível que não representa uma verdadeira escolha, pelo que a tua escolha de lhe entregar o dinheiro não é verdadeiramente livre.** És coagido, e a coacção é um constrangimento da tua liberdade de escolha ou livre-arbítrio. A acção do ladrão impediu-te de fazer o que de facto querias, que era conservar o dinheiro e a vida. (2005, grifos nossos).

Outros exemplos enumerados como críticas a estas noções são o do cleptomaniaco, da vítima de hipnose e da vítima de uma lavagem cerebral. Exemplo trazido também por Partridge (1967) é o da doutrinação desde a tenra infância, que aparentemente produz uma conduta que não é *genuinamente livre*. A conclusão interessante aqui, na verdade, é que **compatibilistas contemporâneos rejeitariam coerentemente a fundação hobbesiana do Estado**: se o homem sai do Estado de Natureza cedendo *por medo da morte e da guerra* seus direitos, o contrato social está viciado desde a raiz. A tentativa de Hobbes de escapar da crítica consiste em afirmar que nas sociedades com Estado é natural acreditar que contratos firmados sob coerção sejam nulos justo porque *o Soberano assim proibiu* – e, poderíamos acrescentar; é claro que o Soberano sequer poderia ter proibido o contrato que o instituiu porquanto não tinha o poder para tanto naquele momento.

Parece também difícil imaginar um compatibilista que concordaria com a afirmação de Hobbes de que o homem não é “mais livre” que animais irracionais ou objetos inanimados:

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); **e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais.** Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. **E o mesmo se passa com todas as criaturas vivas,** quando se encontram presas ou limitadas por paredes ou cadeias; **e também das águas, quando são contidas por diques ou canais,** e se assim não fosse se espalhariam por um espaço maior, costumamos dizer que não

têm a liberdade de se mover da maneira que fariam se não fossem esses impedimentos externos. (*Leviatã*, p. 133, grifos nossos).

A discussão, hoje, tem todo um setor dedicado à neurobiologia, como indicamos pelos experimentos de Libet, à psicologia, à biologia. Parece difícil acatar a tese de que a liberdade no homem seja *a mesma coisa* que a liberdade num cão, numa esponja ou numa porção d'água, então, previsivelmente, poucos compatibilistas estariam no mesmo pé que Hobbes. A dificuldade nesse ponto é que Hobbes parece, por vezes, estar empregando uma figura de linguagem quando explica alguns elementos (ora a hipérbole, ora a metáfora), porque nesta passagem mesma acima reproduzida, Hobbes vai clarificar que o emprego da expressão “liberdade” para qualquer coisa não-humana é um abuso de linguagem, mas ele também parece muito literal quando afirma que nas criaturas irracionais a liberdade não difere daquela das criaturas racionais.

4.2.2 O Compatibilismo de Hobbes: formulação e críticas ao livre-arbítrio no *Leviatã*

Alguns argumentos de Hobbes contra o livre-arbítrio chamam atenção, e é tentando solucionar algumas de suas dificuldades que Hobbes dá forma ao seu compatibilismo. Hobbes parece acatar, de qualquer forma, a existência de alguma liberdade porque acata a existência de determinados poderes e faculdades da natureza humana, mas essa liberdade não pode ser assumida de modo a comprometer-nos com certas aporias. Há três, em particular, que merecem apontamento.

a) O argumento do regresso infinito do livre-arbítrio. Quando expusemos alguns dos argumentos contrários ao livre-arbítrio, mencionamos aquele de Strawson, de que a noção de responsabilidade moral requerida pelos defensores do livre-arbítrio os levaria a perder-se num regresso infinito de justificação, e, portanto, a noção deveria ser rejeitada. O argumento de Hobbes resguarda alguma semelhança com aquele. Nos *Elementos da Lei*, Hobbes afirma que a *vontade* não é *voluntária*, o que é voluntário é uma ação ou omissão; **a vontade é**

obrigatória, e, com isso ele queria escapar a um problema de regressão: a posição liberista parece necessitar da ideia de que o homem é livre para *querer* *querer* algo. Isto é, o homem não é meramente capaz de *querer* algo, com sua vontade (determinada, talvez, por inclinações psicológicas, emocionais e afetivas). Não, ele deve ser capaz de *querer querer* algo, de modo que seria livremente soberano até sobre *em quê* recai sua vontade. E qual seria tão problemático regresso? Diz Hobbes que afirmar que o homem é capaz de *querer querer* não faz maior sentido que afirmar que o homem é capaz de *querer querer querer*, e assim por diante. Isto é absurdo e insignificante, diz o filósofo (Lemmeti, 2012).

