A RECEPÇÃO DA FILOSOFIA DE THOMAS HOBBES NA SOCIOLOGIA CLÁSSICA

THE RECEPTION OF THOMAS HOBBES' PHILOSOPHY IN CLASSICAL SOCIOLOGY

Patricia Nakayama
Universidade Federal da Integração Latino-America (UNILA). Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil. patricianakayama@gmail.com. Orcid: 0000-0003-2022-8662

Resumo: Este estudo pretende apresentar alguns aspectos sobre a recepção de ideias filosóficas de Thomas Hobbes (1588 - 1679) nas obras clássicas do pensamento sociológico. Analisaremos, com este intuito, alguns textos nos quais os sociólogos Ferdinand Tönnies (1855 - 1936), Émile Durkheim (1858 -1917) e Max Weber (1864 - 1920) citam o filósofo inglês ou simplesmente incorporam famosas ideias hobbesianas em seus trabalhos. Trata-se de uma recepção que não foi objeto relevante para a historiografia filosófica, pois encontra-se na fronteira entre a sociologia e a filosofia, correndo risco de tornar-se superficial em ambas abordagens. Mais do que elucidar as ideias de Hobbes, este estudo procura apontar a presença destas e, principalmente, como elas foram interpretadas pelas bases da ciência social. Tal recepção não converge com a interpretação corrente da história da filosofia, como veremos, mas possibilitou o nascimento de uma ciência aplicada muito influente até os dias atuais. Nossa hipótese é que as principais ideias hobbesianas que proporcionaram o desenvolvimento desta disciplina são: a crítica ao método científico nascente no século XVII, a definição de filosofia, o contrato social e uma "física das paixões".

Palavras-chave: Sociologia. Contrato. Hobbes. Durkheim. Tönnies. Weber.

Abstract: This study aims to present some aspects of the reception of the philosophical ideas of Thomas Hobbes (1588 - 1679) in the classic works of sociological thought. To this end, we will consider some texts in which sociologists Ferdinand Tönnies (1855 - 1936), Émile Durkheim (1858 -1917) and Max Weber (1864 - 1920) quote the English philosopher or simply incorporate famous Hobbesian ideas into their works. This reception has not been a relevant object for philosophical historiography, as it lies on the border between sociology and philosophy, and runs a high risk of becoming superficial in both approaches. Rather than elucidating Hobbes' ideas, this study seeks to point out this presence and, above all, how the foundations of social science interpreted them. This reception does not converge with the interpretation of the history of philosophy, as we shall see, but it did enable the birth of an applied science that is very influential to this day. Our hypothesis is that the main Hobbesian ideas that led to the development of this

discipline are: the critique of the scientific method that was born in the 17th century, the definition of philosophy, the social contract and a 'physics of the passions'.

Keywords: Sociology. Contract. Hobbes. Durkheim. Tönnies. Weber.

INTRODUÇÃO

Um aspecto pouco estudado no que concerne à recepção da filosofia hobbesiana é sua contribuição ao pensamento sociológico clássico. A tradição desta recepção provavelmente inicia-se com Ferdinand Tönnies, Émile Durkheim e Max Weber. Tönnies e Durkheim possuem estudos importantes sobre Thomas Hobbes, especialmente quando procuraram apresentar os fundamentos teórico-metodológicos desta disciplina nos séculos XIX-XX. De um modo geral, consideramos que a recepção do pensamento hobbesiano pelos pais da sociologia proporcionou a emergência do pensamento sociológico, sobretudo devido a quatro aspectos fundamentais da filosofia hobbesiana: a definição de filosofia, o método científico preconizado pelo filósofo, o contrato social e, principalmente, uma determinada recepção no que se refere a uma física das paixões humanas.

A definição de filosofia escrita por Hobbes em seu *De corpore* inaugurou uma série de consequências relevantes para a história da ciência. Tal definição defendia que:

> Filosofia é o conhecimento que adquirimos por raciocínio verdadeiro das aparências ou dos efeitos aparentes, a partir do conhecimento que temos de alguma produção possível ou geração do mesmo; e de semelhante produção, como tem sido ou pode ser, a partir do conhecimento que nós temos dos efeitos (Hobbes, 1839 [1656], p. 03. Nossa tradução)[1] .

Aqui encontramos duas ideias importantes para o avanço do método científico, a noção de aparência, que em latim encontramos *Phaenomenon* (fenômeno), e a noção de produção de efeitos, a partir do conhecimento das causas. A ideia de a filosofia tratar com fenômenos ou aparências foi fundamental para o desenvolvimento de uma observação experimental, pois retira dos elementos observados nos experimentos científicos a carga de uma essencialidade imutável. A observação é sobre aparências, sobre fenômenos e não sobre um ser eterno e verdadeiro. A ciência, a partir desta definição, não chega a conclusões cabais. Por este motivo, a partir desta ideia de filosofia que observa aparências, Hobbes proporcionou a noção de hipótese científica, pois esta apreensão dos fenômenos ou de aparências pode ser enganosa e poderia ser inclusive alterada. Em outras palavras, ao *não essencializar o que está sendo observado*, mas *o como deve ser observado* como

[1] *Philosophy is knowledge we acquire, by true ratiocination, of appearances, or apparent effects, from the knowledge we have of some possible production or generation of the same; and of such production, as has been or may be, from the knowledge we have of the effects* (Hobbes, 1839 [1656], p.03).

verdadeiro, Hobbes possibilitou a continuidade dos experimentos no sentido de aprimorar as hipóteses formuladas, pois sua metodologia capta fenômenos, aparências e não essências ou "fatos autoevidentes", como defendia um de seus principais interlocutores, Robert Boyle. Além disso, a partir desta definição de filosofia, é possível produzir os efeitos. A apreensão dos efeitos e de suas causas subsidiou a humanidade na produção do futuro, a partir do manejo das causas. No caso de uma produção e de um manejo das paixões humanas em um contexto social, Hobbes proporcionou à sociologia nascente do século XIX a ideia de uma física dos afetos sociais, consolidando as bases desta ciência.

