

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

CIÊNCIA, RAZÃO E PAIXÃO:
A NATUREZA HUMANA NA FILOSOFIA DE THOMAS HOBBS

Bruno Costa Simões

**Dissertação apresentada ao Departamento
de Filosofia da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para obtenção
do título de Mestre em Filosofia**

Orientadora: Profa. Dra. Maria das Graças de Souza

São Paulo
2005

*À memória de meus avós,
Maria, Agnelo, Wanda e Ary*

AGRADECIMENTOS

À FAPESP pela bolsa de mestrado.

Rendo graças a muitas coisas. Por isso, antes de mais nada, agradeço a tudo aquilo que, bem ou mal, com ou sem dor de cabeça, me levou a concluir este trabalho.

Em seguida, por ordem de apresentação: meu pai, Ari; minha mãe, Creuza; minha tia Elizabeth; e meu irmão, Leonardo. Todos estes nunca hesitaram em me oferecer qualquer espécie de apoio.

Agora, por ordem contingente: ao camarada Amaral, pelas longas sugestões, traduções e revisões ao telefone; ao camarada Rodrigo Brandão, pelas esfuziantes aulas de inglês, entremeadas com excêntricas iguarias; à Cristina Kenne, por sua imprescindível e doce existência; à Ana Lima, pela atenciosa, gentil e divertida revisão final deste trabalho – e, é claro, por muito mais...

Aos professores Moacyr Novaes e José Carlos Estevão, pelo trabalho de iniciação científica durante a graduação. À Marie Pedroso. A todos os camaradas do grupo de estudo das “Luzes Britânicas”, ao professor Márcio Suzuki, e em especial ao professor Pedro Paulo, por me ajudar com o *abstract*. Ao professor Luiz Henrique Lopes dos Santos, por mostrar que o ininteligível pode ser coloquial. Aos professores Pablo Mariconda e Yara Frateschi, pela valiosa argüição do exame de qualificação.

À professora e orientadora Maria das Graças de Souza, pelo carinho, dedicação e pela paciência com meus desvarios e com minha obsessiva inclinação pela “hipótese do aniquilamento” de Hobbes.

À professora Maria Lucia Cacciola, por tudo.

RESUMO

O objetivo desta pesquisa acerca da filosofia de Thomas Hobbes é retomar a sua descrição das faculdades da natureza humana apresentada nas seguintes obras: *The Elements of Law Natural and Politic* (1640), *Troisièmes Objctions et Réponses* – integrada por René Descartes às *Méditations* (1641) – *Leviatã* (1651), *De Corpore* (1655) e *De Homine* (1658). Por meio desse direcionamento bibliográfico, que serve de eixo da nossa exposição, a pesquisa pretende abordar os pressupostos científicos formulados pelo autor, segundo o método resolutivo-compositivo, o qual permite circunscrever as faculdades cognitivas (ou racionais) e motoras (ou passionais), demonstrando assim a noção de natureza humana. Por fim, a partir da reconstituição desses elementos, apresentaremos alguns desdobramentos morais, acarretados pela hipótese teórica de Hobbes que assume o movimento como princípio explicativo do funcionamento das faculdades do homem, inserindo-os desse modo num sistema mecânico que segue a ordem da relação física de choques entre os corpos, realizada no mundo natural.

Palavras-chave: natureza humana – método – razão – movimento – paixão

ABSTRACT

The aim of this research concerning Hobbes's philosophy is to discuss the analysis of human faculties such as is presented in some of his central works – namely *The Elements of Law Natural and Politic* (1640), *Troisièmes Objctions et Réponses* (published by Descartes as part of his *Méditations*, 1641) – *Leviathan* (1651), *De Corpore* (1655) e *De Homine* (1658). Hobbes's so-called “method of resolution and composition”, displayed throughout these works, proceeds so as to circumscribe cognitive (or rational) and motive (or passive) faculties so as to attain, by means of demonstration, to a proper, scientific conception of human nature. If, as Hobbes proposes, movement is the enacting principle of human faculties, one can understand moral human agency in terms of mechanical laws akin to those that the rational faculty understands as governing the natural world.

Keywords: human nature – method – reason – motion – passion

ÍNDICE

Introdução:	7
Capítulo I: O método resolutivo-compositivo na elaboração do conceito de natureza humana	12
Capítulo II: A relação das faculdades cognitivas com a experiência e com o desenvolvimento da razão	43
Capítulo III: A reconstrução do movimento voluntário ou o estudo das paixões	82
Conclusão:	112
Bibliografia:	118

“O mundo ... é corpóreo, isto é, é corpo,
e tem as dimensões de grandeza, a saber, comprimento, largura e profundidade;
também qualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões,
e conseqüentemente 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 conseqüentemente está em *nenhures*.”
(Thomas Hobbes, *Leviatã*, XLVI)

“The more you look, the less you know.”
(John and Ethan Coehn, *The Man Who Wasn't There*)

“Aliás, estou decidido a calar-me agora mais do que nunca, a fim de não proporcionar aos meus algozes o espetáculo de uma covardia que não tenho e que jamais será minha. Torturem-me até a mutilação, ponham-me nu quantas vezes queiram, eu que já vivo nu sem que eles o percebam – força nenhuma me fará abdicar de minha força ou mesmo de minha fraqueza, como nenhum instrumento de tortura me fará sair da pele, que afinal é minha cidadela. Posso gritar, e acredito mesmo que venha a gritar muitas vezes, já que para isso foi dado o grito ao homem e o grito é apenas uma forma de defesa como outra qualquer; jamais, porém, me farão dizer *A* quando é *B* ou *J* que eu deva dizer, nem me crucificarão impunemente, sem que eu lhes responda com um riso de escárnio na boca ensangüentada.
(Campos de Carvalho, *A Lua Vem da Ásia*)

“Irei lá hoje?”
Reflexionou muito sem adiantar nada. Ora que sim, ora que não. Achara-lhe um modo esquisito; mas lembrava-se que sorriu, – pouco, mas sorriu. Pôs o caso à sorte. Se o primeiro carro que passasse viesse da direita, iria; se viesse da esquerda, não. E deixou-se estar na sala, no *pouf* central, olhando. Veio logo um tálburi da esquerda. Estava dito; não ia a Santa Teresa. Mas aqui a consciência reagiu; queria os próprios termos da proposta: um carro. Tálburi não era carro. Devia ser o que vulgarmente se chama carro, uma caleça inteira ou meia, ou ainda uma vitória. Daí a pouco vieram chegando da direita muitas caleças, que voltavam de um enterro. Foi.”
(Machado de Assis, *Quincas Borba*)

“as oft as reason is against a man, so oft will a man be against reason”
(Thomas Hobbes, *The Elements of Law*)

INTRODUÇÃO

O tema da natureza humana impõe-se na filosofia de Thomas Hobbes. De início, alguns conhecidos seus fizeram circular, em 1650, sob o título *Human Nature*, os manuscritos dos treze primeiros capítulos do *The Elements of Law* (1640). E em 1652, o *De Corpore Político*, que corresponde aos dezesseis capítulos restantes. Até hoje não se sabe se Hobbes de fato autorizou essa publicação em partes. Em todo caso, o estudo da natureza humana se distribui em outras obras suas, e por vezes, localizado em capítulos que não estão voltados propriamente para este tema.

O percurso proposto neste trabalho busca examinar, na filosofia de Thomas Hobbes, o conceito de natureza humana, aplicando para tanto o mesmo método desenvolvido pelo autor para se conhecer o mundo natural — o método resolutivo-compositivo. Trata-se, em linhas gerais, da resolução — ou análise — dos elementos que circunscrevem o objeto investigado e da composição — ou síntese — desses mesmos elementos, levando a inferências sobre as causas possíveis deste objeto, o que permite estabelecer sua definição.

Aplicar o método resolutivo-compositivo à natureza humana, para Hobbes, significa, em primeiro lugar, realizar a análise dos elementos em que essa noção se resolve (razão e paixão); depois, fazer a síntese demonstrativa desses elementos enquanto geradores da noção; para em seguida constatar nas ações voluntárias observadas empiricamente na sociedade os resultados dessa demonstração.

Seja no mundo natural, seja no plano exclusivamente da reconstrução racional, seja ainda na vida civil, não há como ignorar a preocupação de Hobbes em compreender o homem.

A relevância desse conceito fez com que enveredássemos num trabalho que reconstituísse o modo como a reflexão sobre a natureza humana se coloca em algumas obras de Hobbes, desvencilhando-nos, contudo, de qualquer exigência em estabelecer uma trajetória cronológica que dê um sentido evolutivo para tal noção — mesmo porque, se for para considerar o tempo, Hobbes tinha 52 anos quando escreveu pela primeira vez sobre esse tema, idade em que, convenhamos, alguma “visão de mundo” já deveria estar formada na sua mente.

Ademais, a formulação da natureza humana como tema de investigação não se posiciona de maneira autônoma na filosofia de Hobbes. Conforme procuraremos mostrar, o estabelecimento das causas que respondem pela geração da noção de natureza humana, bem como os efeitos que podem vir a ser produzidos por ela, correspondem, ambas as etapas, à delimitação da razão e da paixão como as propriedades elementares do homem. E tal procedimento pode ser remetido a uma noção elaborada desde a Antigüidade, segundo a qual compreende-se o todo através de suas partes. Trata-se de um ponto central, cujos pressupostos se situam na relação entre corpo e acidente, que se enquadra naquilo que para Hobbes vem a ser a *Philosophia Prima*. E esta, por sua vez, remete-se à Lógica, que trata da relação entre sujeito e predicado. Sendo que tais subordinações conceituais não são frutos de uma livre escolha do autor, no modo de considerar seus problemas filosóficos. Identificamos, assim, uma interlocução do seu pensamento sistemático com uma longa tradição filosófica, legada em linhas gerais pelas formulações metafísicas e epistemológicas de Aristóteles e de seus seguidores escolásticos. Com a diferença de que Hobbes realiza o avesso dessa tradição. Noções como as de natureza, corpo e movimento são fundamentais para a elaboração da filosofia de Aristóteles; e o mesmo pode ser dito sobre Hobbes, apesar dele modificar a função dessas noções.

O primeiro capítulo desta pesquisa procura verificar em que medida Hobbes parece situar-se numa espécie de faixa de transição entre a ciência antiga e a moderna. Por exemplo, a noção aristotélica de conhecimento científico por via demonstrativa ainda prevalece. Mas a maneira como se consideram os conceitos de corpo e de movimento, enquanto causas adotadas nas demonstrações feitas por Hobbes, é fundamentalmente diversa. E isto porque as descobertas da Física, da Matemática e da Fisiologia de seus contemporâneos, tais como Galileu, Descartes e Harvey, configuram basicamente um rompimento com a visão teleológica sobre natureza das coisas, as quais se encontravam, até então, hierarquizadas segundo as leis universais do *Cosmos* aristotélico. Tais mudanças no pensamento permitiram a Hobbes aplicar parte dessas inovações na sua interpretação da natureza humana.

No interior dessa análise inicial pretendemos, conjuntamente, destacar aspectos pontuais do texto de Hobbes que ilustram a aplicação de sua metodologia, buscando com isso assinalar o caráter científico de seu pensamento, o tipo de conseqüências que as reformulações feitas pela “ciência moderna” acarretam em suas inferências sobre a

natureza humana e, já que se trata de conhecimento científico, como se pode conferir o estatuto da necessidade racional nas proposições contidas em seu sistema filosófico.

Em seguida, no segundo capítulo, retomaremos a reconstrução feita por Hobbes das faculdades cognitivas do homem, mostrando o percurso demonstrativo do autor que o leva a subdividir as operações da mente humana em duas formas fundamentais de conhecimento: “conhecimento original”, derivado da experiência, e “ciência”, derivada da experiência dos nomes – a primeira, vinculada à ordem natural dos movimentos que se intercambiam casualmente no cérebro, conformando assim a imaginação e a memória; e a segunda, à ordem artificial da razão que calcula (adiciona e subtrai) os nomes criados arbitrariamente pelo homem. No entanto, procuramos assinalar os percalços em que incorre o pretendido conhecimento científico visado por Hobbes, na medida em que a ciência hobbesiana, a nosso ver, dar-se-ia apenas sob uma condição muito precisa, a da instituição política. Mas como o andamento que defendemos procura enfocar o homem, na sua constituição e experiência particular, os resultados de nossa leitura destacam, desse modo, as dificuldades do entendimento humano na sua busca pelo estabelecimento devido do significado dos nomes e os problemas das associações equivocadas feitas pelo ouvinte.

Por fim, o terceiro capítulo aborda, mais detidamente, o plano da fisiologia do corpo humano. Procuramos, com isso, traçar algumas considerações de Hobbes sobre o processo de propagação do movimento dos corpos exteriores, assimilado pelo cérebro e transmitido ao coração, acarretando a formação das paixões humanas. A ênfase dada ao movimento vital do coração, que responde pela geração do movimento animal do homem – isto é, pelas suas ações voluntárias – manifesta desdobramentos teóricos, que conduzem Hobbes a refutar tanto a noção de uma moral universal inscrita no homem, quanto que o homem seja dotado de uma natureza social e política. A análise de Hobbes sobre a mecânica e o relativismo das paixões, condicionada pela constituição própria de cada indivíduo, mostra-nos que apenas a busca da autoconservação faz com que o gênero humano coincida moralmente. De resto, cada um faz aquilo que lhe parecer melhor para alcançar a felicidade.

É preciso ao menos mencionar certo embate acadêmico em torno dos pressupostos teóricos e das implicações morais e políticas da filosofia de Hobbes. A análise das paixões, que faz com que Hobbes tome o homem como uma espécie de máquina, mobilizada ininterruptamente a desejar “poder e mais poder” – conforme demonstrado no capítulo XIII do *Leviatã* – estaria, na verdade, desvinculada do propósito racional de

Hobbes de elaborar uma filosofia unitária, segundo as leituras que se seguiram a partir de Leo Strauss¹ – principalmente a “contextualista” de Quentin Skinner. Ao invés de um envolvimento com a cultura científica seiscentista, a herança dos tratados de retórica, perpassada por diversos autores humanistas da Renascença, que teve como uma de suas fontes principais a *Retórica* de Aristóteles, seria decisiva no conhecimento moral e político de Hobbes, segundo Skinner.² Assim, a demonstração hobbesiana da geração das etapas do conhecimento, através de um sistema dedutivo unitário, iniciado com a *Philosophia Prima*, na qual se estabelecem a noção elementar de corpo e os primeiros princípios do conhecimento, de cuja derivação progressivamente se chega na Geometria, Mecânica, Física, Moral, alcançando por fim a Filosofia Civil, simplesmente não funciona. O que tal leitura “contextualista” procura evidenciar é que – para além das próprias lacunas internas à dedução de tais registros – as obras em que Hobbes trata principalmente de temas políticos não dependem de um conhecimento científico: Geometria, Mecânica e Física são uma coisa, Moral e Política, outra, completamente distintas entre si.

Longe de pretender solucionar tal questão, o trabalho a ser aqui desenvolvido tentará ao menos mostrar algumas implicações ou indícios que noções como as de método, de conhecimento científico e de corpo em movimento – tais como Hobbes as formula – têm efetividade, tanto no que se refere às instâncias formadoras da Moral e da Política, quanto a elas próprias, permitindo, assim, uma legítima reunião dessas formas de saber num mesmo sistema filosófico.

Conforme o próprio Skinner resgata, no primeiro capítulo de sua monumental obra sobre Hobbes, um dos lemas principais da Magdalen Hall, escola em que Hobbes iniciou sua formação, era que não se devia perder muito tempo com o aprendizado das línguas grega e latina. “Nossa vida é mera flor de breve vicejar”, dizia tal lema. Consta, como possível resultado dessa prescrição, mesmo não tomada ao pé da letra, que aos 14 anos de idade Hobbes “verteu do grego a *Medeia* de Eurípides em iâmbicos latinos”; aos 33, tornou-se o amanuense dileto de Francis Bacon, vertendo alguns ensaios deste

¹ Cf. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, Oxford, 1936.

² Cf. Quentin Skinner, *Razão e Retórica na Filosofia de Thomas Hobbes*, Editora Unesp, São Paulo, 1997, p.405. Skinner tenta se eximir da acusação de contextualista, uma vez que não é a sua intenção afogar Hobbes no “oceano do discurso”. Embora reconheçamos o grande mérito historiográfico desse comentador, a bem da verdade, Skinner vai além de suas ambições, na medida em que consegue envenenar o oceano, interpretando de maneira curiosa – para não dizer deturpada – algumas passagens de Hobbes, com o intuito de reforçar sua tese sobre as heranças humanistas.

autor para o latim; aos 41 a tradução da *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, e perto do final de sua vida, aos 88, acreditando que “não tinha mais nada para fazer”, voltou-se para a tradução da *Ilíada* e a *Odisséia*, de Homero.

Reforçando tal preocupação constante com a cultura humanística, sabe-se também que o ordenamento e a definição das paixões elencadas por Aristóteles na *Retórica* corresponde praticamente à mesma enumeração feita por Hobbes no *The Elements of Law* e no *Leviatã*. O próprio fato de que os autores quinhentistas reconheciam em Aristóteles um instaurador do tratado sobre as paixões permite-nos considerar que, no mínimo, qualquer idéia, princípio, sistema filosófico, ou até mesmo as contradições despercebidas de um autor são, em alguma medida, fruto do que se pensou no passado. Pois, afinal, por onde começar? Apesar de tal diagnóstico, não podemos deixar de ver em nosso autor, a configuração de um problema a ser investigado a partir de suas próprias indagações e de seu envolvimento com as idéias surgidas na modernidade, sem jamais de deixar de considerar relevante a herança de autores do passado na sua obra.

Mesmo diante de um Hobbes impregnado de idéias escolásticas e humanistas, procuraremos frisar o caráter moderno e a especificidade de sua própria concepção de natureza humana em parte resultante da leitura de textos bastante significativos, de seu trato com a geometria e a ciência na natureza da sua época.

CAPÍTULO I

O método resolutivo-compositivo na elaboração do conceito de natureza humana

Já de início é importante entender o sentido e a relevância que o conhecimento das “partes” de um objeto tem dentro da filosofia de Hobbes. Conforme o autor esclarece, ao falar, por exemplo, das partes do homem, não quer com isso se referir a “cabeça, ombros, braços”. Ao invés de uma apreensão direta da realidade constitutiva da “coisa”, o que está em jogo nessa operação cognitiva é a análise de elementos em que se resolve a noção de natureza do homem, tais como as idéias de “figura, quantidade, movimento, sensação, razão...”, derivando-se a partir disso a síntese que demonstra a composição de tal natureza – o mesmo podendo ser aplicado às concepções de quadrado (linha, superfície, retidão, igualdade...) e de ouro (sólido, visível, grave).

De uma aparência assimilada pela sensação, a mente realiza a *resolução* ou *análise* das causas dessa aparência, que corresponde à reconstrução do processo gerador do efeito observado. Todavia, reunidos os elementos que permitem a demonstração da natureza humana, não se obtém como resultado o próprio homem (*man himself*), tal como se observa no mundo das coisas percebidas. A descoberta das causas é moldada pela *possibilidade* de recriar para o intelecto humano as condições em que os fenômenos surgem, tratando-se apenas da delimitação de propriedades que, em seguida, podem reproduzir a idéia de natureza humana (*the whole nature of man*).³

Em linhas gerais, poder-se-ia tomar tal procedimento como um exercício em busca da economia de argumentos, que almeja através do caminho mais curto – *the shortest way*⁴ – o conhecimento de um objeto, a partir dos elementos, das propriedades ou dos acidentes mais simples que resolvem a composição do fenômeno em questão. Como uma espécie de operador teórico dúplice, que racionalmente delimita esse conjunto de elementos simples para a compreensão de um objeto complexo, o método resolutivo-compositivo assume tamanha importância nas formulações de Hobbes sobre o conhecimento científico, que a própria definição de Filosofia, assim como os temas a serem considerados objetos da Filosofia, são elaborados segundo os mesmos critérios:

³ Cf. [*De Corpore*, VI, 2-4]. Todas as citações das obras de Hobbes, apresentadas em notas de rodapé ou no corpo do texto, obedecem à seguinte notação: [título da obra (itálico), capítulo (algarismo romano) e parágrafo (algarismo arábico)], com o original correspondente nas notas de rodapé. Com exceção do *Leviatã*, assumo inteira responsabilidade por qualquer problema de tradução.

⁴ Cf. [*De Corpore*, VI, 1].

“Filosofia é o conhecimento dos efeitos ou aparências que obtemos por meio do raciocínio verdadeiro [em latim, *per rectam ratiocinationem*; em inglês, *by true ratiocination*], a partir do conhecimento que primeiramente possuímos de suas causas ou geração; e, também, dessas causas ou geração, como possível a partir do conhecimento que primeiramente possuímos de seus efeitos”.⁵

“O *assunto* [objeto] da filosofia, ou a matéria de que se ocupa, é qualquer corpo do qual podemos conceber alguma geração, e que nós podemos, a partir de alguma consideração sua [do corpo], comparar com outros corpos, ou que é capaz de composição e resolução; quer dizer, todo corpo de cuja geração ou propriedades nós podemos ter algum conhecimento”.⁶

Assim, temos de um lado aquilo que para a experiência se apresenta singularmente acabado, uma aparência, como um todo constituído de partes. E; de outro, as partes reunidas, que são a causa desse todo. Tanto a estrutura geral operante no conhecimento humano sobre as coisas, quanto a própria especificidade dos objetos investigados caracterizam-se em vista dos processos de análise e síntese; isto é, de resolução dos elementos mais simples que respondem pelas causas possíveis, e de composição de tais elementos, demonstrando a geração do objeto – este último procedimento, equivalendo efetivamente à reprodução teórico-científica dos fenômenos observados pela mente humana. Ademais, tal método adquire maior abrangência, quando se assume que o *raciocínio verdadeiro* acerca da natureza das coisas deve estar subordinado a essa relação que reconstrói as causas de um efeito e vice-versa.

O método de investigação desenvolvido por Hobbes corresponde a uma versão moderna de uma antiga formulação aristotélica fincada basicamente na idéia de que se apreende o todo através de suas partes. Para Aristóteles, o conhecimento humano diante da ordem das coisas opera segundo a delimitação epistemológica feita entre o registro do que é mais conhecido por nós e do que é mais conhecido por natureza — respectivamente: “o quê” (*hóti*), o efeito aparente; e “porquê” (*dióti*), sua causa.

A forma sensível constatada individualmente equivale a essa etapa do conhecimento em que a memória e a imaginação se deparam com algo – “o quê” – e, segundo a ordem espontânea do conhecimento humano, passam a investigar analiticamente a constituição desse algo até que se chegue às causas de sua formação. Inversamente, na ordem da natureza do ser – a ordem própria e real das coisas, meta do

⁵ “Philosophy is such knowledge of effects or appearances, as we acquire by true ratiocination from the knowledge we have first of their causes or generation: And again, of such causes or generation as may be from knowing first their effects” [*De Corpore*, I, 2].

⁶ “The *subject* of Philosophy, or the matter it treats of, is every body of which we can conceive any generation, and which we may, by any consideration thereof, compare with other bodies, or which is capable of composition and resolution; that is to say, every body of whose generation or properties we can have any knowledge.” [*De Corpore*, I, 8]

conhecimento científico – o conhecimento parte do que é mais universal (a causa) e vai até a demonstração do mais particular (o efeito), propondo então a razão de ser – o “porquê” – das coisas:

“Anterior e mais conhecido se dizem de duas maneiras, pois não há identidade entre o que é anterior por natureza e o que anterior para nós, nem entre o que é mais conhecido por natureza e o que é mais conhecido para nós. Chamo anterior e mais conhecido para nós o que é mais próximo da sensação e anterior e mais conhecido de maneira absoluta o que é mais afastado dos sentidos. E as causas mais universais são as mais afastadas dos sentidos, enquanto as causas particulares são as mais próximas deles, e assim essas noções são opostas umas às outras”.⁷

Seguindo os comentários de Oswaldo Porchat sobre o pensamento do Estagirita, o conhecimento se inicia – e se torna absolutamente conhecido – unicamente a partir daquilo que é mais conhecido para nós. Há, então, o caminho do real e o caminho que espelha a ordem do real, que cabe ao conhecimento científico retomar. E para tanto Porchat sentencia: “temos necessariamente de partir do que é mais conhecível segundo a sensação”, reportando-se ainda ao velho adágio do *De Anima*: “sem ter a sensação, absolutamente nada se poderia aprender nem compreender”.⁸ Mesmo levando em conta a preocupação com o conhecimento da natureza, da ordem do real, é a análise que inicia o processo investigativo. De maneira similar, Hobbes entende que o conhecimento das noções das coisas universais é *puramente analítico*; que para se chegar à causa de todas as coisas, sem nenhum objeto determinado — a busca indefinidamente pela ciência (*that search after science indefinitely*) – é preciso antes conhecer quais acidentes são comuns a todos os corpos; enfim, que é preciso conhecer “o quê” são esses acidentes comuns.

Mas a antiga distinção entre o “conhecido por nós” e o “conhecido por natureza” tem, a partir da modernidade, um caráter diferente. O “conhecido por natureza” não deve mais ser tomado, literalmente, como aquilo que apenas a natureza conhece, enquanto causa, e que é inacessível ao conhecimento humano. Mesmo que essa fronteira pudesse ser ainda considerada, o que as coisas são nelas mesmas simplesmente não nos diz respeito. O problema sobre o que é conhecido por natureza é descartado porque, do ponto de vista do conhecimento humano, o que responde pelas causas primeiras de todas as coisas passa a ser assumido como hipótese. Para Hobbes, uma vez que os conteúdos com que a ciência raciocina (subtraindo e adicionando) são apenas

⁷ Aristóteles, *Segundos Analíticos*, I, 2, 71b34-72a5.

⁸ Oswaldo Porchat Pereira, *Ciência e Dialética em Aristóteles*, Editora UNESP, São Paulo, 2000, p.118-119.

concepções mentais, dadas na realidade da experiência sensível, o processo analítico que pretende alcançar a causa deve ser assumido apenas como uma reconstrução racional *possível* da causa — tanto quanto isso possa ser atingido (*as far forth as it may be attained*), sem pretender, assim, alcançar a ordem originária do ser das coisas. Isso porque a análise, enquanto busca da causa, apenas faz discernir os elementos presentes num efeito (que é o mais conhecido por nós), decompondo-o em figura, quantidade e movimento, para em seguida decompor os elementos de cada um desses componentes e assim por diante. Nesse sentido, tais elementos constituintes não podem ser considerados propriamente como concretos, integrantes das coisas. Daí que, na ciência proposta por Hobbes, mesmo que se encontre a causa primeira de toda realidade — onde a análise se converteria em síntese — o peso ontológico dos elementos que compõem as naturezas é dissolvido. Porque as “essências abstratas” ou “formas substanciais” aristotélicas, que constituem o substrato das naturezas, não correspondem a nenhuma realidade concebível pela mente — situando-se como que para fora desta — tais essências são, do ponto de vista do conhecimento humano, noções sem nenhum significado.

Além da realidade do corpo, que age sobre o sujeito e produz na sua mente as qualidades sensíveis, o conhecimento não dispõe de mais nenhum outro conteúdo. E, embora essas qualidades sensíveis não sejam propriedades reais dos corpos — já que elas são produtos da mente humana — a lógica analítica, que vai dos efeitos às causas, remete o raciocínio à matéria exterior ao sujeito, determinando-a, assim, como origem das concepções mentais. A realidade, portanto, apresenta-se como um substrato extenso, isto é, que ocupa lugar no espaço, o que elimina assim qualquer consideração racional sobre existências incorpóreas. Por mais sutil que seja, até mesmo o espírito deve ser remetido a alguma idéia de corpo que, através da sensibilidade e de processos cerebrais do sujeito, age na produção de tal concepção. E já nas contendas epistolares dirigidas à “substância espiritual” firmada nas *Méditations* de Descartes, Hobbes aproveita o debate para restringir o campo do conhecimento:

“Já observei diversas vezes que não temos nenhuma idéia de Deus nem da alma; e acrescento agora: nem da substância; pois reconheço que a substância, enquanto matéria capaz de receber diversos acidentes, e que é sujeita às suas mudanças, é apercebida e provada pelo raciocínio; mas não obstante ela não é concebida, ou não temos dela nenhuma idéia”.⁹

⁹ “J’ai déjà plusieurs fois remarqué ci-devant que nous n’avons aucune idée de Dieu ni de l’âme; j’ajoute maintenant: ni de la substance; car j’avoue bien que la substance, en tant qu’elle est une matière capable de recevoir divers accidents, et qui est sujette à leurs changements, est aperçue et prouvée par le raisonnement; mais néanmoins elle n’est point conçue, ou nous n’en avons aucune idée”. [Troisièmes Objections / Objection Neuvième].

Se por um lado Hobbes entende a substância como substrato e assim a coloca na ordem daquilo que subsiste por si, invariável e jamais conhecida nela mesma, por outro, aquilo que aparece na mente é apenas uma concepção fenomênica — efeito de um corpo extenso agindo sobre o sujeito senciente. No nível do conhecimento, portanto, os únicos elementos presentes são as concepções. Mas o substrato destas não é matéria do conhecimento – o que não impede que o raciocínio chegue até tal substrato, enquanto responsável pela produção de concepções.