Mas essa crítica não seria de alguma forma uma má-caracterização da liberdade libertária? Cito novamente Moreland (2005, p. 337, negritos nossos):

A verdadeira liberdade requer um tipo de controle sobre a ação do indivíduo - **e, mais importante, sobre a vontade do indivíduo** - tal que, dada uma escolha para fazer A (erguer a mão para votar) ou B (deixar a sala), nada determina qual escolha será feita. Antes, o próprio agente deve simplesmente exercitar seus poderes causais **e desejar fazer uma opção, por exemplo, A** (ou ter o poder para abster-se de querer fazer alguma coisa). Quando isso acontece, o agente ou poderia ter se eximido de querer fazer A **ou poderia ter desejado fazer B**, sem que qualquer outra coisa diferente aconteça dentro ou fora do seu ser.

Parece, na verdade, que a caracterização de Hobbes desta forma em particular de livre-arbítrio é honesta. Hobbes parecia como que antecipar uma forma de *contornar* esse problema, reduzindo-a ao absurdo: a posição de que o homem funciona como um primeiro motor – e aqui retomamos aquele aspecto da liberdade libertária como originação, claramente defendidos por Chisholm e Kane (Vihvelin, 2022) – quitaria a soberania divina. Explico.

b) O argumento da violação da soberania divina. Funcionando como contrarresposta a uma solução possível ao argumento anterior e caracterizando um argumento próprio, também, este argumento consiste na afirmação de que a liberdade libertária ofende a soberania divina. Vamos explicá-lo em continuidade com o anterior: vendo a crítica do regresso, os opositores de Hobbes poderiam formular como solução, a alegação de que a liberdade libertária precisaria apenas que o homem atuasse como um primeiro motor na produção de sua vontade e de suas ações. Tal como explica Moreland (2005, p. 337, negritos nossos):

Ele é o criador absoluto das suas ações. Como Aristóteles disse na Física 256a: "Um bastão move uma pedra, e é movido por uma mão que é movida por um homem". O evento de mover o bastão é causado pelo evento de mover a mão que é causado pela substância conhecida como o próprio homem. **Quando um agente age livremente, ele é um primeiro motor ou motor não-movido: nenhum evento ou causa eficiente o faz agir.** Seus desejos ou crenças podem influenciar sua escolha ou podem desempenhar um papel importante nas deliberações que tomar, mas as ações livres não são determinadas ou causadas por eventos ou condições prévias ao agente; antes, elas são feitas espontaneamente **pelo próprio agente que atua como um primeiro motor.**

Parece incerto como essa caracterização solucionaria o problema do regresso explicativo, mas podemos pensar numa analogia que o próprio Hobbes provavelmente aceitaria, não por com ela concordar, mas por ser capaz, ao menos, de escapar à dificuldade apresentada: o homem é livre no mesmo sentido em que Deus é livre (o que não acrescenta nada, isto está contido na afirmação de que "o homem livre é como um primeiro motor"). Hobbes não poderia se comprometer com a ideia de que a ação de Deus é, de qualquer forma, determinada. Se o homem é "como um primeiro motor" (o que quer que isso signifique), então ele deve ser genuína e absolutamente livre. Então conceda-se, por um instante, que essa alternativa soluciona a dificuldade do regresso. E daí? Daí que emerge um problema distinto: este *landscape* cósmico não está mais contido na soberania divina. Se o homem atua como um motor primeiro, sua ação está completamente alheia aos decretos divinos, e, quiçá, ao poder produtivo divino. Aqui aparece um aspecto muito curioso do argumento hobbesiano: ele ressoa positivamente com a crítica que alguns tomistas mais estritos, envolvidos nas polêmicas *De Auxilis*, dirigiram aos molinistas. A crítica consistia em operar uma redução ao absurdo da posição molinista, fazendo crer que ela implicaria a existência de uma multiplicidade de motores primeiros. Isto, afirmariam os críticos, é inaceitável para um cristão ortodoxo – aqui Hobbes parece estar de pleno acordo com essa parcela de seus inimigos de orientação aristotélica. Hobbes quer fazer crer que seu cenário não sofre destas dificuldades, quando explica que a necessidade de agirmos em conformidade com os decretos divinos acompanha perfeitamente, **e é o que possibilita**, a nossa ação livre:

A liberdade e a necessidade são compatíveis: tal como as águas não tinham apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, assim também as ações que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam de sua vontade, derivam da liberdade; ao mesmo tempo que, dado que os atos da vontade de todo homem, assim como todo desejo e inclinação, derivam de alguma causa, e essa de uma outra causa, numa cadeia contínua (**cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas**), elas derivam também da necessidade. De modo tal que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a necessidade de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta. **Portanto Deus, que vê e dispõe todas as coisas, vê também que a liberdade que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela necessidade de fazer aquilo que Deus quer**, e nem mais nem menos do que isso. Porque embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou, e das quais portanto não é autor, não lhes é possível ter paixão ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa. **E se acaso sua vontade não garantisse a necessidade da vontade do homem, e, conseqüentemente de tudo o que depende da vontade do homem, a liberdade dos homens seria uma contradição e um impedimento à onipotência e liberdade de Deus.** E isto é suficiente (quanto ao assunto em pauta) sobre aquela liberdade natural que é a única propriamente chamada liberdade. (*Leviatã*, p. 133, negritos nossos)

Não precisamos nos comprometer com a afirmação de que Hobbes estaria plenamente ciente dessa conexão entre os seus argumentos e as formulações de seus oponentes, mas somente com a afirmação de que é possível uma leitura desta natureza com o intuito de extrair os maiores ganhos filosóficos de seus escritos. Essa articulação previne situar os argumentos de Hobbes num contexto maior da discussão que, prezando pela literalidade, pode expor os flancos do autor à ataques: por exemplo, sua aparente ignorância do debate já longamente travado na história da filosofia a respeito da compatibilidade entre a liberdade humana e a soberania divina.

Deste excerto acima, podemos extrair um terceiro argumento; o argumento típico de compatibilistas radicais expresso no capítulo 2, de que a vontade livre indeterminada torna as condutas “livres” inexplicáveis.

c) O argumento da inescrutabilidade do livre-arbítrio. No excerto reproduzido anteriormente temos uma fala de Hobbes para os efeitos de que a

liberdade e a necessidade são compatíveis, mas não só, a necessidade é a explicação da vontade, que, por sua vez, explica a ação livre. Hobbes afirma que *sem a necessidade*, (sem o determinismo numa cadeia de causas anteriores) a liberdade do homem seria “uma contradição”. Assim como um “solteiro casado”, uma vontade que não é determinada é inescrutável.

Este argumento rememora uma objeção característica de compatibilistas radicais, mencionada em citação a Moreland, no capítulo anterior desta pesquisa: se a conduta humana não for *determinada*, resta que ela será *indeterminada*. Eventos *indeterminados* são aleatórios. Portanto, ou a conduta humana é aleatória ou é determinada. Nenhum dos casos permite ou torna compreensível o que seria uma “conduta livre”.

Cabe o esclarecimento, talvez, de que a expressão “contradição” em Hobbes possui um uso um pouco específico, posto que, como se vê no *Leviatã*, Hobbes trabalha o conceito de contradição em muita proximidade com o conceito de absurdo, ele parece empregá-los intercambiavelmente com o “sem sentido”. Lê-se no capítulo V do *Leviatã* a seguinte asserção:

Mas quando raciocinamos com palavras de significação geral, e chegamos a uma inferência geral que é falsa, muito embora seja comumente denominada *erro*, é na verdade *um absurdo*, ou *um discurso sem sentido* [...] quando fazemos uma asserção geral, a menos que seja uma asserção verdadeira, sua possibilidade é inconcebível. E as palavras com as quais nada mais concebemos senão o som são as que denominamos *absurdas; insignificantes, e sem sentido*. E, *portanto, se alguém me falasse de um quadrângulo redondo*, ou dos acidentes do pão no queijo, ou de substâncias imateriais, ou de um sujeito livre, *livre arbítrio*, ou qualquer coisa livre, mas livre de ser impedida por oposição, não diria que estava em erro, mas que as suas palavras eram destituídas de sentido, ou seja, absurdas (*Leviatã*, pp. 32-33).

Dois dos exemplos enunciados pelo filósofo corroboram essa interpretação, posto que aqui chama o livre-arbítrio de ‘absurdo’ ou ‘sem sentido’, e no trecho apresentado anteriormente diz tratar-se de uma ‘contradição’. O exemplo do quadrângulo redondo, sobretudo, é insuspeito. Hobbes está afirmando a inteligibilidade do livre-arbítrio, ele é uma coisa não apenas falsa, como sem sentido.

4.3 O debate Hobbes-Bramhall, um marco histórico na filosofia compatibilista

Falar de livre-arbítrio em Hobbes levará incontornavelmente a este debate travado entre o filósofo e o teólogo e bispo de orientação arminiana John Bramhall.

