

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 43 jun-dez 2020 issn 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Praça Dam*, 1668, óleo sobre tela por Jan van der Heyden, um dos principais pintores de cenas urbanas da Idade de Ouro Holandesa. A Praça Dam é historicamente um dos locais mais famosos e importantes de Amsterdam e da Holanda.

A INCOMPATIBILIDADE ENTRE DEUS E O SISTEMA MECANICISTA NA FILOSOFIA DE HOBBES

Derócio Felipe Perondi Meotti

Mestrando, Universidade Federal da Fronteira Sul,

Chapecó, Brasil

derocio_meotti@hotmail.com

RESUMO: O objetivo deste artigo é apresentar as razões, presentes na filosofia hobbesiana, que nos forçam a concluir que Deus, enquanto *razão suficiente* que necessita toda a cadeia causal, é incompatível com o sistema mecanicista apresentado por Hobbes em obras como o *Do corpo* [1655-6] e o *Leviatã* [1651]. Para isso, apresento os fundamentos da doutrina da causalidade hobbesiana, bem como sua vinculação com o influxo causal mecânico da natureza, com o objetivo de mostrar que: uma vez que tudo o que há é *corpo*, ou Deus deve ser corpóreo e, portanto, não ser Deus — i.e., não satisfaz a exigência de uma razão suficiente *autossuficiente* —, ou Deus não é corpo e, portanto, não existe.

PALAVRAS-CHAVE: Hobbes, causalidade, mecanicismo, necessitarismo, materialismo, Deus.

I. INTRODUÇÃO

O pensamento de Hobbes é, no desenvolvimento histórico da filosofia, um dos principais representantes do espírito de sua época. A ligação de suas teses com os avanços científicos dos séculos xv, xvi e xvii é facilmente identificada tanto em suas obras quanto nas relações que manteve com nomes ilustres como Bacon, Galileu, Descartes e Spinoza. Estas relações, por outro lado, também circunscrevem Hobbes àquilo que poderíamos chamar de *mecanicismo*: uma explicação dos fenômenos naturais que recorre exclusivamente às leis que regem o movimento da matéria.

É a partir de sua concepção do movimento — em *abstrato* — que Hobbes deriva a explicação do movimento — em *concreto* — dos fenômenos da natureza, estendendo as leis do primeiro a todas as conexões que regem o segundo. Esta concepção do movimento, porém, deriva de um princípio: *toda mudança tem uma causa*. Sem uma causa que indique por que determinado corpo se move ou repousa, não poderíamos representar um corpo como iniciando seu movimento num momento ou outro, já que teríamos razões iguais para representá-lo como iniciando seu movimento em *todos os tempos*, o que é absurdo. Esta tese, de que toda mudança tem uma causa ou razão, deriva daquilo que poderíamos chamar de “doutrina da causalidade”. É, inclusive, a partir dela que Hobbes define o que é *filosofia*. No *Do corpo [De Corpore]*¹, Hobbes define a filosofia da seguinte maneira:

¹ A título de padronização, decidi mencionar todos os títulos de obras em nosso idioma, o português, seguidos do título original entre colchetes (apenas na primeira menção de cada obra).

A FILOSOFIAÉ o conhecimento dos efeitos ou aparências, que adquirimos raciocinando corretamente a partir do conhecimento que temos inicialmente de suas causas ou geração; bem como [o conhecimento] de quais podem ser essas causas ou gerações, a partir do conhecimento de seus efeitos (HOBBS, 2005 [1655-6]², DC I, i, 2, p. 8).

A doutrina da causalidade, portanto, circunscreve a atividade filosófica. Segundo Hirata, a doutrina da causalidade, por ser uma teoria que está contida na própria definição de *filosofia*, é constituída antes mesmo da parte propriamente “doutrinária” do *Do corpo*, i.e., antes que a filosofia primeira, que fornece as primeiras definições, seja iniciada (HIRATA, 2010, p. 34). Há, porém, uma assimetria entre os dois modos de investigação das causas. Enquanto o conhecimento do efeito *a partir da causa* é uma dedução ou demonstração *a priori*, o conhecimento da causa *a partir do efeito* é sempre conjectural ou hipotético (cf. HIRATA, 2017, nr. 30, p. 38). É o que fica mais claro na segunda definição de “filosofia” apresentada no *Do corpo*:

Filosofia é o conhecimento que adquirimos, pelo verdadeiro raciocínio, das aparências ou efeitos aparentes, a partir do conhecimento que temos de alguma **possível produção** ou geração destes; e dessa produção, como ocorreu **ou pode ocorrer**, a partir do conhecimento que temos dos efeitos. (HOBBS, 2005 [1655-6],DC I, vi, 1, p. 51, grifo meu).³

Assim, se por um lado podemos dizer que a causa *produz* o efeito, por outro podemos dizer que o efeito *reproduz* a causa na medida em que, supondo a causa correta, poderíamos *re-produzir* o efeito a partir dela.

2 Indicarei, após o ano da edição citada, o ano da publicação original da obra.

3 Cf. HOBBS, 2014 [1651], I,4, XLVI, p. 553.

Definido o escopo da filosofia, seu *método* é “[...] o caminho mais curto para descobrir os efeitos por suas causas conhecidas, ou as causas por seus efeitos conhecidos” (HOBBS, 2005 [1655-6], DC I, vi, 1, p. 51). Ou seja, conhecemos um efeito, portanto, quando sabemos i) que ele *possui* uma causa, ii) em que sujeito está essa causa, iii) em que sujeito ela produz tal efeito e iv) *de que maneira* ela produz, no sujeito, tal efeito. Assim, poderíamos dizer que a ciência das causas, se pergutando pelo “porquê”, busca: 1) a partir do efeito, *reconhecer que ele é um efeito* (i.e., que possui uma causa), para então buscar o sujeito que atua como causa, compreender em que sujeito ele produz tal efeito e a maneira como isso acontece. Por outro lado, 2) a partir da causa, poderíamos dizer que devemos *reconhecer que ela é uma causa* (i.e., que possui um efeito), para então buscar o sujeito em que tais efeitos ocorrem, compreender que tipo de sujeito produz tais efeitos e como isso ocorre. No final das contas, o processo é o mesmo. O que muda é o ponto de vista.

A delimitação da doutrina da causalidade e, por consequência, o que poderíamos considerar sob o escopo da racionalidade (filosofia), também limita o que podemos considerar como *objeto* dessa doutrina. Num mecanicismo como o de Hobbes, exclusivamente materialista, a busca pelas causas, a princípio, tende ao infinito. Isso, como veremos, torna a busca por uma explicação última e definitiva *impossível*.

Hobbes, não obstante, afirma, em diversos momentos, não só que há uma causa primeira, *incausada*, como também alega ser Deus esta causa. O objetivo deste artigo, portanto, consiste em mostrar por que, na filosofia de Hobbes, somos forçados a concluir que Deus, enquanto *razão suficiente* que necessita toda a cadeia causal, é incompatível com o sistema mecanicista apresentado por Hobbes em obras como o *Do corpo* e o *Leviatã* [*Leviathan*]. Para isso, dividi esta discussão em três partes: i) na primeira,

apresento a doutrina da causalidade hobbesiana e sua vinculação com o influxo causal mecânico da natureza; ii) depois, mostro como a busca de uma razão suficiente imanente e transitiva resulta no *necessitarismo*, i.e., na subordinação da modalidade à doutrina da causalidade; iii) por fim, apresento as razões pelas quais Deus, causa primeira que, supostamente, necessitaria a série causal, é incompatível com o mecanicismo hobbesiano.

2. CAUSALIDADE E FÍSICA: O UNIVERSO MECANICISTA DE HOBBES

Para compreender a doutrina da causalidade hobbesiana e sua vinculação com o mecanicismo, temos que compreender os termos envolvidos em qualquer relação causal: a *causa* e o *efeito*. No último capítulo da primeira parte do *Do corpo*, Hobbes apresenta a primeira definição de “causa”. Segundo o filósofo,

[...] uma causa é a soma ou agregado de todos os acidentes, tanto nos agentes como no paciente, na medida em que concorrem para produzir o efeito proposto, tais que, ao existirem em conjunto, não se pode conceber senão que o efeito coexista com eles; ou que possa de algum modo existir se qualquer um deles estiver ausente (HOBBES, 2005 [1655-6], DC I, vi, 10, p. 59).