A RECEPÇÃO DO MÉTODO CIENTÍFICO HOBBESIANO

A discussão acerca do método científico, no contexto do século XVII, consolidou-se também no século XX, assim como a sociologia. Tal mérito é atribuído muito mais a Robert Boyle, um dos principais interlocutores de Hobbes no que diz respeito ao principal experimento de seu tempo, a bomba de ar.

Considerada um dos primeiros experimentos científicos, a contribuição epistemológica hobbesiana ao debate científico sobre a bomba de ar trouxe consistência e fundamento ao método que conhecemos atualmente e adotado por todas as áreas das ciências aplicadas. O reconhecimento histórico de Boyle neste quesito foi bastante injusto com Hobbes. Não adentraremos à discussão pois ela é bastante complexa, mas nos concentraremos nas questões sociais. Em linhas muito gerais, Boyle se esforçou para criar um discurso filosófico natural no qual sua máquina, a bomba de ar, poderia ser manejada de tal modo que, de tão evidente os resultados obtidos com ela, pudesse proceder sem a existência de um discurso. Pretendeu assim edificar o que designava por fatos autoevidentes ("matters of facts"). Essa postura de Boyle foi o alvo da crítica de Hobbes, que se recusava a simplesmente aceitar um novo discurso "não metafísico" (Shapin & Schaffer, 1985, p. 49), sendo que este continha muitos elementos metafísicos. Segundo a crítica hobbesiana, como as suposições teoréticas das quais Boyle partia eram frágeis, em especial sobre o que era o ar, abria-se um campo frutífero para dissensões, as quais rapidamente tornavam-se dissensões políticas.

Hobbes não foi convidado para o seleto grupo de filósofos que participavam dos experimentos organizados pela Sociedade Real Inglesa em torno da bomba de ar. A fim de expressar sua posição, Hobbes escreveu seu *Diálogo Físico sobre a Natureza do Ar*[2]. Nele

[2] *Dialogus physicus de natura aeris* (1661), no original. Este diálogo é uma resposta ao *New Experiments Physico-mechanica*l (1660) de Boyle (Shapin & Schaffer, 1985, p. 345). A primeira publicação em latim deste diálogo data de

encontramos a problematização acerca do ar, de sua natureza e de suas propriedades, em especial a elasticidade e o princípio de restituição. Há também a menção crítica de Hobbes à definição elaborada por Descartes[3]. O inglês discute e apresenta, nestas passagens, o que faltou a Boyle, uma fundamentação conceitual do que poderia ser o ar para a partir daí experimentar esta definição. Dito de outro modo, Hobbes denunciou a falta de convenções científicas a partir das quais a comunidade científica poderia acompanhar e desenvolver seus estudos. Além disso, há uma crítica social, uma vez que os experimentos não eram públicos e a discussão científica era restrita aos poucos convidados da Sociedade Real Inglesa. Assim, a filosofia hobbesiana lançou luzes sobre uma importante questão, que o conhecimento (ainda que experimental), era fruto de convenções, sobretudo porque são criações humanas. Para se estabelecer um mínimo de diálogo na comunidade científica, Hobbes considerava necessário partir de bases comumente convencionadas sobre o que é o ar, para depois se experimentar. Segundo Shapin & Schaffer (1985), historiador da ciência, esta crítica de Hobbes foi levada em consideração somente no século XX, momento em que os cientistas passaram a questionar acerca das condições sociais da produção do conhecimento científico (Shapin & Schaffer, 1985, p. 344). Em outras palavras, a comunidade científica percebeu que o conhecimento experimental é fruto da descrição em determinadas condições sociais humanas e que seria ingênuo crer na autoevidência de um experimento que não levasse isso em consideração. Tais condições sociais, a partir desta constatação, passam a ser, portanto, objeto de observação de modo a se erigir as leis de seu funcionamento no século XX. O contrato social hobbesiano, neste sentido, passa a ser visto como algo que constroi essas leis reguladoras das relações humanas nos experimentos científicos. Além de estabelecer as condições padrões para comparação de resultados dos experimentos, há um outro lado desta mesma moeda: o contrato social constroi, em grande medida, o social, e, por este motivo, tal construto passa a ser objeto de estudo da sociologia clássica, como veremos a seguir.

A RECEPÇÃO DO CONTRATO SOCIAL HOBBESIANO

Em linhas gerais, o Estado Civil e simultaneamente, o poder soberano, são criados a partir da instituição de um poder comum, que procede do fato de cada um na multidão conceder seu poder e força a um homem ou a uma assembleia de homens (Hobbes, 1997 [1651], p. 144). Este momento é também a instauração do contrato, o momento de ceder e transferir "meu direito de

agosto de 1661 e há algumas diferenças na edição de 1668, também em latim. Nossa fonte é a tradução inglesa desta última edição, feita em 1985, por Shapin & Schaffer (1985).