Os debatedores apresentam quase que a imagem perfeitamente refletida um do outro: um é arminiano, outro um calvinista. Um é compatibilista, o outro é incompatibilista. O debate que durou *anos*, teria sido publicado sem a autorização de Hobbes, que, na verdade, trocava cartas com Bramhall, mediados por um amigo comum, e foi cervical na estruturação da filosofia de Hobbes. Cobriu os temas da compatibilidade entre *necessidade* e *liberdade*, a congruência da presciência divina com a liberdade humana, a liberdade prelapsaria adâmica, o conceito de liberdade e o entendimento adequado da causalidade, entre outros temas. Largamente, pode dizer-se que o debate assumiu duas vias: uma puramente filosófica e outra teológica. Como pode observar-se pela leitura das partes finais do *Leviatã*, Hobbes deseja não apenas fazer filosofia, como também teologia, recorrendo constantemente a argumentos bíblico-textuais. Isso ocorreu também na correspondência com Bramhall, naturalmente. Adiante far-se-á uma breve exposição do posicionamento de Hobbes a respeito dos tópicos tratados.

No estudo introdutório à sua tradução do *Of Liberty and Necessity [Sobre la libertad y necesidad]*, principal texto hobbesiano da controvérsia, Pablo López Alvaréz fornece uma história dos eventos. Conforme sua exposição, o debate teria se iniciado no ano de 1646 com a redação do ‘*Discurso*’ de Bramhall, respondido por este tratado de Hobbes, ambos, a pedido do conde de Newcastle. Contudo, Hobbes teria solicitado sigilo a respeito deste texto pelas possíveis consequências políticas que teria com a sua publicação. Ao cabo, o texto termina publicado, e Bramhall sente-se convidado a replicá-lo publicamente num texto ainda de 1646 chamado “A Vindication of True Liberty from Antecedent and Extrinsecal Necessity”. Em 1656, Hobbes treplica com o título “The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance, Clearly Stated and Debated Between Dr. Bramhall Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury”, em estilo interlinear (na verdade “interparagrafal”), com uma reprodução da controvérsia quase

toda intercalada com refutações. A resposta de Bramhall somente aparece completa em 1658, chamada “Castigations of Mr. Hobbes his last Animadversions in the Case Concerning Liberty and Universal Necessity, by John Bramhall, D. D. and Bishop of Derry” com um apêndice tratando especialmente do *Leviatã* onde acusava-se Hobbes de ateísmo, de fomentar a destruição dos laços humanos, e da criação de uma doutrina incoerente. Hobbes dará a última palavra, respondendo apenas a alegação de ateísmo, num escrito que só viu a luz após a morte do filósofo; “An Answer to a Book Published by Dr Bramhall, Late Bishop of Derry, Called «Catching of the Leviathan», Together with an Historical Narration Concerning Heresy and the Punishment Thereof”.

No debate com Bramhall, como no *Leviatã*, Hobbes vai explicar a liberdade do homem como as ações em que sua causa eficiente se deu pela vontade do homem, e não por algum fator externo que o compeliu. “Ausência de constrangimentos”, de novo. Hobbes vai defender que aquilo que nós chamamos de liberdade é o fato de que nós *deliberamos*, decidimos, escolhemos coisas. Ele vai, então, realizar uma *redução* desta deliberação e da própria vontade, por meio de mecanismo explicativos psicológicos. Já esclarecemos este processo na parte final do primeiro capítulo.

Isto é importante porque subdetermina uma série de argumentos elencados por Bramhall, por exemplo; Bramhall argumenta que uma vez que ele *decidiu escrever o Discurso*, ele derrotou neste ato mesmo a pretensão de Hobbes, além disso, se serve de diversos textos bíblicos que provam que o homem toma deliberação. O filósofo esclarece, contudo, que o que está em disputa não é a *existência da tomada de decisão*, mas, sim – e isso é tremendamente atual – se a mesma pessoa, nas mesmas circunstâncias, sem qualquer distinção, poderia ter tomado *outra decisão*. Para Hobbes, como para os compatibilistas contemporâneos, *se a pessoa tivesse desejado diferentemente, então é claro que poderia ter escolhido diferentemente*, mas ela desejou de uma tal forma que sua ação necessariamente será congruente com a vontade presente. Assim, Bramhall deveria – entende Hobbes – demonstrar que estaria no poder do agente livre *desejar de forma distinta*.

Teólogo e filósofo apelam para o senso comum, e a experiência compartilhada da liberdade como prova de seus respectivos pontos de vista, o que torna o exercício aparentemente inócua, contudo o uso que Hobbes faz dos textos

bíblicos parece gozar de alguma vantagem frente aos usos que Bramhall faz: se os versículos que Bramhall emprega estão tranquilamente cobertos pela definição de liberdade e necessidade do filósofo, os versículos empregados por Hobbes não estão tão *evidentemente* cobertos pela posição incompatibilista e libertária de Bramhall – afinal, é por isso mesmo que existe uma divergência entre calvinistas e arminianos.