A partir desta definição podemos delinear duas teses importantes para a doutrina da causalidade hobbesiana: i) dada a *totalidade dos requisitos* (causa), não se pode conceber a não-produção do efeito; e ii), na *ausência de um requisito*, é impossível que o efeito se siga da causa. De posse dessa definição, o procedimento exige que examinemos isoladamente os acidentes que acompanham ou precedem o efeito na medida em que pareçam contribuir para sua produção. Em seguida, devemos analisar se é possível que o efeito em questão exista sem a presença de qualquer

um desses acidentes e, assim, separar os acidentes que contribuem para a produção do efeito daqueles que não contribuem. Após esta etapa, temos que analisar se, reunindo todos os acidentes que contribuem para a produção do efeito, seria possível conceber que o efeito proposto não se siga. Se for evidente que o efeito se seguirá, esse agregado de acidentes é a “causa completa” e, em caso contrário, não o é; e que, portanto, devemos continuar nossa investigação (HOBBS, 2005, DC I, vi, 10, p. 14).

É, porém, na segunda parte do *Do corpo*, no capítulo IX, *Sobre a causa e o efeito*, que Hobbes precisa melhor esta relação entre causa e efeito. Como de costume, Hobbes inicia pelas respectivas definições, sendo a primeira a de “efeito”:

[...] quando um corpo, ao empurrar outro corpo, gera neste um movimento, ele é chamado AGENTE; e o segundo, no qual o movimento é gerado, é chamado PACIENTE; assim, o fogo que aquece as mãos é chamado *agente*, e a mão, que é aquecida, *paciente*. O acidente, que por sua vez é gerado no paciente, é chamado EFEITO (HOBBS, 1839 [1655-6], DCII, ix, 1, p. 120, tradução minha).

O *efeito*, portanto, é aquele acidente que, no paciente (p. ex.: um corpo), é gerado por meio da ação exercida pelo agente (p. ex.: outro corpo). Em outras palavras, o agente é aquele que, de certa forma, *modifica* o paciente.

No que diz respeito à *causa*, por outro lado, Hobbes fornece duas definições. Na definição preliminar,

A causa de todos os efeitos, portanto, consiste em certos acidentes tanto dos agentes quanto dos pacientes | *both in the agents and in the patients* |; que, quando todos presentes, o efeito é produzido; mas se qualquer um deles estiver ausente, o efeito não é produzido; e aquele acidente, seja do agente, seja do paciente, sem o qual o

efeito não pode ser produzido, é chamado de *causa sine qua non*, ou *causa necessária por suposição*, como também de *causa requisitada para a produção do efeito* (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, ix, 3, p. 121, tradução minha).

Esta primeira definição já contém aspectos importantes para a doutrina da causalidade hobbesiana. Destes, podemos destacar três. O primeiro diz respeito ao fato de que a relação causal não se dá *entre corpos*, mas sim *entre acidentes* tanto do agente quanto do paciente que, quando presentes, produzem o efeito. O segundo aspecto, já mencionado, diz respeito ao fato de que, na ausência de qualquer acidente requisitado para a produção do efeito, este não se produz. O terceiro elemento, por sua vez, diz respeito ao caráter hipotético da relação: *supondo-se* a causa, segue-se *necessariamente* o efeito.⁴ Assim, na sequência, a definição mais precisa de “causa” é apresentada da seguinte maneira:

Mas a CAUSA simplesmente, ou a causa inteira, é o agregado de todos os acidentes tanto dos agentes, não importa quantos sejam, quanto do paciente, postos juntos; que, quando são todos supostos como presentes, não pode ser concebido senão que o efeito é produzido no mesmo instante; e se qualquer um deles estiver ausente, não pode ser concebido senão que o efeito não é produzido (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, ix, 3, pp. 121-122, tradução minha).

É interessante notar que, ao caracterizar a relação causal como uma relação entre os acidentes de um agente e os acidentes de um paciente, Hobbes distingue as causas *eficiente* e *material* de forma muito sutil:

⁴ Isso é reafirmado logo na sequência do texto hobbesiano: “onde não houver efeito sendo produzido, não pode haver uma causa, já que nada pode ser chamado causa onde não houver nada que possa ser chamado efeito” (HOBBES, 1839 [1655-6], DC II, ix, 4, p. 122, tradução minha).

no agente (ou nos agentes), o agregado de acidentes requisitados para a produção do efeito, uma vez produzido este, é chamado de “causa eficiente”; já no paciente, por sua vez, o agregado de requisitos necessários para a produção do efeito é chamado de “causa material”.⁵ A reunião de ambas as causas, configurando a *totalidade* dos requisitos para a produção do efeito, é chamada de “causa inteira” (HOBBES, 1839, [1655-6], DCII, ix, 4, p. 122).

A *causa inteira*, segundo Hobbes, é sempre *suficiente* para produzir o efeito — se o efeito, claro, for considerado *possível*. Hobbes demonstra esta tese da seguinte maneira:

Pois deixemos que um efeito qualquer seja considerado como a ser produzido; se ele for produzido, é manifesto que a causa que o produziu era uma causa suficiente; mas se ele não for produzido, ainda que possível, é evidente que algo estava ausente ou em algum agente, ou no paciente, sem o qual ele não podia ser produzido; isto é, que algum acidente, requisitado para sua produção, estava ausente; e que, portanto, a causa não era *inteira*, o que é contrário ao que foi suposto (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, ix, 5, p. 122, tradução minha).

Ou seja, se o efeito foi produzido, temos um indicativo de que sua causa era suficiente para produzí-lo. Porém, se o efeito não foi produzido, temos um indício de que a causa considerada não era a causa inteira. Logo, ela era *insuficiente* para a produção do efeito em questão. Deste modo, prossegue Hobbes, “segue-se disso também que, em qual-

⁵ Hirata (2017, nr. 59, p. 48) comenta que, apesar de Hobbes distinguir as causas eficiente e material, não se trata de dois tipos *diferentes* de causa, mas de duas *formas de considerar* a causa eficiente, já que em ambas nos referimos aos *acidentes* (requisitos) que concorrem para a produção do efeito, e não à *materia* (o corpo).

quer momento que a causa seja inteira, no mesmo instante o efeito é produzido. Pois se ele não for produzido, algo que é requisito para sua produção ainda está faltando e, portanto, a causa não era inteira, como suposto” (HOBBS, 1839 [1655-6], DCII, ix, 5, p. 123, tradução minha).

Outra característica importante, na doutrina da causalidade hobbesiana, é a de que um mesmo corpo pode ser considerado tanto *agente* como *paciente*: “agente” se considerarmos o corpo no qual ele produz um efeito, e “paciente” se considerarmos o corpo que produziu nele um efeito (HOBBS, 1839 [1655-6], DCII, ix, 2, p. 121). Hobbes também afirma, no mesmo parágrafo, que se considerarmos uma série completa de corpos numa relação causal, todos aqueles entre o primeiro e o último são tanto agentes quanto pacientes, exceto o primeiro e o último: o primeiro é *apenas agente*, e segundo, *apenas paciente*. Isso, porém, gera um problema: se a “primeira causa” é apenas agente, não paciente, então ela se autoproduz? Se algum corpo se autoproduz, e todos os corpos são, a princípio, idênticos em sua corporeidade, o que impede que todos os outros corpos também não se autoproduzam? Além disso, se considerarmos que todo efeito, por sua vez, deve ser tomado como causa de outro movimento, o que dizer do último elo da cadeia: ele é uma causa completa que não produz seu efeito? Para melhor compreender este problema, precisamos entender de que modo a doutrina da causalidade se vincula à *lei da inércia*.