Não há nenhuma hierarquia entre o que se apresenta à mente – um pensamento – e uma realidade ontologicamente anterior e externa a esse pensamento, e que pudesse em algum momento ser inteligível. Em última análise, pode-se até chamar algo de essência, contanto que se entenda por isso o corpo. Pois, em termos semânticos, o nome *essência* refere-se ao sujeito do acidente, que é o corpo. Do verbo *esse*, com o qual Aristóteles estabelece a posição do ser da coisa, Hobbes propõe apenas a função de cópula, relacionando dois nomes a uma mesma coisa: “como racionalidade é a essência de um homem; brancura, de uma coisa branca; e extensão a essência de um corpo. E a mesma essência, enquanto é gerada, é chamada de forma. O corpo, por sua vez, em relação a um acidente qualquer, é chamado de sujeito; e em relação à forma é chamado de matéria”.¹⁰

A posição aristotélica da anterioridade do ser das coisas é substituída – se se quiser – por uma “anterioridade” da matéria, que é o único substrato. Mas “anterioridade” que se dá no presente, isto é, no ato da sensação. De maneira geral, para Hobbes, “o acidente

¹⁰ “as rationality is the essence of a man; whiteness, of any white thing, and extension the essence of a body. And the same essence, in as much as it is generated, is called the FORM. Again, a body, in respect of any accident, is called the SUBJECT, and in respect of the form it is called the MATTER” [*De Corpore*, VIII, 23]. Cf. Michel Malherbe, *Hobbes ou L'Ouvre de la Raison*, VRIN, 2000, (p.49 - 51): “Hobbes repete, seguramente, o empreendimento da metafísica aristotélica. Mas ele toma o cuidado de denunciar a corrupção a que esta se submete, em virtude da filosofia escolástica. Misturando ontologia e teologia, interpretando o *meta-* da palavra *metafísica*, não como um *pós-* (posterioridade de textos reunidos na *Metafísica*, em relação à *Física*), mas como um *trans-* (fundação da natureza em um ser transcendente), querendo aplicar a razão a um ser que não é objeto da razão”. E ainda “Seja o juízo: *o homem é mortal*. Este juízo é composto de dois nomes, impostos a uma mesma coisa, e a cópula ... não é senão o signo da síntese aditiva pela qual a mente reúne, empiricamente, as significações, e, racionalmente, os nomes, na afirmação de uma mesma referência. A cópula é assim uma relação, e não a posição do ser da coisa pelo ser determinado do predicado (da essência abstrata). Ora, desse mero signo de relação, que é o verbo ser (*esse*), Aristóteles fez um nome (*essentia*), nome que ele juntou ao predicado, e ao qual ele acrescentou a função de denominação pela qual a linguagem põe toda a realidade. Do *esse*, que não tem senão uma função lógica, ele concluiu essência. Do predicado (*mortal*), cuja significação é um fantasma na mente, ele fez uma essência separada e real (*a mortalidade*), e ele criou assim um novo tipo de nomes que não denominam mais o substrato, ao qual os nomes concretos se impõem, mas que dizem uma forma substancial... uma abstração quimérica”.

é o modo de concepção do corpo”. E quando se diz que “um acidente é alguma coisa”, isto é, “alguma parte da coisa natural”, enfim, “que o acidente está no corpo” como se a “vermelhidão estivesse no sangue, da mesma maneira que o sangue está numa veste [tingida] de sangue, isto é, como uma parte no todo”,¹¹ o que na verdade se procura firmar é apenas que não se concebe um corpo sem determinados acidentes fundamentais, como figura e extensão, enquanto outras propriedades *peculiares* continuamente perecem: cor, calor, odor, virtude, vício...

Com efeito, o fenômeno manifestado na mente permite inferir, pelo raciocínio, a existência de um corpo, detentor de uma determinação particular, isto é, de uma extensão, causa de sua manifestação. Mas, ainda que essa sua particularidade possa ser remetida a uma ordem mais geral, qual seja, à da “matéria” – que a despeito de todas as variações acidentais no mundo é o único nome que permanece, e a partir do qual outras coisas são concebidas (*in all generation and mutation, the name of matter still remains*) – não se trata de uma *materia prima* real, originária, indiferenciada e pronta para receber as formas substanciais. Hobbes rebate as considerações de Aristóteles: “uma mesa feita com madeira não é apenas de madeira, mas é madeira; e uma estátua de bronze é bronze assim como de bronze”.¹²

Não se gera o corpo, que é uma coisa e tem uma *magnitude*. Apenas os acidentes, que não são coisas (ser vivo, árvore) são engendrados. Embora se possa imaginar algo a partir do nada, o mesmo não se pode conceber na natureza.¹³ O corpo não pode vir a ser chamado de não-corpo. Do mesmo modo, a natureza da concepção de lugar (*place*), isto é, sua origem, é um espaço sólido, preenchido por um corpo. Assim, o que se toma como nomes de lugares – *aqui, ali, numa cidade ou país* – designa, na verdade, fantasmas de um espaço restrito, compreendido em um espaço maior, em um todo. E, nessa medida, as idéias de corpo e de magnitude, assim como de lugar, coincidem na mente.

¹¹ “as if, for example, redness were in blood, in the same manner, as blood is in a bloody cloth, that is, as a part in the whole” [*De Corpore*, VIII, 3].

¹² “For a table made of wood is not only wooden, but wood; and a statue of brass is brass as well as brazen” [*De Corpore*, VIII, 23].

¹³ “Pois embora possamos simular em nossa mente que um ponto seja capaz de aumentar até se tornar um volume enorme, e que este, por seu turno, seja capaz de se contrair ao tamanho de um ponto; isto é, embora possamos imaginar que algo surja onde antes nada havia, e que nada esteja onde antes havia algo, ainda assim não podemos compreender [abarcá-lo] em nossa mente como seria possível que isso ocorresse na natureza” [*De Corpore*, VIII, 20].

A condição do conhecimento científico, portanto, é falar de uma mesma coisa, de um objeto, sob perspectivas diferentes, mas não separar extensão de magnitude. Nesse sentido, a distinção feita por Aristóteles entre aquilo que é (*ekeino*) e aquilo de que uma coisa é feita (*ekeinon*)¹⁴, entre madeira (*xylon*) e feito de madeira (*xylinon*), é subvertida por Hobbes. Essa distinção formal é substituída por uma questão terminológica, estabelecendo que do nome concreto surge a generalização do nome abstrato – questão essa que trataremos melhor no próximo capítulo, e que se reporta, podemos antecipar, à relação entre a instituição humana dos nomes e a própria diversidade material de corpos individuados.

No mundo natural, o corpo já é dotado de uma extensão particular, e mesmo que sem nenhuma outra determinação formal, já é um algo originário e diferente de todos os outros corpos. Ao invés de falar diretamente do mundo, Hobbes parece retroceder ao problema das condições que permitem ao conhecimento falar sobre o mundo, orientando seu discurso em direção à estrutura cognitiva da mente humana, e reduzindo o vocabulário sobre a natureza à matéria e movimento.

Mas não existe no mundo tal “corpo em geral”: “o” corpo, distinto de todos os outros corpos, já é, ele próprio, irreduzível. Somente na linguagem se encontra esse termo abstrato, mas sem um correlato real. O máximo que se lhe pode conceder, enfim, é que se trata do *nome* de uma concepção geral de corpo – *body considered universally* – novamente, sem nenhuma determinação formal, exceto a de extensão ou magnitude. E que, enquanto conceito, essa concepção designa a aptidão para receber uma forma ou um outro acidente. Quanto, por assim dizer, à função cognitiva atribuível a tal idéia de corpo *in abstracto*, é preciso retomar, justamente, aquele procedimento que vai do conhecimento do universal ao particular, isto é, que após ter feito a decomposição das

¹⁴ “Las cosas que proceden de algo como materia no se dice, cuando son generadas, que son “aquello”, sino “de aquello” de lo que proceden; por ejemplo, no se dice que la estatua sea una piedra, sino de piedra; y un hombre que se cura no es llamado aquello a partir de lo cual se cura. Y la causa es que se genera a partir de la privación y sujeto, al cual llamamos materia (como también se torna sano el hombre y el enfermo), pero más bien se dice que se genera a partir de la privación, por ejemplo el sano a partir del enfermo más que a partir del hombre; por eso el sano no es llamado enfermo, pero si hombre, y el hombre, sano. Pero, cuando la privación es oscura y sin nombre, por ejemplo en el bronce la de alguna figura, o en los ladrillos e en las maderas la de una casa, la generación parece desarrollarse a partir de estas cosas como allí a partir del enfermo. Por eso, del mismo modo que allí lo generado no se denominaba aquello a partir de lo cual se generaba, tampoco aquí la estatua se denomina madera, sino que se dice que es de madera, no madera, y de bronce, pero no bronce, de piedra, pero no piedra, y la casa, de ladrillos, pero no ladrillos, puesto que, si bien se mira, tampoco se dirá sin más que una estatua se genera a partir de madera o una casa a partir de ladrillos, ya que es preciso que aquello a partir de lo cual se genera cambie y no permanezca. Ésta es la razón de que se diga así.” Aristóteles, *Metafísica*, 1033 a 5 – 23. Editorial Gredos, 1982, Trad. Valentin Gracia Yebra.

propriedades das coisas manifestadas na mente, estabelece sinteticamente a *quantidade* como o acidente universal que todas as coisas ou corpos singulares detêm.

Nesse sentido, convertendo a antiga metafísica em epistemologia, o que se entendia como a determinação inteligível do ser — que para Aristóteles é real (causa final) e que preside o funcionamento das naturezas individuais (causa eficiente), sendo resolvido num composto de forma e matéria (causa formal e material) —, para Hobbes, transfere-se para uma investigação também voltada para a natureza das coisas, mas que aponta para uma resolução e uma composição de caráter hipotético, isto é, procedendo de relações causais do comportamento mecânico dos corpos em movimento, cujos elementos não são imediatamente discerníveis nos compostos. Pois são os fenômenos manifestados na mente, não o ser das coisas, que devem ser explicados. Isto é, para Hobbes, os acidentes que permitem qualificar os corpos não estão inscritos nestes, como Aristóteles estabelecia, mas, sim, na relação dos conteúdos fenomenais com os movimentos dos corpos exteriores que agem sobre a mente.

Mas como podemos entender essa mudança de abordagem, ocorrida na tarefa intelectual de reconstrução das causas, que substitui o real pelo possível?

De acordo com o artigo de Paolo Rossi, *Os Aristotélicos e os Modernos: as Hipóteses e a Natureza*¹⁵, as mudanças da História da Filosofia que resultaram naquilo que caracterizamos como modernidade, são mais nuançadas do que se costuma considerar. Em linhas gerais, não se pode atribuir apenas a um autor a responsabilidade pelas transformações do pensamento advindas no mundo moderno, já que as tradições que se firmaram são confluentes — *galileana, baconiana, cartesiana, newtoniana* — o que impede ao intérprete da História da Filosofia a exclusividade da instituição de uma unidade teórica e metodológica na chamada “Revolução Científica” do século XVII.

O motivo que orienta a argumentação de Rossi é que não há, entre uma época e outra, uma ruptura instantânea e radical no modo de lidar com conceitos filosóficos, tais como os de natureza, lei, ordem, experiência, artificialidade etc. Assim, mesmo se a visão do mundo natural, com a passagem para a modernidade, não se apresenta mais subordinada a uma hierarquia cosmológica, nem a uma orientação teleológica (“propensões, tendências, desejos de atuação e realização de si”), ainda é possível encontrar um certo tributo, por exemplo, em Galileu e em Hobbes, para com as

¹⁵ Paolo Rossi, *A Ciência e a Filosofia dos Modernos*, Editora UNESP, São Paulo, 1992 (p.119 – 152).

formulações sobre o conhecimento, estabelecidas pelo lógico-aristotélico da Escola de Pádua, Giacomo Zabarella (1532-1589):

“...a ordem da natureza passa dos princípios e elementos simples para os mais complexos. A ordem das ciências não pode repisar essa ordem nem identificar-se com ela. Só o método compositivo ou sintético ou demonstrativo, que é empregado na matemática, na geometria e na metafísica, permite a *demonstratio proper quid*, a passagem da causa ao efeito, o conhecimento ‘segundo a natureza própria das coisas’. Na nossa relação com a natureza somos obrigados a servir-nos do método resolutivo ou analítico que vai do efeito às causas e que passa daquilo que é mais conhecido para nós àquilo que é mais conhecido pela natureza”¹⁶

Rossi frisa que, para Zabarella, como o homem não é autor das coisas naturais, “não podemos servir-nos das formas artificiais como modelos para conhecer e interpretar a natureza”.¹⁷ O pensador paduano, portanto, situa-se na esteira aristotélica, para a qual a natureza de um corpo é vista, em sentido estrito, como um princípio interno do movimento, como um processo de mudança de uma natureza específica em constante atualização. Quanto às alterações nos corpos inanimados – que correspondem a formas artificiais – estas são provocadas por movimentos violentos, exteriores aos corpos, isto é, que não são provenientes de seus princípios internos específicos: “os movimentos do raio e do vento são naturais enquanto produzidos por causas naturais (ou seja, enquanto entram na ordem e nas leis da *Natura Universalis*), mas, relativamente aos corpos que atingem, não são movimentos naturais, mas violentos”.¹⁸ É a causa interna que justifica necessariamente uma natureza, não as suas modificações acidentais. Nesse sentido, ainda que as naturezas particulares sejam capazes de receber alterações violentas, isso não permite que se possa conhecê-las através de formas artificiais nelas criadas.

O que parece ser mais decisivo na leitura de Rossi é a repercussão do abalo na cosmologia e nas hierarquias tradicionais do pensamento, por via de uma compreensão mecanicista da natureza, desenvolvida a partir da modernidade: tanto a natureza quanto os artifícios humanos são realidades de que o intelecto pode ter conhecimento. O grau de perfeição dos fenômenos não está mais em questão, e o ideal de contemplação da natureza das coisas, que a ciência antiga até então propunha, e que se reflete ainda em Zabarella, é modificado na modernidade por uma postura ativa do intelecto, o qual passa a recriar, à luz de modelos da Matemática e da Física, as condições em que se dão os fenômenos em geral.

¹⁶ *Idem*, p.126.

¹⁷ *Idem*, p.134.

¹⁸ *Idem*, p.133.

“se o mundo é uma máquina, ele não é mais construído *para* o homem ou *à* medida do homem. Dentro deste novo modo de conceber a relação Natureza-Arte, prevalece a tese de que o conhecimento das causas últimas é impedido ao homem, que não interessa à ciência e é reservado a Deus, enquanto artífice, construtor ou relojoeiro do mundo. O critério do *conhecer como fazer* e da identidade entre *conhecer* e *construir* (ou reconstruir) não vale só para o homem, vale também para Deus. O intelecto do homem pode aceder apenas às *verdades construídas* da matemática e da geometria. Nos limites em que a natureza foge ao modelo da máquina, ela é uma realidade não cognoscível... E Hobbes, cujas posições são certamente muito diversas, escreve: ‘a geometria é demonstrável porque as linhas e as figuras a partir das quais raciocinamos são traçadas e descritas por nós mesmos; e a filosofia do direito é demonstrável porque nós mesmos construímos o Estado. Porém, como não conhecemos a construção dos corpos naturais, mas a procuramos pelos seus efeitos, não existe nenhuma demonstração de quais sejam as causas por nós procuradas, mas apenas de quais *possam* ser’. Diante da natureza, a ciência não enuncia verdades, não fala nem de causas nem de essências, ocupa-se apenas com fenômenos e só pode formular hipóteses”¹⁹

Ainda assim, pode-se considerar que a abordagem científica que passa a operar na revolução é em parte herdada do esquema epistemológico antigo, no que se refere ao alcance da ciência; e em parte alterada, a partir dessa possibilidade de conhecer sem interpretar, de conferir alguma inteligibilidade a um objeto compreendendo-o segundo sua composição causal de ordem mecânica. Ou seja, mesmo com a vigência desses limites estabelecidos para o conhecimento humano, um dos aspectos mais relevantes relacionados às mudanças do pensamento é justamente o poder de alcance que passam a ter os modelos mecânicos artificiais. Tais modelos conseguiram superar os limites considerados pela tradição aristotélica, permitindo aos filósofos modernos uma explicação para os fenômenos naturais.

Trata-se da conhecida metáfora do relógio. Suas causas são consideradas em termos analíticos e, portanto, são quantitativas e mensuráveis: molas e engrenagens em movimento. Feito o rearranjo sintético dessas conexões, obtém-se como efeito o funcionamento do relógio. Então, da mesma forma que se opera uma máquina, o mundo e os seus corpos naturais são assim compreendidos, analisados nas suas partes mais simples, e recompostos segundo o modelo matemático da síntese demonstrativa. Quanto à permanência da questão de que a ordem da natureza opera de maneira diversa da ordem do conhecimento humano, tal problema não mais parece estar em evidência. Pois

¹⁹ *Idem*, p.137. O grifo em “possam” é meu, com o propósito de sugerir que a filosofia natural de Hobbes se dá por via hipotética. Na edição brasileira do livro de Rossi, porém, a parte em que se cita Hobbes tem a seguinte indicação: “Hobbes (1839-45b), v.6, p.183 ss”. Infelizmente não foi possível saber a qual obra Rossi se refere, pois na edição dos *English Works of Thomas Hobbes* tal indicação remete-se ao *Behemoth*, o qual não condiz com a passagem citada acima. Uma passagem semelhante à citada por Rossi encontra-se no [*De Homine*, X, 4 – 5] em que Hobbes fala que a demonstração das figuras geométricas e da política é *a priori* porque a causa das propriedades contidas nesses campos do conhecimento, isto é, a “geração delas depende da vontade dos próprios homens”; e na física, o procedimento é *a posteriori*: as deduções das conseqüências das aparências dos corpos naturais permitem, apenas, uma demonstração que toma uma causa como um *possível*, e isso porque os objetos da natureza não são criação humana.

o que se torna relevante para o conhecimento humano que almeja a ciência dos corpos naturais passa a ser a explicação mecânica do fenômeno – este último, única realidade a partir da qual se pode iniciar o conhecimento. O que equivale dizer que a tarefa agora, a partir da modernidade, é buscar as condições físicas necessárias para que a reunião dos elementos decompostos permita conferir uma justificativa para o fenômeno, isto é, uma demonstração do fato percebido que, a propósito, corresponde ao ponto de partida da investigação.

Mesmo pondo em suspenso a ligação entre Hobbes e Galileu, Douglas Jesseph nos remete, a título de ilustração, à Quarta Jornada, do *Dialogues Concerning the Two New Sciences* (1638), de Galileu. Lá se pode constatar o procedimento do método resolutivo-compositivo presidindo a explicação do movimento de projéteis.²⁰ Segundo o comentador, o movimento complexo de uma bola de canhão é decomposto em movimentos retilíneos simples e são considerados, dentre os elementos analisados, a ação da gravidade e os componentes horizontais e verticais da velocidade imprimida pelo canhão. A partir desses movimentos retilíneos, determina-se o movimento complexo com a conversão da análise na síntese da trajetória parabólica, a qual surge da composição dos diferentes movimentos.

Apesar da referência a Galileu, o artigo de Jesseph não apresenta nenhuma citação direta da passagem mencionada. Além do mais, nosso parco conhecimento de Geometria nos impede de retomar de forma rigorosa toda a demonstração da parábola. Gostaríamos, entretanto, de apresentar as considerações iniciais que são feitas acerca da forma em que se concebe o movimento do projétil, conforme descrito pelo próprio Galileu:

1º – imaginar uma partícula de matéria projetada ao longo de um plano horizontal sem atrito, cujo movimento é uniforme e perpétuo, considerando-se que o plano não tem limites;

2º – o plano é então limitado e elevado; e junto com o seu movimento uniforme a partícula adquirirá, ao passar pela extremidade do plano, uma propensão para baixo, devido ao seu próprio peso;

²⁰ Douglas Jesseph, *Hobbes and the method of natural science*, in. *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. by Tom Sorell, Cambridge University Press, 1996, (p.95-96).

3º – o movimento resultante é chamado de “projeção”, composto do movimento horizontal e uniforme, bem como do vertical para baixo e naturalmente acelerado.²¹

Pode-se questionar se o exemplo acima corresponde a uma aplicação do método resolutivo-compositivo.²² Consideremos, além desse caso, o *Diálogo sobre os Dois Sistemas Máximos do Mundo*, em que Galileu elabora uma discussão entre seus personagens – Salviati, Simplicio e Sagredo – acerca da tese aristotélica da natureza gerável e corruptível dos corpos sublunares, que diferem da essência dos corpos celestes, os quais são impassíveis, não geráveis e incorruptíveis. Sobre a primeira parte do argumento, que é uma demonstração *a priori*, isto é, que parte de determinadas premissas derivando delas alguma conclusão, Pablo Mariconda faz o seguinte resumo da fala de Simplicio: “A mudança é derivada da contrariedade; e a contrariedade supõe finalmente movimentos contrários; mas não existe contrariedade nos movimentos dos corpos celestes, porque eles são circulares e o movimento circular não tem contrário; logo, os céus são imutáveis”.²³

Já a prova *a posteriori* se sustenta por meio da observação de que na Terra ocorrem todos os tipos de alterações, enquanto que no céu nunca se viu nenhuma. Salviati refuta tal argumentação dizendo que, devido à distância, mesmo que ocorressem mudanças no céu não se poderia vê-las da Terra apenas com os olhos, acrescentando que se Aristóteles dispusesse de instrumentos adequados que lhe permitisse enxergar de longe, sua prova baseada na experiência sensível seria obrigada a reconsiderar a mudança nos corpos celestes. Todavia, Simplicio insiste que a parte principal do argumento de Aristóteles é *a priori* – o que Salviati questiona: uma coisa é escrever uma doutrina, outra é investigar pela experiência. Esta última etapa devendo anteceder a toda

²¹ Galileu Galilei, *Dialogue Concerning The Two New Sciences*, Great Books of the Western World, vol. 28, 1952, p. 238.

²² Quando do exame de qualificação de nossa pesquisa, o professor Pablo Mariconda observou que o exemplo acima não corresponde a uma aplicação do método resolutivo-compositivo – mesmo porque, embora se faça a composição de movimentos, Galileu não parece estar preocupado com questões metodológicas. E, como fonte bibliográfica devida, foi-nos apresentado o *Diálogo sobre os Dois Máximos Sistemas* (1632), na Primeira Jornada [72–77], em que de fato Galileu faz menção à aplicação do método resolutivo.

²³ Pablo Rubén Mariconda, Introdução, Tradução e Notas à “Galileu Galilei, *Diálogo sobre os Dois Máximos Sistemas do Mundo Ptolomaico e Copernicano*, Discurso Editorial, São Paulo, 2001”(p.590, nota 60).

formulação explicativa de um fenômeno, para que então posteriormente se possa demonstrá-la.

O debate, portanto, desvia-se da especulação da natureza dos corpos celestes, e passa a tratar da estrutura epistemológica do conhecimento científico, isto é, da aceitação ou não da idéia de que a partir das descobertas feitas pelos sentidos é que se pode demonstrar a verdade de uma conclusão — que, segundo Salviati, seria o ponto de partida.

Se para Zabarella os princípios conhecidos *por natureza* não estão ao alcance do conhecimento humano, a via sintética deve partir, então, de premissas que são assumidas como hipóteses. Entretanto, Pablo Mariconda observa que se deve dar atenção ao fato de Galileu referir-se, na mencionada passagem do *Diálogo*, à noção de ciência como “conhecimento necessário”, no mesmo sentido que o empregado pelo interlocutor peripatético. Desse modo, não se adere à tese copernicana do heliocentrismo e do movimento da Terra no sentido de uma hipótese matemática capaz de “salvar as aparências”, ou de estabelecer *ex suppositione* uma causa que dê conta do fenômeno em questão. Mas se aceita como algo constatado pelos sentidos, uma vez que, na fala de Salviati, se enfatiza a necessidade de “assegurar-se tanto quanto possível acerca das conclusões”, o que na premissa da demonstração corresponde a “algum princípio conhecido por si”, isto é, a uma evidência. A constatação pelos sentidos, portanto, antecede a demonstração. E a composição, nesse caso, parte de uma conclusão evidente.

Perdurando um pouco mais no exame dessa questão, gostaríamos ainda de comentar o artigo de Aldo Gargani, *La procedura risolutiva e il quadro dei principî della scienza. G. Galilei*.²⁴ O propósito principal de Gargani é apresentar os argumentos *ex suppositione* de Galileu como fonte para o “conhecimento possível” da filosofia natural de Hobbes. O método resolutivo-composito está vinculado ao “valor modal” de possibilidade de uma explicação causal de um efeito. A tarefa, portanto, é conciliar esse valor modal com os princípios gerais e evidentes, que correspondem a uma direção certa, unitária e necessária. Em termos gerais, os princípios evidentes têm a função de orientar a seleção de modelos explicativos para a demonstração causal. Para tanto, diz Gargani, mesmo se a resolução, conforme propõe Galileu, não se move a partir de

²⁴ Aldo Gargani, *Hobbes e la scienza*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1983, (p.51).

esquemas apriorísticos, mas por via dos sentidos, de qualquer forma a resolução conta com a evidência de princípios para atingir o término regressivo da análise.

E com relação à mesma passagem do *Diálogo sobre os Dois Sistemas Máximos* [72–77], de Galileu, em que Salviati toma o método resolutivo como o procedimento que procura os meios para demonstrar uma conclusão constatada pelos sentidos, alcançando no término do regresso “algum princípio conhecido por si”, Gargani pondera: a partir dessa estrutura metodológica, Hobbes pôde extrair condições para propor a síntese causal dos fenômenos naturais com base em possibilidades explicativas que também partem de princípios gerais.

Em seguida, ao tratar dos experimentos ideais de Galileu na Segunda Jornada, Gargani entende que se justifica o princípio de relatividade do movimento sem nenhum recurso à experiência, contando apenas com inferências feitas a partir de algumas premissas. A pedra que cai perpendicularmente do mastro da nave – esteja esta em repouso ou em movimento – ou ainda, o grave que desce do cume de uma torre e termina seu trajeto ao pé desta, não se deslocando, em relação à base da torre, como pretendiam os aristotélicos, se admitido o movimento da Terra — são demonstrações de que Salviati “está certo de que o efeito seguir-se-á ... porque assim é necessário que se siga”.²⁵

Pablo Mariconda alarga o alcance dessas apreciações, observando que o princípio da relatividade do movimento tem para Galileu um propósito crítico, qual seja, o de advertir que, diante de um sistema isolado – tendo em conta que tanto o observador quanto os movimentos estão no interior desse sistema – não se pode decidir nem se o navio nem se a Terra estão em movimento, o que faz, então, com que o valor dos experimentos como prova *a posteriori* diminua. Em suma, a analogia entre o navio e a Terra é desqualificada, pois dentro de um determinado sistema físico não se pode distinguir se ele está em repouso ou em movimento. Ademais, através de uma carta de Galileu a Francesco Ingoli de 1624, destaca-se ainda que, a despeito do experimento, Galileu tem “segurança numa ‘fé teórica’ prévia ... que talvez não permita recusar o apriorismo da passagem do *Diálogo*”.²⁶

²⁵ Galileu Galilei, *Diálogo sobre os Dois Máximos Sistemas do Mundo Ptolomaico e Copernicano*, Discurso Editorial, São Paulo, 2001, (p.226).

²⁶ *Idem*, Pablo Rubén Mariconda, (p.650, nota 77).

Gargani, por sua vez, faz uso da mesma idéia dos sistemas isolados e vai um pouco além, acrescentando a questão da possibilidade de escolher uma proposição verdadeira com base em uma pura dedução que é desenvolvida originalmente a partir de condições analíticas. E, bem entendido, para Gargani não se trata de uma força inata da razão que estabelece proposições de peso existencial. Tampouco, trata-se da presença de um certo platonismo e de um esquema metafísico prévio, como considera Alexandre Koyré,²⁷ nem de um “isomorfismo entre a estrutura do pensamento e a realidade do mundo exterior”. A demonstração da perpendicularidade do grave em relação ao mastro e à torre é decidida a partir de assunções que são pontos de partida do raciocínio de Galileu, e que procedem a partir de um mesmo sistema de referência.

Assim, a descrição da queda livre do grave “é derivável analiticamente de premissas do discurso de Salviati que concernem um sistema físico de referência”. Ou seja, na medida em que o mastro e a torre fazem parte do sistema de referência da Terra, Galileu pode, a partir de premissas ideais, que configuram um sistema físico de um certo tipo, deduzir *a priori* o princípio de relatividade do movimento, aplicando-o a casos particulares. A verdade de uma conclusão, nesse sentido, é controlada pela sua inferibilidade a partir de um conjunto de premissas conceituais. Para Gargani, é com base nesse raciocínio *ex suppositione* de Galileu que Hobbes encontra a possibilidade de controlar enunciados a partir de deduções e sob a coerência formal de uma classe de premissas.

Galileu estava consciente que estabelecer a verdade de certos enunciados, descrevendo o comportamento de corpos sob a ação de forças físicas, era tributável exclusivamente à validade do procedimento dedutivo. E que, portanto, a função de seus experimentos era reconstruir a realidade, verificando como esta se comporta a partir de determinadas condições artificiais. Em uma carta de Galileu a Pietro Carcavy, de 15 de junho de 1637, (que Hobbes pode ter tido acesso por intermédio de seu amigo Mersenne), utiliza-se um argumento *ex suppositione* para ilustrar o comportamento de um móbil, que passa do repouso para o movimento uniformemente acelerado, cuja velocidade é proporcional ao tempo, reivindicando, assim, a certeza da conclusão, a partir do procedimento dedutivo adotado, isto é, independente da confirmação empírica:

²⁷ Alexandre Koyré, *Galileu e Platão* (Nova York, 1943), in. *Estudos de História do Pensamento Científico*, Forense Universitária, 2ª ed., 1991.