A espinha da disputa reside mesmo – como explica Alvaréz – na oposição entre a concepção da vontade como uma **faculdade** dotada de originalidade, elemento explicado no capítulo anterior, quando se abordou teorias incompatibilistas libertárias, e a posição de Hobbes da vontade como **uma etapa de um processo**. Neste ponto, a postura de Bramhall é perfeitamente contemporânea: ele pensa a liberdade da vontade, como uma capacidade da *autodeterminação*, de atuar sobre si mesma, servindo como *originadora última* de seus atos e operativa *a despeito das* circunstâncias e causas anteriores. O que será respondido por Hobbes com recurso a um princípio metafísico: o de que *nada determina a si mesmo*.

Hobbes acredita estar com a vantagem nesse aspecto, porque colocando a vontade como esta última porção do processo deliberativo, ela é acompanhada, e, determinada de todas as demais causas. Uma questão suscitada por Hobbes a respeito desse panorama de causas é se não haveria causas *prováveis, aleatórias, contingentes*, de modo que um determinado efeito não fosse e sempre, necessariamente, produzido por certo conjunto de causas. Hobbes vai resolver isso tentando demonstrar que **toda causa suficiente, é uma causa necessária**: se se entende a causa *suficiente* como aquela que comporta tudo o que é necessário para a produção de determinado efeito, ela deve ser necessária, porque *se pudesse não produzir seu efeito*, lhe faltaria algo, e, portanto, *ela não seria suficiente*, e, sendo *suficiente* ela não poderá deixar de produzir seu efeito. De modo que se uma causa é suficiente, então é necessária. Diante disto, Hobbes conseguirá costurar todos os personagens de seu universo num só enredo completamente determinístico e necessário, sem qualquer ‘ruptura’.

Outra questão aparente no debate consiste no “lugar de Deus” nesse enredo cósmico: para Hobbes ele é o ponto de partida de todo esse arranjo causal, o pontapé de tudo quanto ocorreu ou ocorrerá, conforme *Seus Decretos*. Hobbes aportará o argumento de que a posição de Bramhall implicaria, a este respeito,

que Deus *não é a causa* dos comportamentos do homem, e o poder do homem implicaria, na verdade, uma espécie de contrição do poder divino, o que ocorreria também com Sua pré-ciência dos atos humanos.

Mas, se para Hobbes, *todos os atos humanos* provêm de Deus, Bramhall não poderá deixar de notar uma questão imediatamente urgente – de que não sofre sua própria posição, por internalizar uma distinção entre *ordem* e *permissão*, da parte dos desígnios divinos – que é a da **causa do mal**. Como pode ser que Deus seja a causa do mal? A teodiceia hobbesiana consiste em morder a bala: Deus é sim causa dos atos que *são tidos por nós como maus*, contudo, *estes atos não são maus*, porque provêm de Deus, uma força tão infinitamente poderosa que não está circunscrita por nenhum parâmetro moral. Parte da estratégia hobbesiana aqui é tentar fazer a postura de Bramhall tão indesejável quanto a sua, ao atacar a distinção entre ordem divina e permissão divina, sob o fundamento de que a ideia de “permitir” um mal que se pode evitar é *incoerente*: ou quer-se o mal, e por isso permite-se o mal, ou quer-se o bem que é incapaz de produzir, e, portanto, tolera o mal. Mas sendo Deus onipotente, naturalmente poderia evitar o mal, do que segue que Ele quer o “mau” (as coisas que *parecem* más, mas ao cabo não são).

Outra questão urge, então: como podemos justamente ser castigados pelos nossos pecados se somos, em último grau, determinados a cometê-los? Ao que Hobbes responde pela negativa; qualquer que seja a forma como Deus o faz ela não pode – de novo – ser injusta, porque o poder infinito de Deus a tudo justifica. Momento em que se serve teologicamente do livro de Jó, com sua teodiceia, que, segundo o filósofo, nunca se reporta a algum padrão de justiça universal, algum princípio universal, ou à Sua mesma Essência, senão que se reporta ao **poder de Deus**.

Muito próxima desta questão fica a legitimidade da *pena*, e Hobbes assumirá neste campo uma postura ligeiramente diferente daquela que toma a liberdade individual como fundamento legitimador da punição; assumirá, ao contrário, que o fim da punição é evitar a reiteração da conduta delituosa (prevenção em vez de retribuição) e que seus requisitos não incluem uma vontade indeterminada, senão que: 1. que a ação tenha sido *voluntária* e, 2. que tenha produzido dano à sociedade. Nas mesmas linhas responderá ao problema suscitado por Bramhall a respeito do significado da censura e do louvor dos atos nobres e

malignos dos homens: dirá que não são inúteis porque ajudam a conformar a vontade dos homens, estimulando o comportamento benéfico e desestimulando o comportamento maléfico. O culto a um Deus todo-causador (causador até do culto de Si) também não deve suscitar maiores problemas, na visão de Hobbes, porque o *determinismo* não significa que se façam as coisas *contra a vontade*, somente explicam a vontade devida de adorar um Deus *tão providente* e, portanto, tão (mais) merecedor de culto (que o Deus limitado do livre-arbítrio).