Hobbes considera absurdo dizer que algo é causa de suas próprias propriedades — i.e., causa de si mesmo (HOBBS, 2005DC I, iii, 20, p. 36). Como ele rejeita a causa formal, retendo apenas a eficiente (cf. HOBBS, 1839 [1655-6], DC II, x, 7, p. 131), é impossível que algo possa ser considerado como causa de si mesmo. A força persuasiva deste raciocínio aparece de forma mais clara na segunda parte do *Do corpo*, onde Hobbes delineia aquilo que conhecemos por “lei da inércia”. Esta lei, válida para

os corpos, é enunciada em duas partes. Na primeira, lemos o seguinte: “*o que quer que esteja em repouso permanecerá em repouso, a não ser que exista algum outro corpo além dele que, esforçando-se para tomar seu lugar pelo movimento, o obriga a não mais ficar em repouso*” (HOBBS, 1839 [1655-6], DCII, viii, 19, p. 115, tradução minha). Para demonstrar esta tese, Hobbes recorre a uma redução ao absurdo que opera por meio da “hipótese da aniquilação do mundo”: suponhamos um corpo sozinho, cujo espaço circundante esteja completamente vazio. Este corpo, por sua vez, está em *repouso*. Se ele se move, outro corpo, além dele mesmo, deve ser razão deste movimento. Porém, como não há nada além do corpo em questão, não há razão para que ele se move, uma vez que, caso a razão para seu movimento estivesse em si mesmo, ele teria razões *idênticas* para se mover em todas as direções. Disso se depreende que, se fosse o caso de um corpo qualquer possuir *em si* a razão de seu movimento, deveríamos concluir que este corpo se moveria para todas as direções ao mesmo tempo, o que é absurdo (HOBBS, 1839 [1655-6], DCII, viii, 19, p. 115). Logo em seguida, Hobbes complementa a lei da inércia com sua segunda cláusula, seguida de uma demonstração por redução ao absurdo análoga à apresentada para a primeira:

De maneira semelhante, *o que quer que esteja em movimento permanecerá em movimento, a não ser que haja algum outro corpo além dele que o faça repousar*. Pois se supusermos não haver nada além dele, não haverá razão pela qual ele deva repousar agora ao invés de em qualquer outro tempo; portanto, seu movimento cessaria em todas as partículas do tempo igualmente, o que não é inteligível (HOBBS, 1839 [1655-6], DCII, viii, 19, pp. 115-116, tradução minha).⁶

6 Esta mesma lei, formulada de forma mais breve, pode ser encontrada em HOBBS, 2014 [1651], I, II, pp. 17-18.

O mesmo raciocínio também opera em outra tese hobbesiana: a de que toda representação de um evento, no espaço e no tempo, é *necessariamente acompanhada* da representação de sua causa. Isso porque, sem a intervenção do conceito de causa, haveria tanta razão para conceber um evento começando num tempo como no outro, de forma que o início (a geração) de tal evento seria inimaginável — e, portanto, *ininteligível*. Dito de outra forma, “[...] não haveria razão suficiente para imaginar o evento se iniciando em um momento determinado ao invés de outro, mas aquele que representa o evento ‘teria razões iguais para pensar que a coisa deveria começar em todos os tempos, o que é impossível” (HIRATA, 2010, pp. 45-46). Ou seja, sem a representação da *causalidade*, não seria possível a representação de nenhum evento, i.e., de nenhuma *modificação* na natureza e, por consequência, só nos seria possível a representação das coisas como *eternas*— o que, de acordo com Hobbes, é contrário à estrutura exclusivamente espaciotemporal da representação humana.⁷

Contudo, esta doutrina do movimento, vinculada à doutrina da causalidade, produz um problema que já indicamos acima. Para compreender a “causa integral” de um evento, como vimos, temos que esgotar a totalidade de *requisitos* que, quando reunidos, produzem o efeito. Sendo assim, se cada causa é, no entanto, efeito de outra causa, como encerrar essa busca se ela nos lança para um regresso ao infinito? No que diz respeito à *causa primeira*, como inseri-la no interior da série causal se tudo aquilo que nela é *causa* deve também, por sua vez, poder ser considerada como *efeito* de outra causa, e assim *ad infinitum*? Para compreender como Hobbes pretende pôr termo nesta busca — já que a impossibilidade

⁷ Cf. também HIRATA, 2017, p. 44, onde a comentadora repete *ipsi literis* o mesmo argumento, mas em conexão com um tema mais amplo: a influência da doutrina hobbesiana da causalidade no pensamento de Leibniz.

disso implica a conclusão de que o movimento e, portanto, o mundo, são *sem razão*—, temos que compreender de que modo o filósofo identifica a “causa inteira” e a “causa suficiente” à *causa necessária*.

Hobbes, após demonstrar que a causa inteira deve ser *suficiente* para produzir seu efeito — já que, caso não o produzisse, seria *deficiente* ou *insuficiente* —, tenta demonstrar que a causa inteira, suficiente, é também *necessária*: “uma vez que uma causa necessária é definida como aquela que, sendo suposta, o efeito não pode senão se seguir, disso também podemos concluir que, qualquer que seja o efeito produzido em qualquer tempo, o mesmo é produzido por uma **causa necessária**” (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, ix, 5, p. 123, grifo meu, tradução minha). Na próxima seção, irei mostrar como esta identificação da “causa inteira” (ou *suficiente*) com a “causa necessária” implica num compromisso hobbesiano com o necessitarismo. Além disso, também mostrarei como, a partir de sua própria doutrina causal e mecanicista, não temos legitimidade para inferir tal compromisso.

3. A “RAZÃO SUFICIENTE” IMANENTE E TRANSITIVA E A INDEXAÇÃO DA MUNDALIDADE À CAUSALIDADE

Retomando a discussão a partir do exato ponto onde encerramos a seção anterior, podemos entender melhor de que forma Hobbes vincula o conceito de *necessidade* à sua doutrina da causalidade, tendo por resultado a afirmação de que todo efeito é produzido por uma *causa necessária*. Na sequência do trecho citado acima, Hobbes reforça e justifica sua conclusão:

Porque o que quer que seja produzido, na medida em que é produzido, possui uma causa inteira, ou seja, tinha todas aquelas coisas que, sendo supostas, não pode ser concebido senão que o efeito se siga; ou seja, tinha uma causa necessária. E da mesma maneira pode ser mostrado que, qualquer efeito que seja daí em diante produzido, terá uma causa necessária; assim, todos os efeitos que foram ou serão produzidos, têm sua necessidade em coisas antecedentes (HOBBS, 1839 [1655-6], DCII, ix, 5, p. 123, tradução minha).

Este último ponto, como vimos, é legítimo: todos os efeitos que são, foram ou serão produzidos têm sua necessidade *em seu antecedente* (causa).⁸ Porém, isso não aponta uma necessidade absoluta (uma “causa necessária”), mas sim uma necessidade hipotética (“necessariamente uma causa”, i.e., supondo-se a causa, segue-se o efeito). Esta busca pelas causas antecedentes, por princípio, tende ao infinito.

A simples consideração da causalidade, isolada, é insuficiente para estabelecer o necessitarismo que Hobbes pretende para seu sistema. Para provar que todo efeito tem sua causa necessária, o filósofo inglês precisa recorrer a outro par conceitual tradicional que, assim como o anterior, é ressignificado no interior de sua filosofia. Este par conceitual diz respeito à distinção entre *ato* e *potência*.⁹

De forma análoga à relação entre causa e efeito, a relação entre ato e potência também denota uma relação entre os acidentes de um agente e um paciente.¹⁰ No sistema hobbesiano, qualquer que seja o

8 Esta relação de *antecedência e consequência*, no que diz respeito à relação causal, não é temporal, mas lógica. É por isso que, sem o auxílio da razão, a imaginação e a memória são insuficientes para o estabelecimento das conexões causais (HIRATA, 2010, p. 36; 2017, p. 41).

9 Quanto a esta necessidade da ressignificação do par conceitual *ato/potência* para a subordinação da modalidade à causalidade, cf. HIRATA, 2010, pp. 33-42; 2017, p. 46.

10 Hobbes chega a afirmar que um par conceitual é perfeitamente equivalente ao outro:

agente considerado, quando afirmamos que ele tem os requisitos que são necessários para a produção do efeito, dizemos que ele tem o “poder” (ou *potência*) para produzir o efeito, caso tal potência seja aplicada ao paciente. A principal diferença entre *causa* e *potência* diz respeito ao ponto de vista temporal adotado na análise: chamamos *o agente* de “causa” quando o efeito já foi produzido, e de “potência” quando o efeito está para ser produzido. Desta forma, a causa remete ao *passado*, e a potência ao *futuro* (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, x, 1, pp. 127-128).