[3] Conferir tradução de Schaffer em *Leviathan and The Air-Pump* (Shapin & Schaffer, 1985, pp. 357-360).

governar-me a mim mesmo a este homem ou assembleia de homens" (Idem), com a condição de que os demais também o façam (Idem). Segundo a filosofia hobbesiana, o estado de natureza é o estado de guerra iminente e por este motivo, a vida humana sempre está em perigo. Apesar de contar com um direito natural, não há um poder que obrigue o cumprimento das leis. Somente a instauração de um poder comum seria capaz de manter a vigência das leis entre os homens. O contrato hobbesiano possui essa peculiaridade, que ele se dá entre as pessoas naturais que o compõem, e não entre pessoas naturais e o soberano.

> Diz-se que um *Estado* foi *instituído* quando uma *multidão* de homens concordam e *pactuam, cada um com cada um dos outros*, que a qualquer *homem* ou *assembleia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante*), todos sen exceção (...) deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes dos homens (Hobbes, 1997 [1651], p. 145. Destaques originais).

Muitos historiadores da filosofia hobbesiana interpretam a instauração do contrato social como uma passagem do estado de natureza ao estado civil, no qual o primeiro é ultrapassado ou deixado para trás. Para estes, o principal argumento baseia-se na instauração de uma lei civil cujo fundamento é a vontade do soberano e que, no limite, não se refere a uma lei natural. Tal posição é denominada como o nascimento do positivismo jurídico, no qual a lei civil fundamenta-se pela própria lei civil. Jean Hampton (1999) representa bem tal posição, pois "Não importa o conteúdo da Lei, não importa o quão injusto ela pareça, se for ordenado pelo soberano, então, e somente então ela é Lei" (p. 107). Já Norberto Bobbio (1991), representa outra corrente interpretativa segundo a qual Hobbes estaria ligado à tradição jusnaturalista, sendo o estado de natureza não um estágio ultrapassado da humanidade, mas a situação de "guerra civil que dilacerou seu próprio país" (Hampton, 1999, p. 37). O italiano defendia então que as leis naturais não desaparecem no estado civil. O soberano não somente torna obrigatório a obediência às leis naturais, mas as define em seus termos. Isto significa dizer, por exemplo, que a lei natural afirma que é proibido matar e a lei civil passa a determinar em que contextos isso é válido, conforme afirma Hobbes "nem todo assassinato é homicídio, pois só é homicídio matar aquelas pessoas que a lei cvil proíbe matar" (Hobbes *apud* Bobbio, 1991, p. 50).

Nesse sentido, para Bobbio (1991), Hobbes defendeu que a sociedade sempre existiu de algum modo desde a criação do gênero humano (p. 36), permanecendo depois da celebração do contrato social que instaura o estado civil. Constatamos assim uma ambiguidade sobre a

interpretação das leis civis e naturais na filosofia de Hobbes[4], pois o inglês afirma que as leis do estado civil e as do estado natural "contêm-se uma à outra e são de igual extensão" (Hobbes, 1997, p. 208).

Tönnies não concordaria com a leitura de Hampton e destaca, em seu prefácio da edição dos *Elementos da lei* de Hobbes (1928 [1650]), justamente a relevância e a originalidade da antropologia hobbesiana, que encontramos também na primeira parte do *Leviatã*. A partir da antropologia hobbesiana, Tönnies não admitiria o estado de natureza como um mundo cujas leis ficaram para trás. A divisão conceitual entre *Comunidade e Sociedade*, obra clássica de Tönnies (1947 [1887]), se dá de modo conceitual, mas não essencial. Elas coincidem e se sobrepõem, assim como suas leis. A comunidade e a sociedade constituem uma homologia estrutural entre as relações sociais existentes no estado de natureza e estado civil de Hobbes, respectivamente. O que Tönnies percebe é que, com o avanço das sociedades, o artificial se constroi sobre o natural, objetivando sempre a coesão do corpo civil, uma vez que se na comunidade os homens permanecem unidos apesar de todas as separações, na sociedade permaneceriam separados não obstante todas as uniões (Tönnies, 1947 [1887], p. 65). O sociólogo também afirmou que as relações societárias são orientadas por uma "vontade arbitrária", isto é, aquilo que é produto da sociabilidade mercantil de seu tempo, orientada em grande medida pelo cálculo, a circulação ou tráfico e o contrato. Indivíduos autoconscientes de seus interesses entrariam em relação uns com os outros, instrumentalizando meios que lhes estivessem ao alcance, considerando as regras estabelecidas no plano contratual. O contrato social é o espaço da abstração, do domínio da racionalidade e da previsibilidade, instaurada pelas suas cláusulas, conforme escreveu:

> (…) a medida que se desarrolla, lo artificial aumenta costas de lo natural, pues cada vez adquiere mayor importancia y participación lo especificamente humano y particulamente la fuerza mental de la voluntad, hasta que acaba formándose con (relativa) libertad de su base natural y hasta poniéndose en oposición con ésta. Así hay que entender todo derecho comunal como producto del espíritu humano, pensador: un sistema de ideas, reglas, normas, comparable, como tal, a un órgano o obra, surgido por la reiterada actividad correspondiente de si mismo, por ejercício, como modificación de un substancial de la misma índole ya anteriormente existente, progresando de lo general al especial. De esta suerte, és fin de sí mismo, aunque en relación necesaria con aquel todo a que pertenece y donde procede, que es él mismo manifestándose de modo peculiar. Con ello se presupone una humanidad unida como existencia natural y necesaria; es más, se presupone un protoplasma de derecho como producto originario y necesario de la vida y pensamiento conjuntos de la humanidad (Tönnies, 1947 [1887], pp. 201-202).