“Acrescento, pois, que se a experiência mostrasse que tais acidentes se encontrassem verificados no movimento dos graves naturalmente descendentes, poderíamos sem erro afirmar ser este o mesmo movimento que foi definido e suposto por mim; caso contrário, minhas demonstrações fabricadas com base na minha suposição nada perderiam de sua força e conclusão; da mesma forma que o não encontrar nenhum móbil na natureza que se mova de maneira espiralada nada prejudica as conclusões demonstradas por Arquimedes sobre a espiral”.²⁸

O que era suposição passa a ser realidade. Sem recorrer à experiência, e apenas por meio do raciocínio e de uma técnica dedutiva, que infere os diferentes comportamentos do móbil a partir de premissas postas no princípio da argumentação (superfície plana, polida, privada de atrito, feita de uma matéria dura como o aço, uma bola perfeitamente esférica de matéria duríssima e isolada de outros corpos), o comportamento do grave resulta de inferências logicamente deduzidas de um sistema de premissas e definições. Distingue-se, nitidamente, a validade interna dedutiva da conclusão sobre o movimento uniformemente acelerado do grave, e a verificação do mesmo no confronto com a experiência, donde Gargani conclui: “dentro da distinção entre a verdade de uma inferência, interna a um sistema de definições, de premissas e conseqüências, de um lado, e o procedimento empírico de confirmação e de controle experimentais, de outro lado, Galileu distribuía a diferença que se passa entre a possibilidade ou modo hipotético de uma conclusão e a certeza factual, a validade real da mesma em termos de uma experiência observativa”.²⁹

Nos raciocínios desenvolvidos por Galileu, Hobbes pôde reconhecer um campo autônomo de operações a partir do alcance dos cálculos feitos pela razão humana, cuja validade não estava garantida por um esquema prévio da estrutura da realidade, isto é de uma *adaequatio intellectus ad rem*, mas, sim, pela razão interna de coerência analítica com um sistema de premissas e definições. Nessa medida, o construto teórico que se estabelece está articulado segundo uma dúplici operação que conta com a necessidade lógica de um sistema hipotético-dedutivo e com o plano da possibilidade em relação aos processos físicos reais; tudo isso, em suma, são formulações metodológicas que, como dissemos anteriormente, Zabarella pôde considerar acerca do discurso científico.

Ainda que as interpretações que vinculam Galileu ao método resolutivo-compositivo incorram num certo anacronismo que acaba por trocar o necessário pelo hipotético,

²⁸ “Soggiungo poi, che se l’esperienza mostrasse che tali accidenti si ritrovassero verificarsi nel moto dei gravi naturalmente descendententi, potremmo senza errore affermare questo essere il moto medesimo che da me fu definito e supposto; quanto que no, le mie dimonstrazioni fabricate sopra la mia supposizione, niente perdevano della sua forza e conclusione; sí come niente progiudica alle conclusioni dimostrate da Archimede circa la spirale il non trovarsi in natura mobile che in qualche maniera spiralmemente si muova” cit. in Aldo Gargani, *Hobbes e la scienza*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1983, (p.57).

²⁹ *Idem*, p.58.

gostaríamos em todo caso de sugerir que a ciência necessária de Galileu formula explicações para os fenômenos físicos a partir da seguinte ordem: parte-se do fato constatado, decompondo-o em elementos simples; e, então, verifica-se experimentalmente se a reunião desses elementos, apresentados na síntese demonstrativa, conforme certos pressupostos evidentes, justifica a realização de tal fato. No mesmo sentido que Hobbes delimita “razão, sensação, figura...” como os elementos simples que resolvem a noção de natureza humana, podemos considerar também que os movimentos simples, em Galileu, não são imediatamente discerníveis nos compostos, uma vez que eles são extraídos a partir da premissa básica de que o mundo é um livro que pode ser decifrado matematicamente – o que equivale a dizer que tal maneira de interpretar o mundo obedece a certas constantes, determinadas a partir de proposições geométricas, como no caso da perpendicularidade do movimento em queda livre, e até mesmo na trajetória parabólica do movimento do projétil. Se seguirmos as considerações propostas por Gargani, podemos entender que Hobbes encontrava nesses modelos ideais galileanos um esquema dedutivo de enunciados, cuja certeza das inferências não estava baseada exclusivamente em um controle factual; mas, aquém disso, através de certas estipulações conceituais e de certas definições prévias sobre o comportamento físico dos corpos.

Complementando nossa digressão sobre o procedimento metodológico na filosofia de Thomas Hobbes, a leitura de Larry Laudan sobre a relação entre o conhecimento teórico e a experiência das sensações pode nos esclarecer um pouco mais.³⁰ Em linhas gerais, Laudan – que, a propósito, como Paolo Rossi, procura ampliar a diversidade de linhas de pensamentos que participam da ciência moderna – vê como improvável que os primeiros princípios estabelecidos pela mecânica descritiva tenham sido extraídos diretamente da natureza, isto é, derivados da experiência. Para Laudan, é sob a forma de postulados e hipóteses sobre unidades mínimas e inobserváveis na natureza – portanto, ausentes da experiência dos fenômenos – que se lançaram os primeiros princípios das leis da Física. Embora Hobbes tenha aventado hipóteses, no *Short Tract of First Principles* (1630)³¹ e em alguns tratados de ótica, sobre teorias corpusculares de *espíritos animais*, os quais corresponderiam às menores unidades de matéria, e que,

³⁰ Larry Laudan, *Science and Hypothesis*, Reidel Publishing Company, Holanda, 1981, (p.23).

³¹ Sobre a discussão historiográfica da autoria do *Short Tract*, Cf. Quentin Skinner, *Razão e Retórica na Filosofia de Thomas Hobbes*, Editora Unesp, São Paulo, 1997, (p.340); Cf. ainda os comentários e a tradução do *Short Tract* feitas por Jean Bernhardt, PUF, Paris, 1988.

conforme a variação de combinação destes, seriam responsáveis pela constituição dos objetos, tais especulações não tiveram maior alcance. Por outro lado, a convicção do autor acerca do princípio do movimento como possibilidade reconstrutora dos fenômenos nunca foi abandonada.

Podemos mencionar, ainda, reforçando a tese de Laudan, o fato de que Hobbes, no início do capítulo VI do *De Corpore*, ao retomar sua definição de filosofia, desdobra-a, então, em conhecimento dos efeitos ou aparências “a partir do conhecimento que temos de *alguma possível produção ou geração* do mesmo; e o conhecimento de tal produção, *tal como foi ou pode ser*, a partir do conhecimento que temos dos efeitos”.³² As expressões em itálico sugerem, justamente, uma participação de Hobbes na forma hipotética de estabelecimento dos primeiros princípios, deduzindo, a partir destes, uma possível geração dos fenômenos naturais. E, sem hesitação, podemos ainda reportar a conclusão do *De Corpore*, na qual Hobbes declara que a quarta parte de seu tratado *depends upon hypotheses* – a menos que se saibam verdadeiras tais hipóteses, é impossível demonstrar a causa das coisas contempladas pela Física, pois as *assumptions* de que Hobbes se vale são “tanto possíveis quanto fáceis de serem compreendidas”.³³

A despeito dessas referências, cabe ainda considerar como Hobbes, afinal, entende aquilo que deve ser para a filosofia natural o primeiro princípio de uma cadeia dedutiva, e que, portanto, justifica a geração dos fenômenos observados no mundo. Explica-se, então, a concepção de movimento:

“As causas das coisas universais (ao menos daquelas que têm alguma causa) são manifestas por si mesmas; ou como se costuma dizer conhecidas pela natureza. De modo que elas não necessitam em absoluto de nenhum método, pois todas elas têm apenas uma causa universal, que é o movimento. Pois a variedade de todas as figuras surge da variedade dos movimentos, a partir dos quais elas são construídas. E não se pode entender que o movimento tenha outra causa além do movimento; nem a variedade daquelas coisas que percebemos pela sensação, como cores, sons, sabores, tem qualquer outra causa que não seja o movimento, o qual se encontra em parte no objeto que opera sobre nossa sensação, e em parte em nós mesmos; de modo tal que é manifestamente uma espécie de movimento, ainda que não se possa sem raciocínio saber qual espécie. Pois, embora muitos não possam entender até que lhes seja demonstrado que toda mutação consiste em movimento, ainda assim isto não ocorre por nenhuma

³² “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 effects”.

³³ “And thus much concerning the nature of body in general; with which I conclude this my first section of the Elements of Philosophy. In the first, second, and third parts, where the principles of ratiocination consist in our own understanding, that is to say, in the legitimate use of such words as we ourselves constitute, all the theorems, if I be not deceived, are rightly demonstrated. The fourth part depends upon hypotheses; which unless we know them to be true, it is impossible for us to demonstrate that those causes, which I have there explicated, are the true causes of the things whose productions I have derived from them” [*De Corpore*, XXX, 15].

obscuridade da própria coisa (de fato, não é inteligível que uma coisa possa, tanto alterar seu estado de repouso, como seu estado de movimento, senão pelo movimento)”³⁴.

É certo que o movimento responde pela causa das nossas concepções dos objetos exteriores, porque é a partir das atividades mentais, isto é, do sujeito conhecedor – que está sob ação do movimento – que se começa a falar sobre as propriedades das várias coisas observadas no mundo. Suplanta-se o problema da *obscuridade* das coisas, isto é, da origem real delas, à medida que se substitui a divisão entre aquilo que o mundo é (corpo) e aquilo que dele se conhece (acidentes), por uma espécie de interdependência operativa entre ambas as instâncias (fenômenos).

No plano efetivo das operações cognitivas, se o que ocorre na mente é pensado enquanto um corpo exterior, ainda assim, a realidade disso é um conteúdo fenomênico, e um resultado das sensações do senciente, vale dizer: se a cor parece estar no objeto é porque eu estou submetido a alguma condição (evidentemente de ordem física) que me permite ver tal cor – o que faz com que se estenda essa mesma condição ao próprio objeto, caso contrário nada seria percebido. Em outras palavras, o que está em jogo é a razão do fenômeno, não da coisa, o que remete a investigação à maneira como a extensão do corpo produz uma concepção. Em suma, não se poderia conhecer o mundo, caso o sujeito, de alguma forma, não sofresse uma ação desse mundo; e é justamente sobre essa ação que se deve falar, pois é esse movimento, enquanto causa, que me permite resolver a origem dos fenômenos. Além do mais, o movimento opera na geração das figuras observáveis, pelo simples motivo de seguir o critério econômico do *shortest way*; isto é, das causas possíveis, o movimento é aquela de que se tem uma concepção, demonstrável tanto pelo raciocínio, justificando a lógica de um efeito precedido por uma causa, como pela própria evidência da experiência, pois como algo viria a se manifestar para a mente senão a partir de uma ação?

³⁴ “But the causes of universal things (of those at least, that have any cause) are manifest of themselves, or (as they say commonly) known to nature; so that they need no method at all; for they have all but one universal cause, which is motion. For the variety of all figures arises out of the variety of those motions by which they are made; and motion cannot be understood to have any other cause besides motion; nor has the variety of those things we perceive by sense, as of *colours, sounds, savours, &c.* any other cause than motion, residing partly in the objects that work upon our senses, and partly in ourselves, in such manner, as that it is manifestly some kind of motion, though we cannot, without ratiocination, come to know what kind. For though many cannot understand till it be in some sort demonstrated to them, that all mutation consists in motion; yet this happens not from any obscurity in the thing itself, (for it is not intelligible that anything can depart either from rest, or from the motion it has, except by motion)” [*De Corpore*, VI, 5].

Analisando-se o mundo natural, o movimento é então tomado como a causa mais universal. E como, nesse âmbito físico, a necessidade racional parte de hipóteses, o movimento pode ser entendido como o acidente a que todos os corpos estão submetidos, e como condição de meio – se se quiser, de condução – para que a mente humana venha a conhecer tais corpos. A causa universal de tudo aquilo que se manifesta para o conhecimento humano é encontrada no movimento, como termo inicial da formação das coisas.

Mas precisamos entender, mais estruturalmente, como se aplica o método resolutivo-compositivo no mundo das coisas percebidas; e como, a partir disso, a descoberta da causa permite reconstruir racionalmente a geração das coisas. Hobbes desenvolve uma longa exposição: como na filosofia natural é mais difícil saber se o objeto investigado é acidente ou corpo, já que aquilo que se manifesta para a mente é apenas fenômeno (a relação, por exemplo, entre a imagem do sol e o seu diâmetro efetivo), aplica-se, nesse caso, o método sintético para sanar tal dúvida. Se as propriedades constatadas estiverem conformes à definição de corpo, então é um corpo; mas, como aquilo que se vê (a imagem do sol) aumenta, diminui, desvanece... concluímos, sinteticamente, que se trata de um acidente.

Da mesma forma, pode-se investigar qual o sujeito de um acidente, isto é, a que corpo ele pertence. Para tanto, divide-se em partes a matéria em questão: objeto, meio e senciante. Examina-se, então, a concordância de tais partes com a definição do sujeito. E à medida que alguma das partes (sujeitos) não compreenderem o acidente em questão, elas são rejeitadas: se o sol é maior do que a sua magnitude aparente (valendo-se, aqui, do antigo exemplo cético de objetos que à distância se mostram redondos, e de perto, quadrados), ou se a imagem dele é vista refletida, então este acidente não está no sol, não sendo, portanto, o sujeito de tal aparência. De tal modo que, pelo mesmo raciocínio, rejeita-se o ar e qualquer outro meio de propagação como sujeitos do acidente, até chegarmos à conclusão de que o senciante é o sujeito daquela imagem do sol. Hobbes, portanto, mostra a inserção das operações de resolução e composição no conhecimento das coisas, estabelecendo, em função da definição do sujeito, os acidentes que dele derivam: no que se refere às divisões que decompõem os possíveis sujeitos de um acidente, o método é analítico; já na recomposição das propriedades do sujeito e do acidente, sintético.

Estendendo nossa paráfrase, vemos que Hobbes passa a considerar diretamente a investigação dos meios de produção de um efeito. Trata-se, antes de tudo, de definir a noção exata de *causa*, para que o valor modal da *possibilidade* seja melhor esclarecido:

“uma causa é a soma ou agregado de todos os acidentes, os que se encontram tanto nos agentes quanto no paciente, que concorrem para a produção do efeito proposto; todos os quais, existindo conjuntamente, não se pode entender senão que o efeito exista com eles [acidentes]; ou que é possível que ele exista se um qualquer deles estiver ausente. Uma vez sabido isso, a seguir devemos examinar particularmente cada acidente que acompanha ou precede o efeito, tanto quanto ele [acidente] pareça conduzir de alguma maneira para a produção do mesmo, e ver se o efeito proposto pode ou não ser concebido como existente sem a existência de qualquer daqueles acidentes; e desse modo separar os acidentes que não concorrem daqueles que concorrem para produzir o dito efeito; o que uma vez feito, devemos agrupar os acidentes concorrentes, e considerar se podemos ou não conceber de alguma maneira que quando todos eles estão presentes o efeito proposto não se seguirá; e se estiver evidente que o efeito se seguirá, então aquele agregado de acidentes é a causa inteira, caso contrário não; e devemos ainda buscar e agrupar outros acidentes”.³⁵

É possível que algum dos elementos analisados não favoreça a produção do efeito? Alguma das concepções que resolvem determinado fenômeno pode ser dispensada da demonstração? Atentemos, sobretudo, que em nenhum momento Hobbes considera a especulação das causas em função de um experimento empírico, por meio do qual a demonstração possa ser comprovada. Toda a operação se reduz a um cálculo mental articulado entre propriedades e matérias, isto é, entre predicados e sujeitos. As críticas feitas às formulações científicas guiadas pelo raciocínio indutivo, bem como o alcance limitado das comprovações por meio de experimentos, são indícios que mostram que para Hobbes a experiência não permite conhecer nada universalmente. E, nesse sentido, as inferências feitas na filosofia natural permanecem apenas no registro do provável – cálculos elaborados com concepções mentais, obedecendo, no discurso científico, a determinadas condições submetidas a critérios lógicos da linguagem, isto é, em que a definição de uma coisa corresponde à relação dos predicados tributáveis a um sujeito. Mas, atenção: em momento algum se pode perder de vista a crítica de Hobbes à pretendida inteligibilidade das essências, segundo sua leitura de Aristóteles. E tais objeções se refletem até mesmo nas suas considerações sobre o que se pode entender

³⁵ “A cause is the sum or aggregate of all such accidents, both in the agents and the patient, as concur to the producing of the effect propounded; all which existing together, it cannot be understood but that the effect existeth with them; or that it can possibly exist if any one of them be absent. This being known, in the next place we must examine singly every accident that accompanies or precedes the effect, as far forth as it seems to conduce in any manner to the production of the same, and see whether the propounded effect may be conceived to exist, without the existence of any those accidents; and by this means separate such accidents, as do not concur, from such as concur to produce the said effect; which being done, we are to put together the concurring accidents, and consider whether we can possibly conceive, that when these are all present, the effect propounded will not follow; and if it be evident that the effect will follow, then that aggregate of accidents is the entire cause, otherwise not; but we must still search out and put together other accidents” [*De Corpore*, VI, 10].

por uma definição, a qual “não é a essência de nenhuma coisa, mas um discurso que significa o que concebemos acerca da essência da coisa”.³⁶

Também é importante notar que ainda é vigente aqui a regra segundo a qual a natureza originária das coisas é estabelecida pelo autor da natureza, não estando ao nosso alcance o conhecimento da causa primeira que tal autor determinou. E o conhecimento humano segue, nesse sentido, a regra que parte do fato (empírico) e propõe uma causa para esse fato. Contudo, a causa de que podemos nos valer é a que Hobbes propõe, qual seja, o movimento. Portanto, o discurso científico está inserido, ao mesmo tempo, na maneira como os fenômenos agem sobre a mente e num sistema formal e coerente, integrado à lógica racional da linguagem humana que, por sua vez, se articula por meio de definições, as quais são os termos e/ou proposições que procuram explicar a causa das concepções mentais:

“Uma proposição é necessária [necessariamente verdadeira] quando não se pode conceber ou imaginar, em momento algum, nenhuma coisa da qual o sujeito seja nome, sem que o predicado seja nome da mesma” [*De Corpore*, III, 10].³⁷

A fonte do discurso racional são os fenômenos, que jamais podem ser confundidos com os corpos; donde a exigência de delimitar os acidentes de um fenômeno, que correspondem à reunião de elementos que produzem o efeito. Duas observações devem estar aqui subentendidas. Primeiro, a fonte por onde se inicia o conhecimento é a experiência, que constitui o campo da Física, e que, para Hobbes, é a ciência que lida com os fenômenos percebidos pela mente humana, isto é, com a sensação e a imaginação. Junto a esse conteúdo cognitivo, a operação que reconstitui a causa dos fenômenos, e que demonstra a geração destes à luz de primeiros princípios, é de ordem racional, seguindo a articulação do método resolutivo-compositivo. Segundo, para que tais demonstrações alcancem a ordem do universal, tornando necessárias as conseqüências derivadas dos primeiros princípios, isto é, para que as inferências sejam verdadeiras, deve-se ter em conta que para Hobbes a verdade é uma propriedade da linguagem: um nome usado para designar um objeto tem uma definição verdadeira na medida em que os predicados que se enunciam a seu respeito estão contidos no seu sujeito, ou que por *circunlocução* se remeta a ele. Por exemplo, *homem* e *árvore* são

³⁶ “For definition is not the essence of any thing, but a speech signifying what we conceive of the essence thereof” [*De Corpore*, V, 7]

³⁷ “A necessary proposition is when nothing can at any time be conceived or feigned, whereof the subject is the name, but the predicate also is the name of the same thing” [*De Corpore*, III, 10].

idéias de corpos cujas propriedades são apreendidas pela experiência, e cuja distinção entre elas e em relação a outros corpos é estabelecida segundo o raciocínio que discerne e deriva os predicados atribuídos aos nomes (homem: corpo, animal, racional / árvore: corpo, vegetal). Ao tratar das propriedades de uma definição, que, obviamente, está subordinada à relação lógica dos predicados que resolvem o sujeito, devendo oferecer uma noção universal ou uma certa figura ou descrição universal da coisa definida, Hobbes atenta para a distinção entre aquilo que se vê com os olhos, um objeto particular, e aquilo que a mente vê, uma representação. O propósito principal da definição, portanto, é o de suscitar ou erigir uma idéia de alguma coisa (*raising of an idea of something*), promovendo assim a explicação de um nome, através da resolução das suas partes mais universais. Novamente, são os elementos que compõem a noção de natureza humana que servem de exemplo: “como quando definimos o homem, dizendo que o homem é um corpo animado, senciente, racional; estes nomes são partes de todo o nome homem”.³⁸

É a partir dessa articulação entre os fenômenos apreendidos pela experiência e a operação terminológico-decompositora da razão que se estabelece, semanticamente, a verdade da definição de um nome. Definição essa que, em termos demonstrativos, corresponde à causa geradora do fenômeno denominado. Nessa medida, decodifica-se uma natureza qualquer ao se delimitar o conjunto de elementos mais simples que pode demonstrá-la; e tal demonstração corresponde ao procedimento racional que reconstitui teoricamente a natureza. Quanto à exibição da causa de tal natureza no mundo físico, é o resultado da decomposição dos acidentes de num corpo, ou dos predicados de um sujeito, que corresponde à explicação da natureza. Trata-se, assim, de uma ciência racional que propõe a conciliação de um discurso presidido por regras lógicas (baseadas na relação entre o sujeito e predicado, que delimita a verdade ou falsidade das proposições) com a própria maneira pela qual as idéias produzidas pelo mundo físico se apresentam à mente, isto é, segundo o conhecimento que a experiência humana está submetida: “o conhecimento a que se chama **ciência** defino-o como a evidência da verdade, a partir de algum começo ou princípio da sensação”.³⁹

³⁸ “As when we define man, saying man is a body animated, sentient, rational, those names, body animated, &c. are parts of that whole name man” [*De Corpore*, VI, 14].

³⁹ Cf. [*The Elements of Law*, VI, 4].

Voltando a nossas indagações sobre o movimento como princípio da demonstração, se com os elementos elencados pela análise já se consegue gerar a concepção investigada, eis que a *possibilidade* assume o estatuto de causa reconstrutora do efeito. Com a circunscrição dos agregados, tanto do agente, quanto do paciente, Hobbes parece economizar a idéia de um processo de produção causal, substituindo-a por uma idéia de concomitância de acidentes causais que acompanham os acidentes do efeito. E este processo de concomitância pode ser tomado como o sentido estrito de causa. Mas há um sentido derivado: sem algum dos elementos agregados, o efeito surge de uma *causa sine qua non*, ou de uma causa necessária por suposição, mantendo o modo da possibilidade, embora ainda falte algum elemento antecedente da conjunção de uma causa inteira para o efeito conseqüente.⁴⁰ Se aquilo que se delimita como parte da causa carece de algum acidente necessário, como produzir o efeito? Por outro lado, se a causa possível já responde pelo efeito, como recusá-la como uma causa inteira, isto é, necessária?

Estabelecidas as condições concomitantes para a produção de um efeito, retomemos, mais uma vez, o paralelo da noção de causa com o exemplo do sol, isto é, a investigação da causa do fenômeno da luz: constata-se, em primeiro lugar a necessidade de um objeto, de uma fonte de luz exterior ao homem, enquanto causa concorrente. Depois, um meio transparente, sem o qual o efeito não se segue. Por último, e no mesmo sentido, que os órgãos sensoriais do senciante estejam apropriadamente dispostos a receber as impressões do meio. E então, a síntese que vai do corpo luminoso, passa pela ação ou movimento de suas partes, pelo meio, pelo senciante, e chega ao olho. Demonstra-se a causa do fenômeno da luz por essa continuidade de movimento do objeto até o movimento dos órgãos da sensação – analiticamente, delimitando as circunstâncias que conduzem ao efeito, e sinteticamente, na reunião de cada um desses elementos que concorrem para a produção do efeito. E sem nenhuma obscuridade de nossa parte, devemos considerar que, “por detrás” de todas essas causas delimitadas se encontra a causa principal, o movimento, sem o que nenhum fenômeno seria percebido.

A noção de corpo, como já vimos, é a de um substrato que não se altera, que é impassível, incorruptível e não engendrável. Mas o que a mente “vê” – por assim dizer, a realidade – está exposto a toda sorte de modificações acidentais. Tomando o mundo como a ordem inextricável de causas seguidas de efeitos (pois onde não há efeito, não

⁴⁰ Cf. [*De Corpore*, IX, 3].

pode haver causa)⁴¹ de modo que de um primeiro acidente são produzidos todos os outros acidentes, então qualquer que seja a modificação, ela é um efeito de uma causa necessária, ou o resultado físico da soma de acidentes: “No instante em que a causa é inteira, nesse mesmo instante o efeito é produzido”.⁴² Mas, bem entendido, isso que chamamos de primeiro acidente diz respeito apenas às delimitações feitas pelo nosso conhecimento (pois nada pode estar antes do começo, assim como depois do último, nada se segue)⁴³; e no mundo natural o que tomamos como causa de um efeito, necessariamente, é precedido por uma outra causa.

Se contrapusermos essa formação originária e essas conseqüências derivativas do princípio do movimento, pensadas por Hobbes, ao conceito de movimento como o ato do ser em potência, segundo o legado aristotélico, vemos logo de imediato que a noção de *repouso*, sofre profundas transformações. A idéia antiga de imobilidade, que é correlata à condição qualitativa de um ser que atinge a sua perfeição, ou de um corpo que ocupa o seu *lugar natural*, é reduzida modernamente a um movimento muito pequeno. E isto porque de um estado de repouso para o de movimento, a mente não representa tal condição de modo lacunar: embora para Hobbes o *tempo* seja o fantasma do movimento – um corpo que, num instante, ocupa um lugar e, em seguida, um outro – isso não se dá no mundo natural como uma transposição sem continuidade. E se em Aristóteles há um princípio motor de uma natureza que, feitas todas as suas atualizações potenciais, atinge a cessação final, em Hobbes, porém, repouso e movimento são efeitos do movimento de um outro corpo, que toma o lugar de outro corpo contíguo, e assim sucessivamente, até ser impedido por ainda outro corpo. Portanto, a causa do repouso é apenas um movimento contrário, o que equivale dizer que na física hobbesiana não há princípio e nem fim, ou ainda, conforme Michel Malherbe sintetiza, “não se pode dizer dele [do movimento] que ele é a causa primeira, o que seria conservar um sentido ontológico na regressão: ele é causa abstrata e, portanto, não o princípio do ser, mas o princípio da explicação”.⁴⁴

⁴¹ “for where there is no effect, there can be no cause” [*De Corpore*, IX, 4].

⁴² “in whatsoever instant the cause is entire, in the same instant the effect is produced” [*De Corpore*, IX, 5].

⁴³ “for nothing can be before the beginning” “but after the last, nothing follows” [*De Corpore*, IX, 6].

⁴⁴ Michel Malherbe, *Hobbes ou l’Ouvre de la Raison*, VRIN, Paris, 2000, (p.66 - 67).