Esta semelhança com a relação causal também nos remete à outra. No que diz respeito à causa, mostramos que as causas *eficiente* e *material*, consideradas por si só, são insuficientes para produzir o efeito. Apenas em conjunto, configurando a *causa inteira*, é que elas são suficientes para tal. De forma análoga, poderíamos dizer que a “potência do agente”, equivalente à *causa eficiente*, e a “potência do paciente”, equivalente à *causa material*, são insuficientes, de forma isolada, para produzir o efeito (cf. HOBBES, 1839 [1655-6], DC II, x, 3, p. 129). É apenas quando juntas que as potências do agente e do paciente podem produzir algo. A reunião de ambas é o que Hobbes chama de *potência plena* e é equivalente à causa inteira. A potência, quando *plena*, produz um *ato* (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, x, 1, p. 128). Assim, da mesma forma que, dada a causa inteira, segue-se o efeito, dada a potência plena, segue-se o ato. Além disso, da mesma forma que não há nenhum efeito que não tenha sua *causa suficiente*, nenhum ato pode ser produzido sem uma *potência suficiente* (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, x, 2, p. p. 128).

dependendo do assunto, assumimos um ou outro nome (HOBBES, 1839 [1655-6], DC II, x, 1, p. 217).

A partir dessa complementaridade entre a doutrina da causalidade e os conceitos de ato e potência, podemos compreender como a *modalidade* se vincula e se subordina à doutrina causal. O argumento de Hobbes em favor de uma espécie de necessitarismo se inicia com a análise do que poderíamos considerar um “ato impossível”:

Pois isso é um ato impossível: aquilo para o qual a potência para a produção nunca é plena. Já que, uma vez que a potência plena é aquela na qual todas as coisas que são requisito para a produção de um ato concorrem, se a potência nunca for plena, estará sempre ausente alguma das coisas sem a qual o ato não pode ser produzido; pelo que o ato nunca será produzido; ou seja, tal ato é IMPOSSÍVEL. Todo ato, portanto, que é possível, será em algum momento produzido; porque, se ele nunca for produzido, então nunca concorrerão aquelas coisas que são requisito para sua produção; pelo que este ato é *impossível*, por definição, o que é contrário ao que havia sido suposto (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, x, 4, p. 129, tradução minha).

Este trecho contém duas importantes e controversas teses que nos ajudam a entender por que Hobbes subordina a modalidade à causalidade. A primeira é a tese de que um *ato impossível* é um ato para o qual não concorre uma potência plena. Uma vez que a potência plena consiste no concurso de todos os requisitos necessários para a produção do ato, se a potência para produzi-lo em *nenhuma* parte do tempo for plena, *sempre* estará faltando algum requisito necessário para sua produção. Isso significa que, se a potência é plena, o ato será *necessariamente* produzido — ainda que não consigamos determinar *quando*. Por outro lado, se a potência não puder ser plena em nenhum momento do tempo, o ato será *necessariamente* não-produzido, donde “impossível”. A segunda tese, derivada desta, é a de que todo ato que não é impossível é, por definição, *possível* e, portanto, deve ser produzido em algum momento do tempo.

Logo, se algo nunca foi nem nunca será produzido, isso significa que os requisitos necessários para sua produção nunca estarão reunidos, o que nos obriga a concluir que este ato é, portanto, *impossível*.

Se voltarmos um pouco no *Do corpo*, mais precisamente para o segundo capítulo da primeira parte, encontramos uma definição de “impossibilidade” perfeitamente coerente com a doutrina da causalidade: “[...] aquilo que não existe, nem nunca existiu, nem jamais irá ou poderá existir, não deixa de ter um nome, a saber, *aquilo não existe, nem existiu*, etc.; ou, de forma abreviada, *impossível*” (HOBBES, 2005 [1655-6], DC I, ii, 6, p. 18). Definida a modalidade que diz respeito à *possibilidade* e à *impossibilidade*, bem como sua vinculação com a doutrina da causalidade, podemos dela derivar o que Hobbes concebe por *necessidade* e *contingência*. Na sequência do capítulo x, Hobbes diz que “um *ato necessário* é aquele cuja produção é impossível impedir; e, portanto, todo ato que for produzido será necessariamente produzido” (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, x, 5, pp. 129-130, tradução minha). Ou seja, aquilo que não é impossível, i.e., que é possível, tem como marca característica de sua possibilidade a necessidade de sua realização no tempo — ou melhor: a impossibilidade de sua *impossibilidade* ou não realização. Logo, o que não existe é impossível e, aquilo que existe, *necessário*.

O mesmo raciocínio, aplicado ao “contingente”, nos força a concluir que mesmo aquilo que *consideramos* contingente tem suas causas necessárias. Hobbes, de forma muito semelhante a Spinoza¹¹, concebe

II SPINOZA, 2017 [1677] E1, p33, esc.1, p. 28; E2, p44, pp. 84-85. Leibniz, inclusive, reprova tanto Hobbes quanto Spinoza por terem defendido que só *o que acontece* é possível (cf. LEIBNIZ, 2017a [1710], III,§371, p. 388). Nesse sentido, cf.também HIRATA, 2017, p. 178.

o contingente como associado a uma incapacidade do sujeito cognoscente para identificar a causa — e a necessidade a ela vinculada — de determinado efeito (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, x, 5, p. 130).¹² Deste modo, é fácil deduzir de que forma Hobbes vincula a modalidade ao *existente* e ao *inexistente*: “existente” é aquilo para o qual concorrem os requisitos necessários de sua produção em algum momento do tempo, e “inexistente” o exato oposto.

Aquilo que existe, pelo simples fato de existir, é índice de sua necessidade e também da impossibilidade daquilo que lhe é oposto. Este giro pela doutrina da modalidade de Hobbes nos permite retornar à discussão sobre o *movimento*, discussão esta apresentada na seção anterior. A “potência”, segundo Hobbes, é um ato, i.e., *um movimento*. Este movimento produz outro e, por isso, é considerado “potência”. Do mesmo modo como aquilo que está entre a causa primeira e o efeito último pode ser considerado tanto causa de seu efeito quanto efeito de sua causa, no que diz respeito à *potência* e *ato* temos uma relação equivalente: tudo aquilo que está entre a *potência primeira* e o *ato último* pode ser interpretado tanto como ato de uma potência quanto como potência de um ato (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, x, 6, p. 131).

¹² Há outra forma de pensar o *contingente* em Hobbes. Consideremos uma relação causal qualquer entre um agente e um paciente. A causa necessária é composta por todos os acidentes do agente e do paciente que *contribuem* para a produção do efeito. Os demais acidentes, que por sua vez não estão vinculados a esta relação causal específica, podem ser considerados “contingentes” (cf. HIRATA, 2010, p. 35 e 42). Isso, porém, só é válido para a análise de relações causais isoladas. Quando pensamos o sistema da natureza como um todo, este tipo de raciocínio não tem validade. Sobre este problema, cf. FOISNEAU, 2019 [2011] e HIRATA, 2017, pp. 57-61 e p. 134ss.

O problema que surge desta consideração, contudo, é idêntico àquele que apontamos, na seção anterior, a respeito da causalidade: como conceber a “potência primeira” e o “ato último”? Se não pudermos estabelecer uma causa ou potência *primeira*, como derivar a necessidade absoluta da série? Sem uma causa primeira, absolutamente suficiente e necessária, não poderíamos derivar a “necessidade absoluta” da série, mas apenas uma necessidade antecedente hipotética, na qual nenhuma causa é necessária por *si mesma*, mas, sendo ela mesma efeito de outra causa, aquela só é necessária *por meio desta*, e assim por diante.

É com base em um argumento semelhante que o bispo de Derry, John Bramhall, em sua controvérsia com Hobbes, argumenta que a *necessidade* vinculada ao influxo causal mecânico hobbesiano é, no máximo, uma necessidade *por hipótese*, e não uma necessidade *absoluta*(cf. HOBBS, 1841 [1656], xxxiv,p. 411). Ou seja, não se pode concluir que o efeito seja absolutamente necessário, já que ele só se efetua a partir de sua causa (cf. HIRATA, 2017, p. 127). É deste modo que Bramhall, contra Hobbes, acusa este de provar, no máximo, uma *necessidade de consequência*, mas não uma *necessidade do consequente*(cf. HOBBS, 1841 [1656], xxiii, p. 316).