4.4 E daí? O que isso tudo nos diz a respeito da obra de Hobbes?

De certo, a primeira conclusão a se extrair é que Hobbes é um compatibilista, que possui convergências com o compatibilismo contemporâneo, mas também divergências notáveis. A partir de um conceito relativamente particularizado de *liberdade* Hobbes é capaz de cumprir a finalidade de seu edifício filosófico que é legitimar uma determinada teoria política capaz de assegurar obediência irrestrita do Soberano. Não é difícil encontrar virtudes na definição de Hobbes do conceito de liberdade porquanto capaz de **unificar** o conceito de liberdade em diferentes domínios: diferentemente de um libertário, e diferentemente até do que precisou ser feito no início deste capítulo e no curso do capítulo anterior dessa investigação, a definição de Hobbes é capaz de cumprir suas finalidades em todos os domínios em que aparece: ela é a mesma e uma só, estejamos falando de metafísica, estejamos falando de psicologia ou estejamos falando de política: ausência de constrangimentos. Além disso, o filósofo mostra-se muito apto a dialogar de igual para igual fora de seu campo de expertise, que é a filosofia, ombreando – e talvez até superando – um oponente formidável como o bispo Bramhall. É, certamente, disputável os custos que o filósofo precisou assumir para seu empreendimento ser bem sucedido: um Deus-corpo, a redução de todas as causas a uma só, a exclusão de causas contingentes, uma teodiceia baseada em puro poder, e uma liberdade que assume coações psicológicas, mas Hobbes ainda se mostra atual, como cremos ter mostrado pela conjunção de seus argumentos com o de opositores contemporâneos. Queremos crer que essa compreensão do tema da liberdade em Hobbes não encerra o assunto,

senão que fornece a bagagem para um reinício da leitura de Hobbes: como Pablo López (2015) observa, por exemplo, há uma conexão notável entre a teodiceia hobbesiana; onde a máxima liberdade (que é o *poder* ilimitado de Deus) *torna (Su)as ações corretas*, e a teoria política de Hobbes onde a instituição do Soberano, por conferir poderes ilimitados, extirpa qualquer possibilidade de atuação injusta do Soberano frente ao civil. Mas esse paralelo só pode ser observado, por óbvio, ao fim da escalada. “Finalmente, [Hobbes] serve para continuar pensando la libertad de la voluntad como problema” (2015, p.61), para além até das circunstâncias políticas e históricas do autor, segundo López.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação, vimos, em primeiro lugar, as linhas gerais do pensamento de Hobbes. O que mais nos interessou foi mostrar que a sua visão da filosofia indica já o seu sentimento acerca da realidade, pois, para ele, a filosofia deve se reduzir àquilo que está no mundo concreto, que é empírico, que está em relações causais; mostrar também que, para Hobbes, o mundo é um todo de partes interligadas por fatos causais, e nenhuma peça, nem mesmo o homem com a sua vontade que se diz livre, está fora desta ligação causal. O mundo é composto de corpos que interagem, e tal interação se dá por razão de causas anteriores.

Tudo isso, como vimos, levou alguns intérpretes a acharem que Hobbes foi um simples e rígido determinista, pois, se é verdade que o mundo é tal como Hobbes pensava, então tudo está determinado de um modo que não há espaço para a liberdade. Trata-se da filosofia chamada incompatibilista, a qual é central, até mesmo hoje, na discussão sobre a relação entre o determinismo e a liberdade humana. Na perspectiva indeterminista, o determinismo e a liberdade não podem existir ao mesmo tempo, e se se trata de um incompatibilismo determinista, então a liberdade não só não é compatível com o determinismo, como também é verdade que o determinismo existe na realidade, o que implica que não há liberdade na mesma realidade.

Vimos que, se o determinismo for verdadeiro, então todos os eventos, incluindo as ações humanas, são causados por eventos anteriores e leis naturais. Mas isso tudo só torna a liberdade uma ilusão se não houver nenhuma liberdade compatível com o determinismo. Trata-se da visão compatibilista, segundo a qual não precisamos negar a liberdade pelo fato de existir o determinismo, senão que é justamente o contrário, ou seja, só há liberdade realmente porque existe o determinismo. Ora, se, por um lado, como mostramos, Hobbes insiste na verdade do determinismo – e o seu determinismo está quase como previsto já na concepção inicial de Hobbes acerca da natureza da filosofia –, por outro lado, ele também insiste que há certa liberdade no homem, apesar de não ser aquela liberdade absoluta ou que não sofre quaisquer influências externas.