A causa, portanto, deve ser vista como um processo intercambiável: não está no corpo, mas nos acidentes produzidos pelo corpo ao afetar o senciente. Ainda que o movimento não seja uma propriedade essencial do substrato material, ainda assim, é a geração do movimento pelo próprio movimento que faz dele o acidente universal, permitindo assim a produção das aparências. Pois mesmo que o movimento adquirisse um caráter de princípio abstrato, contudo, voltando ao mundo físico, trata-se de um corpo agindo sobre outro, portanto, de determinações quantificáveis – posição no espaço, velocidade, pressão, resistência – que reconstituem a causa do fenômeno. Então, para que algo se torne conhecido, é necessário realizar a composição de movimentos, ou, em termos mais abrangentes, tomar, por hipótese, o mundo como um sistema mecânico.⁴⁵

O movimento, enquanto causa, alcança as exigências da necessidade racional, na medida mesma em que o conhecimento transcreve o fenômeno e a decomposição deste para a linguagem humana. O discurso científico, ao estabelecer os nomes que se referem às aparências, determina o corpo a partir de seus fantasmas, e, com isso, delimita, ao

⁴⁵ Embora Hobbes considere o movimento como mudança de lugar e como responsável pela geração e corrupção dos fenômenos mentais – o que, de certa forma, faz com se identifique uma filiação dele com Aristóteles, para o qual o movimento seria o princípio interno da substância, responsável pelas suas atualizações – o ponto principal é que a noção de causa é vista por Hobbes apenas enquanto material e eficiente. Em última análise, a causa é externa aos corpos que mudam de lugar ou que permanecem em repouso – o que se pode tomar como resultado das formulações de Galileu sobre a lei de inércia. A respeito da crítica de Hobbes ao conceito aristotélico do movimento, cf. *Leviatã*, capítulo XLVI. Sobre esta questão ainda, cf. Alexandre Koyré, *Galileu e a Lei da Inércia*, Estudos Galilaicos, Publicações Dom Quixote, (p.201): “A lei de inércia é uma lei mais do que simples: limita-se a afirmar que um corpo, entregue a si mesmo, persiste no seu **estado** de imobilidade ou de movimento todo o tempo até que algo venha a modificar esse estado. [**Nota de Koyré:** O que significa que o corpo entregue a si mesmo permanece imóvel ou se move indefinidamente com um movimento **retilíneo** e **uniforme**; noutros termos conserva a sua velocidade e a sua direção.] É ao mesmo tempo uma lei de importância capital: implica, com efeito, uma concepção do movimento que determina a interpretação geral da natureza, implica uma concepção completamente nova da própria realidade física. Esta nova concepção do movimento proclama-o um **estado**, e opondo-o de uma maneira absolutamente rígida ao repouso, coloca-os aos dois no mesmo plano ontológico. [**Nota de Koyré:** É justamente porque o repouso e o movimento possuem para a ciência clássica o mesmo **status** ontológico, o de um estado, que o movimento pode ser concebido como perdurando eternamente como o repouso, sem modificação e sem causa (motor). Para empregar a terminologia medieval, com Galileu e Descartes o movimento deixa de ser uma **forma fluens** para se tornar uma **forma stans**.] Admite, implícita ou explicitamente, que o corpo – móvel ou imóvel – é perfeitamente **indiferente** face a um ou a outro destes dois **estados** opostos, e que o fato de estar num ou noutro não o atinge de maneira nenhuma; isto é, que nem um nem o outro destes **estados** provocam nos corpos, de que eles são os **estados**, qualquer modificação ou mudança, e que, noutros termos, a passagem de um destes **estados** ao **estado** oposto não se traduz, para o móvel, **absolutamente por nada**. Implica, pois, a impossibilidade de atribuir a um dado corpo o estado de repouso (ou de movimento) sem ser **em relação a um outro**, suposto em movimento (ou em repouso), e que um ou o outro destes dois **estados** possa ser atribuído a um – ou ao outro – desses corpos de uma maneira pura e completamente arbitrária. [**Nota de Koyré:** Desde, bem entendido, que nos limitemos a encarar o movimento enquanto tal e a não fazer intervir as forças. Noutros termos, enquanto se fizer cinemática ou foronomia pura, e não dinâmica.] O movimento é assim concebido como os outros: é um **estado-relação**. [**Nota de Koyré:** Com efeito, o que se conserva é a **velocidade** e a **direção**]

mesmo tempo, os elementos que constituem a causa inteira do efeito. Da própria conclusão racional segundo a qual as qualidades que se manifestam na mente estão submetidas a um contínuo processo de geração e corrupção, o princípio do movimento pode ser presumido, na medida em que preside o surgimento dos fenômenos, os quais podem ser reduzidos a uma enormidade de pequenos movimentos.

E eis que o princípio do movimento passa a abarcar todo o mundo fenomênico, valendo-se de uma relação entre a anterioridade de agregados acidentais e a consecução de efeitos fenomênicos. Quaisquer que sejam os fenômenos, o universo mecânico dá conta deles:

“Ora, que toda mutação ou alteração é movimento ou esforço (e esforço também é movimento) nas partes internas da coisa que é alterada, isto fica demonstrado pelo seguinte: que, enquanto até mesmo as menores partes de um corpo qualquer permanecem na mesma situação uma em relação às outras, não se pode dizer que lhe tenha ocorrido alteração alguma, exceto possivelmente que o corpo tenha sido inteira e conjuntamente movido. Isto excetuado, só se pode dizer que parece ser e é o mesmo que parecia ser e era antes. A sensação, portanto, no senciente, não pode ser senão movimento em algumas das partes internas do senciente; e as partes assim movidas são partes dos órgãos da sensação. Pois as partes de nosso corpo, por meio das quais percebemos alguma coisa, são aquelas que comumente chamamos de órgãos da sensação. E, assim, nós encontramos o que é sujeito de nossas sensações, nomeadamente, aquilo no qual se encontram os fantasmas; e, assim também em parte descobrimos a natureza das sensações, nomeadamente, que se trata de algum movimento interno no senciente”.⁴⁶

Por isso essa decisão que assume princípios evidentes para demonstrar as causas das coisas. E por isso que há essa possibilidade de reconstrução teórica das naturezas, que não dispensa a experiência como fonte originária do conhecimento, pois é esta fonte que faz o sujeito perceber a relação de eventos antecedentes que acompanham eventos conseqüentes. A síntese *a priori*, a que, em última análise, apenas a natureza teria acesso, passa a ter uma equivalência direta com a análise *a posteriori*, tendo em conta essa idéia de possibilidade de reconstruir os fenômenos a partir do movimento. Mas para se perscrutar a origem deste na relação contígua entre os corpos, Hobbes presume, racionalmente, a ocorrência de um processo que antecede a sensibilidade, donde se elabora o conceito de esforço (*endeavour*), definido da seguinte forma: “movimento feito em menor espaço e tempo do que pode ser dado; isto é, menor do que pode ser

⁴⁶ “Now that all mutation or alteration is motion or endeavour (and endeavour also is motion) in the internal parts of the thing that is altered, hath been proved from this, that whilst even the least parts of any body remain in the same situation in respect of one another, it cannot be said that any alteration, unless perhaps that the whole body together hath been moved, hath happened to it; but that it both appeareth and is the same it appeared and was before. Sense, therefore, in the sentient, can be nothing else but motion in some of the internal parts of the sentient; and the parts so moved are parts of the organs of sense. For the parts of our body, by which we perceive any thing, are those we commonly call the organs of sense. And so we find what is the subject of our sense, namely, that in which are the phantasms; and partly also we have discovered the nature of sense, namely, that it is some internal motion in the sentient” [*De Corpore*, XXV, 2].

determinado ou atribuído por exposição ou número; isto é, movimento feito através do comprimento de um ponto, e em um instante ou ponto de tempo”.⁴⁷

A acepção do esforço é ampla. No nono capítulo do *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*⁴⁸, descreve-se a longa evolução desse conceito no pensamento de Hobbes. Brandt analisa desde o incerto autor do *Short Tract*, passando pelo *The Elements of Law*, obra em que pela primeira vez Hobbes apresenta o surgimento do apetite utilizando o termo *endeavour*; em seguida, nas *Objections et Réponses* (1640-1641) às *Meditações*, em que Hobbes refuta a idéia cartesiana de “inclinação para o movimento” (*inclination a se mouvoir*), uma vez que a mediação do processo sensorial, sob forma de pressão, já constituiria, ela própria, movimento; questão esta retomada e alargada no *Tractatus Opticus* (1644-1645), em que se estabelece que não só a mediação, mas todo o processo sensorial estaria baseado numa espécie de pressão do meio externo sobre o corpo do senciente (*principum motus est motus*); passando ainda pelo *Leviatã*, com a mesma conotação psicofisiológica do *The Elements of Law*, qual seja, de corresponder ao começo interno do apetite ou ao desejo em busca de prazer; chegando, por fim, ao *De Corpore*, no qual a abrangência do conceito de esforço consolida o sistema mecânico de Hobbes: gravitação, estática, pressão e resistência. Em última análise, todos esses casos, em todas essas obras, procuram enfatizar a idéia de que, num meio pleno (*space which is filled*), o conceito de esforço permite provar que por mais que um corpo pareça estar em repouso (na verdade, para Hobbes, isto é *illusory*) é como que presumível uma mínima e instantânea unidade de movimento, que se reduz ao infinito. Devido à resistência de outros corpos contíguos, o movimento continuamente decresce sua velocidade, embora nunca constitua um estado de repouso absoluto, situação esta possível apenas num espaço vazio idealizado, onde a velocidade é constante. Trata-se, em suma, de uma abstração do conhecimento que, virtualmente, delimita a efetividade do início do movimento. Deve-se presumir que no mundo natural há tal instante porque, se há o movimento, o comportamento que ele próprio descreve é índice de que, em alguma circunstância, determinado movimento foi produzido. Por

⁴⁷ “motion made in less space and time than can be given; that is, less than can be determined or assigned by exposition or number; that is, motion made through the length of a point, and in an instant or point of time” [*De Corpore*, XV, 2].

⁴⁸ Ferdinand Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Copyright, Copenhagen and London, 1928.

mais infinitamente reduzido que seja – ou, como se diz no cálculo de integrais, “que tenda a zero” – o esforço já constitui, ele próprio, movimento.

“E embora os homens sem instrução não concebiam nenhum movimento ali onde a coisa movida é insensível, ou quando o espaço onde ela é movida (por sua pequenez) é insensível, não obstante esses movimentos existem. Pois um espaço nunca é tão pequeno que aquilo que seja movido em um espaço maior, do qual o espaço pequeno faz parte, não deva primeiro ser movido neste último. Esses pequenos incícios de movimento, no interior do corpo do homem, antes de aparecerem no andar, na fala, na luta, são comumente chamados de esforço”. [Leviatã, VI]

Remetendo-se ao início da demonstração do princípio do movimento e, ao mesmo tempo, presidindo toda a sucessão de fenômenos, o esforço propicia uma identidade mecânico-fisiológica entre o movimento e a ação das faculdades da natureza humana. Nessa medida, generaliza-se o processo mecânico, abarcando tanto a condição passiva dos órgãos da sensação, que são afetados pelos objetos exteriores, quanto a atividade das ações voluntárias – tema sobre o qual dissertaremos nos capítulos seguintes. A partir dessa instância teórica, cuja matriz fenomênico-corpórea é o *esforço*, torna-se possível conferir um tratamento mecânico à natureza humana, abrangendo o funcionamento dos movimentos da mente e a relação destes com o coração; este último, por sua vez, sucessivamente gerando apetites e aversões.⁴⁹

A orientação filosófica deixada por seus antecessores, acerca das relações estabelecidas entre a geometria e a física, isto é, de uma correspondência entre as proporções matemáticas e os fenômenos do mundo natural – refletindo com isso uma certa atitude anti-aristotélica – permitiu a Hobbes se aventurar intelectualmente na tarefa de delimitar as condições epistemológicas necessárias para o conhecimento e de assumir determinados princípios teóricos para a elaboração de um discurso científico sobre o mundo: “Galileu foi o primeiro que abriu para nós o portão da filosofia natural universal, que é o conhecimento da natureza do movimento”.⁵⁰

Para justificar as causas das coisas, compreendendo nisso tanto o homem quanto a natureza em geral, Hobbes também parte de um sistema de referência ideal, que no seu caso se reduz às relações físicas entre corpo e o movimento. Mas, ainda que seja uma herança da lógica do aristotelismo paduano, o alcance do método resolutivo-

⁴⁹ Malherbe, *Hobbes ou l'Ouvre de la Raison*, op. cit. (p.87): “é necessário que o estudo tome por noção fundamental a noção do *conatus*, já que ela trata da articulação do que é material e do que é sensível, isto é, sobre a conversão do movimento em fantasma. E Hobbes se aplica a mostrar que o *conatus* permite explicar, sucessivamente, a transformação do movimento (sensação), a cessação do movimento (a lembrança e a imaginação), o começo do movimento (a paixão)”

⁵⁰ “Galileu was the first that opened to us the gate of natural philosophy universal, which is the knowledge of the nature of motion”. [De Corpore, Epístola Dedicatória]

compositivo, de certa forma, constitui um instrumento intelectual que lhe permitiu questionar a visão de mundo antropocêntrica vigente em seu tempo, no que se refere a essa possibilidade do conhecimento de reconstruir a natureza das coisas em função de concepções mentais, sem, contudo, almejar à busca essencial do ser das coisas, isto é, mesmo considerando que o conhecimento lide com as coisas a partir na noção de essência, atribui a ela um estatuto semântico — o de soma dos predicados de um sujeito.

Nos desdobramentos dedutivos de seu sistema filosófico unitário, Hobbes refuta as teses que afirmam que as coisas possuem uma causa interna, inscrita num ordenamento hierarquizado do *Cosmos* aristotélico.

Assim, afirma: 1) a definição do movimento local como contínua privação de um lugar e aquisição de um outro;⁵¹ 2) o funcionamento fisiológico dos órgãos da sensação através do processo de choque, resistência e pressão entre corpos, repercutindo na transmissão do movimento dos *espíritos animais* e na operação mecânica dos processos mentais; 3) a transmissão de parte desses movimentos para o coração; 4) o esforço que favorece ou impede o movimento vital do coração, e leva ao surgimento de toda sorte de paixões em direção à irrefreável satisfação de desejos, repercutindo num cenário hostil, bruto, sórdido, em que a vida humana torna-se curta – conforme se caracteriza no capítulo XIII do *Leviatã*. Enfim, como resultado dessa reconstrução racional, Hobbes estabelece que na ausência do Estado Civil, cada indivíduo está mobilizado na direção do aumento de poder.⁵²

Com isso, as implicações morais e políticas de sua filosofia podem ser consideradas transtornantes se relacionadas com o impacto que as descobertas astronômicas e as leis físicas formuladas por Galileu causaram sobre a cosmologia aristotélica. Sejam corpos naturais, sejam corpos artificiais, as verdades primeiras que passam a ser postuladas sobre o mundo físico levam a concluir que, de qualquer forma, os corpos mudam de estado em função de alguma causa externa:

⁵¹ Cf. [*De Corpore*, XV, 1].

⁵² Andrea Napoli, *Metafísica e Fisiologia dell'Emotività in Hobbes*, Hobbes Oggi, Milão, 1990, (p.296): “Para o autor do *Leviatã*, a sensação consiste numa reação motora, a memória, na conservação inercial do movimento, a fantasia, na composição de diversos movimentos isolados em um só, a reflexão, em uma sucessão coerente de movimentos, as ligações associativas – que jamais são casuais – no seguir “pela coerência da matéria movida” de vários movimentos, um dos quais era originariamente conectados, e assim em diante: também as paixões não são senão movimentos dados, e a vontade, uma resultante de movimentos”.

“Nenhum homem duvida da verdade da seguinte afirmação: quando uma coisa está em repouso, permanecerá sempre em repouso, a não ser que algo a coloque em movimento. Mas esta outra afirmação não é tão facilmente aceita, muito embora a razão seja a mesma (a saber, que nada pode mudar por si só): quando alguma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a não ser que algo a pare. Porque os homens julgam, não apenas os outros homens, mas todas as outras coisas, por si mesmos, e, porque depois do movimento se acham sujeitos à dor e ao cansaço, pensam que todo o resto se cansa do movimento e procura espontaneamente o repouso, sem meditar se não consiste em algum outro movimento esse desejo de repouso que encontram em si próprios. Daí os escolásticos afirmarem que os corpos pesados caem por causa de um apetite para repousar e conservar sua natureza no lugar mais adequado para eles, atribuindo, de maneira absurda, a coisas inanimadas o apetite e o conhecimento do que é bom para sua conservação (o que é mais do que o homem possui)” [*Leviatã*, II].

O quadro nuançado da história da filosofia, sugerido por Paolo Rossi, e que tentamos aqui esboçar, permite revelar, de alguma forma, que pensamento legado e pensamento superado se encontram presentes, ainda que de maneira confusa, diluída ou apropriada. E o questionamento da herança direta e das prováveis dessemelhanças entre Zabarella, Galileu e Hobbes – embora mereça toda consideração – não impede, contudo, que se procure constatar ligações teóricas, ou meras coincidências que os aproximam. Convertendo o hipotético em necessário, o processo evolutivo da concepção de ciência até os resultados alcançados por Hobbes, pode ainda ser ilustrado pelas palavras de Paolo Rossi: “Os velhos mapas estão sempre, por assim dizer, absorvidos dentro dos novos, mas as relações entre os elementos configuram-se de modo irremediavelmente diverso”.⁵³

⁵³ Paolo Rossi, *A Ciência e a Filosofia dos Modernos*, op. cit., (p.151).

CAPÍTULO II

A relação das faculdades cognitivas com a experiência e com o desenvolvimento da razão

O capítulo anterior se deteve nas considerações metodológicas que permitem à filosofia de Hobbes entender a possibilidade de delimitação da causa, realizando a análise dos elementos por meio dos quais se resolve a noção de uma natureza determinada, e que, portanto, respondem sinteticamente pela produção de um fenômeno qualquer. A partir desse pressuposto, pretendemos agora verificar, em termos gerais, as conseqüências desse método quando aplicado diretamente ao conceito de natureza humana.

Logo de início podemos constatar que permanece em vigor o critério segundo o qual a síntese teórica do objeto investigado é demonstrada a partir de sua definição inicial. Portanto, a necessidade racional que preside as etapas dedutivas deve ter o princípio do movimento como o operador que articula a composição da natureza humana, contando, nesse sentido, com a orientação mecânica do funcionamento das propriedades do corpo humano, para efetivo resultado do cálculo.

Todavia, é ao mundo natural que se refere a exposição de Hobbes. Logo, é nesse plano, mais que em qualquer outro, que o recurso às hipóteses está presente. Apresentadas segundo os critérios da Lógica⁵⁴ as definições das noções mais gerais (lugar e tempo, corpo e acidente, causa e efeito, potência e ato, identidade e diferença, quantidade, analogia, reta, curva, ângulo e figura),⁵⁵ bem como as propriedades ou características do movimentos e do esforço⁵⁶, Hobbes então resume a maneira como deve ser considerado o tema a seguir:

“Eu agora entro na outra parte que consiste em encontrar, pelas aparências ou efeitos da natureza, os quais conhecemos pela sensação, alguns modos e meios pelos quais eles possam ser – e não digo que são – gerados. Portanto, os princípios dos quais depende o discurso que se segue não são tais como os que em termos gerais nós mesmos fazemos e pronunciamos, sob forma de definições; mas tais que, sendo estabelecidas nas coisas mesmas pelo Autor da Natureza, são por nós observados nelas; e fazemos uso delas em proposições singulares e particulares, não universais. Tampouco elas nos impõem qualquer necessidade de constituir teoremas; seu uso sendo apenas mostrar a possibilidade de alguma produção ou

⁵⁴ Cf. [*De Corpore*, I – VI].

⁵⁵ *Idem*, [VII – XIV].

⁵⁶ *Idem*, [XV – XXIV].

geração, embora não escapem às proposições gerais conforme já demonstrado. Portanto, uma vez que a ciência que aqui se ensina tem seus princípios nas aparências da natureza e termina na obtenção de algum conhecimento das causas naturais, a esta parte dei o título de Física, ou Fenômenos da Natureza. Ora, as coisas que aparecem ou nos são mostradas pela natureza nós as chamamos de fenômenos ou aparências”.⁵⁷

Desse modo, embora o tema da natureza humana esteja inscrito no modo hipotético de investigação, pautando-se exclusivamente pelas aparências sensoriais dos corpos singulares, não se pode ignorar o fato de que a demonstração racional dos objetos que compõem o mundo natural esteja, em última análise, subordinada às noções gerais que são fundamentais para a demonstração de qualquer objeto – a compreensão de uma coisa, ainda aqui, equivale a determinar as causas que a constituem. Ao mesmo tempo, tais noções gerais estão presentes, ainda que indiretamente, no modo como são formuladas as definições. E estas, por sua vez, exercem o papel de correlato da causa delegada pelo Autor da Natureza, representando assim a reconstrução que a linguagem humana pode conceber a respeito da geração de uma natureza determinada.

Se o conhecimento científico sobre a natureza das coisas está pautado pelas possibilidades reconstrutoras, então o que se pretende inferir sobre o homem, bem como sobre os efeitos que ele pode vir a produzir na sua relação com o mundo dos corpos físicos é, de fato, uma hipótese, mas que não perde de vista a ordem do necessário. Façamos, assim, a delimitação dos elementos que correspondem à causa da natureza humana, para, em seguida, derivar os efeitos produzidos por ela.

No entanto, um detalhe. Ainda que não tenhamos percorrido todo o *opus* hobbesiano, ao que nos consta a única vez em que Hobbes define a natureza humana na forma de proposição, é a seguinte:

“A natureza do homem é a soma de seus poderes e faculdades naturais, como as faculdades de nutrição, movimento, geração, sensação, razão etc. Devemos unanimemente chamar esses poderes de naturais, e eles estão contidos na definição de homem sob estas palavras: animal e racional”.⁵⁸

⁵⁷ “I now enter upon the other part; which is the finding out by the appearances or effects of nature, which we know by sense, some ways and means by which they may be, I do not say they are, generated. The principles, therefore, upon which the following discourse depends, are not such as we ourselves make and pronounce in general terms, as definitions; but such, as being placed in the things themselves by the Author of Nature, are by us observed in them; and we make use of them in single and particular, not universal propositions. Nor do they impose upon us any necessity of constituting theorems; their use being only, though not without such general propositions as have been already demonstrated, to show us the possibility of some production or generation. Seeing, therefore, the science, which is here taught, hath its principles in the appearances of nature, and endeth in the attaining of some knowledge of natural causes, I have given to this part the title of PHYSICS, or the Phenomena of Nature. Now such things as appear, or are shown to us by nature, we call phenomena or appearances” [*De Corpore*, XXV, 1].

⁵⁸ “Man's nature is the sum of his natural faculties and powers, as the faculties of nutrition, motion, generation, sense, reason, &c. For these powers we do unanimously call natural, and are contained in the

Isso não significa que Hobbes tenha deixado de lado, em obras posteriores, especulações sobre a natureza humana – seria inútil aventarmos qualquer espécie de descuido, por parte de Hobbes, por não ter mais retomado uma definição precisa da natureza humana como termo inicial da demonstração. Ao contrário, podemos considerar que a circunscrição de tais elementos em que se resolve o homem está presente em suas outras obras, como uma constante referência. Portanto, queremos apenas advertir para o fato de que não há que recear que, a partir de um determinado momento, a razão, a paixão e os diversos desdobramentos acarretados pela interação de ambas, não sejam os elementos fundamentais que respondem constitutivamente pela elaboração da noção de natureza humana.

Para Hobbes, são essas duas instâncias que conferem ao homem o estatuto de objeto de estudo, analisável e, portanto, definível. Desse modo, para nossa exposição, seguiremos o ordenamento das “partes”, “faculdades”, “propriedades” ou “poderes” do homem, estabelecidos inicialmente no primeiro capítulo do *The Elements of Law*: faculdade cognitiva, imaginativa ou conceptiva, e faculdade motora – remetendo-se ambas respectivamente às características racionais e passionais do homem.

Para o presente propósito, diz Hobbes, os poderes relacionados com os detalhes da anatomia do corpo (nutrição, movimento dos órgãos do corpo e geração) não constituem temas de sua análise. É, em primeiro lugar, para a confirmação de uma estrutura básica e ativa da mente, isto é, para o poder cognitivo que se está voltado. Para tanto, Hobbes lança mão da sua recorrente “hipótese do aniquilamento”:

“...devemos recordar e reconhecer que há nas nossas mentes, de modo contínuo, certas imagens ou concepções das coisas exteriores a nós, de tal modo que, se um homem pudesse estar vivo, e todo o resto do mundo, aniquilado, ele apesar disso reteria a imagem do mundo e de todas as coisas que antes aí houvesse visto e percebido; todo homem sabe, pela sua própria experiência, que a ausência ou a destruição de coisas uma vez imaginadas não causa a ausência ou destruição da própria imaginação.”⁵⁹

definition of man, under these words, animal and rational” [*The Elements of Law*, I, 4]. Ainda sobre esta definição, vale lembrar a observação breve, mas acurada, de Luiz Roberto Monzani: “Hobbes está descrevendo a condição natural do homem em geral (civilizado ou não), e sua gênese é uma gênese possível, e não necessariamente real”. Monzani, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, Unicamp, 1995, (p.73).

⁵⁹ “we must remember and acknowledge that there be in our minds continually certain images or conceptions of the things without us, insomuch that if a man could be alive, and all the rest of the world annihilated, he should nevertheless retain the image thereof, and of all those things which he had before seen and perceived in it; every man by his own experience knowing that the absence or destruction of things once imagined, doth not cause the absence or destruction of the imagination itself” [*The Elements of Law*, I, 8].

Em função desse argumento fica estabelecido o plano em que são considerados os conteúdos da mente. O distanciamento sugerido pela hipótese serve justamente para mostrar que o cenário em questão não é formado por um “mundo”, cuja exterioridade pode ser diretamente conhecida, por assim dizer, na sua realidade concreta, e para além das aparências. Ao contrário, tal hipótese apenas garante que a única realidade da qual se tem algum conhecimento é constituída de imagens.

Mesmo se o mundo não existe mais, pode-se discorrer sobre ele porque a mente dispõe de concepções que se referem a tal exterioridade. Pois, se em algum momento o mundo deixasse de existir, fato é que, quando ele parecia existir, era também sob a forma de “imagens” ou de “concepções” sucessivas que o mundo se manifestava para a mente do sujeito.⁶⁰

Não é, então, à experiência direta dos objetos exteriores que Hobbes se refere; mas, de maneira mais sutil, à experiência da sensação. Logo em seguida, ao tratar do fenômeno da sensação, investigando “suas diferenças, causas e modos de sua produção”, toma-se cuidado em dizer que as imagens ou concepções que surgem dessa experiência “procedem das ações da própria coisa da qual ela é a concepção” (*all conceptions proceed from the actions of the thing it self, whereof it is the conception*); que, quando essa ação é presente, a concepção é chamada “sensação” (*sense*); e, enfim, que a coisa por ação da qual a sensação é produzida se chama “objeto da sensação”.⁶¹ São os próprios conteúdos da imaginação que permitem tal inferência; são eles que dizem o que é a imagem daquele objeto percebido pela mente, mas não dizem o que é “o” objeto.

Ora, essa “coisa” percebida pela mente é poupada – pelo menos por enquanto – de maiores considerações sobre sua real constituição. O objetivo da hipótese é apontar para a existência do conhecimento humano, que se dá sob a forma de uma atividade. E a experiência sensível, ou a recordação desta, cumpre esse papel na medida em que ambas

⁶⁰ É importante observar uma certa transitividade entre os termos que se referem ao conhecimento. Os conteúdos com que o “poder cognitivo” lida possuem várias acepções, embora, efetivamente, o resultado da atividade da “faculdade da mente” seja o mesmo: “estas imagens e representações das qualidades das coisas exteriores a nós são o que chamamos de nossa cognição, imaginação, idéias, noção, concepção ou conhecimento delas” [*The Elements of Law I, 8*]. Hobbes, assim, emprega diversos nomes que da mesma maneira denotam esse elemento básico do conhecimento. Cf. Monzani, L. R. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, Unicamp, 1995, (p.74): “são essas imagens ou representações que podemos denominar, indiferentemente, cognição, imaginação, idéia, noção, conhecimento e pelas quais exercemos nosso poder cognitivo ou de conceber as coisas. Conceber uma coisa é ter uma imagem dessa mesma coisa. Conhecer, no plano elementar é ter uma imagem”.

⁶¹ *The Elements of Law, II, 2*

as operações manifestam continuamente os conteúdos com que a mente se ocupa. Mas, ao invés de especular a “natureza” desse causador de concepções mentais, Hobbes limita-se a considerá-lo objeto da sensação.

Desse modo, a configuração do terreno em que se firma a exposição sobre o mundo físico baseia-se apenas na verificação da existência de uma atividade mental, podendo-se, a partir disso, assinalar que há um sujeito conhecedor do mundo. Vemos, assim, que se trata de uma relação – ao mesmo tempo, fronteira e condicionada – entre a exterioridade de um mundo causador de impressões e a recepção isolada das atividades mentais do sujeito. Se é razoável não abrir mão da existência de um mundo exterior, composto de objetos singulares, isso se deve, todavia, à inferência efetuada a partir da hipótese do aniquilamento: mesmo que haja o mundo, são as concepções (também singulares), produzidas no sujeito, que denunciam a recorrência do mundo exterior, por meio do qual, ao mesmo tempo, se afirma a efetividade do poder cognitivo.

O propósito de falar sobre o mundo está restrito às aparências; e o poder cognitivo, portanto, afirma-se nessa permanente atividade, nessa constatação da ação do mundo exterior sobre as sensações, ou nessas aparências remanescentes na memória do sujeito. É a própria manifestação mental, resultante da continuidade de coisas percebidas, que determina a existência da recordação ou do reconhecimento, enquanto índices de um poder cognitivo. E mesmo que o mundo esteja presente, ele é sempre inferido a partir dos conteúdos mentais.

Mas o alcance dessas considerações iniciais de Hobbes, quando vinculadas ao objetivo de uma demonstração mais ampla da natureza humana, vai além de uma simples demarcação entre o mundo exterior e a mente interna do sujeito. Na análise da formação das concepções, mostra-se como a presença dos objetos da sensação produz as “qualidades” ou “natureza” deles:

“...pela visão, nós temos uma concepção ou imagem composta de cor ou figura, a qual é toda noção e conhecimento que, através do olho, o objeto nos dá acerca de sua natureza. Pela audição, temos uma concepção chamada som, a qual é todo o conhecimento que, através do ouvido, temos da qualidade do objeto”.⁶²

Ao mesmo tempo em que descreve o processo de formação das concepções, Hobbes prova, com tal demonstração, o engano (*deception*) a que as sensações podem levar – e

⁶² “for by sight we have a conception or image composed of colour or figure, which is all the notice and knowledge the object imparteth to us of its nature by the eye. By hearing we have a conception called sound, which is all the knowledge we have of the quality of the object from the ear” [*The Elements of Law*, II, 3].

que, até então, a filosofia escolástica desconsiderava, baseando-se no processo de transmissão de *species visíveis e inteligíveis*: ínfimos corpúsculos que comportariam características básicas de um objeto, e que seriam transportados e representados nas idéias do sujeito, com os quais se justificaria o fenômeno da percepção. Atribuindo os dogmas religiosos que empregam idéias de almas insufladas e de *substâncias incorpóreas* que se engendram no mundo físico à origem das superstições populares, o combate de Hobbes a essa explicação sobre o processo sensorial vai se tornando cada vez mais veemente, e adquirindo traços políticos:

“Mas a filosofia escolástica, por meio de todas as universidades da cristandade, baseadas em certos textos de *Aristóteles* ensina ... a respeito da causa da visão, que a coisa vista envia em todas as direções uma *species visível* ou, traduzindo, uma *exibição, aparição* ou *aspecto visível*, ou um *ser visto*, cuja recepção nos olhos é a *visão*... Pior, mesmo no que se refere à causa do *entendimento*, dizem que a coisa compreendida emite uma *species inteligível*, isto é, um *ser inteligível* visto, o qual, entrando no entendimento, nos faz entender. Não digo isto para criticar o uso das universidades, mas porque, devendo mais adiante falar do seu papel na república, tenho de mostrar ... que coisas devem nelas ser corrigidas, entre as quais temos de incluir a freqüência do discurso insignificante” [*Leviatã*, I].⁶³

Hobbes recusa tal tese escolástica e recorre novamente⁶⁴ a uma equivalência entre os termos “natureza” e “qualidade”, submetendo-os à mesma lógica das diversas aparências do mundo exterior concebidas pelo sujeito. Nesse contexto lingüístico, qualidade e natureza têm o mesmo significado, qual seja, de idéias provocadas na mente, e são, portanto, efeitos, e não causas, da experiência sensível.