Leibniz, que na juventude fizera várias leituras do *Do corpo* e, inclusive, admite quase ter caído no abismo do necessitarismo (cf. LEIBNIZ, 1989b [1679], p. 263), comenta, na segunda parte da *Teodiceia* [*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*], que Hobbes, ao cometer o erro de vincular a modalidade à causalidade¹³,

¹³ Adiante, na *Teodiceia* (LEIBNIZ, 2017a [1710], II, §235, p. 302), Leibniz afirma que, quando se trata da *possibilidade* de uma coisa, não devemos levar em consideração as causas que permitem ou impedem que a coisa exista *atualmente*. Sobre isso, cf. também FOISNEAU, 2019 [2011], p. 2 e HIRATA, 2017, p. 179.

confundiu a necessidade absoluta com uma necessidade meramente hipotética. Segundo o filósofo,

Nos nossos dias, o famoso Sr. Hobbes sustentou esta mesma opinião: que aquilo que não acontece é impossível. Ele a prova porque nunca acontece que todas as condições exigidas para uma coisa que não existirá (*omnia rei non futurae requisita*) encontram-se juntas; pois acontece que a coisa não poderia existir sem isso. Mas quem não vê que isso só prova uma impossibilidade hipotética? É verdade que uma coisa não poderia existir no momento em que falta uma condição exigida. Mas como nós pretendemos poder dizer que a coisa pode existir, embora não exista, pretendemos da mesma maneira poder dizer que as condições exigidas podem existir, embora elas não existam. Assim, o argumento do Sr. Hobbes deixa a coisa onde ela está (LEIBNIZ, 2017a [1710], II, §172, p. 260).

Deste modo, o sistema da natureza de Hobbes, para se consolidar como tese necessitarista, precisa buscar uma causa universal, primeira e absolutamente necessária, que *fundamente* esta necessidade — caso contrário, teremos apenas uma *necessidade por hipótese*.¹⁴

Isso se torna mais claro se recorremos a uma passagem, no *Leviatã*, que explicita isso. Ao falar da compatibilidade entre a liberdade e a necessidade, Hobbes afirma que, para aquele que consegue ver a *conexão das causas* das ações, a *necessidade é manifesta*. E, logo em seguida, que “[...] 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

14 Leibniz acompanhou atentamente o debate entre Bramhall e Hobbes, como fica evidente no segundo apêndice da *Teodiceia* (cf. LEIBNIZ, 2017b [1710]). Poderíamos dizer que, para Leibniz, tanto Hobbes quanto Spinoza confundem a *necessidade da consequência*, que é a necessidade de que, dada a causa, siga-se o efeito, com a *necessidade do consequente*, na qual o consequente é absolutamente necessário — i.e., seu contrário é *impossível* (cf. LEIBNIZ, 1989a [1689], p. 30). Sobre este assunto, cf. HIRATA, 2017, esp. p. 121ss.

aquilo que Deus quer [...]” (HOBBS, 2014 [1651], I,2, xxI, p. 180). Ou seja, só nos julgamos *livres*, em sentido absoluto – relativo ao “livre-arbítrio” — por não *reconhecermos* a necessidade que determina o motivo pelo qual não poderíamos ter agido de outro modo. Deus, nesse sentido, como fica evidente na controvérsia de Hobbes com Bramhall, é a causa primeira que, por meio de sua pura vontade e poder irresistível (onipotência), necessita toda a cadeia causal subsequente.¹⁵

Como já vimos, do mesmo modo como o produto de uma causa é algo *efetivo*, o produto de toda potência é algo *atual*. O ato, como também vimos, é um *movimento*, uma vez que é a razão da *modificação* dos acidentes de um paciente. O movimento, porém, não é algo efetivo, mas um *nome* que usamos para denotar o modo como os corpos se modificam. Hobbes, no *Do corpo*, afirma que o movimento é a *causa universal* única de todas as coisas, já que ele é a razão da produção de toda variedade de configurações e, por sua vez, não pode ser compreendido como tendo outra causa além de si mesmo (HOBBS, 2005, DC I, vi, 5, p.

15 Cf. HOBBS, 1841 [1656], xi, p. 105. Sobre os detalhes desta controvérsa, cf. HIRATA, 2017, p. 134ss. Outro detalhe importante, mas que foge ao escopo deste trabalho, é a semelhança entre Hobbes e Spinoza no tratamento dos atributos divinos. Hobbes, assim como Spinoza (2017 [1677], EI, p17, esc., pp. 27-29), destitui Deus do *entendimento*. Como esta faculdade depende de causas naturais que afetam o desejo, e Deus não é passivo em nenhum sentido, não poderíamos dizer que Deus possui um entendimento com ideias e imagens como o nosso (HOBBS, 2014 [1651], I,2, xxxI, p. 306). Esta destituição possibilita o *necessitarismo* em ambos os filósofos, já que, como não há um entendimento divino, não pode haver uma *região dos possíveis não realizados* (o que faria Deus extensivamente maior que o mundo, portanto *transcendente*, já que comprehende não só a criação como também aquilo que ele *não criou* mas que, mesmo assim, permanece *em si* possível). Sem essa região dos possíveis não realizados que, não obstante, permanecem possíveis, restam apenas o mundo existente e Deus, que por meio de sua *onipotência* — seja por meio da vontade, como em Hobbes, seja por meio da natureza divina, como em Spinoza (EI, *Apêndice*) — torna tudo *absolutamente necessário*.

54). Hobbes, entretanto, não fornece, em nenhum momento, pelo menos no *Do corpo* (cf. HIRATA, 2017, p. 63) e no *Leviatã*, um fundamento ou origem primeira do próprio movimento. Esta opção do filósofo inglês, não obstante, pode ser melhor compreendida recorrendo novamente ao tratado sobre o corpo.

No cap. III da primeira parte do *Do corpo*, Hobbes fornece uma distinção que pode nos ajudar a compreender a relação dos corpos com o movimento: a diferença entre o *concreto* e o *abstrato*. Segundo o filósofo, “concreto” é aquilo que supomos ter uma existência (i.e., que seja corpo ou substância); “abstrato”, por sua vez, é aquilo que denota, num sujeito qualquer, a causa do nome concreto. Assim, se a um corpo atribuímos o nome de “movido”, a razão deste nome é “movimento” (HOBBES, 2005, DC I, iii, 3, p. 27). Deste modo, é interessante perceber o modo como o nominalismo hobbesiano opera no que diz respeito aos corpos e ao movimento: enquanto os primeiros têm uma existência dada, o segundo é um *nome* que denota uma determinada relação — neste caso, *ser movido*. Isso significa que, quando falamos em “movimento”, não estamos nos referindo a algo concreto, atualmente existente, mas, dada a sujeição dos corpos à lei da inércia, de uma *relação entre corpos*.¹⁶ O movimento, enquanto “causa universal” e aquilo que “não tem outra causa a não ser si mesmo”, deve ser interpretado, portanto, da seguinte maneira: i) *universal* porque, dado um corpo qualquer, sua razão deve ser sempre o movimento de outro corpo, e ii) *causa de si mesmo* porque a razão de um movimento é sempre outro movimento. Assim, não poderíamos dizer que o movimento, em abstrato, é *fundamento* do movimento concreto, já que o movimento em abstrato, enquanto *nome*, só é universal por meio de seus correlatos concretos.

¹⁶ Cf. também HOBBES, 2014 [1651], L1, IV, pp. 29-38.