Dentro desse contexto, a teoria mecanicista de Hobbes tem grande relevância. Hobbes, como vimos, pensava o universo como um mecanismo complexo, regido por leis causais, jamais aberto ou acomodável ao indeterminismo ou ao aleatório, e aplicou essa perspectiva ao estudo da ação humana. Mas, contrariando a visão incompatibilista, Hobbes defendia a compatibilidade entre o determinismo e a liberdade. Ele acreditava que, mesmo que as ações humanas fossem determinadas por causas físicas e psicológicas, ainda assim poderiam ser consideradas livres, e livres na medida em que são causadas. Para Hobbes, a verdadeira liberdade consistia em agir de acordo com a própria vontade, sem ser impedido por forças violentas ou por coerção. Portanto, mesmo que nossas ações fossem determinadas por causas anteriores, ainda poderíamos agir de acordo com as nossas próprias escolhas e desejos, e agir assim já é suficiente para sermos considerados livres.

É importante notar ainda, como fizemos no final da dissertação, que Hobbes era um calvinista e, como tal, acreditava que Deus era a causa primeira e última de tudo no universo. Em tal perspectiva, os atos humanos livres eram justamente aqueles que Deus causava nos indivíduos. Assim, conquanto diferente do determinismo estrito, Hobbes ainda sustentava que as ações humanas eram livres enquanto determinadas por Deus, e isso dizia ele contra aqueles teólogos que colocavam a ação de Deus no homem posteriormente à determinismo do homem mesmo.

Em última análise, nossa conclusão é que Hobbes pode ser melhor classificado como um compatibilista, negando que a ação humana seja livre de uma forma independente de outras causas, principalmente de Deus, mas não negando a liberdade em todos os aspectos. Para Hobbes, tal visão nos permite ter uma visão completa da liberdade humana, a qual rejeita a visão simplista de uma capacidade de escolher sem restrições, o que seria absurdo – pelo menos dentro do sistema de Hobbes –, mas que aceita uma capacidade de agir de acordo com a própria vontade, mesmo em um contexto de causas e influências deterministas.

REFERÊNCIAS

AUBREY, John. **Brief Lives** (Modern History). Oxford: Boydell Press, 1982.

FARIA, Domingos. **O enigma do livre-arbítrio**. (2020). Disponível em <<https://dfaria.eu/blog-o-enigma-do-livre-arb%C3%ADtrio>>, acessado em <15/05/2023>.

FISCHER, John Martin; KANE, Robert; PEREBOOM, Derk; VARGAS, Manuel. **Four Views on Free Will**. Nova Jersey: Wiley-Blackwell, 2007.

FROST, Samantha. Body. In LLOYD, S. A. **The Bloomsbury Companion to Hobbes**. Londres: Bloomsbury Academic, 2013.

GERT, Bernard. Hobbe's psychology. In SORELL, Tom (ed.). **Cambridge Companion to Hobbes**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, Thomas. **Elementos de Filosofia**. Primeira Seção - *Sobre o Corpo*. Parte I - Computação ou Lógica. Tradução e apresentação de José Oscar de A. Marques. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: Ou A Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil** (Coleção Os Pensadores). Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 1 ed., São Paulo: Nova Cultural, 1997.

HOBBS, Thomas. **Sobre la libertad y la necesidad**. Edición bilingüe. Traducción, estudio introductorio y notas de Páblo López Alvaréz. 1 ed., Madrid: Escolar y Mayo, 2015.

HONDERICH, Ted. Determinism and Freedom. In **Encyclopedia of Philosophy**, vol 3, New York: Thomson Reuters, 2006.

JESSEPH, Douglas. Motion. In LLOYD, S. A. **The Bloomsbury Companion to Hobbes**. Londres: Bloomsbury Academic, 2013.

JESSEPH, Douglas. Resolutive-compositive method. In LLOYD, S. A. **The Bloomsbury Companion to Hobbes**. Londres: Bloomsbury Academic, 2013.

JOHNSON, Robert. Kant's Moral Philosophy. In **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2022. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/#CatHypImp>>, acessado em <02/06/2023>.

KANE, Robert. **Compatibilismo**. Tradução e adaptação de Vítor João Oliveira. Crítica na rede, 2005. Disponível em: <https://criticanarede.com/met_compatibilismo.html>, acesso em: 10/03/2023.

KENNY, Anthony Kenny. **Uma nova história da filosofia ocidental**. V. 3, São Paulo: Edições Loyola, 2009.