[4] Para compreender os propósitos e as raízes desta ambiguidade na filosofia hobbesiana conferir Nakayama, Patricia (2016). *The Antilogy in the Iuspositivism and the Iusnaturalism in Thomas Hobbes.*

Assim como o estado de natureza e o estado civil não ocorrem por sucessão mas por sobreposição para Tönnies, sociedade e estado civil também não se separam. Também Durkheim segue Tönnies em sua leitura sobre Hobbes, na medida em que justamente é a desigualdade que institui a sociedade civil e os valores uniformes em torno da opinião popular.

> Ocurre que, en realidad el Estado y la sociedad no son dos realidades absolutamente distintas, sino dos aspectos de una misma realidad. El Estado no es más que el representante de la comunidad, es su organización (…) La igualdad natural de los hombres se opone a que semejante exista antes de toda organización regular. En vez de que la desigualdad sea la base de la organización social, resultad de ella. Es ese último que la crea (Durkheim, 2014 [1894], p. 50).

A regulação da vida social, instaurada pelas leis do contrato social definindo os termos das leis naturais, como no exemplo supracitado sobre a definição de homicídio, tipificando o que é uma falta contra a lei natural, torna objetiva as motivações subjetivas destas. Um adultério, por exemplo, algo totalmente passional e subjetivo, passa a ser regulado e tipificado como uma falta civil, independentemente dos atores e causas envolvidas *in foro* interno.

A causalidade passional subjetiva, a partir da filosofia hobbesiana, torna-se objetiva não somente por causa de sua conceitualização e tipificação pela lei civil, mas principalmente porque as paixões também serão alvo de tipificação dentro da lei e utilizadas em prol da unidade do Estado, conforme veremos a seguir. As paixões passam a ser alvo de estudo em Hobbes, pois segundo o filósofo, são elas que movem os seres humanos e os animais em geral. A ação a ser praticada, segundo Hobbes, é fruto da deliberação. Nesse sentido, "animais também deliberam" (Hobbes, 1997 [1651], p. 63). A deliberação ocorre com base no "último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta" (Idem). O apetite ou a aversão geram paixões nos homens que os induzem a moverem-se. Por exemplo, algo saboroso gera apetite e um movimento em direção ao alimento desejado ou o contrário, um alimento deteriorado gera aversão e uma ação de afastamento. Esta objetividade da ação humana hobbesiana com base no estudo das paixões passa a ser alvo de estudo da disciplina nascente, pois tal visão possibilita um cálculo sobre a ação humana e a criação de uma ciência social aplicada, que pode prever ou promover o agir humano, a partir da instrumentalização de suas causas.

A RECEPÇÃO DE UMA "FÍSICA DAS PAIXÕES"

Contemplando a tábua da ciência ou da filosofia hobbesiana, que ele denominou como "conhecimento das consequências" (Hobbes, 1997 [1651], p. 82), constatamos algo interessente sobre as paixões humanas, pois elas se encontram na parte da filosofia natural, descritas como

"consequência dos acidentes dos corpos naturais" (Idem). As paixões humanas se situam, nesta tábua, como um subitem da física. O estudo das consequências das paixões dos homens se chama Ética (Idem). Recordemos que compreender as consequências é igualmente compreender suas causas e vice-versa.

A ética, como estudo das consequências das paixões, é parte da física, justamente porque cabe estudar como os corpos humanos se movem. Hobbes diz que humanos são corpos movidos pelas paixões (Limongi, 2000, p. 426) e, nesse sentido, esse estudo faz parte da física. Por este motivo denominaremos esta seção como a recepção de uma "física das paixões".

Para os sociólogos clássicos como Tönnies e Durkheim, esta parte configurou-se como a mais importante, pois Hobbes possibilitou transformar o conjunto de paixões subjetivas em um corpo artificial através de cálculos matemáticos que embasam sua física. No caso do corpo político ou moral, Hobbes dirá no *Elementos da Lei* que a diferença dos corpos políticos para os naturais é que os primeiros seguem regras criadas por eles próprios. Aquilo que antes de Hobbes aparecia como subjetivo, como algo que aparecia para cada qual de modo confuso, torna-se "objetivo". Esta foi a recepção do século XIX sobre esta filosofia na sociologia clássica. Como Durkheim assinala em seu estudo sobre Hobbes.

> Hasta ahora las opiniones que fueron emitidas sobre estas cuestiones fueron todas inspiradas por las pasiones individuales [ileg.] de individuo a individuo, lo que imposibilitaba cualquier acuerdo. La empresa de Hobbes consiste precisamente en reemplazar esos prejuicios contradictorios por resultados objetivos, que se imponen a todos, así como la verdad de otras ciencias, de las matemáticas, se imponen a la diversidad de las opiniones sensibles (Durkheim, 2014 [1894], p. 33-34).

Destacamos a origem deste conhecimento objetivo na filosofia hobbesiana pois, como veremos, os sociólogos desenvolveram uma ciência aplicada extremamente eficaz a partir disto. As paixões elencadas por Hobbes no *Leviatã* e no *Elementos da Lei*[5] estão presentes, quase como plágio, no livro II da *Retórica* de Aristóteles. Strauss foi o primeiro a apontar a grande presença da retórica de Aristóteles em Hobbes (Strauss, 2006, p. 63-72).

Uma das mais valiosas contribuições de Strauss está em identificar várias paráfrases da arte retórica de Aristóteles na obra hobbesiana. Estas passagens estão, sobretudo, no estudo das paixões do homem (ou como Strauss enuncia, na antropologia de Hobbes) e compreendem, por este motivo, o coração da ciência civil hobbesiana. Vejamos um pouco de como os homens são movidos pelas paixões em Hobbes.

[5] Conferir *Leviatã* capítulo VI e o capítulo IX do *Elementos da Lei Natural e Político*.