Por esta razão, i.e., por não podermos tomar o movimento abstrato como *alma do mundo* ou *fundamento*, e pelo fato de Hobbes conceber que o todo e as partes tomadas em conjunto são uma e a mesma coisa (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, VII, 8, p. 97), não estamos autorizados a introduzir, no sistema da natureza de Hobbes, uma razão suficiente, imanente e intransitiva, à maneira spinozista (SPINOZA, 2017 [1677], E1, p18, p. 29). Esta razão imanente — “imanente” por dever ser considerada *dentro* da série causal¹⁷ — não pode ser considerada o universo de corpos como um *todo*, mas sim como um *primeiro movente* que, por sua vez, não tem seu movimento originado por outro corpo. No *Leviatã*, Hobbes deixa isso bem explícito: “[...] os filósofos que disseram que o mundo, ou a alma do mundo, era Deus, falaram indignamente dele, e negaram a sua existência, pois por Deus entendemos a causa do mundo, e dizer que o mundo é Deus é dizer que não há causa dele, isto é, que não existe Deus” (HOBBES, 2014 [1651], L2, xxxi, p. 305).¹⁸ Assim como Hobbes rejeita que o universo como um todo possa ser considerado razão de si mesmo, também rejeita a hipótese de que o mundo seja eterno, já que

17 Apesar de Spinoza opor a causa *imanente* à *transitiva*, justifico minha caracterização da “causa primeira” em Hobbes como imanente e transitiva remetendo, de certa maneira, à quarta antinomia da *Crítica da razão pura* [*Kritik der reinen Vernunft*] de Kant, na qual o filósofo considera três alternativas: na primeira delas, o incondicionado é *imanente* à série como membro dela (portanto, como causa primeira *transitiva*); na segunda, o incondicionado, *também imanente*, deve ser considerado como sendo a *série como um todo* (portanto, como causa primeira *intransitiva*) — estas duas alternativas, a propósito, constituem a *tese*. A terceira e última alternativa é aquela que tanto Hobbes quanto Spinoza rejeitam e que, por outro lado, Leibniz aceita (cf. LEIBNIZ, 1974 [1697], p. 393): um incondicionado *transcendente* à série, mas em conexão causal com ela — alternativa que, por sua vez, pertence à *antítese*.

18 É curioso como Hobbes rejeita o spinozismo muito antes dele aparecer no cenário intelectual.

isso seria não só equivalente a dizer que o universo não tem causa, como também implica negar a existência de Deus (HOBBES, 2014 [1651], I, 2, XXXI, p. 305). Deste modo, o problema com o qual Hobbes tem que lidar é estabelecer sob que condições Deus pode ser pensado como causa primeira, universal e necessária, do movimento. Em uma longa passagem no quarto livro do *Do corpo*, Hobbes nos apresenta sob que condições poderíamos fazer isso:

E embora um homem possa, a partir de algum efeito, proceder para sua causa imediata, e desta a uma causa remota, e assim ascender continuamente, pelo correto raciocínio de causa para causa, ainda assim ele não será capaz de assim proceder eternamente, mas, cansado, irá finalmente desistir, sem saber se era possível, para ele, atingir um fim ou não. [...] Apesar disso, a saber, que nada pode mover-se a si mesmo, pode ser corretamente inferido que havia um primeiro movente eterno, ainda que nunca possa ser inferido que tal movente fosse eternamente imóvel, embora alguns tenham se usado desta inferência. Pois como é verdadeiro que nada é movido por si próprio, então é também verdadeiro que nada é movido senão por aquilo que já está em movimento (HOBBES, 1839 [1655-6], DCIV, xxvi, 1, p. 412, tradução minha).

Assim, contrariamente à tradição aristotélica, que concebe o primeiro motor como *imóvel*, Hobbes o concebe como *em movimento*. Isso porque nada é causa de seu próprio movimento e, se o primeiro motor não estivesse já em movimento, não haveria movimento nenhum. Aceitar tal tese, porém, significa não só reduzir Deus a um corpo no sistema da natureza, como também deixa o problema no mesmo lugar que antes: se não podemos encontrar uma razão para o movimento de Deus nem nele, nem fora dele, e um regresso ao infinito não fornece a suficiência (completude) que a série demanda, então ainda não encontramos a *razão suficiente* da série.

4. TEM DEUS LUGAR NA FILOSOFIA DE HOBBS?

Concluí a seção anterior afirmando que Deus, enquanto razão suficiente, imanente e transitiva, é incompatível com o sistema da natureza hobbesiano, o que impede que satisfaçamos a demanda de *razão suficiente*. Nesta terceira e última seção apresentarei as razões que nos forçam a concluir isso. No início do *Leviatã*, no capítulo IV, *Da linguagem*, Hobbes afirma que “Deus” é um nome que usamos não para conceber algo a ele correspondente, mas para que possamos *honrá-lo*. Deus, para Hobbes, é incompreensível, e sua grandeza e poder, inconcebíveis. Isso se deduz das próprias condições epistêmicas às quais o humano hobbesiano está submetido. Segundo Hobbes, “[...] tudo o que concebemos foi primeiro percebido pelos sentidos, de uma vez só, ou por partes, pois o homem não pode ter nenhum pensamento representando uma coisa que não esteja sujeita à sensação” (HOBBS, 2014 [1651], I, IV, p. 29). Hobbes ainda acrescenta que tudo o que concebemos deve ser concebido num lugar, dotado de certa magnitude e suscetível à divisão em partes menores.¹⁹ Deste modo, podemos compreender por que, no primeiro capítulo do *Do corpo*, Hobbes exclui a teologia do escopo da filosofia:

O *assunto* da Filosofia, ou a questão de que ela trata, é qualquer corpo do qual podemos conceber alguma geração e que podemos comparar, sob algum aspecto, com outros corpos, ou que é capaz

19 Em outra passagem do *Leviatã*, Hobbes também afirma algo semelhante: não podemos dizer “[...] que concebemos, e imaginamos, ou temos uma *ideia* dele [Deus], no nosso espírito, pois seja o que for que concebemos é finito” (HOBBS, 2014 [1651], I, XXI, p. 306). Se representássemos Deus, teríamos que, necessariamente, representá-lo como *finito* e, portanto, sempre poderíamos conceber algo mais poderoso que ele, já que ao finito sempre podemos acrescentar algo. Esse argumento, em sua forma, é semelhante àquele utilizando por Anselmo.

de composição e resolução; isto é, qualquer corpo de cuja geração ou propriedades podemos ter algum conhecimento. **E isso pode ser deduzido da definição de filosofia**, cuja ocupação é investigar as propriedades dos corpos a partir de sua geração, ou sua geração a partir de suas propriedades; portanto, onde não houver geração ou propriedade, não há filosofia. Isto exclui, portanto, a *Teologia*, ou seja, a teoria de Deus, eterno²⁰, não-gerado, incompreensível, no qual não há nada a dividir ou compor, nem qualquer geração que se possa conceber (HOBBES, 2005 [1655-6], DC I, i, 8, p. 13, grifo meu).

O trecho grifado, “e isso pode ser deduzido da definição de filosofia”, nos ajuda a entender por qual motivo Deus é excluído de seu escopo. Como mostrei na introdução, em todas as definições de *filosofia* fornecidas por Hobbes, a doutrina da causalidade é quem determina o que pode ou não ser *objeto* dela. Como Deus é pensado como eterno, não-gerado e incompreensível, ele não pode, desta forma, ser objeto de uma doutrina da causalidade, que lida justamente com objetos que podemos *representar* como localizados espaciotemporalmente, logo, como *gerados*, e que, portanto, são *inteligíveis*.

Assim como no *Do corpo*, no *Leviatã* Hobbes também afirma que Deus é incompreensível e que se encontra acima do entendimento humano (HOBBES, 2014 [1651], L1, XII, p. 95). Assim, quando tratamos de proposições como “Deus é causa primeira” e “Deus é onipotente”, temos o direito de nos perguntar: que garantia temos de que não se trata de uma simples reunião de nomes sem significado, já que não podemos formar uma imagem de Deus nem, por conseguinte, um discurso significativo a respeito dele?

20 É interessante salientar que, por “eterno”, Hobbes não comprehende algo *fora da sucessão temporal*, mas uma infinidável sucessão de tempo (HOBBES, 2014 [1651], L4, XLVI, p. 563).

Não obstante, apesar de excluir Deus e a teologia do escopo da filosofia, Hobbes não hesita em reiterar, inúmeras vezes, que a curiosidade em saber o *porquê* das coisas nos conduz invariavelmente até ele. No *Leriatã*, por exemplo, Hobbes afirma que

A curiosidade, ou o amor pelo conhecimento das causas, leva o homem da contemplação do efeito à busca da causa, e depois também da causa dessa causa, até que forçosamente deve chegar a esta ideia: que há uma causa da qual não há causa anterior, porque é eterna; que é aquilo a que os homens chamam de Deus. De modo que é impossível proceder a qualquer investigação profunda das causas naturais, sem com isso nos inclinarmos para acreditar que existe um Deus eterno, embora não possamos ter no espírito uma idéia dele que correspondesse à sua natureza (HOBBS, 2014 [1651], L1, xi,p. 91).