⁶³ John Gaskin, editor do *The Elements of Law*, [op. cit. p.266, nota 23] chama atenção para a diferença entre a leitura de Aristóteles, para quem as “formas sensíveis” não comportam matéria dos objetos exteriores: “No geral e em relação a toda percepção sensível, é preciso compreender que o sentido é o receptivo das formas sensíveis sem a matéria, como a cera recebe o sinal do sinete sem o ferro ou o ouro, e apanha o sinal áureo ou férreo, mas não enquanto ouro ou ferro” [*Aristóteles, De Anima, II, 12, 424a16, Trad. Maria Cecília Leonel Gomes dos Reis*] e os filósofos do medievo tardio, para os quais as “formas” aristotélicas, de fato, passam a assumir uma característica *quasi-physical*. Ainda sobre *species*, Cf. Jan Prins, *Hobbes on light and vision*, *The Cambridge Companion to Hobbes*, (p.146 - 147): “Embora no *Short Tract* Hobbes não rejeite explicitamente tópicos medievais, e embora use o termo tradicional ‘espécie’, pode-se lê-lo como uma crítica indireta, mas fundamental, à tradição escolástica. Tal o sujeito não apenas a teoria corpuscular da luz, mas também a caracterização da visão em termos de movimento e como uma pura paixão, bem como a sua teoria sobre o modo como a luz se propaga. Em oposição aos seus predecessores, Hobbes não entende ‘espécies’ como forças imateriais, mas como substâncias concebidas como corpúsculos materiais. Com efeito, elas se movem localmente, e portanto não instantaneamente, como acreditava a maioria dos seus precursores medievais. Em mais um contraste com estes, ele é de opinião que as espécies se propagam infinitamente. Considera a teoria das espécies aplicável tanto à visão como à audição, mas também a relaciona com a doutrina dos poderes ocultos. Finalmente, Hobbes não assume a priori que a luz se propaga através das espécies, mas aborda esse tópico como um problema, e adota uma teoria das espécies em combinação com uma explicação medianímica [mediumistic] da propagação da luz”.

⁶⁴ Cf. nota 60.

Além dessa equivalência dos significados de natureza e qualidade, são formulados, por assim dizer, alguns teoremas da sensação – todos eles voltados para confirmar que as propriedades dos objetos são, na verdade, uma espécie de construção mental, localizada internamente no sujeito, e são, originariamente, o resultado das variadas formas de o objeto afetar os órgãos da sensação do corpo humano. Destaca-se ainda, que, pela primeira vez, Hobbes especifica o corpo e movimento, tomando-os como causas ou elementos básicos de que o conhecimento dispõe para a reconstrução de fenômenos físicos. Desse modo, no terceiro teorema da sensação é afirmado “que a referida imagem ou cor é apenas uma aparição em nós daquele movimento, agitação ou alteração, que o objeto provoca no cérebro ou nos espíritos, ou em alguma substância interna da cabeça”.⁶⁵

A favor deste argumento, Hobbes usa alguns exemplos (imagens de objetos refletidas na água e no espelho, visão duplicada de objetos, eco) por meio dos quais se comprova a impossibilidade de atribuir as qualidades de cor, luminosidade e de som a objetos exteriores, sem ter em conta que é o movimento destes, não sua natureza constitutiva, que é responsável pela produção de tais efeitos na mente. O emprego desses exemplos mostra que eles são, de fato, objetos da sensação, mas como na verdade são movimentos reflexos, vindo de um outro corpo que não está no mesmo lugar que a imagem no espelho, então eles simplesmente não dispõem de nenhuma outra propriedade que possa se manifestar na mente, senão a do movimento propagado. Ora, se a análise da sensação se inicia pela “ação presente” de objetos sobre os órgãos do corpo, atribuindo a esse esquema básico todo o encargo de formação das concepções, como considerar a natureza de objetos externos, tomando-os em si mesmos? Como considerar o “calor” do fogo como o mesmo que sentimos? Isto é, como associar os elementos constituintes da “brasa” ao “prazer ou dor”, estes últimos, qualidades manifestadas apenas em nós?

Ter em mira a apreensão direta da natureza de objetos que afetam os órgãos da sensação, estabelecendo-lhe uma definição, isto é, determinando nomes associados a inferências sensoriais, além de ser um empreendimento que compromete a possibilidade de um discurso verdadeiro sobre o mundo – pois não há nenhuma necessidade naquilo que se afirma sobre os acidentes constitutivos do objeto – também é algo que

⁶⁵ “That the said image or colour is but an apparition unto us of that motion, agitation, or alteration, which the object worketh in the brain or spirits, or some internal substance of the head” [*The Elements of Law*, II, 4].

simplesmente escapa ao próprio conhecimento originado na experiência, uma vez que, vale lembrar, com a hipótese do aniquilamento se assume que a mente opera no registro das aparências.

O resultado dos movimentos assimilados pelas faculdades da mente pode ser ainda subdividido nas impressões próprias a cada um dos cinco órgãos da sensação. Conforme a diversidade de modos de ação com que os objetos exteriores afetam esses órgãos, justifica-se a enorme variedade de concepções, tais como cor, som, gosto, cheiro, toque. E para reforçar esse cenário condicionado, Hobbes efetua uma caracterização mais pormenorizada da estrutura física da percepção visual, adotando-a como equivalente mecânico para todos os outros órgãos da sensação:

“... de todos os corpos luminosos ... se origina um movimento em direção ao olho, e, através do olho, ao nervo ótico, e dessa forma dentro do cérebro, pelo qual é efetuada aquela aparição de luz ou de cor ... o movimento pelo qual o fogo opera é dilatação e contração dele mesmo alternadamente ... Deste movimento no fogo deve necessariamente se originar, numa parte do meio que lhe é contíguo, uma rejeição ou expulsão, a partir da qual a parte seguinte também é rejeitada, e assim sucessivamente uma parte rejeita a outra até que atinja o olho; e da mesma maneira, a parte exterior do olho pressiona a parte interior. Ora, a membrana interior do olho nada mais é que uma parte do nervo ótico, e portanto o movimento continua até o cérebro, e por resistência ou reação do cérebro ocorre outra vez uma repercussão no nervo ótico, o qual, não o concebemos como um movimento ou repercussão interior que vem de nós, mas pensando que é algo exterior, chamamos luz, conforme mostramos pela experiência da pancada”.⁶⁶

Trata-se de uma das passagens em que Hobbes apresenta, mais detidamente, os corpos em movimento como a origem física do fenômeno da sensação. Vale dizer: nas fontes naturais de luz, é a própria alternância destas (contração e dilatação) que funciona como a origem do movimento que pressiona o olho – Hobbes presume que a membrana que reveste o cérebro, chamada *pia mate* no *De Corpore*, quando pressionada, manifesta uma resistência ao movimento das sensações; e que, após percorrer internamente os órgãos e nervos da visão, o movimento repercute, em sentido contrário, numa nova ação sobre o nervo ótico, causando a impressão de exterioridade do objeto.

A partir dessa distinção entre a ação externa sobre a sensação e a reação interna dos órgãos do corpo humano, Hobbes parece propor uma certa defasagem que diz respeito à

⁶⁶ “from all lucid bodies... there is a motion produced to the eye, and, through the eye, to the optic nerve, and so into the brain, by which that apparition of light or colour is effected... that motion, whereby the fire worketh, is dilatation, and contraction of itself alternately.... From such motion in the fire must needs arise a rejection or casting from itself of that part of the medium which is contiguous to it, whereby that part also rejecteth the next, and so successively one part beateth back the other to the very eye; and in the same manner the exterior part of the eye presseth the interior. Now the interior coat of the eye is nothing else but a piece of the optic nerve, and therefore the motion is still continued thereby into the brain, and by resistance or reaction of the brain, is also a rebound in the optic nerve again, which we not conceiving as motion or rebound from within, think it is without, and call it light; as hath been already shewed by the experience of a stroke”. [*The Elements of Law*, II, 8]

circunstância de uma experiência: o conteúdo da concepção forma-se condicionalmente, apenas com alguns dados do objeto externo, quais sejam, um determinado conjunto de movimentos do objeto, apreendido pelos órgãos da sensação. Com isso, pode-se dizer que a leitura mecanicista do mundo físico traz consequências para a consideração sobre natureza dos objetos da percepção. Em suma, o máximo a ser considerado sobre tal natureza restringe-se a uma transmissão de dados, tal como a de choques mecânicos entre os objetos exteriores e os órgãos da sensação. Diz-se “tal como” porque na verdade a demonstração parece estar subordinada a um raciocínio feito a partir da idéia de choque ou pancada (*stroke*): pressiona-se o olho com um movimento de grande violência, produzindo uma aparição de luz, ainda que esta não seja provocada necessariamente por nenhum objeto exterior incandescente. No *Leviatã*, a demonstração da sensação se atém menos a especulações fisiológicas, sendo mais diretamente de ordem mecânica a formação das aparências na mente:

“[as qualidade sensíveis] nada mais são do que movimentos diversos (pois o movimento nada produz senão movimento) ... E do mesmo modo que pressionar, esfregar ou bater nos olhos nos faz figurar [*fancy*] uma luz, e pressionar o ouvido produz um som, também os corpos que vemos e ouvimos produzem o mesmo efeito pela sua ação forte, embora não observada. Porque, se essas cores e sons estivessem nos corpos ou objetos que os causam, não poderiam ser separados deles, como nos espelhos e ecos por reflexão vemos que eles são, nos quais sabemos que a coisa que vemos está num lugar e a aparência em outro. E, muito embora, a uma certa distância, o próprio objeto real pareça investido da ilusão [*fancy*] que provoca em nós, o objeto é, ainda assim, uma coisa, e a imagem ou ilusão [*fancy*], outra. De tal modo que em todos os casos a sensação nada mais é do que a ilusão originária causada ... pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos da sensação” [*Leviatã*, I]

Se apenas com o toque – fato exclusivamente mecânico – já se consegue provocar a concepção de luz, que necessidade haveria de estabelecer a verdadeira natureza desta? Ou mesmo, como se poderia iniciar tal especulação, que pretende ter acesso direto à realidade do mundo exterior, uma vez que as aparências são o repertório da filosofia? Donde, mais uma vez, podemos entrever a crítica de Hobbes à formulação escolástica sobre a origem da sensação, a qual não levaria em conta a impossibilidade (*plain impossibility*) de o objeto enviar *species sensíveis* a partir de um meio em que, efetivamente, ele não se encontra, sendo a sua aparência apenas um fenômeno de movimentos refletidos. Aceitar as *species* obriga a atribuir, tanto ao objeto, quanto à ilusão deste, as mesmas propriedades, qualidades ou natureza assimiladas pela sensação. Se lá está o objeto, é a concepção que dele tenho que mo diz.

O recurso à imagem do objeto refletida no espelho e ao som multiplicado pelo eco pode ser tomado como instrumento que realiza a separação entre o sujeito e o mundo,

entre o que este efetivamente é e o que eu posso dizer a seu respeito – ou mesmo, assumindo a literalidade de tais exemplos, como uma espécie de metáfora hobbesiana da sensação, cuja alusão aponta para um ato de reflexão sobre o próprio conhecimento humano:

“quaisquer acidentes ou qualidades que nossas sensações nos façam pensar que estão no mundo, eles não estão lá, mas são apenas visões ou aparências. As coisas que realmente estão no mundo exterior são aqueles movimentos pelos quais tais visões são causadas. E esse é o grande engano da sensação, que também deve ser corrigido por ela: pois assim como a sensação me diz, quando vejo diretamente, que a cor parece estar no objeto, da mesma maneira ela também me diz, quando vejo por reflexão, que a cor não está no objeto”.⁶⁷

Podemos antecipar nossa exposição, dizendo que sem essas modificações sensoriais nada seria percebido. De todas as manifestações que Hobbes considera acerca do papel fundamental das concepções na formação do conhecimento, apenas a atividade, a passagem, a propagação ou a alternância de sensações é que se mantêm, por assim dizer, inabaláveis. É como se, paradoxalmente, disséssemos que em Hobbes o movimento é a única instância fixa do conhecimento. No *De Corpore*, ao retomar a questão da origem do conhecimento, alcança-se as mesmas conclusões obtidas, antes, com a hipótese do aniquilamento, valendo-se, agora, da recordação das aparências ou efeitos da natureza. Mas, a partir de então e de modo mais assertivo – embora nos pareça uma descrição um tanto hermética – o que está em jogo nesta obra é a análise da causa das aparências. Mais uma vez, é ao mundo físico ou *Phenomena of Nature* que se deve reportar:

“De todos os fenômenos ou aparências que estão ao nosso redor, o mais admirável é o da própria aparição, *tó phainesthai*; isto é, que alguns corpos naturais têm neles mesmos os modelos de quase todas as coisas, e outros, não têm de nenhuma. De modo que, se as aparências são os princípios pelos quais nós conhecemos todas as outras coisas, então devemos reconhecer a sensação como o princípio pelo qual conhecemos aqueles princípios, e que todo o conhecimento que temos é derivado disso. E, quanto às causas da sensação, não podemos começar nossa investigação a respeito delas por nenhum outro fenômeno que não seja o da própria sensação. Mas, dirá você, por qual sensação deveremos ter notícia [*take notice*] da sensação? Eu respondo, pela própria sensação, isto é, pela memória que por algum tempo permanece em nós das coisas sensíveis, embora elas próprias desapareçam. Pois, sentir ter sentido é recordar”.⁶⁸

⁶⁷“whatsoever accidents or qualities our senses make us think there be in the world, they are not there, but are seemings and apparitions only. The things that really are in the world without us, are those motions by which these seemings are caused. And this is the great deception of sense, which also is by sense to be corrected. For as sense telleth me, when I see directly, that the colour seemeth to be in the object; so also sense telleth me, when I see by reflection, that colour is not in the object.” [*The Elements of Law*, II, 10].

⁶⁸ “Of all the phenomena or appearances which are near us, the most admirable is apparition itself, [*to phainesthai*]; namely, that some natural bodies have in themselves the patterns almost of all things, and others of none at all. So that if the appearances be the principles by which we know all other things, we must needs acknowledge sense to be the principle by which we know those principles, and that all the knowledge we have is derived from it. And as for the causes of sense, we cannot begin our search of them

Não se pode conceber senão aquilo com que a mente tem ou teve “contato”. E somos nós esses corpos naturais mencionados por Hobbes, detentores dos modelos de todas as outras coisas. De modo que admitir as aparências como *princípios* ou *modelos* (*patterns*), a partir dos quais todas as outras coisas são conhecidas, implica em não haver outro caminho para justificar as faculdades cognitivas senão o da própria experiência sensível. Quanto à causa da sensação, ela só pode ser conjecturada por meio da própria sensação – idéias que vêm à mente e que não são sempre as mesmas; pois, conforme a operação dos órgãos da sensação, que estão sob efeito do mundo exterior, novas idéias surgem, e outras, *old ones*, perecem (*perish*). Nesse caso, para tratar dos fantasmas, o apelo à memória é válido, pois tal faculdade é que, no seu próprio exercício, permite o conhecimento da experiência sensível. E de forma mais metodológica que nas obras anteriores, a hipótese do aniquilamento serve, agora, para Hobbes anunciar o tema (*subject*) sobre o qual a filosofia deve estar voltada:

“Eu digo, portanto, que naquele homem permaneceriam idéias do mundo e de todos aqueles corpos que, antes da aniquilação, ele viu com seus olhos ou percebeu por qualquer outro sentido. Quer dizer, a memória e a imaginação das magnitudes, movimentos, sons, cores, etc, como também da ordem deles e de suas partes. Embora não sendo nada senão idéias e fantasmas, todas essas coisas que acontecem internamente naquele que imagina. Apesar disso, elas aparecerão como se fossem externas, e de modo algum como dependendo de qualquer poder da mente. E são essas as coisas às quais ele daria nomes, subtraindo-as das outras e compondo-as uma com a outra”.⁶⁹

Tal como as imagens do mundo aniquilado que permanecem na mente do sujeito, a memória opera igualmente na ausência da ação dos objetos exteriores, contando apenas com as aparências passadas deixadas pela sensação.

Tudo começa pela sensação, que é causa das aparências; e se não há nenhuma “idéia” na mente, da mesma forma, não se percebe nenhum objeto, tanto na relação das sensações com a exterioridade, quanto num plano estritamente imaginativo. Ou seja, através da experiência da ação dos corpos naturais, adquire-se os modelos de geração de todas as outras coisas, as quais, a propósito, também são idéias. Embora não se conheça,

from any other phenomenon than that of sense itself. But you will say, by what sense shall we take notice of sense? I answer, by sense itself, namely, by the memory which for some time remains in us of things sensible, though they themselves pass away. For he that perceives that he hath perceived, remembers” [*De Corpore*, XXV, 1].

⁶⁹ “I say, therefore, there would remain to that man ideas of the world, and of all such bodies as he had, before their annihilation, seen with his eyes, or perceived by any other sense; that is to say, the memory and imagination of magnitudes, motions, sounds, colours, &c, as also of their order and parts. All which things, though they be nothing but ideas and phantasms, happening internally to him that imagineth; yet they will appear as if they were external, and not at all depending upon any power of the mind. And these are the things to which he would give names, and subtract them from, and compound them with one another” [*De Corpore*, VII, 1].

conjectura-se a natureza dos objetos exteriores como causa da sensação, justificando-a então pela maneira como os corpos exteriores se comportam. Dissipa-se qualquer tentativa de enquadrar o sujeito hobbesiano numa “caracterização idealista”, na medida em que a descrição do funcionamento do corpo humano conta com um aparato de ordem materialista (a idéia de *substrato* que tratamos no capítulo anterior) inferido a partir da maneira como esse mundo, existente ou não mais, se manifesta na mente do sujeito. Assim, para falar da experiência, retoma-se o âmbito dos fenômenos, pois estes são os únicos que se encontram ao nosso alcance (*near us*). Princípio, meio e fim, são tais os estatutos da aparência que levam a concluir que, para a experiência humana, a sensação é o indício da própria sensação. Se, até o momento, enfatizamos uma espécie de barreira intransponível entre o conteúdo das faculdades do conhecimento e a realidade do mundo exterior, ao mesmo tempo, está presente uma permanente “proximidade” entre objeto e sensação, entre a percepção contínua do mundo exterior e as concepções que se alternam na mente, enfim, entre as pressões nos órgãos internos do sujeito e a memória que permanece desse processo. Entretanto, quanto à natureza do objeto, Hobbes mantém a devida reserva. Ao descrever a propagação dos movimentos que, contiguamente, se originam da ação do objeto e repercutem no fantasma da sensação, considera-se: “e o que quer que seja isto, comumente, chamamo-lo de o **objeto**”.⁷⁰

Todavia, insistindo nessa regressão, a causa da experiência – o movimento – está subentendida nestas nossas considerações, e até mesmo explicitamente nas de Hobbes: “toda mutação ou alteração é movimento ... nas partes internas da coisa que é alterada”.

⁷¹ Alguma mudança interna no corpo sensível, qualquer que seja, é necessária para que uma aparência se manifeste. Pois, já que a mente não é um simples receptáculo indiferenciado de impressões, como se tomaria consciência da concepção, senão através de uma reação interna do corpo, considerada por Hobbes em termos de movimento?

Ao encontro de tal condicionamento, pode-se mencionar uma segunda hipótese, que enfatiza a idéia da mente como uma atividade cognitiva contínua, e não como uma instância fixa. Os *seres animados* dispõem de órgãos internos, de modo tal que conseguem reter os movimentos dos objetos exteriores, o que permite a recordação dos

⁷⁰ “And this, whatsoever it be, is that we commonly call **the object**” [*De Corpore*, XXV, 2].

⁷¹ “all mutation or alteration is motion in the internal parts of the thing that is altered” [*De Corpore*, XXV, 2].

fantasmas por eles provocados, afirmando-se assim a necessidade de adesão da memória à sensação. Donde Hobbes explicita que a sensação a que se refere tem o mesmo valor dos julgamentos diferenciados (comparações e distinções) que fazemos dos objetos a partir de seus *fantasmas* que, em termos mecânicos, justificam suas características próprias a partir da reação de *esforço* (*endeavour*) e da velocidade (*impetus*) imprimido por cada objeto. Para tanto, supõe-se um homem dotado de uma visão em perfeitas condições, desprovido, porém, de qualquer outro órgão sensorial. Tal homem olha para uma coisa “sempre da mesma cor e figura, sem a menor aparência de variação”. A impressão visível oferecida nessa situação é, para Hobbes, análoga à sensação tátil que temos dos ossos dos nossos membros, isto é, nenhuma, embora todas as partes do corpo, nervos, músculos e ossos estejam em contato entre si. Donde a conclusão de que tal hipótese é apropriada para o caso de um homem atônito (*astonished*), “sendo quase a mesma coisa, um homem sentir sempre a mesma coisa e não sentir nada”.⁷²

No terceiro capítulo do *The Elements of Law*, Hobbes utiliza algumas analogias entre o movimento das águas e a propagação de movimentos nos órgãos internos do corpo humano. O golpe (*blast*) de vento e a pedra que colide (*stroke*) com a água; a poça d’água que deixa seu rastro pela mesa com o movimento do dedo; ou ainda, a água agitada ao mesmo tempo por diversos movimentos, executando um movimento composto. Nesse sentido, a água em movimento contínuo sugere, adequadamente, a idéia de que tal processo de transmissão de sensações obedece às mesmas leis do movimento, estabelecidas pela física moderna. Mas, para sustentar tal constituição fisiológica, é preciso retomar as suas considerações preliminares sobre a mecânica dos corpos, que estão balizadas pela lei de inércia, segundo a qual um corpo por si só não modifica o seu estado, nem de repouso, nem de movimento, respectivamente: “o que quer que esteja em repouso permanecerá em repouso, ainda que seja tocado por outro corpo, a menos que esse outro corpo seja movido” e “o que quer que esteja em movimento, estará sempre em movimento na mesma direção e com a mesma velocidade, a menos que seja impedido por um outro corpo contíguo e em movimento”.⁷³ Desse modo, a maneira de agir dos objetos externos sobre o sujeito

⁷² “it being almost all one for a man to be always sensible of one and the same thing, and not to be sensible at all of any thing” [*De Corpore*, XXV, 5].

⁷³ Cf. [*De Corpore*, IX, 7]

configura e, ao mesmo tempo, faz derivar uma ampla estrutura cognitiva, que parece ter o intuito de apontar uma certa indeterminação, relativa ao funcionamento das faculdades da mente:

“da mesma forma, não cessa o efeito que o objeto impeliu no cérebro tão logo o objeto cesse de operar, ao ser desviado o órgão [da sensação]; ou seja, embora a sensação seja passada, a imagem ou concepção permanece, mas mais obscuramente quando estamos acordados, porque um ou outro objeto continuamente cerca ou solicita nossos olhos e ouvidos, mantendo a mente num movimento mais forte, por meio do qual o mais fraco não aparece facilmente. E essa concepção obscura é o que chamamos **fantasia** ou **imaginação**. Definindo-a, a imaginação é a concepção remanescente, e pouco a pouco esmaecida no e após o ato da sensação”.⁷⁴

Tal como no caso dos objetos exteriores que causam as sensações presentes, a contínua sucessão de movimentos também responde pela faculdade da imaginação. Dada a sensação de um objeto presente, a concepção que disso resulta se desdobra em causa de outros efeitos. O argumento segundo o qual o movimento diminui sua velocidade, através da transmissão de choques entre corpos, presta-se igualmente como argumento para a perda de vivacidade de uma imaginação se comparada com uma sensação presente. Nesse sentido, o que a sensação assimila isoladamente – causa de uma *imaginação simples* – está destinado a desvanecer-se, apresentando-se à mente de modo deteriorado: “Pois a contínua mudança do corpo do homem destrói com o tempo as partes que na sensação foram movimentadas” [*Leviatã*, II]. Um movimento forte suplanta e oculta um outro mais fraco, e este último remanesce como conteúdo da mente, embora de maneira menos relevante: “só é sensível o golpe predominante” [*Leviatã*, II]. Do próprio esmaecimento de uma concepção, isto é, da imaginação, Hobbes deriva mais uma faculdade da mente, chamada no *The Elements of Law* de recordação (*remembrance*) e no *Leviatã*, *memory*. Entretanto, ambas as faculdades “são uma e mesma coisa, que, por várias razões, têm nomes diferentes” [*Leviatã*, II]. Hobbes explica que ao se referir à própria *sensação em declínio*, pois o objeto não está mais presente, trata-se da imaginação; mas ao dizer que tal declínio da sensação é passado, tendo em conta as transformações sofridas pela passagem do tempo (ou de outros movimentos), trata-se da memória. São os elementos circunstanciais, reunidos racionalmente na definição de cada faculdade, que respondem pelo estado da

⁷⁴“so neither doth the effect cease which the object hath wrought upon the brain, so soon as ever by turning aside of the organ the object ceaseth to work; that is to say, though the sense be past, the image or conception remaineth; but more obscurely while we are awake, because some object or other continually plieeth and soliciteth our eyes, and ears, keeping the mind in a stronger motion, whereby the weaker doth not easily appear. And this obscure conception is that we call PHANTASY or IMAGINATION: imagination being (to define it) conception remaining, and by little and little decaying from and after the act of sense” [*The Elements of Law*, III, 1].

concepção. De outro modo, no que se refere ao conhecimento adquirido pela experiência, a semelhança entre o que o mundo exterior apresenta e o que permanece armazenado na mente é notável:

“um homem que está presente numa cidade estrangeira vê não apenas ruas inteiras, mas pode também distinguir casas particulares, e as partes das casas; passado isso, ele não pode distingui-las tão particularmente em sua mente como ele fez, escapando-lhe alguma casa ou travessa; ainda isto é recordar a cidade ... Com o passar do tempo, a imagem da cidade retorna, mas como uma massa de construções apenas, o que é quase ter se esquecido dela. Uma vez que a recordação é maior ou menor conforme achamos mais ou menos obscuridade, por que não podemos pensar a recordação como sendo nada mais do que a falta das partes, que todo homem espera suceder após terem uma concepção do todo? Ver de uma grande distância de espaço, e recordar de uma grande distância de tempo, é ter concepções parecidas da coisa: pois aí falta a distinção de partes em ambas, uma concepção sendo fraca por operação à distância, a outra por esmaecimento”⁷⁵

É interessante notar, nessa ordem espontânea do conhecimento, que a obscuridade de uma concepção recordada corresponde justamente àquela ordem do pensamento vai do todo às partes. Se a ação do movimento sobre o corpo humano representa o próprio encadeamento natural da geração das idéias na mente, então, no sentido inverso, isto é, do fato à causa, é o restabelecimento do processo mecânico ao qual todos os corpos se submetem que constitui o conhecimento científico.

Mas, nesta etapa da exposição, permaneçamos na ordem espontânea da experiência. Várias são as causas de uma concepção. Como também várias são as suas formas de se manifestar; sem que se determine qual exatamente é o seu tipo. Assim, o movimento, por demais incisivo num órgão da sensação, não desaparecendo facilmente, é um *fantasma*; e a *ficção* ou a *imaginação composta* é a capacidade da mente de reunir concepções: montanhas de ouro, castelos no ar, quimeras, centauros... Donde, a propósito, a preocupação de Hobbes com o problema das crenças que atribuem existência exterior àquilo que, na verdade, é fruto de um desvario mental.

Não se pode ignorar a premência de um cenário de indeterminação conformado por todas essas operações mentais mencionadas: uma imagem indiscernível qualquer, que tanto pode ser efeito da distância entre o sujeito e o objeto exterior, como pode ser efeito da reminiscência de concepções passadas que, por causas desconhecidas, são

⁷⁵ “a man that is present in a foreign city, seeth not only whole streets, but can also distinguish particular houses, and parts of houses; departed thence, he cannot distinguish them so particularly in his mind as he did, some house or turning escaping him; yet is this to remember the city; when afterwards there escapeth him more particulars, this is also to remember, but not so well. In process of time, the image of the city returneth, but as of a mass of building only, which is almost to have forgotten it. Seeing then remembrance is more or less, as we find more or less obscurity, why may not we well think remembrance to be nothing else but the missing of parts, which every man expecteth should succeed after they have a conception of the whole? To see at great distance of place, and to remember at great distance of time, is to have like conceptions of the thing: for there wanteth distinction of parts in both; the one conception being weak by operation at distance, the other by decay” [*The Elements of Law*, III, 7].

ressuscitadas na mente. Pois essa confusão mental parece encontrar nos sonhos uma forma ainda mais irresoluta para classificar uma concepção!