KENNY, Anthony. **História Concisa da Filosofia Ocidental**. Lisboa: Temas e Debates, 1999.

LEMMETI, Juhana. Will. In **Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy**. Lanham: Scarecrow Press, 2012.

LIMONGI, Maria Izabel. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LLOYD, Sharon A.; SREEDHAR, Susanne. Hobbes's Moral and Political Philosophy. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/entries/hobbes-moral/>>, acesso em 15/03/2023.

LOCKIE, Robert. **Free Will and Epistemology: A Defence of the Transcendental Argument for Freedom**. Londres: Bloomsbury, 2018.

MAGALHÃES, Fernando. **10 Lições sobre Hobbes**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

MARTINICH, A. P. **Thomas Hobbes: a biography**. Cambridge: Cambridge University, 1997.

MERLUSSI, Pedro. **O problema do livre-arbítrio e do determinismo: uma defesa do incompatibilismo**. 2013. Dissertação (mestrado). Florianópolis:

Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/122844>. Acesso em 10/03/2023.

MERLUSSI, Pedro. **O compatibilismo do milagre local**. 2016. Crítica na rede, disponível em <https://criticanarede.com/fil_davidlewis.html>, aceso em: 10/03/2023.

MORELAND, J. P; CRAIG, William Lane. **Filosofia e Cosmovisão Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

NEWAY, Glen. **Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan**. Londres: Routledge Philosophy Guidebooks, 2002.

NODARI, Paulo César. **Ética, direito e política: a paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant**. São Paulo: Paulus, 2014.

NUNES, Paulo Henrique Faria. **O pensamento político de Thomas Hobbes**. Rio Grande do Sul: Editora Simplíssimo, 2015.

O'CONNOR, Timothy; Christopher, Franklin. Free Will. *In* **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (2022). Disponível em <<https://plato.stanford.edu/entries/freewill/>>, acessado em 20/04/2013.

OVERHOFF, Jürgen. Hobbes on deliberation and the will. *In* LLOYD, S. A. **The Bloomsbury Companion to Hobbes**. Londres: Bloomsbury Academic, 2013.

PAES, Marcos Cesar. **O lugar de Alternate Possibilities And Moral Responsibility de Harry Frankfurt no debate compatibilista**. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=59851@1>>, acessado em 05/06/2023.

PARTRIDGE, P. H. (1967) Freedom. *In* **Encyclopedia of Philosophy**, vol 3. New York: Thomson Reuters, 2006.

PETERS, R. S. (1967). Thomas Hobbes. *In Encyclopedia of Philosophy*. 2.ed., vol. IV. New York: Thomson Reuters, 2006.

PLANTINGA, Alvin. **Ciência, Religião e Naturalismo**: Onde está o conflito? São Paulo: Vida Nova, 2018.

RYAN, Alan. Hobbes's political philosophy. *In Cambridge Companion to Hobbes*. ed. Tom Sorell. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ROGERS, G. A. J. Hobbes and His Contemporaries. *In SPRINGBORG, Patricia (ed.). The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SCHETTINI, Guilherme. **Uma concepção de livre-arbítrio para a ciência da mente e do encéfalo**. 2022. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2022.

SEARLE, John. Social ontology: Some basic principles. **Anthropological Theory**. V. 6, n. 1, p. 12-29, 2006. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/10.117>>, acessado em 10/05/2023.

SOBER, Elliott. **Incompatibilismo**: Dois argumentos a favor do determinismo radical. 2016. Tradução de Paulo Ruas. Crítica na rede. Disponível em <https://criticanarede.com/fil_3livrearbitrio3.html>, acesso em 10/03/2023.

STACE, G. **História da filosofia**: do romantismo ao empiriocriticismo. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

STACE, W. T. **Compatibilismo**. Tradução e adaptação de Vítor João Oliveira. In Crítica. 2018. Disponível em <https://criticanarede.com/leit_stace.html>, Acesso em 10/03/2023.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. **História da filosofia política**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2013.

TEIXEIRA, A. V. Liberdade e Necessidade em Hobbes: Reflexões sobre o livre-arbítrio nas origens do Estado moderno. **Veritas** (Porto Alegre), [S. l.], v. 64, n. 3, 2019. Disponível em <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/33126>>. Acesso em 10/06/2023.

VERÍSSIMO, Luís. Argumento da Consequência. *In*. **Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica** (2022), Ricardo Santos e Pedro Galvão (eds.), Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

VIHVELIN, Kadri. Arguments for Incompatibilism. *In* **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2022. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/incompatibilism-arguments/>>, acesso em 20/04/2023.

WOLLMANN, Sergio. **O conceito de liberdade no *Leviatã* de Hobbes**. 2.ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.