E, logo no capítulo seguinte, que

[...] o reconhecimento de um único Deus eterno, infinito e onipotente pode ser derivado do desejo que os homens sentem de conhecer as causas dos corpos naturais, e as suas diversas virtudes e operações [...]. Pois aquele que de qualquer efeito que vê ocorrer infira a causa própria e imediatada desse efeito, e depois a causa dessa causa, e mergulhe profundamente em direção à busca das causas, deverá finalmente concluir que necessariamente existe (como até os filósofos pagãos confessavam) um primeiro motor. Isto é, uma primeira e eterna causa de todas as coisas, que é o que os homens significam com o nome de Deus (HOBBS, 2014 [1651], L1, xii,p. 94).²¹

21 No início do capítulo xxi, Hobbes também afirma ser Deus o *primeiro elo* da cadeia causal.

Poderíamos nos perguntar, entretanto, o que nos autoriza a inferir tal coisa. Por que não simplesmente concluir que a busca pelas causas nunca tem fim?

Se Hobbes, no *Do corpo*, dada sua restrição do escopo de investigação da filosofia, se cala acerca do tratamento racional, i. e., *filosófico*, do problema relacionado à origem primeira da necessitação dos eventos, em sua controvérsia com Bramhall, ao ser questionado sobre tal fundamentação, Hobbes extrapola os limites que ele próprio havia traçado para a razão natural.²² Na *Resposta ao livro do Bispo Bramhall chamado “A captura do Leviatã”* [*Answeerto Bishop Bramhall's Book, called “The Catching of the Leviathan”*], Hobbes nega que Deus seja ou incorpóreo ou finito: “eu nego ambos, e digo que ele é *corpóreo* e *infinito*” e, logo na sequência, que “[...] ele é o mais puro e mais simples espírito corpóreo” (HOBES, 1840 [1668], p. 306, tradução minha).²³ Corpóreo, entretanto, como Hobbes afirma mais à frente, é aquilo que tem *magnitude*, i.e., extensão e figura (HOBES, 1840 [1668], p. 313), e que, portanto, pode ser objeto da filosofia.

A redução do universo das coisas existentes a *corpos* fica explícita em duas passagens do *Leviatã*. Na primeira delas, lemos o seguinte:

A palavra *corpo*, na sua acepção mais geral, significa o que preenche ou ocupa um determinado espaço ou um lugar imaginado, que não dependa da imaginação, mas seja uma parte real do que chamamos *universo*. Como o *universo* é o agregado de todos os corpos, não há

²² Hirata fornece um ótimo panorama do conjunto dos possíveis motivos que levaram Hobbes a extrapolar esses limites nessa controvérsia (cf. HIRATA, 2017, p. 128ss).

²³ Em outra passagem, mais à frente, ao ser questionado por Bramhall sobre o que concebe como sendo Deus, Hobbes responde: “eu respondo, eu o considero ser o mais puro, simples, espírito corpóreo invisível” (HOBES, 1840 [1668], p. 313, tradução minha).

nenhuma das suas partes reais que não seja também *corpo*, nem há coisa alguma que seja propriamente um *corpo* e não seja também parte desse agregado de todos os *corpos* que é o *universo* (HOBBS, 2014 [1651], l.3, xxxiv,p. 330).

E, na segunda:

O mundo (não quero dizer apenas a terra [...], mas também o *universo*, isto é, toda a massa de todas as coisas que existem) é corpóreo, isto é, corpo, e tem dimensões de grandeza, a saber, comprimento, largura e profundidade; também qualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões, e consequentemente qualquer parte do universo é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo. E porque o universo é tudo, o que não é parte dele não é *nada*, e consequentemente está em *nenhures* (HOBBS, 2014 [1651], l.4, xlvi,p. 559).²⁴

Podemos concluir, dessas duas passagens, que i) o “mundo” (ou *universo*) é a totalidade das coisas que existem; ii) que o mundo é *corpóreo*; iii) que todas as partes do corpo são *igualmente* corpo; iv) que *todas as partes* do universo são corpo e aquilo que não é corpo *não faz parte* do universo; e, por fim, v) como o universo é *tudo*, aquilo que não faz parte dele não é *nada*²⁵. Deste modo, como situar Deus no universo hobbesiano? Se

24 No capítulo xxxiv, logo após a citação anterior, Hobbes também indica que corpo é aquilo que é alguma coisa ou está em algum lugar e que aquilo que não está em parte alguma é o mesmo que não ser nada (HOBBS, 2014 [1651], l.3, xxxiv,pp. 339-341).

25 Há uma única passagem, dentre as que eu encontrei, em que Hobbes nega explicitamente que Deus seja corpóreo. Esta passagem é a seguinte: “se aqui por *Esírito de Deus* se entender o próprio Deus, está-se atribuindo *movimento* a Deus, e consequentemente *lugar*, o que só é inteligível quanto aos corpos, não quanto às substâncias incorpóreas” (HOBBS, 2014 [1651], l.3, xxxiv, p. 332). Porém, se Deus não é corpo, como já vimos, em que sentido podemos dizer que Deus existe e é causa primeira do universo? Poderíamos interpretar esta passagem de acordo com outra, na qual Hobbes afirma que, quando afirmamos que Deus é um “espírito incorpóreo”, isso

Deus é algo, deve ser corpo. Porém, se for corpo, não pode ser causa primeira, já que todo corpo, sendo um ato ou efeito do movimento de outro, remete a busca pelas causas ao infinito. Além isso, se Deus é causa primeira, ele *age*. Porém, no *Do corpo*, Hobbes deixa explícito que todos os *agentes* são *corpos*, o que indica, reciprocamente, que nenhum agente pode *não ser corpo* (HOBBES, 1839 [1655-6], DCII, ix, 3, p. 121).

Por fim, uma vez que Hobbes define que todo pensamento é uma *representação* ou *aparência* que corresponde a um corpo fora de nós, e que todo pensamento tem origem na sensação (I, 1, i), sequer temos condições epistêmicas para *cogitar* um Deus que não seja corpóreo. É por isso que, para Hobbes, não podemos dizer *o que Deus é*, já que isso significaria circunscrevê-lo à nossa imaginação, mas podemos inferir *que ele é* (HOBBES, 2014 [1651], I, 2, xxxi; I, 3, xxxiv, p. 332). Porém, o que nos autoriza a afirmar que ele existe? Ao meu ver, a existência de Deus, no sistema hobbesiano, é tão inconcebível quanto o conhecimento de sua natureza. Talvez Hobbes aceite a *existência* de Deus única e simplesmente para evitar a conclusão, derivada de seu mecanicismo, de que o mundo é sem causa — i.e., sem *razão suficiente*. Porém, para isso, Hobbes teria que, inevitavelmente — como quer Leibniz —, reconhecer que seu materialismo mecanicista é *insuficiente* quando se trata de buscar uma razão última para as coisas.²⁶

expressa mais nossa intenção de venerá-lo, não submetendo-o às nossas condições epistêmicas, do que propriamente descrevê-lo (HOBBES, 2014 [1651], I, 4, xlvi).

²⁶ Cf. LEIBNIZ, 1974 [1697], p. 393; 1989c [1669], p. 110-2 e 1992 [1676], p. 113. Cf. também HIRATA, 2017, esp. p. 73ss.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dada esta incompatibilidade entre Deus e o sistema da natureza hobbesiano, poderíamos nos perguntar: por que Hobbes não aceita um universo sem *razão suficiente*? Ao meu ver, em princípio, isso em nada afetaria o restante de sua filosofia. Uma forma de responder esta pergunta é recorrendo a uma análise que, por ora, não pode ser aprofundada aqui, mas que tentarei apresentar de forma sumária: a diferença entre o *princípio de causalidade* e o *princípio de razão suficiente*.²⁷

Para Hobbes, o desejo de saber o *porquê* e a preocupação com o conhecimento das causas são uma e a mesma coisa (HOBBES, 2014 [1651], I, VI, p. 52). Ainda no *Leviatã*, Hobbes afirma que é peculiar à natureza humana pensar que tudo o que ocorre (ou melhor, se *inicia* em algum momento do tempo) tem uma causa que determinou esse começo no momento do tempo em que o fez e não em outro (HOBBES, 2014 [1651], I, XII, p. 93). Tal tese, porém, nos autoriza a, no máximo, constituir um *princípio de causalidade*, e não um *princípio de razão suficiente* (cf. FOISNEAU, 2019 [2011], p. 3; 9). Isso porque, segundo este princípio causal hobbesiano, o que temos legitimidade para fazer é, dado um efeito ou ato qualquer, inferir que há uma causa a ele correspondente. Esta causa, por sua vez, não pode, sob hipótese alguma, ser tomada como *causa primeira*, mas novamente como efeito de outra causa, *ad infinitum*. É o que Leibniz, no *Confissão da natureza contra os ateus* [*Confessio Natura contra Atheistas*], afirma:

²⁷ O assunto que apresento, daqui até o final do artigo, é desenvolvido em MEOTTI, 2019.