Dilema clássico da filosofia, que persiste desde as querelas entre pensadores estoicos e céticos, retratado nas *Hipótiposes Pirronianas* de Sexto Empírico; retomado ainda por Montaigne nos *Ensaio*s; sendo, finalmente, usado como etapa argumentativa na primeira das *Meditações* de Descartes para se chegar à dúvida radical do *deus enganado*: o suposto *kriterion* de distinção entre a vigília e o sonho também é examinado por Hobbes. Já no seu exemplo das imagens remanescentes do mundo aniquilado tal questão está subentendida: todas as concepções rivalizam (*contendeth*) com as sensações; e, portanto, todas elas assumem um mesmo estatuto de movimentos que vêm à mente, com a clareza (*clearness*) de uma concepção atual, qual uma sensação presente.

Todavia, a orientação mecânica é que norteia a argumentação de Hobbes. Nesse sentido, a maneira de o corpo produzir sensações durante o sono difere quantitativamente da vigília:

“quando não existe sensação presente, como no **sono**, as imagens remanescentes após a sensação (quando houver alguma), como nos sonhos, não são obscuras, mas fortes e claras, como na própria sensação. A razão disso é que foi removido quem ofuscou e enfraqueceu as concepções, nomeadamente, a sensação e a operação presente dos objetos: pois o sono é a privação do ato de sentir (o poder remanescente) e os sonhos são a imaginação daqueles que dormem”.⁷⁶

Enfim, quando desperto, o cérebro está submetido à ação direta de objetos externos e aos movimentos internos, a uma certa temperatura, segundo uma certa regularidade, configurando, assim, uma maneira regular de lidar com as concepções. Já no sono, Hobbes especula, “o cérebro não é restaurado ao seu movimento igualmente em todas as partes”, e os conteúdos apresentados são apenas os das concepções remanescentes. Disso se segue toda uma série de repercussões fisiológicas e mentais – *a reciprocation of motion from the brain to the vital parts* – por causa de *perturbações* das partes internas do corpo humano: pessoas idosas, menos saudáveis e, portanto, mais sujeitas a dores internas, têm sonhos dolorosos, luxuriantes e angustiantes, “conforme o coração ou outras partes interiores operem mais ou menos sobre o cérebro, por maior ou menor calor”; diferentes tipos de fleuma provocam sonhos com diferentes sabores de carnes e

⁷⁶ “when present sense is not, as in SLEEP, there the images remaining after sense (when there be any) as in dreams, are not obscure, but strong and clear, as in sense itself. The reason is, because that which obscured and made the conceptions weak, namely sense, and present operation of the objects, is removed. For sleep is the privation of the act of sense, (the power remaining) and dreams are the imaginations of them that sleep” [*The Elements of Law*, III, 2].

bebidas; imaginações tristes alimentam a bile, assim como a bile forte causa sonhos temerários.

Sob domínio do registro mecânico na fisiologia, a cada sensação diretamente provocada pelo meio externo, ou a cada concepção suscitada nos sonhos, a mente está condicionada a lidar com ambos os registros de modo atual e claro: “Mas a sua aparência [das qualidades sensíveis] para nós é ilusão, quer quando estamos acordados, quer quando estamos sonhando” [*Leviatã*, I].

Se o final do capítulo três do *The Elements of Law* termina por não considerar satisfatório nenhum critério decisivo que permita a diferenciação de tais modalidades cognitivas, afirmando-se, por exemplo, que um homem nunca pode saber que sonha, ou que pode sonhar que duvida se é ou não um sonho, ou ainda, que é possível sonhar “com coisas que no dia-a-dia estão na sua mente, e na mesma ordem em que se costuma fazê-lo quando acordado; e se, além disso, o sonho se passar no mesmo lugar onde se encontra ao despertar (e tudo isto pode acontecer)” – enfim, sem maiores certezas – contudo, no *Leviatã*, o dilema parece sensatamente resolver-se:

“No que me diz respeito, quando considero que nos sonhos não penso muitas vezes nem constantemente nas mesmas pessoas, lugares, objetos, ações que ocupam o meu pensamento quando estou acordado, e que sonhando não recorro a uma tão longa cadeia de pensamentos coerentes como em outros momentos, e porque acordado observo muitas vezes o absurdo dos sonhos, mas nunca sonho com os absurdos dos meus pensamentos despertos, basta-me, estando desperto, saber que não sonho, muito embora, quando sonho, me julgue acordado” [*Leviatã*, II].

Caso desejem, todos podem estabelecer a solução de tal dilema – ao menos enquanto estiverem despertos. Apropriando-nos do modelo cibernético de Tuck, dificilmente alguém dormindo percebe o mau funcionamento da máquina da qual faz parte.⁷⁷ Por outro lado, na medida em que se é capaz de reconhecer toda uma série de concepções, então, pode-se dizer: estou acordado. Se o sonho, em alguma medida, difere da vigília; se, quando acordado, as imagens mentais procedem com uma certa regularidade, não ocorrendo, tão explicitamente, o mesmo durante o sonho, constata-se, ao menos, que entre os dois estados há uma diferença de ordenação das concepções; ao que podemos acrescentar uma outra formulação de Hobbes, peculiar, no que se refere ao processo mecânico das sensações, completamente involuntário:

⁷⁷ Richard Tuck exemplifica que a diferenciação entre a vigília e o sono pode ser considerada, sem maiores pretensões, de maneira formal: “na organização de um programa de computador, distingue-se o caso em que este funciona sem problemas, de quando apresenta um defeito. Mas em ambos os casos, o computador continua a ser uma máquina” *Hobbes*, Edições Loyola, 2001, p.65

“uma vez que toda ordem e coerência procede da freqüente retrospectão voltada para um fim, isto é, por uma consulta, é necessário que, perdido no sonho todo o pensamento do fim, nossos fantasmas sucedam um ao outro, não naquela ordem que tende para algum fim, mas tal como acontece e no modo que se apresentam ao olho, quando olhamos indiferentemente para todas as coisas diante de nós, e as vemos, não porque quereríamos vê-las, mas porque não fechamos nossos olhos; pois elas nos aparecem sem nenhuma ordem”.⁷⁸

De olhos abertos, toda uma realidade que afeta o sujeito. Fechados – ou se se quiser, com a luz apagada: sem a ação de nenhum objeto – e eis que a memória dessa realidade vem à tona. Se as aparências enganam, contudo, é com elas que o homem conta, quando se propõe a considerar a origem das coisas que o afetam. A relação entre o meio externo, a sensação e os órgãos internos permanece, na exposição de Hobbes, como o único referente que justifica a sucessão das imagens mentais. A partir do capítulo quatro do *The Elements of Law*, Hobbes soluciona o problema da indeterminação das faculdades da mente, tratando as concepções não mais na singularidade da ação de cada objeto, mas em séries. Nesse sentido, embora não se possa estabelecer a causa das concepções, todas essas manifestações operam num sentido seqüencial de sensações, correspondendo àquilo que Hobbes denomina discorrência da mente (*discursion of the mind*), ou discurso mental (*mentall discourse*), no *Leviatã*.

“A causa da coerência ou consequência de uma concepção com a outra é a sua coerência inicial, ou consequência dessas concepções no momento em que foram produzidas pela sensação. Por exemplo: de Santo André a mente desliza a São Pedro, porque os seus nomes foram lidos juntos; de São Pedro para pedra, pela mesma causa; de pedra para fundação, porque os vemos juntos; e pela mesma causa, de fundação para igreja, de igreja para povo, e de povo para tumulto. ... a mente pode caminhar quase que de qualquer coisa para qualquer outra. Mas, assim como as concepções de causa e de efeito se sucedem uma à outra na sensação, após a sensação, elas podem suceder-se também na imaginação”.⁷⁹

Da mesma forma que a seqüência de sensações responde pela ordem de concepções presentes, paralelamente, a ordem interna de movimentos nos órgãos responde pela seqüência de pensamentos imaginados. E, considerando que não há uma maneira, previamente estabelecida, para se sentir um objeto, então a suposta gratuidade das

⁷⁸ “seeing all order and coherence proceeds from frequent looking back to the end, that is, from consultation; it must needs be, that seeing in sleep we lose all thought of the end, our phantasms succeed one another, not in that order which tends to any end, but as it happeneth, and in such manner, as objects present themselves to our eyes when we look indifferently upon all things before us, and see them, not because we would see them, but because we do not shut our eyes; for then they appear to us without any order at all” [*De Corpore*, XXV, 9].

⁷⁹ “The cause of the coherence or consequence of one conception to another, is their first coherence, or consequence at that time when they were produced by sense. As for example: from St. Andrew the mind runneth to St. Peter, because their names are read together; from St. Peter to a stone, for the same cause; from stone to foundation, because we see them together; and for the same cause, from foundation to church, from church to people, and from people to tumult. ...the mind may run almost from any thing to any thing. But as to the sense the conception of cause and effect succeed one another; so may they after sense in the imagination” [*The Elements of Law*, IV, 2].

imaginações está relacionada com a dificuldade de reconstituição do conjunto de movimentos iniciais da sensação: “não há certeza do que imaginaremos em seguida. Só temos a certeza de que será alguma coisa que antes, num ou noutro momento, se sucedeu àquela” [*Leviatã*, III].

Mesmo que, num primeiro momento, já se diferencie uma seqüência vaga, arbitrária e deambulada (*ranging on*), de uma outra, regular, orientada por um *apetite*, o surgimento de nenhuma concepção pode ser considerado gratuito. Num dos exemplos oferecidos para ilustrar a função do apetite, Hobbes sutilmente parece insinuar na mente do leitor, voltado para o estudo de suas considerações sobre a natureza humana, o outro lado da empreitada: o pensar a honra é o apetite que, para ser alcançando, requer a sabedoria, que, por sua vez, é obtida através do estudo.

O apetite exerce o papel decisivo de tema inicial que direciona a mente humana a buscar uma finalidade. Hobbes ilustra a função do apetite até mesmo nos casos em que seria difícil encontrar início do discurso mental: cães farejadores que procuram rastros, pegadas de cães orientando caçadores e, mais subjetivamente, o sensação de perda que mobiliza as *reminiscências* de lugares passados.⁸⁰ Tendo em conta essa relação de dependência entre ação das sensações e de reação provocada pela mente, atribui-se às concepções o mesmo processo condicionado de causa e efeito, constatado no mundo natural.

“A recordação da sucessão de uma coisa a outra, isto é, do que era antecedente e do que era conseqüente, e do que era concomitante, é chamado um *experimento*; seja o mesmo feito por nós voluntariamente, como quando um homem coloca alguma coisa no fogo para ver qual efeito o fogo produzirá naquilo; ou não feito por nós, como quando recordamos uma bela manhã após um rubro anoitecer. Ter passado por muitos experimentos é o que chamamos de *experiência*, a qual nada mais é do que a recordação de quais antecedentes foram seguidos por quais conseqüentes”.⁸¹

É a partir das reminiscências que Hobbes formula a definição de *experiência*. Voluntária ou involuntariamente, o que prevalece, de fato, é o referencial das seqüências de movimentos. Ademais, o experimento voluntário – cujo resultado é exclusivamente de ordem mental – presta-se ainda mais à confirmação de que a natureza humana participa, da mesma forma, do funcionamento das coisas em geral. A

⁸⁰ Cf. [*The Elements of Law*, IV, 3].

⁸¹ “The remembrance of the succession of one thing to another, that is, of what was antecedent, and what consequent, and what concomitant, is called an experiment; whether the same be made by us voluntarily, as when a man putteth any thing into the fire, to see what effect the fire will produce upon it; or not made by us, as when we remember a fair morning after a red evening. To have had many experiments, is that we call EXPERIENCE, which is nothing else but remembrance of what antecedents have been followed with what consequents” [*The Elements of Law*, IV, 6].

ação voluntária de um homem é fruto de seu apetite, o qual tem como causa alguma sensação de prazer ou de dor. Assim, tanto os fatos do mundo exterior quanto as atividades da mente constituem um cenário regular, porque, até então, conforme o movimento já condicionado, o próprio conhecimento do sujeito opera assim.

A repercussão da combinação das concepções amplia-se. A regularidade da sucessão de um evento antecedente para um conseqüente faz com que a mente elabore *sinais*, a partir do que serão estabelecidos os referenciais do passado e do futuro: ofensas seguidas de punição, cinzas que restam após o fogo.

A experiência de ver uma coisa seguir uma outra cria a *presunção*, e o aumento da experiência, a *prudência*. Contudo, “só o presente tem existência na natureza” [*Leviatã*, III]. Hobbes frisa que o passado existe na memória, e o futuro, apenas enquanto *ficção do espírito*. Tal como se processa com as concepções do mundo natural, nenhuma das duas dimensões elaboradas no pensamento encontra equivalentes no mundo exterior.

“nenhum homem pode ter em sua mente uma concepção do futuro, pois o futuro ainda não é ... [Das nossas concepções do passado, construímos uma futura; ou antes, relativamente ao passado chamamos futuro”.⁸²

No plano do conhecimento que deriva da experiência, as dimensões temporais não passam de suposições. Pois são muitas as precariedades e alternâncias sensoriais até que se esgote a realidade de um evento qualquer – vide o próprio perecimento das concepções na memória. Da experiência não se pode extrair nenhum conhecimento *completo e evidente*. Ainda que os sinais permitam o exercício de suposições – constatando o presente, conjeturando o passado e presumindo o futuro – ainda assim, tudo isso resulta apenas da regularidade de eventos antecedentes e conseqüentes: “como as nuvens são um sinal da chuva por vir e a chuva é sinal de nuvens passadas”. Donde a recusa de Hobbes em admitir que a prudência possa ser equiparada à sabedoria – podendo-se, aí, entrever um argumento de suas críticas endereçadas aos que concedem à história um estatuto de saber científico verdadeiro. A história civil que relata a ascensão e queda dos Estados, ou a história natural que recolhe todos os possíveis testemunhos; ambas podem até estar a serviço da ciência, no sentido de angariar informações; mas, justamente por ser um conhecimento subordinado à experiência, a história permanece como suposição.

⁸² “No man can have in his mind a conception of the future, for the future is not yet. But of our conceptions of the past, we make a future; or rather, call past, future relatively” [*The Elements of Law*, IV, 7].

Pensar a natureza das coisas, na sua exterioridade, é um procedimento passível de incorrer nos percalços de uma natureza humana que se engana com o efeito de suas próprias sensações; é uma espécie de construto condicionado e parcial; uma determinação provisória, que não passa de uma hipótese baseada na regularidade de eventos que a mente experimenta. Enquanto fenômenos assimilados parcialmente – que transmitem parte de seus movimentos e afetam partes dos órgãos da sensação – a mente humana não tem como propor nada de decisivo, qualquer que seja o seu objeto:

“pois embora um homem tenha sempre visto o dia e a noite se seguirem um ao outro até hoje; contudo, não pode disso concluir que eles assim o farão ou que sempre o fizeram, eternamente. A experiência nada conclui, universalmente”.⁸³

Mas tal diagnóstico não representa propriamente um demérito para a experiência. Todo o cenário que tentamos traçar, até o momento, está baseado no conhecimento da experiência sensorial. O detalhe, porém, é que se reconstitui o mundo natural através de uma hipótese. E tal procedimento que infere o mundo exterior, Hobbes circunscreve, é exclusivo à razão.

Aniquila-se o mundo. A imagem mais simples que a mente pode conceber (desprovida de qualquer qualidade) é a de um espaço imaginário (*imagery space*). É possível reintroduzir neste espaço um corpo exterior ao pensamento a partir de uma inferência racional.⁸⁴; um corpo que subsiste por si mesmo (*subsisting by itself*) e cuja objetividade está, ao mesmo tempo, separada do pensamento (*without the mind*). e submetida a ele. O pensamento, entretanto, só é possível pelo acúmulo de sensações, ou seja, pela experiência dos diversos movimentos das coisas que afetam o sujeito. E o movimento é causa de si mesmo.

⁸³ “for though a man hath always seen the day and night to follow one another hitherto; yet can he not thence conclude they shall do so, or that they have done so eternally. Experience concludeth nothing universally” [*The Elements of Law*, IV, 10].

⁸⁴ Muito provavelmente há um erro na tradução inglesa referente a tal passagem: “that it may be understood by reason, as well as perceived by sense” [*De Corpore*, VIII, 1]. Na tradução italiana, feita a partir do original em latim, vemos: “in modo tale che non com i sensi, bensì com la ragione soltanto si intende che c’è qualcosa” [Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1972, Trad. Antimo Negri] e no latim: “ut non sensibus, sed ratione tantum aliquid ibi esse intelligatur” [VRIN, 1999] Ao que nossas leituras puderam verificar, nenhum comentador menciona este erro. Sabemos que na edição *The English Works of Thomas Hobbes*, Molesworth, 1839, o tradutor [anônimo] dirige-se ao leitor, dizendo que Mr. Hobbes “viu e corrigiu” a edição traduzida, sem que apresente, contudo, nenhuma autorização do próprio punho de Hobbes.

Assim, no que se refere às alternâncias das concepções na mente, podemos traçar a seguinte lógica, presente no *The Elements of Law*, apresentada por Richard Tuck⁸⁵ sob a forma de “proposições metafísicas” de Hobbes:

- 1) que os corpos não se movem por si próprios – “nada pode produzir qualquer coisa por si próprio” (*nothing can make anything in itself*) [II, 9];
- 2) que as alterações só se dão em corpos – “na medida em que o movimento é interrompido ou contido, não há mais fogo” (*as the motion thereof stopped or inclosed, ...and no more fire*) [II, 8];
- 3) portanto, que somente através de um outro corpo em movimento se justifica o processo cognitivo da mente – “toda visão tem o seu original a partir desse movimento” (*all vision hath its original from such motion*) [II, 8].

Seguindo a ordem das razões, é possível ao menos afirmar a existência de uma realidade, constituída de movimentos e de matéria, que está baseada numa relação arquetípica, elementar e regular de choques entre corpos, abrangendo todo o registro dos órgãos da sensação, captanado e transmitindo para o cérebro as concepções dos objetos exteriores⁸⁶. Essa alternância tem sua atividade justificada, igualmente, em função de alguma mudança no senciente; caso contrário, não haveria motivo para o surgimento de uma concepção – conforme o exemplo do homem atônito.

Por fim, e somente após a reconstrução dessas etapas do conhecimento, é que o mundo passa a receber as propriedades. E como nada pode mover a si mesmo, e como as únicas coisas percebidas são as imagens produzidas pelas reações aos movimentos dos corpos, então a existência de alguma realidade exterior, fixa, estável, dotada de uma “essência” anterior à matéria, responsável pela sua manifestação no mundo, é, por esses mesmos motivos, apenas objeto de idéia, concepção, noção, representação... Sendo o movimento e o corpo aquilo que se pode inferir sobre o mundo, então, de fato, o que se apresenta é realidade, mas que, de qualquer forma, deve ser considerado apenas como objeto de concepção.

⁸⁵ R. Tuck, *Hobbes*, Edições Loyola, 2001, (p.62-63).

⁸⁶ R. Tuck, *Hobbes*, op. cit. (p.63): “A resposta ao solipsista [o que faz que ele tenha diante de si imagens *mutantes* ou *moventes*?] é, portanto, que tem de haver, ou ter havido, algum objeto material fora dele mesmo que esteja fazendo ter as percepções que tem. Ele não as podia estar causando ele mesmo, pois nada pode causar suas próprias alterações, e ele não tem nenhum “eu” além do veículo das percepções. E a coisa exterior a ele tem de ser *material*, dado que nada mais pode causar uma mudança em alguma coisa.”

Pode parecer um tanto óbvio dizer isto, mas, pelo que procuramos salientar até aqui sobre o funcionamento das faculdades da mente, apenas a descrição de seu funcionamento e as definições que Hobbes propõe para elas, isto é, apenas os nomes delas possuem alguma estabilidade para o conhecimento humano. Conforme reconstituímos, na primeira parte deste segundo capítulo, apenas os nomes que designam as diversas operações mentais não se submetem à contínua alternância de choques e pressões entre corpos, que a todo o momento converte imaginação em memória, tomando sonhos e ficções por sensações presentes. Como tentaremos mostrar, é pela criação humana dos nomes que, na filosofia de Hobbes, se procura superar essas constantes modificações causadas pelo determinismo do mundo natural.

Mesmo com a compreensão de que todos os órgãos da sensação funcionam mecanicamente — compreensão essa a que todo o mundo natural está subordinado — Hobbes reconhece uma certa vantagem cognitiva dos homens em relação aos outros seres. Já que a ordem em que as aparências do mundo exterior surgem para nós não ocorre “segundo a nossa escolha ou a necessidade que temos delas, mas casualmente”⁸⁷, não ocorre, portanto, uma remissão direta, de nossa parte, à seqüência pormenorizada de eventos antecedentes e conseqüentes do mundo exterior, na elaboração de nossa cadeia de pensamentos.⁸⁸ Pois a origem desta diz respeito ao primeiro movimento que nos afetou, e é improvável a sua reconstituição. Sabemos dessa coisa que nos aparece e nos interessa, mas nada podemos dizer sobre o porque desse interesse. E, embora concedamos que a experiência acumulada envolva todos os seres animados, tal acúmulo, por si só, não garante maiores desdobramentos, uma vez que além da memória estar condicionada a um esmaecimento que lhe é próprio, caso a mesma concepção apareça novamente sob uma nova circunstância, a recordação da ordem exata dos eventos antecedentes e conseqüentes pouco tem a justificar, uma vez que as causas envolvidas no evento passado podem não ser as mesmas de agora.

⁸⁷ “not according to our election and the need we have of them, but as it chanceth us” [*The Elements of Law*, V, I].

⁸⁸ Cf. nota 78 e 79.

Pode parecer um tanto óbvio dizer isto, mas, pelo que procuramos salientar até aqui sobre o funcionamento das faculdades da mente, apenas a descrição de seu funcionamento e as definições que Hobbes propõe para elas, isto é, apenas os nomes delas possuem alguma estabilidade para o conhecimento humano. Conforme reconstituímos, na primeira parte deste segundo capítulo, apenas os nomes que designam as diversas operações mentais não se submetem à contínua alternância de choques e pressões entre corpos, que a todo o momento converte imaginação em memória, tomando sonhos e ficções por sensações presentes. Como tentaremos mostrar, é pela criação humana dos nomes que, na filosofia de Hobbes, se procura superar essas constantes modificações causadas pelo determinismo do mundo natural.

Mesmo com a compreensão de que todos os órgãos da sensação funcionam mecanicamente — compreensão essa a que todo o mundo natural está subordinado — Hobbes reconhece uma certa vantagem cognitiva dos homens em relação aos outros seres. Já que a ordem em que as aparências do mundo exterior surgem para nós não ocorre “segundo a nossa escolha ou a necessidade que temos delas, mas casualmente”⁸⁷, não ocorre, portanto, uma remissão direta, de nossa parte, à seqüência pormenorizada de eventos antecedentes e conseqüentes do mundo exterior, na elaboração de nossa cadeia de pensamentos.⁸⁸ Pois a origem desta diz respeito ao primeiro movimento que nos afetou, e é improvável a sua reconstituição. Sabemos dessa coisa que nos aparece e nos interessa, mas nada podemos dizer sobre o porque desse interesse. E, embora concedamos que a experiência acumulada envolva todos os seres animados, tal acúmulo, por si só, não garante maiores desdobramentos, uma vez que além da memória estar condicionada a um esmaecimento que lhe é próprio, caso a mesma concepção apareça novamente sob uma nova circunstância, a recordação da ordem exata dos eventos antecedentes e conseqüentes pouco tem a justificar, uma vez que as causas envolvidas no evento passado podem não ser as mesmas de agora.

⁸⁷ “not according to our election and the need we have of them, but as it chanceth us” [*The Elements of Law*, V, I].

⁸⁸ Cf. nota 78 e 79.

Hobbes diferencia a reação de um homem e de outros animais a uma mesma situação:

“... a tais bestas brutas, tendo a ocasião de esconder os restos e sobras de suas caças, falta contudo recordar o local onde os esconderam e por isso não podem aproveitar aquilo na hora da fome. Já o homem, que neste ponto começa a elevar-se sobre a natureza dos animais, observou e recordou a causa desse defeito, e para corrigi-lo, imaginou e planejou fixar uma marca visível ou outra marca sensível, a qual, quando avistada de novo, pode trazer à sua mente o pensamento que teve quando a planejara”.⁸⁹

“Pela vantagem dos nomes é que somos capazes de ciência, e as bestas, na falta deles, não são”.⁹⁰

Já não se trata apenas de uma apreensão sucessiva de fenômenos produzidos pelo mundo exterior, que se transfere mecanicamente para a sensação. A ordem em que se sucedem os eventos observados não permanece idêntica nas cadeias de pensamento. Tampouco as constantes solicitações do meio à sensação, embora impliquem uma dissipação e renovação de idéias, têm efeito sobre essas criações humanas. Doravante, há a marca; e no processo de fixação desta, uma espécie de intervenção na regularidade dos eventos.

Na esteira do entrosamento do imaginado com o “planejado” (*devised*), entrevê-se uma resposta da mente, a partir do que o homem consegue ultrapassar a fronteira de seu discurso interno condicionado, passando assim a estabelecer neste algumas marcas, pontos a partir dos quais se pode contornar os percalços da memória. Na própria estrutura fisiológica do corpo, já se reconhece uma resposta da mente aos estímulos externos: da semelhança entre uma concepção passada e uma sensação atual, desenrola-se uma sucessão de concepções mentais que preserva alguma afinidade entre ambas as cadeias. Mas, agora, com esse novo desenrolar, o que se tinha do passado é acrescido de concepções completamente inusitadas, uma vez que de lá para cá foram adquiridas novas concepções, que bem podem se meter na seqüência atual de pensamentos.

Ainda que as concepções imaginadas se encadeiem segundo a ordem geral das determinações físicas – um apetite que mobiliza uma seqüência de imagens – ainda assim, a recordação, vale lembrar, está circunscrita pelos conteúdos particulares de uma

⁸⁹ “such brute beasts, which, having the providence to hide the remains and superfluity of their meat, do nevertheless want the remembrance of the place where they hid it, and thereby make no benefit thereof in their hunger. But man, who in this point beginneth to advance himself above the nature of beasts, hath observed and remembered the cause of this defect, and to amend the same, hath imagined and devised to set up a visible or other sensible mark, the which when he seeth again, may bring to his mind the thought he had when he set it up” [*The Elements of Law*, V, 1].

⁹⁰ “By the advantage of names it is that we are capable of science, which beasts, for want of them, are not” [*The Elements of Law*, V, 4].

mente, faz parte de um sujeito que tem uma experiência individual em constante renovação. Daí que a ordem interna das concepções tem, lá, seus motivos e conteúdos próprios. E embora nossos pensamentos se espelhem no mundo exterior, a correspondência direta com a regularidade de eventos externos não é necessária.⁹¹

É a partir dessa ênfase dada à questão da seqüência dos fenômenos apreendidos pela mente que se pode compreender a idéia de uma elaboração de um discurso humano autônomo, que lhe é próprio, cuja ordem interna é legada pela experiência e pelas associações das faculdades cognitivas do homem. Tal discurso, portanto, está em parte ligado e em parte afastado da ordem exterior, uma vez que a sucessão de idéias na mente forma-se, de fato, a partir da regularidade dos eventos do mundo, mas, quando retomada pelo sujeito, segue as combinações feitas pela mente de acordo com os seus propósitos:

“A cadeia dos pensamentos regulados é de duas espécies: primeira, quando, de um efeito imaginado, buscamos as causas ou meios que o produziram, e esta espécie é comum ao homem e aos outros animais; a outra, ao imaginarmos seja o que for, buscamos todos os possíveis efeitos que possam ser produzidos por essa coisa ou, por outras palavras, imaginamos o que podemos fazer com ela, quando a tivermos. Desta espécie só tenho visto indícios no homem, pois se trata de uma curiosidade pouco provável na natureza de qualquer criatura viva que não tenha outras paixões além das sensuais ... Em suma, o discurso da mente, quando um desígnio o governa, nada mais é do que uma **busca**, ou faculdade de invenção ... uma descoberta das causas de algum efeito presente ou passado, ou dos efeitos de alguma causa passada ou presente” [*Leviatã*, III]

Voltamos assim ao método resolutivo-compositivo. Ao considerar a possibilidade do conhecimento reconstituir as causas e reproduzir os efeitos das coisas — ou seja, a criação das marcas que permitem estabelecer as relações entre antecedentes e conseqüentes — chegamos àquilo que Hobbes caracteriza como um dos usos especiais da linguagem: “registrar aquilo que por cogitação descobrirmos ser a causa de qualquer coisa, presente ou passada, e aquilo que achamos que as coisas presentes ou passadas podem produzir ou causar”.⁹²

⁹¹ André Leclerc, *Hobbes et le Discours Mental*, Revista Manuscrito, 2002, (p.259): “Os fantasmas não originários, como todos os fantasmas, pressupõem uma sucessão *análoga*, num todo ou numa parte, àquela dos fantasmas originários correspondentes. E ... mesmo os produtos da imaginação, a mais desenfreada, devem imitar sucessões introduzidas pela sucessão de atos de sentir, ou tomar emprestado, num todo ou numa parte, sucessões extraídas de materiais da sensação. Todas as extravagâncias de nosso maravilhoso mundo imaginário não são possíveis senão sobre um fundo sólido de analogia com as sucessões sensíveis que, por assim dizer, regulam os detalhes e dão consistência às sucessões imaginadas. **A sucessão de imagens singulares do discurso mental toma séries parciais emprestadas e limitadas pela série ininterrupta de atos de sentir**” (Grifo meu).