Strauss destaca a descoberta, por parte de Hobbes, das paixões como força, em especial a vaidade e o medo. A escolha destas duas paixões é conduzida pela relação entre a paixão e a razão, ou melhor, pela adequação ou inadequação das várias paixões para funcionar como substituto à impotente razão. Pois a vaidade é a paixão que torna o homem cego e o medo é aquilo que faz o homem ver[6], assim como a razão (Strauss, 2006, pp. 182-183). Posteriormente, Strauss observa que o medo não é o antídoto da vaidade, mas da ira (Idem. p. 183). Segundo Strauss (2006), esta dicotomia vaidade/medo ou ira/medo poderia ser notada na enumeração das coisas boas que Hobbes, diferentemente de Aristóteles, apresenta na retórica. Aristóteles não enumera a preservação da vida em primeiro lugar. Em primeiro lugar está a felicidade (Aristóteles, 2012, 1360b, p. 27). Isto faria do medo da morte uma das duas supostas paixões centrais em Hobbes, algo não fundamental em Aristóteles. A vaidade não levaria os homens a se matarem, porque nem todos são guiados por ela, mas sim pela ira (Strauss, 2006, p. 183). Aristóteles, ao colocar a vida em penúltimo lugar, considerou o medo da morte como algo que não nos amedrontaria por ser um mal distante (Aristóteles, 2012, 1382a, p. 100).

Strauss observou bem as paixões como forças e considerou a dicotomia ira/medo ou vaidade/medo "um elemento essencialmente indispensável, ou mais precisamente, o fundamento essencial da filosofia política de Hobbes" (Strauss, 2006, p. 54). Ao observarmos essas paixões, a ira, o medo e a vaidade, a partir da retórica hobbesiana, perceberemos que são paixões importantes, mas não essenciais. As muitas paixões se entrelaçam nos homens, como ensina a retórica, sem as quais Hobbes não se daria ao trabalho de descrevê-las uma a uma. A segunda parte da retórica aristotélica ensina a mover os homens pelas paixões, dentre elas, o medo. O medo é uma das paixões[7] a que Hobbes recorre a fim de persuadir os leitores a abrirem mão de sua liberdade individual. O tratado hobbesiano segue e outras paixões igualmente importantes são provocadas no leitor ao longo do texto. A confiança é outra paixão importante que Hobbes[8] pretende instigar

[6] Strauss apropria-se aqui das metáforas platônicas que encontramos na alegoria da caverna, em que ver é próprio da razão e cegar, próprio da paixão. O comentador observa que Platão é, para Hobbes, o melhor dos antigos filósofos (Strauss, 2006, p.191) e a conversão a Euclides deve ser entendido como um retorno a Platão (Idem) pois este último, por não apresentar uma aplicabilidade de suas ideias, levou Hobbes a buscar nas matemáticas, na geometria e nas ciências naturais em geral, um método de aplicação da ciência civil (Idem, p. 193).

[7] *The passions that incline men to peace are: fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them*. (As paixões que inclinam os homens a paz são: medo da morte; desejo de coisas tais que são necessárias para uma vida cômoda e uma esperança de obtê-las por sua própria indústria. - nossa tradução) (Hobbes, 1952 [1651], p. 86).

[8] Citaremos duas passagens importantes (existem muitas outras) e ilustrativas em que Hobbes pretende construir junto ao leitor o sentimento de esperança em se manter vivo, a salvo do medo da morte ao submeter-se ao poder soberano: "Os reis se encolerizam apenas com aqueles que os perturbam com conselhos impertinentes, ou se opõem a eles com palavras de censura, ou lhes controlam a vontade; mas são os reis que tornam inofensivo aquele excesso de poder que um súdito poderia ter sobre o outro. (...) Por conseguinte, todo aquele que numa monarquia levar uma vida retirada estará a salvo do perigo, não importando quem for o rei. Sofrerão apenas os ambiciosos: os outros estarão protegidos

em quem o lê, até porque, o antídoto do medo é a confiança, tanto na retórica de Aristóteles[9] como na de Hobbes[10], confiança em prosperar pela sua própria indústria, esta que o *Leviatã* proporciona, e não a ira, nem mesmo a vaidade.

Os conflitos político-religiosos na Inglaterra do século XVII, em meio à terrível crise econômica mergulhava o país em uma sangrenta guerra civil[11]. Isto faria com que Hobbes colocasse necessariamente a vida e a possibilidade de o homem viver comodamente por sua própria indústria, isto é, confiança na diligência ou capacidade individual, como paixões altamente mobilizadoras. Seus leitores, os ingleses, certamente seriam movidos por estes desejos.

Estas paixões foram as primeiras a serem suscitadas, um convite irrecusável para que o leitor, espectador horrorizado pela guerra civil inglesa, seguisse adiante. Por este motivo Strauss talvez tenha visto, sobretudo no medo da morte, a paixão por excelência. Mas, a bem dizer, esta paixão sozinha não sustentaria o *Leviatã*. As paixões, o meio pelo qual Hobbes pretendeu mover seus leitores, são todas levadas em consideração, assim como ensina a retórica. Não há um fundamentalismo de uma única paixão, ou uma eleição de paixões que se harmonizam hierarquicamente. Todas são igualmente importantes porque habitam o coração dos homens, que são guiados por elas e podem adquirir inúmeras combinações em função do desejo de quem as evoca.