Mas se eles dizem que este corpo é movido por outro contíguo a ele e em movimento, e este, novamente, por outro, e assim sem fim, eles ainda não deram razão para o primeiro, o segundo, o terceiro, ou qualquer que seja o corpo movido, já que sem uma razão para os antecedentes nenhuma razão é dada para os consequentes serem movidos | *quamdiu non redditere rationem cur moveatur sequens, a quo omnia antecedentia moventur*²⁸ |. Pois a razão da conclusão não é inteiramente dada enquanto não for dada a razão da premissa, especialmente se a mesma dúvida permanecer, neste caso, sem fim (LEIBNIZ, 1989c [1669], p. 111, tradução minha).

Ou seja, na busca por uma *razão suficiente*, se a razão do movimento do corpo A se encontra no corpo B, a de B em C, a de C em D, e assim por diante, ainda não fornecemos a razão *suficiente* do corpo A, mas apenas uma razão *parcial*. A razão suficiente dos corpos deve se encontrar *fora* dos corpos, já que é apenas fora do âmbito daquilo que não fundamenta a si mesmo que podemos pensar algo que *fundamente a si mesmo*. O princípio de causalidade de Hobbes, como vimos, por se restringir à análise das causas corpóreas, não se refere a uma causa incondicionada, mas sempre a uma causa que, por sua vez, deve ser considerada como efeito de outra causa. É isso que Kant quer dizer quando afirma que, “[...] embora o condicionado se refira analiticamente a alguma condição, ele não se refere ao incondicionado” (KANT, 2015 [1787], b364, pp. 283-284). Se Hobbes de fato está comprometido com a tese de que o universo, como um todo, não pode ser sem *razão suficiente*, ele está comprometido não só com seu princípio de causalidade, *válido em seu sistema*, mas com outro princípio – princípio este que, para ser válido no sistema hobbesiano, nos obriga a reformular completamente seu sistema, de modo que ele permita pensar a possibilidade de algo *incondicionado*. Isso, por sua vez, implica a rejeição

²⁸ LEIBNIZ, 1978 [1669], G IV:107, p. 107.

do mecanicismo materialista, uma vez que este incondicionado, para ser possível, deve ser considerado como *transcendente*.

Segundo Hirata, até poderíamos considerar Deus *transcendente*, na medida em que — pelo menos de acordo com o *Do corpo* e o *Leviatã* — ele deve ser considerado como impenetrável pela razão (HIRATA, 2017, p. 201). Isso, como vimos, está em acordo com a definição de filosofia de Hobbes, já que tudo o que está sob o escopo da racionalidade deve poder ser considerado também sob o escopo da doutrina da causalidade. Logo, deve ser algo corpóreo. Como Deus não está sob o escopo da doutrina da causalidade, ele deve não ser corpo. Porém, se tudo o que há é corpo, e o que não é corpo não existe, não há nenhuma condição sob a qual Deus possa ser considerado como transcende. É por conta desta incompatibilidade entre Deus e o mecanicismo hobbesiano, além da insuficiência deste quando se trata de fornecer as condições para satisfazer a *exigência* de razão suficiente, que Leibniz acusa Hobbes de ter sido um dos principais defensores da impiedade: Deus, no sistema hobbesiano, não tem lugar (cf. LEIBNIZ, 1989c [1669], p. 110).

THE INCOMPATIBILITY BETWEEN GOD AND THE MECHANISTIC SYSTEM IN HOBBS' PHILOSOPHY

ABSTRACT: The purpose of this article is to show the reasons, present in Hobbes' philosophy, that force us to conclude that God, as *sufficient reason* that necessitate the entire causal chain, is incompatible with the mechanistic system presented by Hobbes in works such as *Concerning body* [1655-6] and *Leviathan* [1651]. For this, I present the foundations of Hobbes' doctrine of causality, as well as its connection with the mechanical causal influx of nature, with the aim of showing that: since all that exists is *body*, or God must be corporeal and, thus, not be God — i.e., does not satisfy the demand of *self-sufficient* sufficient reason —, or God is not corporeal and, therefore, does not exist.

KEYWORDS: Hobbes, causality, mechanism, necessitarianism, materialism, God.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FOISNEAU, L. (2019). Da necessidade das coisas e das ações: Hobbes crítico da indeterminação dos futuros contingentes. Tradução de Celi Hirata. *DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 16, n. 3, novembro, pp. 1-12.
- HIRATA, c. (2010). A causalidade em Hobbes: necessidade e inteligibilidade. *Cadernos Espinosanos*, n. 23, pp. 33-58.
- _____. (2017). *Leibniz e Hobbes: Causalidade e Princípio de Razão Suficiente*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp. (Ensaios de Cultura, 59)
- HOBBS, T. (1839). *Elements of philosophy*. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. i. Collected and edited by Sir William Molesworth. Londres: John Bohn.
- _____. (1840). “An Answer to Bishop Bramhall’s Book, called ‘The Catching of the Leviathan’”. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. iv. Collected and edited by Sir William Molesworth.

- Londres: John Bohn, pp. 279-384.
- _____. (1841). "The Questions Concerning Liberty, Cecessity and Chance: Clearly Stated and Debated Between Dr. Bramhall, Bishop of Derry and Thomas Hobbes of Malmesbury". In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. v. Collected and edited by Sir William Molesworth. Londres: John Bohn.
- _____. (2005). *Elementos de Filosofia — Primeira Seção — Sobre o Corpo: Parte I — Computação ou Lógica*. Tradução e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: IFCH/Unicamp (Clássicos da Filosofia. Cadernos de Tradução 12).
- _____. (2014). *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Organização de Richard Tuck. 3a ed. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner. Revisão de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes.
- KANT, I. (2015). *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. (Coleção Pensamento Humano)
- LEIBNIZ, G. W. (1974). Da origem primeira das coisas. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. In: NEWTON, Isaac. *Newton / Leibniz*. Tradução de Marilena Chauí, Carlos Lopes de Mattos e Luíz João Baraúna. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, pp. 391-402. (Os Pensadores, XIX)
- _____. (1978). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt. Heildesheim: Georg Olms.
- _____. (1989a). "On Contingency". In: *Philosophical Essays*. Translated by Roger Ariew and Daniel Garber. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- _____. (1989b). "On Freedom". In: *Philosophical Papers and Letters*. Translated and edited, with an introduction by Leroy Earl Loemker. 2. ed. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 263-266.
- _____. (1989c). "The Confession of Nature against Atheists". In: *Philosophical Papers and Letters*. Translated and edited, with an introduction by Leroy Earl Loemker. 2. ed. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 109-113.
- _____. (1992). "On Existence". In: *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*. Translated with an introduction and notes by George Henry Radcliffe Parkinson. New Heaven/London: Yale University Press, pp. 111-113.
- _____. (2017a). *Ensaios de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. 2 ed. São Paulo: Estação Liberdade.

_____. (2017b). “Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês a respeito da liberdade, da necessidade e do acaso”. In:*Ensaios de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. 2. ed. São Paulo-SP: Estação Liberdade, pp. 433-446.

MEOTTI, D. F. P. (2019). “Leibniz e Kant: princípio de razão suficiente e o ‘incondicionado’”. In:*Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 16, n. 3, novembro, pp. 1-15.

SPINOZA, B. (2017). *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte-MG: Autêntica.