⁹² Cf. [*Leviatã*, IV].

No reino da pura animalidade, o apetite naturalmente apela à recordação – ou, ao contrário, uma imagem do passado desperta desejos – e, em suma, tenta-se refazer mentalmente a série de eventos que conduzem à realização de algo. E isto procede até aonde a memória é capaz de reconstituir – como uma receita culinária feita “de cabeça”. Mas, de repente, algo escapa, omite-se um mísero detalhe, não se obtém mais o mesmo efeito de antes, a busca se malfada, e o bolo sola. Pois a seqüência de eventos suscitados agora não corresponde ao restabelecimento de concepções passadas, o que seria possível somente se tivéssemos uma memória infalível. Eis que então tudo passou a ser diferente – supomos – pois o contraste entre homens e bestas há muito o denuncia.

O homem – Hobbes presume – observou e recordou a causa desse *defeito* da memória, inventando, por assim dizer, algo mais consistente, uma marca que lhe permitisse reconstituir a sucessão de causas e efeitos. E essa criação resulta de necessidades humanas, e, no seu relacionamento com os objetos do mundo natural, se converte no processo de busca (*seeking*). Sem nenhum receio de incorrer em dogmatismos, isto é, frisando apenas a idéia de que um efeito necessariamente sucede a uma causa, Hobbes sentencia no quarto capítulo do *Leviatã* que a “necessidade é a mãe de todas as invenções”. É preciso, pois, um evento antecedente para o surgimento de um efeito qualquer, pertença este à ordem dos eventos regulares da natureza, ou à da criação de uma marca. Nesse sentido o pensamento procede segundo a ordem natural, mas cria marcas segundo a artificial.

A marca serve então para acudir e suprir a memória do sujeito – cujo conhecimento histórico se revelou insuficiente – prestando-se ainda à comunicação, enquanto “signo” compartilhado por todos aqueles que a tomam com o mesmo sentido. Mas a busca se dá a partir da relação da experiência acumulada com o apetite. Trata-se de uma resposta da mente, que toma uma primeira concepção, aquela que despertou o apetite, e reconsidera a série de eventos possíveis que conduzem a tal concepção, isto é, toma-a como o fim para o qual se dirigem os pensamentos – no *Leviatã*, essa busca é sinônimo de cálculo (*account*).

Cada vez que uma impressão mais forte, constituindo uma marca, suscita a memória, a imaginação, ou mesmo uma concepção presente – e não há como as discernir de imediato – desencadeia-se, então, uma série de outras concepções que, em alguma medida, são comparáveis às concepções acumuladas na experiência.

“Se portanto um homem vê alguma coisa distante e obscuramente, embora nenhuma apelação tenha ainda sido dada a coisa alguma, ele, não obstante, terá a mesma idéia daquela coisa que agora, impondo-se-lhe

um nome, chamamos de **corpo**. Novamente, quando, aproximando-se, ele vê a mesma coisa, assim e assim, ora em um lugar e ora em outro, ele terá uma nova idéia disso, nomeadamente, aquela pela qual nós chamamos tal coisa de **animada**. Em terceiro lugar, quando, aproximando-se mais, ele percebe a figura, ouve a voz, e vê outras coisas as quais são sinais de uma mente racional, ele tem uma terceira idéia, embora esta ainda não tenha nenhuma apelação, nomeadamente, aquela pela qual nós agora chamamos alguma coisa **racional**. Finalmente, quando, ao olhar completa e distintamente tal coisa, ele concebe tudo aquilo que viu como uma coisa única, a idéia que ele tem agora é composta de suas idéias anteriores, as quais são postas juntas na mente na mesma ordem em que estes três nomes, **corpo, animado, racional**, estão compreendidos, na linguagem comum, num único nome, **corpo-animal-racional, ou homem**".⁹³

O cálculo se articula a partir daquilo que aparece, adicionando imagens para chegar às conseqüências e as subtraindo para chegar às causas, o que lhe permite fazer inferências sobre a realidade. Por assim dizer, Hobbes dissolve o plano de uma cultura coletiva e conclui que, por si mesmo, o sujeito conseguiria fazer pleno uso das marcas que criou para suprir suas necessidades, tal como Adão, com seus pensamentos tácitos:

“um homem sozinho pode ser um filósofo por conta própria, sem nenhum mestre; Adão tinha essa capacidade”⁹⁴

Mas, voltando ao mundo “atual” – tal como ele se apresenta – para além dessa articulação preliminar entre as marcas inventadas que complementam a memória, o homem é aquele que não só busca a causa das coisas imaginadas, mas que também se comunica com seus pares, que declara para outro homem, por meio de nomes, o sentido de seus pensamentos.

Assim, com base nessa passagem do discurso mental (que na sua alternância contínua aparece como contingente) para o verbal (que funciona a partir de uma necessidade lógica), Hobbes elabora a sua versão sobre a origem “dos nomes, do raciocínio, e do discurso da língua”. Entretanto, não percamos de vista que, devido à diferença entre os eventos do mundo exterior e o discurso parcial da mente, os nomes são “marcas arbitrariamente impressas”. Nesse sentido, as inferências feitas sobre o

⁹³ “If therefore a man see something afar off and obscurely, although no appellation had yet been given to anything, he will, notwithstanding, have the same idea of that thing for which now, by imposing a name on it, we call it body. Again, when, by coming nearer, he sees the same thing thus and thus, now in one place and now in another, he will have a new idea thereof, namely, that for which we now call such a thing animated. Thirdly, when standing nearer, he perceives the figure, hears the voice, and sees other things which are signs of a rational mind, he has a third idea, though it have yet no appellation, namely, that for which we now call anything rational. Lastly, when, by looking fully and distinctly upon it, he conceives all that he has seen as one thing, the idea he has now is compounded of his former ideas, which are put together in the mind in the same order in which these three single names, body, animated, rational, are in speech compounded into this one name, body-animated-rational, or man” [*De Corpore*, I, 3].

⁹⁴ “they [the names] serve as marks for the help of our memory, whereby we register to ourselves our own inventions; but not as signs by which we declare the same to others; so that a man may be a philosopher alone by himself, without any master; Adam had this capacity”. [*De Corpore*, VI, 11].

mundo, a partir dos nomes usados para designá-lo, dependem fundamentalmente do significado que se lhes atribui.

“Um nome ou denominação é, portanto, o vocábulo de um homem imposto arbitrariamente como marca para trazer à sua mente uma concepção concernente à coisa à qual o vocábulo foi imposto”.⁹⁵

Tal como os eventos da natureza, que se repetem e se fixam na mente, a criação artificial dos nomes opera em função da sensibilidade – o que acaba por conferir aos nomes o mesmo valor das marcas naturais. Ambos se confundem. Ambos, para o sujeito senciante, representam concepções. Aqui, vale mencionar a solene analogia traçada por Hobbes:

“Assim como em tantas outras coisas, a NATUREZA (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial [a República]” [*Leviatã*, Introdução].

As marcas são estabelecidas “voluntariamente para si”, como reação ao apelo de uma circunstância. No suplício da guerra de todos contra todos, da desconfiança sem maiores previsões, isto é, contingente, cria-se a República: opta-se pela convenção do pacto, que erige, em nome da paz, o artifício do poder do Soberano com suas leis políticas necessárias. Da mesma maneira que o rochedo é apenas um rochedo, e que, quando utilizado como marca, passa a indicar ao navegante o perigo das encostas e dos recifes, os perigos de conflito geral fazem com que o cálculo da razão confira à unidade representativa do Estado o meio seguro para a conservação da vida humana.

Com efeito, ao falarmos queremos dizer algo sobre alguma coisa, sem nenhuma ambigüidade, ainda que esta coisa não exista no mundo natural.⁹⁶ Mas a marca que utilizamos é apenas um traço dessa coisa, expressando assim uma concepção parcial que dela temos. E o significado dos nomes que designam as coisas não se articula pela relação do nome com a coisa. Inserido na ordem do discurso verbal, o que o nome diz depende do que os outros nomes dizem. Os nomes partem dos fantasmas, isto é fato. Mas o que determina o nome, enfim, é a sua definição, o conjunto de predicados necessários da coisa. Asseveramos verdades sobre o mundo, ou pelo menos pretendemos asseverá-las, na medida em que o definimos, pois a definição é o modo da

⁹⁵ “A NAME or APPELLATION therefore is the voice of a man, arbitrarily imposed, for a mark to bring to his mind some conception concerning the thing on which it is imposed.” [*The Elements of Law*, V, 2]

⁹⁶ “Dado que todo nome tem alguma relação com aquilo que é nomeado... é legítimo utilizar a palavra coisa para tudo aquilo que nomeamos, ainda que nem sempre aquilo que nomeamos seja uma coisa existente na natureza” [*De Corpore*, II, 6].

linguagem que nos permite dizer quais predicados pertencem ao sujeito. De modo que, sem a linguagem, a verdade e a falsidade não se colocam em questão, uma vez que uma aparência não é nem verdadeira nem falsa. Entretanto, nas ligações entre nomes e concepções, e na reunião dos nomes sob forma propositiva, paira um grave problema, que procede justamente dessa parcialidade das concepções mentais. Afinal, é correto ou não o sentido que estabelecemos para os nomes?

Assim como não há uma maneira prévia do sujeito perceber o mundo, encontrando-se isolado no surgimento de suas concepções, também a formação das marcas na sua mente – que, agora, já são signos, e, portanto, nomes de que ouvimos falar – procede de um uso comum da linguagem. De tal modo que, legadas essas marcas a outrem, que não experimenta o mundo necessariamente da mesma forma, como saber o significado dos nomes, isto é, como presumir que o outro tenha a mesma idéia que eu ao utilizar determinado nome? Empregando-se palavras num raciocínio qualquer, das quais não se sabe o sentido devido – uma palavra sem uma concepção correspondente – “ver-se-á enredado em palavras, como uma ave em varas envidalhadas: quanto mais luta, mais se fere” ou ainda “como aves que, entrando numa chaminé e vendo-se fechadas num quarto, adejam em torno da enganadora luz de uma janela, por não possuírem tino suficiente para atentarem por que caminho entraram”.⁹⁷

Conforme já assinalamos, além de identificar pela memória os fatos ou idéias do presente, o nome constitui também um objeto da sensação. Quem profere um nome, ainda que esteja designando, com isso, apenas um sentido específico que lhe ocorre, não tem como limitar as possíveis associações feitas pelo ouvinte (*hearer*). A idéia inicial de uma marca singular, a serviço da recordação, permanece. Mas o objeto ao qual a marca se refere, assimilado por outra mente, pode ser fantasioso. Se, por um lado, “forma, massa e cor” são alguns dos nomes que se utilizam, por exemplo, para delimitar as propriedades elementares do mundo, por outro, nos apetites de um filósofo, por que este não aventaria, no seu discurso parcial, que tais nomes possam ser considerados como princípios “reais”, inscritos nas “essências” das coisas?

Se a atividade do pensamento surge a partir da experiência (subentendendo-se, aqui, que são muitos os movimentos dos corpos que afetam os órgãos da sensação, e que também sempre se pode ter diversas concepções a respeito de um mesmo objeto) é possível então compreendermos por que, na formulação hobbesiana de ciência, a

⁹⁷ Cf. [*Leviatã*, IV, 15].

verdade é uma propriedade da linguagem, cujo fundamento pertence ao domínio das convenções humanas.

“Em toda proposição, seja ela afirmativa ou negativa, a última apelação ou compreende a primeira, como nesta proposição, *a caridade é uma virtude*, na qual o nome virtude compreende o nome caridade (e muitas outras virtudes ao seu lado), e então é a proposição dita *verdadeira*, ou *verdade*, pois verdade e uma proposição verdadeira são uma mesma coisa. Ou, a última apelação não compreende a primeira ... *todo homem é justo*; o nome justo não compreende todo homem, pois injusto é o nome para a maior parte dos homens. E então a proposição é dita *falsa*, ou *falsidade*, sendo que falsidade e uma proposição falsa são a mesma coisa”⁹⁸

Vários podem ser os nomes que respondem pela concepção dos atributos de um homem virtuoso: “justo, valoroso, caridoso”, assim como vários são os objetos designados por um mesmo nome: “todas as coisas que nós vemos, visíveis”. Os nomes *singulares* são criados a partir de uma concepção singular; e os *universais*, a partir de concepções semelhantes – respectivamente: “Sócrates”, para aquele que se apresenta como tal; e, “humanidade”, como o termo que responde pelo conjunto de objetos semelhantes, isto é, os homens particulares. Mas não é uma idéia geral (um fantasma) que se forma na mente e que corresponde ao nome universal: “homem” não é o nome do gênero humano, mas de cada particular imaginado pela mente:

“Se uma pessoa desejasse que um pintor lhe fizesse o retrato de um homem, o que equivale a dizer, de um homem em geral, essa pessoa pretenderia apenas que o pintor escolhesse que homem lhe agradaria pintar, e que seria necessariamente algum dos que existem, existiram ou existirão, nenhum dos quais é universal”⁹⁹

Por falta de discernimento das funções semânticas de nomes universais e singulares, assimilam-se os primeiros aos segundos, como se cada um deles se referisse a uma única entidade real no mundo.

A remissão dos nomes às nossas idéias, a transformação destas em marcas – conforme nossas motivações casuais – são cada vez mais uma questão de que só as convenções humanas podem dar conta. Pois, embora nossas idéias estejam relacionadas

⁹⁸ “In every proposition, be it affirmative or negative, the latter appellation either comprehendeth the former, as in this proposition, charity is a virtue, the name of virtue comprehendeth the name of charity (and many other virtues besides), and then is the proposition said to be TRUE or TRUTH: for, truth, and a true proposition, is all one. Or else the latter appellation comprehendeth not the former; as in this proposition, every man is just, the name of just comprehendeth not every man; for unjust is the name of the far greater part of men. And then the proposition is said to be FALSE, or falsity: falsity and a false proposition being the same thing” [*The Elements of Law*, V, 10].

⁹⁹ “if one should desire the painter to make him the picture of a man, which is as much as to say, of a man in general; he meaneth no more, but that the painter shall choose what man he pleaseth to draw, which must needs be some of them that are, have been, or may be, none of which are universal” [*The Elements of Law*, V, 6]. Sobre a “força” dos universais e sua relação com a faculdade imaginativa, Cf. [*De Corpore*, II, 8].

às “coisas” que as provocam, o significado daquelas se firma apenas por um ato de convenção capaz de defini-las sob a forma de nomes. E são as convenções da linguagem que conferem necessidade ao discurso, que permitem à razão compor a definição das coisas. E eis que emerge a razão, desprovida de qualquer função de tornar inteligível um objeto qualquer, isto é, utilizada tão-somente, o que não é pouco, para calcular: “a razão não é senão o cálculo das conseqüências dos nomes gerais, que convencionamos para marcar e significar nossos pensamentos” [*Leviatã*, V]¹⁰⁰

Instaura-se na linguagem o “equivoco” quando, indevidamente, se usam nomes sem correspondência com nenhuma concepção – conforme Hobbes observa, com relação ao *paternoster*: quando a *ratio* torna-se *oratio*.

E não é a experiência que permitirá ao homem descobrir o sentido originário dos nomes:

“existem muitas coisas que nós recebemos a partir do relato de outros, das quais é impossível imaginar alguma causa de dúvida. Pois o que pode ser oposto ao consenso de todos os homens, nas coisas que eles podem conhecer, e não tem nenhuma causa para relatá-las diferentemente do que são, a não ser aquela pela qual o foram (como se dá na maior parte de nossas histórias), a menos que um homem pudesse dizer que todo o mundo conspirou para enganá-lo”.¹⁰¹

¹⁰⁰ Michel Malherbe, *Hobbes*, op. cit. (p. 43): “O cálculo é adição e subtração. Da mesma maneira que a aritmética adiciona e subtrai números; a geometria, figuras; a Lógica, nomes para obter proposições; proposições para obter silogismos; da mesma maneira a filosofia civil adiciona pactos para encontrar deveres, leis e fatos para determinar o que é justo e injusto.” Gostaríamos, também, de ao menos transcrever as preciosas considerações de Gerard Lebrun sobre tal ponto [*Hobbes et l'institution de la verité*, Revista de Filosofia Manuscrito, abril, 1983, (p.108)]: “Que é, pois, a ‘forma ou essência’ distinta da existência? ‘...nada mais que uma composição de nomes mediante o verbo *é*’, ‘uma ficção em nosso espírito’. Donde devemos concluir que, quando Sócrates não mais existir, a proposição ‘*Sócrates é homem*’ não passará de um *flatus vocis*? De modo algum. Hobbes acrescenta: ‘... e essa palavra *é* ou *ser* tem sob si a imagem da unidade de uma coisa que é designada pelos dois nomes’. Dito de outro modo, essa proposição é verdadeira, pois uma proposição verdadeira é aquela ‘na qual o predicado é o nome de toda coisa cujo sujeito é o nome: o homem é uma *criatura-vivente* é, portanto, uma proposição verdadeira, porque o quer que chamemos de *homem*, essa mesma coisa também é chamada de *criatura-vivente*’. Nessas condições, ‘*Sócrates é homem*’ permanece uma proposição verdadeira, mesmo que Sócrates já tenha há muito tempo bebido a cicuta. Suponhamos, continua Hobbes, que se destruam todos os triângulos do mundo: a ‘natureza’ do triângulo desaparecerá junto. Mas o nome, este ‘sempre permanece’, assim como permanecerá a validade da proposição segundo a qual a soma dos ângulos é igual a dois ângulos retos. ‘Da mesma maneira, essa proposição *o homem é um animal* será eternamente verdadeira em virtude dos nomes eternos; supondo-se, porém, que o gênero humano fosse aniquilado, não mais haveria natureza humana’. Em suma, o fato de que a verdade seja medida unicamente pela coerência do discurso permite que se faça economia das ‘naturezas imutáveis e eternas’, sem por isso suprimir as proposições necessárias, isto é, eternamente verdadeiras”.

¹⁰¹ there be many things which we receive from report of others, of which it is impossible to imagine any cause of doubt: for what can be opposed against the consent of all men, in things they can know, and have no cause to report otherwise than they are (such as is a great part of our histories), unless a man would say that all the world had conspired to deceive him” [*The Elements of Law*, VI, 9].

O costume não pode, de forma alguma, garantir estabilidade ao significado dos nomes das coisas, uma vez que o *uso comum da linguagem*¹⁰² é, por assim dizer, a própria personificação do irregular, isto é, daquilo que muda, que é efeito do movimento. Apesar disso é ele que faz com que de um primeiro nome desenrole-se todo um discurso desprovido de qualquer pensamento que esteja vinculado com os nomes proferidos ou, o que é pior, se acredite que os próprios nomes universais são coisas:

“...e seriamente defendem que ao lado de Pedro e João, e de todo o resto dos homens que existem, existiram ou existirão no mundo, existe ainda algo mais que chamamos homem, isto é, o homem em geral, eles enganam a si mesmos ao tomarem a apelação universal, ou geral, pela coisa que significa”.¹⁰³

“a palavra fé (*faith*) algumas vezes significa o mesmo que confiança (*belief*); algumas vezes ela significa particularmente aquela crença (*belief*) que forma um cristão, e algumas vezes significa a guarda (*keeping*) de uma promessa ... E quase não existe palavra que não seja tornada equívoca, por diversas contexturas da linguagem, ou pela diversidade de pronúncia e gestos”.¹⁰⁴

Faz todo o sentido o fato de Hobbes ter em conta o momento da reinvenção dos nomes, a que o homem foi forçado a empreender, após a destruição da torre de Babel.¹⁰⁵ Sem o auxílio direto de Deus para a denominação das coisas, o conhecimento humano passou a ser dependente de uma improvável reconstituição integral dos movimentos, de um pretendido restabelecimento do significado original dos nomes, no momento de sua criação divina. Pois tal é a condição do homem no mundo natural: uma sensação, que passa a ser uma concepção esmaecida (imaginação ou recordação), e que, retornando à mente, por meio de um nome, não restitui fielmente o significado deste, e por aí vai.

Com efeito, deve-se entender a operação da razão que combina, adicionando e subtraindo os nomes, os pensamentos da mente. Antes de mais nada, a razão não pode ser tomada como uma faculdade inata à natureza humana, que, afinal, só dispõe de sensações, memória e imaginação. Contudo, com assiduidade, diligência – *by Industry* – adquire-se razão, diz Hobbes, no quinto capítulo do *Leviatã*. É ela que estabelece os modos possíveis de geração de um objeto percebido, deduzindo proposições derivadas

¹⁰² Cf. [*The Elements of Law*, V, 8].

¹⁰³ “And do seriously contend, that besides Peter and John, and all the rest of the men that are, have been, or shall be in the world, there is yet somewhat else that we call man, (viz.) man in general, deceiving themselves by taking the universal, or general appellation, for the thing it signifieth” [*The Elements of Law*, V, 6].

¹⁰⁴ “the word faith sometimes signifieth the same with belief; sometimes it signifieth particularly that belief which maketh a Christian; and sometimes it signifieth the keeping of a promise... And there is scarce any word that is not made equivocal by divers contextures of speech, or by diversity of pronunciation and gesture” [*The Elements of Law*, V, 7].

¹⁰⁵ Cf. [*De Homine*, X, 2]

de outras, mas jamais alcançando, por assim dizer, uma objetividade última da realidade, uma essência das coisas. A razão explica o fenômeno de acordo com um procedimento lógico da linguagem, que fundamentalmente é artificial, criando assim, através da investigação das causas e da dedução dos efeitos possíveis, uma ordem para os dados sensíveis.

Mesmo que o processo de busca siga adiante, procurando alcançar os efeitos prováveis imaginados – aquele motivo inicial que mobiliza toda uma série de concepções – se, entretanto, o resultado for contrário ao esperado, então, trata-se de um “erro”. E este processo prescinde do uso dos nomes, contando apenas com a sensibilidade e as faculdades que dela derivam. Mas quando se chega a conclusões que são falsas, isto é, que partiram de definições gerais e resultaram em algo inconcebível, por ser contrário ao que é “evidente”, então, trata-se de um “absurdo” – tanto pelos nomes empregados no cálculo, como pelo arranjo deles no discurso da língua.

De modo que não há problema em considerar que é a *razão* que executa o cálculo dos predicados referentes ao sujeito – ou, como costumavam chamá-la, a reta razão (*right reason*). Como tentamos salientar em nosso primeiro capítulo, de fato, é a razão que adiciona e subtrai os acidentes de um corpo, e que permite, portanto, definir as coisas – a razão utilizada para obtenção de efeitos imaginados é tão infalível quanto os cálculos da aritmética. O problema do termo reta razão, diz Hobbes, é que os que recorrem a tal instância insólita do pensamento, “nada mais fazem do que tomar por reta razão cada uma das paixões que sucedem dominá-los, e isto nas suas próprias controvérsias, revelando a sua falta de reta razão pelo fato de reclamarem dela”.¹⁰⁶ Em suma, ao mesmo tempo em que a invenção dos nomes permite diferenciar os homens das bestas, caso a articulação entre os nomes não esteja amparada pela ciência – capaz de estabelecer o significado dos nomes a partir de definições – enfim, caso não esteja determinado um sentido padrão das coisas, congregando numa espécie de “léxico comum”, instituído e convencionado (aquele pacto com o qual todos concordam), além de cometer um erro, o raciocínio pode, ademais, *to multiply one untruth by another*.

"Mas a linguagem tem também suas desvantagens, porque, sendo o homem o único entre os animais que pode, através do significado universal dos nomes, calcular para si as regras gerais, tanto na arte de viver quanto nas outras artes; também é o único que pode inventar erros e passá-los para o uso dos outros"¹⁰⁷.

¹⁰⁶ [*Leviatã*, V].

¹⁰⁷ "But language also hath its disadvantages; namely because man, alone among animals, on account of the universal signification of names, can create general rules for himself in the art of living just as in the other arts; and so he alone can devise errors and pass them on for the use of others" [*De Homine*, X, 3].

As proposições continuam sendo proferidas, assim como toda a sorte de sentenças formuladas e declaradas, a partir de marcas sensíveis “arbitrariamente impostas”. Marcas e signos não detêm significação constante: aquelas, porque o homem que as cria, ele próprio, na sua vida ordinária, sofre contínuas alterações; e os signos porque seus propósitos na comunicação sofrem efeitos das diferentes *contexturas* do discurso da língua.

Contudo, para Hobbes, o entendimento (*understanding*), isto é, “a imaginação que é suscitada nos homens pelas palavras”¹⁰⁸, é a atividade que corrige o equívoco. Cabe ao entendimento humano verificar a coerência entre o resultado do raciocínio, na acepção convencional dos nomes, e a seqüência de concepções mentais, isto é, verificar se o conjunto das idéias em questão pode ou não resultar na idéia de um objeto. Na citação anterior, acerca das proposições¹⁰⁹, Hobbes mostra que verdade e falsidade são atributos da linguagem, não das coisas. É, portanto, no arranjo dos nomes constituintes do discurso que deve residir a verdade, e não no próprio mundo. Apenas a ciência pode propor a ligação dos nomes com as concepções que se referem ao mundo; apenas ela detém a ordem adequada que se segue de uma proposição inicial.

Na conclusão do quinto capítulo do *The Elements of Law*, Hobbes alarga o cenário de sua exposição sobre as faculdades da mente. Retoma, para tanto, a idéia tão porfiada da regularidade da transmissão dos movimentos – em outros termos, dos eventos antecedentes e conseqüentes, transmitidos de geração em geração. E passa a considerar essa regularidade no registro da fisiologia humana, sob a ação das paixões ou apetites. Aceita a demonstração de que os nomes surgem na tentativa de fixar as concepções, como decorrência de um ato voluntário do homem. Hobbes frisa, então, que as paixões – anteriormente tratadas como o apetite que mobiliza uma cadeia de concepções com vistas a um fim – são o início desse ato: “o começo da fala, que é o movimento da língua”. Diante do irrefreável condicionamento mecânico, expondo-se a toda sorte de alternâncias circunstanciais, e na ausência de uma ciência que, em correspondência com as concepções produzidas pela experiência, seja capaz de determinar quais acidentes pertencem a quais objetos, dificilmente os nomes têm como preservar o seu sentido originário.

¹⁰⁸ Cf. [*Leviatã*, II].

¹⁰⁹ Cf. nota 98.

“se considerarmos o poder daqueles enganos da sensação ... e também quão inconstantemente os nomes têm sido fixados, e quão sujeitos eles estão ao equivoco, e quão diversificados pela paixão (raramente concordando dois homens quanto ao que deve ser chamado de bem, e o que pode ser chamado de mal; o que é a liberalidade, e o que é a prodigalidade; o que é o valor, e o que é a temeridade) e quão sujeitos estão os homens ao paralogismo ou à falácia no raciocínio, posso desta maneira concluir que é impossível retificar tantos erros de cada homem, os que necessariamente procedem daquelas causas, sem novamente começar a partir dos verdadeiros primeiros princípios de todo o nosso conhecimento: a sensação; e em vez de livros, ler ordenadamente as próprias concepções. Neste sentido, eu tomo *Conhece-te a ti mesmo* por um preceito que merece a reputação que adquiriu.”¹¹⁰

E quanto à correspondência da verdade articulada entre os nomes com os fatos observados, é possível chegar a tanto?

Não é à toa que Hobbes advirta, no início do primeiro capítulo do *The Elements of Law*, não intenciar dar por certo nenhum princípio ausente da experiência.¹¹¹ A descoberta das possíveis causas das coisas nada mais faz do que reivindicar para a ciência, isto é, para o conhecimento verdadeiro, que a experiência e a construção racional devem, por assim dizer, caminhar juntas. Pois se a memória é fraca, o nome a resgata. E se a razão chega num resultado absurdo, a experiência indica tal disparate. O resultado, por exemplo, de que as cores não estão no objeto, mas no senciente, é obtido pela junção da experiência da sensação (a imagem do objeto no espelho) com o raciocínio, que é capaz de diferenciar nomes de corpos de nomes de propriedades: a razão calcula que "cor" e "espelho" não são termos que decorrem um do outro. Onde se reconhece que a verdade não diz respeito ao objeto, mas às considerações nominais. Em função da experiência das sensações e do cálculo racional baseado na definição de termos, confirma-se, assim, uma espécie de instância intelectual geradora de conhecimento verdadeiro.

Feita a exposição da gênese da linguagem, no sexto capítulo do *The Elements of Law*, Hobbes encerra suas considerações sobre as faculdades da mente. Através da análise das noções de “conhecimento, opinião e crença”, elucida-se, por definitivo, o sentido em que a experiência preside às operações cognitivas.

¹¹⁰ “if we consider the power of those deceptions of sense, mentioned chapter 2 section 10, and also how unconstantly names have been settled, and how subject they are to equivocation, and how diversified by passion, (scarce two men agreeing what is to be called good, and what evil; what liberality, what prodigality; what valour, what temerity) and how subject men are to paralogism or fallacy in reasoning, I may in a manner conclude, that it is impossible to rectify so many errors of any one man, as must needs proceed from those causes, without beginning anew from the very first grounds of all our knowledge, sense; and, instead of books, reading over orderly one's own conceptions: in which meaning I take nosce teipsum for a precept worthy the reputation it hath gotten” [*The Elements of Law*, V, 14]

¹¹¹ “intending not to take any principle upon trust, but only to put men in mind of what they know already, or may know by their own experience” [*The Elements of Law*, I, 2].