> Estas paixões simples chamadas apetite, desejo, amor, aversão, ódio, alegria e tristeza recebem nomes diversos conforme a maneira como são consideradas. Em primeiro lugar, quando uma sucede à outra, são designadas de maneiras diversas conforme a opinião de que os homens têm da possibilidade de conseguirem o que desejam. Em segundo lugar, do objeto amado ou odiado. Em terceiro lugar, da

das injúrias dos mais poderosos." (Hobbes, 1998 [1651], p. 162). Ver também o capítulo V do livro II, cujo título evoca o "por que razão o governo de certas criaturas animais está suficientemente fundado na mera concórdia, e por que isso não basta para o governo dos homens". Neste capítulo Hobbes mostra ao leitor as paixões humanas sediciosas, como a honra e a precedência, o que gera ódio e inveja. Os desdobramentos destas últimas paixões impedem que a simples concórdia seja capaz de manter os homens em paz, posto que passam a guerrear entre si. No governo dos homens é necessário um poder comum em que os particulares sejam governados por medo e castigo, pois somente isto proporcionaria o exercício da justiça natural, a esperança e a confiança em uma vida sem medo da morte violenta. (Idem, p. 94).

[9] "A confiança é o contrário do medo e o que inspira confiança é o contrário do que inspira medo, de modo que a esperança é acompanhada pela representação de que as coisas que estão próximas podem salvar-nos, enquanto as que causam temor não existem ou estão longe." (Aristóteles, 2012, 1383a, p. 102).

[10] *The things therefore that beget assurance are: the remoteness of those things that are to be feared, and the nearness of their contraries.* (As coisas que, portanto, geram confiança são: a distância daquelas coisas que são temidas e a proximidade de seus contrários) (nossa tradução) (Hobbes, 1848 [1637], p. 458)

[11] Os anos de 1620 a 1650 foram sombrios na Inglaterra. Além das mortes ocasionadas pela guerra civil, muitos morriam à míngua, por lhes faltar pão. Hobbes, espectador deste espetáculo de dor, preocupava-se com a vida e com os meios de sobrevivência. A morte teve como sua companheira a ruína na produção de alimentos, encarecendo a vida e diminuindo os poucos salários que eram pagos. "A década de 1640 foi a pior do período. À destruição causada pela guerra civil somou-se uma série de colheitas catastróficas. Entre 1647 e 1650 os preços de alimentos subiram vertiginosamente, excedendo o nível anterior à guerra" (Hill, 1987, p. 117).

> consideração de muitas delas em conjunto. E em quarto lugar, da alteração da própria sucessão (Hobbes, 1997 [1651], p. 60).

Strauss (2006) opõe o medo à ira ou à vaidade, como antídotos harmonizadores. Deste modo, Strauss torna logicamente desnecessário o *Leviatã* e toda a ciência civil de Hobbes, porque um dos objetivos seria a proteção da vida. Uma vez que o medo neutraliza a ira ou a vaidade para Strauss, a morte violenta não deveria mais ser temida e o Estado tornar-se-ia desnecessário como meio de oferecer a confiança na preservação da vida.

O medo não deve ser centralizado ou antepor-se a outras paixões, mas deve ser visto como uma paixão entre outras em Hobbes. Ater-se a esta paixão limita nossos sentidos, nos faz reféns de uma única sensação dentre as muitas que Hobbes gostaria que seu leitor experimentasse. Janine Ribeiro, dos comentadores, melhor compreendeu o movimento do medo dentro da obra hobbesiana "E assim vemos que o medo, para ler Hobbes, é mau conselheiro: se nos obcecar, prenderemos o filósofo ao despotismo – que nem cidadãos têm, pois os reduz a temerosos subditi, e da pólis faz um estado policial" (Janine Ribeiro, 1999, p. 53).

Outro aspecto igualmente importante, além das paixões como força que movem os homens, descritas por Strauss (2006), é a questão das opiniões sensíveis para Durkheim. Tanto as paixões como força e a importância das opiniões possuem suas raízes na arte da retórica. A retórica constitui uma ferramenta fundamental para se conhecer e mover o povo, uma vez que esta percepção inicial, de que os homens são movidos pelas suas paixões, provém da retórica. Retórica é definida como ganhar a crença do ouvinte no que concerne sobre qualquer assunto (Hobbes, 1848 [1637], p. 424). Em Hobbes (1997 [1651]) é possível mover os homens em coletividade, ou seja, como súditos porque os homens são semelhantes em suas paixões e diferem somente em seus objetos de desejo (p. 28). Então, a figura evocada por Hobbes no *Leviatã* é a do soberano orador: cabe a ele mover o povo, a partir de seu discurso, significando as palavras de modo a reger os homens em uma grande obra: o Estado. Isto é possível porque o homem, tal como descrito por Hobbes, é um homem que se move por apetites e aversões, um homem que se conduz conforme a disposição de suas paixões, ou seja, o homem descrito pela arte retórica.

> Os homens poderosos dificilmente digerem algo que estabeleça um poder para refrear suas paixões, e os homens sábios algo que descubra os seus erros, e que portanto diminua sua autoridade; ao passo que o espírito da gente vulgar, a menos que esteja marcado por uma dependência em relação aos poderosos, ou desvairado com as opiniões de seus doutores, é como papel limpo, pronto para receber seja o que for que a autoridade pública queira nele imprimir. (...) Concluo portanto que na instrução do povo acerca dos direitos essenciais (que são as leis naturais e fundamentais) da soberania, não há qualquer dificuldade (enquanto um soberano tiver seu poder completo), exceto aquilo que resulta de seus próprios erros, ou dos erros daqueles a quem confia a administração do Estado; e

> consequentemente é seu dever levá-lo a ser assim instruído, e não apenas seu dever, mas seu benefício também, e segurança, contra o perigo que pode vir da rebelião para sua pessoa natural (Hobbes, 1997 [1651], p. 253).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim deste nosso pequeno trajeto sobre a recepção de algumas ideias filosóficas de Thomas Hobbes na sociologia clássica, gostaríamos de destacar três conceitos sociológicos fundamentais decorrentes dos aspectos apontados anteriormente (a definição de filosofia, a importância da crítica sobre o contexto social da produção científica, o contrato social e a física das paixões). O primeiro conceito seria o de "fato social" de Durkheim.

> (…) se reconhece pelo poder de coerção externa que exerce ou é capaz de exercer sobre os indivíduos, e a presença desse poder se reconhece, por sua vez, seja pela existência de alguma sanção determinada, seja pela resistência que o fato opõe a toda tentativa individual de fazer-lhe violência (...) existe independentemente das formas individuais que assume ao difundir-se (Durkheim, 2007 [1895], p. 10).

O fato social durkheimiano pode ser exemplificado pelas taxas de suicídio ou de natalidade. O fato social só se constituiu como tal graças à noção de obrigação civil fundamentado pelo contrato, conforme preconiza a terceira lei de natureza hobbesiana: "que os homens cumpram os pactos que celebrarem e mais adiante que nesta lei reside a fonte e a origem da justiça". (Hobbes, 1997 [1651], p. 123). O contrato, como já demonstramos anteriormente, proporciona um conjunto de regras de como o cidadão deve conduzir-se, seja pela condução das paixões por parte do soberano ou pelas leis. A partir da filosofia hobbesiana Durkheim desenvolve a noção de "fato objetivo", algo desprendido da subjetividade. Daí que a noção de fato social é possível a partir da noção de obrigação. Em suas *Regras do método sociológico*, Durkheim (2007) chega a afirmar sobre o papel do governante. Ao falar das condições patológicas de uma sociedade, o sociólogo cita a revolução e a necessidade de se evitar as grandes precipitações sociais. Deve-se "trabalhar com uma regular perseverança para manter o estado normal, para restabelecê-lo se for perturbado" (Durkheim, 2007, p. 76). O dever do homem de Estado "não é mais impelir violentamente as sociedades para um ideal que lhe pareça sedutor, mas seu papel é o de médico: ele previne a eclosão das doenças mediante uma boa higiene e, quando estas se manifestam, procura curá-las" (Idem). Onde a maioria dos comentadores desta obra clássica observa somente a influência de Spencer, ou seja, do paradigma da biologia na análise epistemológica da sociedade, nós observamos também a pena de Hobbes com a sua metáfora do corpo humano artificial como o Estado, em que "a sedição é a doença e a guerra civil a morte" (Hobbes, 1997 [1651], p. 27). Além disso, os "pactos e convenções, mediante os quais as partes deste corpo foram criadas, reunidas e unificadas

assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem* proferido por Deus na Criação" (Idem, p. 27. Destaques originais)

O segundo conceito sociológico seria o famoso conceito de Estado weberiano, pelo qual este é a instituição que possui o monopólio legítimo da força ou da violência física (Weber, 2003, p. 8). Tal fundamento da sociologia política possui sua maior inspiração na filosofia de Hobbes (1997 [1651]), uma referência direta ao *Leviatã*, na qual encontramos que todos na multidão de homens devem "conferir toda sua força e poder a um homem ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades por pluralidade de votos, a uma só vontade" (p. 144). Além da força e do poder, o contrato hobbesiano cede também o direito de governo (Idem), o que confere a legitimidade do monopólio do poder no conceito weberiano de Estado.

Por fim, gostaríamos de encerrar esta reflexão apontando a atualidade da filosofia hobbesiana ao destacar a discussão em torno da opinião, a fonte de informação através da qual as agências de publicidade e os grandes monopólios conduzem os cidadãos em direção ao consumo de massas (seja político ou bens de consumo) hoje em dia. Os sociólogos, através do levantamento estatístico das opiniões e do consumo, por meio de suas pesquisas sociais dos usuários da rede mundial de computadores, organizam essas informações que são utilizadas para conduzir seus usuários. Hobbes já havia afirmado sua preocupação com a condução das opiniões dos cidadãos, pois acreditava que esta, somada à crença, eram fontes de poder. Em seu diálogo *Behemoth*, no qual dois personagens contam a história da guerra civil inglesa, o seu personagem A, que funciona como espécie de informante ou professor ao outro personagem, afirma o seguinte.

> Penso que nem a pregação dos frades ou monges, nem a dos padres em suas paróquias, se destine a ensinar aos homens em que acreditar, mas em quem. *Pois o poder dos que o detêm não possui outro fundamento que a opinião e a crença do povo* (Hobbes, 2001 [1681], p. 48. Destaques nossos).

Nesta passagem Hobbes observou que o fundamento do poder dos sediciosos religiosos era a crença e a opinião do povo. A questão da opinião estava intimamente ligada às paixões, pois as vontades seguirão as nossas opiniões. Observamos também que no *Elements,* Hobbes já havia afirmado que o mundo é governado pela opinião.

> Da recompensa e castigo, é a causa de nosso apetite e de nossos temores, e ademais também de nossas vontades, contanto que acreditemos que tais recompensas e benefícios, como são propostos, chegarão a nós. E consequentemente, nossas vontades seguirão nossas opiniões, assim como nossas ações seguem nossas vontades. Neste sentido que dizem verdadeiramente e

> apropriadamente que o mundo é governado pela opinião[12] (Hobbes, 1969 [1650], p. 63. Nossa tradução).

Na definição de sua retórica, Hobbes afirmou que a "A retórica, aqui tratada, é a faculdade humana que se presta a conquistar a opinião do ouvinte" (Hobbes, 1848 [1637], p. 424). Através das técnicas da arte retórica é possível então conquistar a opinião. Compreender isso em nossa atualidade é fundamental, pois nunca na história da humanidade se conduziu tanto as opiniões das pessoas. Tudo é feito com base em pesquisa social. As "big techs" acumulam informação sobre a opinião das pessoas para melhor conduzi-las conforme seus interesses.

Vivenciamos um mundo no qual testemunhamos o uso político das opiniões pelas ciências sociais aplicadas, que foram erigidas fundamentalmente pela filosofia hobbesiana, conforme demonstramos. Embora tal cenário nos cause espanto, não surpreenderia o filósofo inglês, que há séculos, já havia traçado essas relações entre controle da opinião popular e poder, em um momento histórico conturbado como o nosso, com a ascensão política de facções religiosas pela manipulação das crenças e das opiniões, com o perigo de perdermos a laicidade do Estado, também preconizada por Hobbes. A possibilidade da existência da diversidade religiosa, apresentada por Hobbes (1997 [1651]) ao expor um episódio da história do império romano[13], seria um requisito importante para a conquista do mundo e a ampliação de seu império sobre outros povos. Além disso, pode-se concluir também que, para a existência da liberdade religiosa, pressupõe-se a existência de um poder soberano que não seja dependente ou mesmo ameaçado por nenhuma religião em particular, uma vez que o poder soberano não pode deixar o monopólio da crença, e por consequência, das opiniões, nas mãos de religiosos.

Além dos religiosos, outros poderes sediciosos laicos figuravam na Inglaterra de Hobbes, conspirando contra o poder instituído. Eram fidalgos interessados em tomar o poder. Como vimos na instauração do contrato hobbesiano, o poder legítimo, erigido por cada um com cada um na multidão, pode ser constituído por um homem ou uma assembleia de homens. Os sediciosos (religiosos somados aos fidalgos) atentaram contra este contrato de todos com todos instaurando seus interesses através da manipulação das opiniões.

[12] *Of reward and punishment, is the cause of our appetite and of our fears, and therefore also our wills, so far forth as we believe that such rewards and benefits, as are propounded, shall arrive unto us. And consequently, our wills follow our opinions, as our actions follow our wills. In which sense they say truly and properly that say the world is governed by opinion* (Hobbes, 1969 [1650], p. 63).

[13] Portanto os romanos, que tinham conquistado a maior parte do mundo então conhecido, não tinham escrúpulos em tolerar qualquer religião que fosse, mesmo na própria cidade de Roma, a não ser que nela houvesse alguma coisa incompatível com o governo civil. E não há notícia de que lá alguma religião fosse proibida, a não ser a dos judeus, os quais (por serem o próprio reino de Deus) consideravam ilegítimo reconhecer sujeição a qualquer rei mortal ou a qualquer Estado. E assim se vê como a religião dos gentios fazia parte de sua política (Hobbes, 1997 [1651], p. 103).

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Retórica***.** Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2012. (Coleção Estudos Gerais: Série Universitária – Clássicos de Filosofia).

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Trad. Paulo Neves. Rev. Eduardo Bandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007 [1895].

HAMPTON, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. New York: Cambridge University Press, 1999.

HILL, Christopher *O mundo de ponta cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HOBBES, Thomas. *Behemoth or The Long Parliament*. Londres: Frank Cass & co. ltd, 1969 [1681].

HOBBES, Thomas. *Behemoth ou o longo parlamento***.** Tradução de Eunice Ostrensky; revisão técnica de Renato Janine Ribeiro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001 [1681].

HOBBES, Thomas. De Corpore. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury by Sir William Molesworth*, Bart. I. John Bohn, 1839 [1656].

HOBBES, Thomas. *Do cidadão.* Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998 [1651].

HOBBES, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria B. Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997 [1651].

HOBBES, Thomas. *Leviathan, or, Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. London: Encyclopaedia Britannica, INC. 1952 [1651].

HOBBES, Thomas. *The Elements of Law Natural & Politic*. Ed. Prefácio e notas: Ferdinand Tönnies. London: Cambridge University Press, 1928 [1650].

HOBBES, Thomas. The whole Art of Rhetoric. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury by Sir William Molesworth*, Bart. VI. John Bohn, 1848 [1637].

JANINE RIBEIRO, Renato *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

LIMONGI, Maria Isabel. Hobbes e o conatus: da física à teoria das paixões. *Discurso.* São Paulo, nº 31, pp. 417-440, 2000.

NAKAYAMA, Patricia. The Antilogy in the Iuspositivism and the Iusnaturalism in Thomas Hobbes. *Las Torres de Lucca: Revista Internacional de Filosofía Política* 5 (9):119-144, 2016.

SHAPIN, Steve & SCHAFFER, Simon. *Leviathan and The Air-Pump – Hobbes, Boyle, and the experimental life*. (Including a translation of Thomas Hobbes *Dialogus Physicus de natura aeris*, by Simon Schaffer). Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1985.

STRAUSS, Leo. *La Filosofía Política de Hobbes: Su fundamento y su génesis.* Tradução de Silvana Carozzi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidad y Sociedad*. Tradução de José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1947 [1887].

WEBER, Max. *A política como vocação.* Tradução de Maurício Tratenberg. Rev. Oliver Tolle. Brasília: Editora UNB. 2003 [1919].

Recebido em: 22/06/2025.

Aprovado em: 26/07/2025.