Inicialmente, Hobbes relata um caso de cegueira congênita, “miraculosamente curada”, a partir do que se demonstra que, embora o homem perceba sensorialmente a diferença das cores, não há um conhecimento prévio dos nomes das cores, relacionado com suas respectivas concepções. Por meio desse exemplo, estabelecem-se os dois tipos de conhecimento: primeiro, o *conhecimento original* ou a experiência das sensações; em seguida, a ciência ou a experiência da linguagem. Ambos podem também ser classificados, respectivamente, de conhecimento da verdade do fato e conhecimento da verdade das conseqüências.¹¹²

A *evidência* e a *verdade* são os dois atributos fundamentais do conhecimento. A verdade – conforme já tratamos na questão das proposições – porque algo que se dá por conhecido, respondendo às exigências semânticas, não pode, em seguida, mostrar-se falso, isto é, não mais se apresentar como acidente de um corpo. Pois, neste caso, tratar-se-ia de uma *opinião*, de um conhecimento desprovido – ou mal-provido – de marcas que justifiquem a causa das coisas. Nesse sentido, constatar uma falsidade é índice de que o raciocínio não partiu da devida correspondência entre o significado do nome e a correspondente derivação dos predicados.

E, por fim, a evidência, que diz Hobbes, “é o significado de nossas palavras, é a vida da verdade”. Tal atributo do conhecimento é como que a consolidação do papel da experiência, e opera identificando o correlato de uma concepção a um nome. Donde a evidência representa a recusa da “crença”: nomes que a mente nunca concebeu.

“[evidência] é a concomitância da concepção de um homem com as palavras que significam tal concepção no ato do raciocínio”.¹¹³

Se o raciocínio parte de uma proposição verdadeira, chegando, entretanto, a uma conclusão que não corresponde a nenhuma concepção, isso é sinal de que o entendimento não fez a verificação contínua dessa concomitância entre nomes e concepções. Conforme considerado em relação ao raciocínio absurdo, embora tenha um proeminente papel na ciência, a razão pode, contudo, conduzir a grandes equívocos, caso não leve em conta as experiências da sensação e dos nomes.

¹¹² Cf. [*De Homine*, X, 4].

¹¹³ “it is the concomitance of a man’s conception with the words that signify such conception in the act of ratiocination” [*The Elements of Law*, VI, 3].

Sob tal condição, que verifica a correlação entre o resultado do raciocínio das proposições e a consequência das séries de concepções, o ato do entendimento pode garantir a manutenção das verdades do conhecimento científico:

“Portanto, o conhecimento que chamamos *ciência* é a evidência da verdade, a partir de algum começo ou princípio da sensação”¹¹⁴.

Se o acúmulo de concepções constitui *prudência*, por outro lado, só a retomada da seqüência de concepções e a verificação da série destas com os nomes constituem a “verdade da conclusão” ou a “evidência da verdade” – que, quando reunida por completo, torna-se sapiência ou sabedoria (*sapience or wisdom*).

Mas, mesmo sem alcançar a evidência da verdade última – a causa primeira de todas as coisas – o raciocínio pode partir de uma “suposição”, e permanecer na sua busca – o que, de certa forma, parece ser o pano de fundo de toda a epistemologia de Hobbes, uma vez que a reconstrução das faculdades cognitivas encontra seu termo inicial na hipótese do aniquilamento.

Enquanto não se concluir nada absurdo (contrário à derivação dos nomes) nem impossível (inconcebível), a suposição se mantém. No entanto, o problema do procedimento investigativo por suposição surge ao tomar o provável como efetivamente verdadeiro – admite-se como conhecido o que se pensa conhecer, isto é, a “opinião”:

“Tal qual um chefe de família que, ao fazer uma conta, adiciona as somas de todas as notas de despesa numa só soma, e, não considerando de que modo cada nota foi feita por aqueles que lhe apresentaram a conta, nem aquilo que está pagando, procede como se aceitasse a conta total, e confia na habilidade e na honestidade dos contadores; também no raciocínio de todas as outras coisas, aquele que tira conclusões confiando em autores, e não as examina desde os primeiros itens em cada cálculo (os quais são as significações de nomes estabelecidas por definições), em vão se esforça, pois nada fica sabendo; apenas acredita” [*Leviatã*, V].

A partir da definição de *consciência*, que é a opinião sobre a evidência¹¹⁵, o caráter provisório de uma suposição é descartado. E no *Leviatã* Hobbes assume declaradamente sua crítica à noção de consciência:

“Quando duas ou mais pessoas conhecem um e o mesmo fato, diz-se que cada uma delas está consciente do fato em relação à outra, o que equivale a conhecer conjuntamente. E por que cada uma delas é para a outra, ou para uma terceira, a melhor testemunha de tais fatos, tem sido e sempre será considerado um ato extremamente perverso que qualquer um fale contra a sua consciência, ou corrompa ou force outrem a fazê-lo. É por isso que em todos os tempos sempre se escuta com grande atenção o testemunho da consciência. Depois passou-se a usar metaforicamente a mesma palavra, para indicar o conhecimento dos

¹¹⁴ “Knowledge, therefore, which we call SCIENCE, I define to be evidence of truth, from some beginning or principle of sense” [*The Elements of Law*, VI, 4].

¹¹⁵ Cf. [*The Elements of Law*, VI, 8].

fatos e pensamentos secretos de cada um, de modo que retoricamente se diz que a consciência equivale a mil testemunhas. E finalmente os homens, intensamente apaixonados pelas suas novas opiniões (por mais absurdas que fossem), e obstinadamente inclinados a mantê-las, deram também a essas opiniões o reverenciado nome de consciência como se desejassem considerar ilícito mudá-las ou falar contra elas; e assim pretextam saber que estão certos, quando no máximo sabem que pensam estar.” [Leviatã, VII]

Sem nenhum ranço dogmático – pois a formatação de um consenso quanto ao significado dos nomes não passa, na filosofia de Hobbes, de um ideal – aquilo que se almeja como o “caminho da verdade” simplesmente é deslocado. Para o conhecimento de um sujeito, a opinião e o que se pensa a respeito da ciência adquirem o mesmo valor. Pois a sua consciência não se refere à verdade da conclusão, mas, à opinião que se tem da conclusão. E o que se tem como evidente é apenas uma crença, articulada por um nome e uma concepção, crença que, contudo, não segue nenhum critério que verifique a relação entre ambos. Nesse sentido, a mente humana dá por certo aquilo que lhe aparece, como que por comodidade e indolência, indiferente a qualquer condição hipotética ou demonstrativa de uma argumentação.¹¹⁶

O léxico, a sintaxe e a semântica comuns – idéias que, na verdade, não são tratadas nesses termos por Hobbes – seriam, a nosso ver, o correlato da definição de ciência: “conhecimento da verdade das proposições e de como são chamadas as coisas”. Portanto, conhecer as coisas é estabelecer o significado dos seus nomes a partir das concepções imaginadas que a elas remetem, segundo a experiência. Mas, quanto ao significado último, este se dá apenas por instituição.

Entretanto, nos seis primeiros capítulos do *The Elements of Law*, Hobbes não lida propriamente com uma convivência regular entre os homens, a partir da qual eles dispõem de condições suficientes para compartilhar a mesma experiência dos nomes. Pelo contrário, a todo o momento, constata-se uma predominante particularização do conhecimento, e de circunstâncias variadas, seja nos movimentos do mundo exterior, seja nas operações mentais de cada sujeito, e, conseqüentemente, na má-associação que a mente faz entre ambos os registros – o que acaba por inviabilizar o consenso necessário para a constituição de uma ciência que possa determinar as possíveis causas ou os efeitos das coisas.

Tudo se dá num registro em que a natureza humana parece estar condicionada por movimentos das mais diferentes ordens. Em última análise, até mesmo o discurso

¹¹⁶ Andrea Napoli, *Metafisica e Fisiologia dell’Emotività in Hobbes*, (p.283): “para Hobbes a verdade é apenas um requisito linguístico, toda idéia é uma imagem sensível, e de resto presumir que aquilo que se concebe com evidência seja verdadeiro é apenas fornecer um pretexto para defender obstinadamente a própria opinião”.

verbal, que funciona a partir da ação de um apetite, recorre a nomes estabelecidos arbitrariamente, para obtenção de fins particulares. A própria definição de consciência reforça o fato da mente estar disposta a considerar o que é verdadeiro, segundo suas opiniões pessoais. Se há o lado consensual da ciência a ser vislumbrado, a partir do qual se entrevê a possibilidade de afirmar a verdade sobre as coisas, ainda assim, a exposição de Hobbes parece mais ressaltar o aspecto parcial da associação dos nomes, a maneira casual pela qual estes são produzidos, e uma inextricável inclinação a considerar o sentido das coisas, conforme a satisfação do desejo de cada um.

CAPÍTULO III

A reconstrução do movimento voluntário ou o estudo das paixões

Façamos, agora, o caminho contrário. Isto é, iniciemos este nosso último capítulo pela etapa final do sistema dedutivo da filosofia de Thomas Hobbes, qual seja, a Política. A relação do método resolutivo-compositivo com a geração da consagrada teoria contratualista hobbesiana do Estado Civil parece ser um dos casos mais notáveis em que o conhecimento científico estabelece as causas de um objeto investigado.

No ato de renúncia dos homens ao direito natural sobre todas as coisas, encontra-se a causa da instituição pública. E, então, sob a forma de um autômato, a pessoa artificial do grande Leviatã – surgido tal como no *Fiat* proferido por Deus – adquire vida própria. E a soberania – a alma do Leviatã – responde por tal vida artificial, delegando voluntariamente suas leis – que constituem a vontade – cujos efeitos podem ser entendidos como a propagação de movimentos por todo o corpo político.¹¹⁷

Conforme descrito no *De Cive*, feito o pacto que garante a instituição do poder político, os homens tomados pelas paixões que mais põem a vida em risco – a avareza e a ambição – doravante tornam-se cidadãos e súditos, no que se refere respectivamente ao exercício dos direitos e deveres políticos de cada um.¹¹⁸

Assim, como princípio da dedução proposta por Hobbes temos a tentativa de superar a ameaça que a “guerra de todos contra todos” representa no estado de Natureza, ou seja, a manutenção da vida, seja a do indivíduo, seja a artificial do Estado Civil. E, como efeito dessa causa, temos a composição de vontades individuais, resultando numa força superior, que culmina na criação do poder soberano para a defesa de todos os cidadãos. Trata-se, assim, da resolução do Estado nos seus elementos mais simples (os homens), os quais constituem, enquanto seres que agem no sentido de preservar suas vidas, o próprio princípio causal do Estado. E, segundo tal dedução, a demonstração nesse caso é *a priori*, pois a causa analisada é o próprio homem. Mas, bem entendido, a superação do estado de Natureza não pode ser, a rigor, o princípio da dedução. A dedução é do filósofo Hobbes. É certo que os homens calculam para sair do estado de Natureza, mas não fazem isso por dedução.

¹¹⁷ Cf. [*Leviatã*, Introdução].

¹¹⁸ Cf. [*De Cive*, Epístola Dedicatória]

Há, de fato, um outro aspecto a ser considerado. A decidida submissão ao poder político mais forte – que é um meio de superação da violência e da desconfiança geral, pois sem tal poder nada garante que o outro não venha a me matar – tal decisão, da mesma forma, é uma ação mobilizada por paixões, quais sejam, o medo e a esperança. Nesse sentido, é preciso direcionar nossa leitura sobre a natureza humana, analisando a reconstrução das causas “motoras”, isto é, das propriedades passionais que respondem pelo homem enquanto um ser que age voluntariamente.

Em outras palavras, assim como o homem corresponde à unidade teórica da geração racional do Estado, poder-se-ia retroceder na investigação, aplicando o mesmo procedimento metodológico, isto é, reduzindo as paixões humanas aos seus elementos mais simples? E, em seguida, tomando-se a via sintética, deduzir-se-iam as disposições e costumes (*dispositions and manners*) que levam os homens à situação de conflito geral no estado de Natureza? Enfim, aplicando-se o método resolutivo-compositivo ao Estado Civil, chega-se ao cálculo da razão que leva à superação do estado de Natureza, através da instituição do poder soberano?

Mas, como já observamos, a reconstrução da natureza humana não opera com base em princípios conhecidos por natureza. Segundo Hobbes, o processo analítico aplicado aos corpos naturais chega apenas às suas causas possíveis, já que os objetos da ciência natural não são de autoria do homem. Logo, embora o processo de geração seja reconstituído, não se apreendem as suas causas primeiras. E, no mesmo sentido, a instituição do Estado, enquanto consequência dedutiva do sistema filosófico, está subordinada àquela condição de efeitos possíveis que resultam da reunião de determinados agregados do agente e do paciente. Desse modo, embora o Estado não decorra da natureza, podemos considerar que o seu surgimento está fincado nas vontades dos indivíduos que renunciam ao seu direito natural, correspondendo assim àquela formulação do *De Corpore*, segundo a qual “no instante em que a causa é inteira, nesse mesmo instante o efeito é produzido”.¹¹⁹

Portanto, a necessidade que vai até esta última etapa dedutiva é interna à demonstração de uma reconstrução racional, a qual não diz respeito à realidade última das coisas, não sendo, portanto, uma decorrência natural que iria da noção elementar de corpo físico ao corpo político. Este ponto é indispensável no pensamento de Hobbes, uma vez que está presente justamente na sua crítica à noção aristotélica de *zoon*

¹¹⁹ Cf. nota 42.

politikon, esta última assumindo a natureza humana como destinada teleologicamente à vida política.

Trata-se, assim, no conhecimento da natureza humana, de partir do conhecido para o desconhecido, do que a mente apreende pela sensação ao que é *known to nature*. E, no sentido inverso, isto é, da síntese, de compor os elementos simples, partindo-se da possível causa inicial até chegar a uma manifestação desta no mundo natural. Neste sentido, se a Filosofia pretende falar, numa de suas ramificações, sobre a causa das paixões, ou em termos hobbesianos, justificar os movimentos da mente (fenômenos) que atuam na produção dos movimentos voluntários do homem, então a decomposição das propriedades fisiológicas do corpo humano, por meio das quais o movimento se propaga, representa a matéria fundamental para demonstrar os resultados dos efeitos passionais.

Do *The Elements of Law* (1640) ao *De Corpore* (1654) pode-se considerar que a orientação de Hobbes é, de fato, exclusivamente signatária do método resolutivo-compositivo. Sob influência das demonstrações da geometria euclidiana, das leis do movimento formuladas por Galileu e da teoria do movimento circular do sangue, de William Harvey – este último, formado também na Escola de Pádua –, Hobbes subverte a canonizada distinção, que perdurava desde Aristóteles, e que estabelecia a Moral e a Política como campos do conhecimento em que se não se podia utilizar o mesmo instrumental teórico da ciência natural. Contra tal separação, Hobbes estende o procedimento científico, de caráter dedutivo e voltado para a descoberta da causa das coisas, ao homem. Onde, por assim dizer, o fato de Hobbes se embrenhar na investigação mecânica da natureza humana para a demonstração cinemática de suas disposições.

Ao mesmo tempo, e como consequência dessa sua adesão, Hobbes põe em xeque a vigente formulação ciceroniana, *historia magistra vitae*, como fundamento da moral.¹²⁰

¹²⁰ Educar moralmente um povo a partir dos feitos do passado (*res gestae*), tal era a principal função que o humanismo renascentista atribuía ao historiador. A história deveria permanecer estruturada como uma arte ou técnica, próxima da retórica que perdurava desde a Grécia Antiga. Somente o apelo a uma linguagem eloquente, rica em imagens e carregada de sentimentos capacitaria o historiador a mobilizar as paixões e persuadir a moral de um povo. Na coletânea de artigos *Hobbes and History*, [op. cit.], Karl Schuhmann, no ensaio *Hobbes's concept of history*, resgata a *Ars histórica sive de historiae et historices natura historiaeque scribendae praeceptis commentatio* (1623) de Gerardus Johannes Vossius, em que se afirma que a finalidade dos escritos históricos está em extrair das enriquecedoras ações do passado as lições morais para aperfeiçoamento da conduta humana do presente. Mesmo para o grande arauto da ciência moderna, Francis Bacon, a observação acurada da história natural e da história civil constitui o fundamento necessário de todos os saberes humanos, sejam nas ciências que transformam a natureza, seja na filosofia civil que oferece a prudência como horizonte regulador para a proteção de uma nação: a

Conforme procuramos mostrar na nossa leitura sobre as faculdades mentais, o conhecimento derivado da experiência limita-se ao registro dos fatos que são inventariados pela memória humana. O historiador extrai das experiências passadas a

história associada com a memória e a filosofia com a razão. No progresso do saber humano, ambas as faculdades podem e devem atuar de maneira cooperativa: “A Física está situada numa distância ou termo médios entre a História Natural e a Metafísica. Pois a História Natural descreve a variedade de coisas; a Física, as causas respectivas ou variáveis; e a Metafísica, as causas estáveis e constantes” [Works, Spedding and Ellis (eds), vol III, 354] É importante notar, todavia, que em Bacon a história já assume o estatuto de ciência e não mais o de arte. Tom Sorell, no artigo *Hobbes's uses of the history of philosophy*, observa que, embora concordasse com a divisão de saberes proposta por Bacon, Hobbes “está menos inclinado ... a reconhecer que a filosofia dependa” (p.83). Não seria descabido, portanto, localizar Bacon numa espécie de faixa de transição entre o Renascimento e a Modernidade, já que o caráter indutivo da ciência baconiana estaria ainda balizado pela idéia de que os exemplos do passado permitiriam estabelecer regras adequadas para a ação humana.

A despeito da tradição histórico-moral dos *exempla*, já é possível identificar teóricos que do século dezesseis em diante acreditavam na necessidade de se fazer uma rigorosa história documental, baseada no levantamento das causas e conselhos, isto é, as paixões e deliberações humanas que conduzem a circunstâncias assinaladas pela história. Uberto Foglietta, por exemplo, advertia que “aqueles que não estiveram presentes não podem conhecer as causas e motivos” (*De Ratione scribendae Historiae, Opuscula nonnulla*, Roma, 1574). Seguindo esse eixo, o artigo de Schuhmann também apresenta o escolástico-protestante Johann Heinrich Alsted, para quem seria impossível a experiência direta com aquilo que a história relata, donde Alsted afirma que o conhecimento dos exemplos do passado está fadado à imperfeição. Como resultado disso, num dos primeiros sinais de confronto com o ideário da Renascença sobre a história, Alsted propõe: “não é de menos valor para a história, se o historiador descreve a emoção sem emoção” (*Encyclopaedia*, vol.7, Herborn, 1630). A situação de Hobbes nesse cenário permeado de modelos de escrita histórica é um tanto complexa. Os comentários dessa coletânea em que nos baseamos parecem sugerir que a participação de Hobbes na atividade de historiador pode ser vista como algo que pressagia, confirma e encerra a sua filosofia política. A despeito de várias de suas próprias considerações que, comparada à Filosofia, afirmam a História como um gênero limitado do conhecimento humano, o fato é que Hobbes jamais negligenciou a reconstituição e o ensinamento dos feitos notáveis do passado. Mesmo acreditando que a filosofia fosse além dos limites da história, e não pretendendo ser aquilo que hoje em dia seria chamado de um “historiador profissional”, por pelo menos quatro vezes em sua vida, durante uma produção intelectual de quase quarenta anos, Hobbes dedicara-se a traduzir e a escrever de próprio punho obras de história: *Eighth bookes of the Peloponesiam Warre* (1629) de Tucídides, *Historia Ecclesiastica Carmine elegiaco concinnata* (1659), *An Historical Narration concerning Heresy and the Punishment thereof* (1666) e o *Behemoth: the History of the Causes of the Civil War of England* (1668).

O repertório, acima esboçado, permite considerar que, embora Hobbes nunca tenha dissipado a idéia de um certo caráter moral da história, ainda assim, parece ter acompanhado todas essas formulações, sem a adesão integral a nenhuma delas. No início de sua carreira intelectual, presenciando as primeiras agitações políticas que levaram à Guerra Civil inglesa (as turbulências parlamentares 1625-28), traduz a obra de Tucídides: “o mais político dos historiadores que jamais escreveu” *the most politic historiographer that ever writ*, reverencia Hobbes no prefácio de sua tradução [English Works, VIII], desejando assim resgatar a história da Guerra do Peloponeso para, de modo exemplar, advertir seus concidadãos sobre os malefícios acarretados pela sediciosa democracia ateniense. Tal como Tucídides, Hobbes evoca esse registro do desastre ateniense, não apenas mostrando as causas do conflito, mas também convida a imaginação do leitor a experimentar as perigosas paixões concernidas. A história tem, então, a finalidade de manter na memória a experiência daquilo que pode servir de ensinamento. Enquanto não incorporados os preceitos da filosofia moderna, destaca-se um pensador ainda partidário da utilidade dos exemplos requisitados pela retórica tradicional com os quais o humanismo se espelhava: “A verdade é a alma da história, e a elocução, o corpo” [English Works, VIII]. Nesse primeiro momento, portanto, a fórmula ciceroniana *historia magistra vitae* ainda se faz presente: “a tarefa principal e própria da história é habilitar e instruir os homens, por meio do conhecimento das ações do passado, a conduzirem-se prudentemente no presente com providência em relação ao futuro” [English Works, VIII].

prudência como ensinamento. E, embora a experiência, em linhas gerais, constitua a própria forma em que surgem os conteúdos da mente, derivando daquela tal registro fatural – o que implica a formação de “concepções esmaecidas” – o conhecimento que tem a oferecer é precário, desprovido de uma racionalidade ordenadora se comparado com a definição dos nomes (marcas), e a descoberta resolutive das causas proposta pela ciência hobbesiana. Em suma, a história não oferece meios suficientes para a ciência do justo e do injusto

Entretanto, mesmo que se faça uma distinção formal entre ciência e experiência, não é possível afirmar que haja uma separação radical entre essas duas instâncias. No *De Homine* (1658), por exemplo, considerações sobre a experiência, a educação e os hábitos sociais adquirem maior relevância, vindo ao encontro das demonstrações sobre o comportamento passional humano. Ao mesmo tempo em que são delimitados, analiticamente, os elementos mais simples em que a noção de natureza humana se resolve, especula-se também sobre algumas disposições básicas do indivíduo que, por sinal, já estão dadas na experiência, típicas manifestações do convívio humano: vingança, compaixão, inveja, emulação, caridade, covardia, ambição, honra, glória etc.¹²¹ Entremeiam-se apreciações sobre a constituição e as atividades físicas do corpo humano, derivando da temperatura interna deste as disposições de personalidades ousadas e vívidas ou tímidas e estúpidas.¹²² Da mesma forma, as impressões mais “eminentes”, isto é, as sensações físicas mais fortes, são decisivas para a formação dos atos voluntários. E para confirmar tal condicionamento, Hobbes recorre a casos de leitores tomados por uma falsa glória em função de feitos heróicos narrados nas obras

¹²¹ Aceitamos, aqui, a sugestão da professora Yara Frateschi, para quem o objetivo de Hobbes, ao utilizar exemplos extraídos da experiência, é o de sinalizar para o leitor, através de fatos da vida comum, o resultado de suas demonstrações mecânicas sobre as paixões humanas. Ao que podemos acrescentar a admirável passagem de Hobbes em tom de intimação, dirigindo-se ao leitor: “Poderá parecer estranho a alguém que não tenha medido bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de se atacarem e destruírem uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência feita das paixões, que ela seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; quando vai dormir fecha as suas portas; mesmo quando está em casa tranca os seus cofres, embora saiba que existem leis e servidores públicos armados, prontos a vingar qualquer dano que lhe possa ser feito. Que opinião tem ele dos seus compatriotas, ao viajar armado; dos seus concidadãos, ao fechar as suas portas; e dos seus filhos e criados, quando tranca seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com os seus atos como eu faço com as minhas palavras? Mas nenhum de nós acusa com isso a natureza humana. Os desejos e outras paixões do homem não em si mesmos um pecado. Tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba, o que será impossível até o momento em que sejam feitas as leis, e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter concordado quanto à pessoa que deverá fazê-la” [*Leviatã*, XIII].

¹²² Cf. [*De Homine*, XIII, 2].

de cavalaria;¹²³ ou de “jovens donzelas” com tendências suicidas que, ao serem ameaçadas de terem seus corpos nus expostos em público, por vergonha – isto é, desprezando a vida, mas não a honra – desistem de se enforcar¹²⁴.

Partamos, então, para a análise reconstitutiva dos elementos que respondem pela formação das paixões humanas. Mas, como advertimos, o plano em questão é o do mundo natural. E são as causas possíveis — os órgãos do corpo e o movimento circulatório — que permitem a Hobbes fazer inferências sobre as paixões humanas, assim como a hipótese do aniquilamento se prestou para a reconstrução das faculdades da mente.

Sobre a causa das paixões, um paralelo interessante à análise de Hobbes encontra-se na obra de Descartes *As Paixões da Alma* (1649). Após delimitar as seis paixões primitivas, “admiração, amor, ódio, desejo, alegria e tristeza”¹²⁵, Descartes demonstra a causa destas a partir da combinação de fatores físicos, como os movimentos do pulmão e do coração que produzem calor e a decorrente rarefação dos “espíritos animais” presentes no sangue – esquematicamente, tem-se a seguinte seqüência circular: produz-se uma imagem sobre a glândula pineal, a qual envia espíritos animais para o coração, em seguida os espíritos animais do sangue passam por orifícios ventriculares, movem os nervos que se situam na entrada da cavidade cardíaca, refletindo-se novamente até o cérebro, no qual se excitam as respectivas paixões da alma [Art. 36 – 38]. Tomando como referência os comentários em nota de Gerard Lebrun¹²⁶, podemos compreender aquilo que ele classifica como uma menor relevância da “conveniência biológica” das paixões, em Descartes, se comparada com a sua decisiva distinção “alma e corpo”, impedindo que a *substância extensa* cartesiana possa ser reduzida ao pensamento, uma vez que aquilo que concerne ao corpo e aquilo que concerne ao pensamento, embora ambos representem substâncias, são de naturezas distintas.

Curiosamente, se, tanto para Descartes quanto para Hobbes, o sangue e o movimento do coração constituem a matriz passional, todavia, o filósofo francês inicia a ordem demonstrativa das paixões pela “admiração” – justamente aquela que menos estaria vinculada ao aparato fisiológico –, enquanto que Hobbes parte da estrutura

¹²³ Cf. [*The Elements of Law*, IX].

¹²⁴ Cf. [*Leviatã*, VIII].

¹²⁵ Descartes, *Les Passions de L'Âme*, Ouvres et Lettres, Gallimard, 1953, art.69,(p.727).

¹²⁶ Descartes, *Obra Escolhida*, Difusão Européia do Livro, Trad. Bento Prado Júnior, 1962,(p.329).

básica do movimento vital do coração e da reação deste sobre os músculos para derivar todas as outras paixões. Chama-nos atenção, portanto, uma certa precariedade de correspondência em Descartes entre o âmbito dos fatos e a justificativa que ele propõe para resolver a causa da admiração: “movimento dos espíritos, que são dispostos por essa impressão [do objeto representado no cérebro] a tender com grande força ao lugar do cérebro onde ela se encontra, a fim de fortalecê-la e conservá-la aí; como também são dispostos por ela a passar daí aos músculos destinados a reter os órgãos dos sentidos na mesma situação em que se encontram, a fim de que seja ainda mantida por eles, se por eles foi formada” [Art. 70].

Quanto a Hobbes, os espíritos animais são igualmente mencionados em algumas passagens que descrevem a mecânica dos movimentos voluntários do homem. Mas são mencionados sem maior relevo, sem, como quer Descartes, que se considerem possíveis “modificações de regime”, isto é, de “qualidades” do sangue, como justificativa para o comportamento humano. Acreditamos que em Hobbes os “espíritos animais” sirvam como uma especulação sobre um suposto meio de transmissão do movimento a partir das partículas constitutivas do sangue; o que, na verdade, pouco tem a contribuir com as manifestações diferenciadas de prazer e dor, amor e ódio, desejo e aversão, medo e esperança. Pois, para o filósofo inglês, tais paixões estão diretamente subordinadas à relação entre a manutenção do *movimento vital* do coração e os estímulos físicos provocados nas e pelas concepções da mente. E o funcionamento da mente, portanto, está caracterizado também por uma estrutura física, o que, para o sujeito senciente, não oferece nenhuma outra garantia cognitiva de um correlato com a ordem do mundo exterior senão a de uma ação que provoca uma reação – incluindo nisso, antecipemos, até mesmo as sensações provocadas por exonações orgânicas ou aparentemente orgânicas.

Além do mais, considerando que, tal como em Descartes, há na análise de Hobbes uma ordem demonstrativa a ser desenvolvida, que é responsável pela derivação das paixões, coincidência ou não, a “admiração” é a última a ser apresentada. Depois de uma longa exposição, que se inicia com o prazer e a dor produzidos a partir de sensações básicas, que favorecem ou impedem o funcionamento do movimento vital, passando pela honra, inveja, cólera, arrependimento, glória... só então, a admiração é definida: “esta esperança ou expectativa do conhecimento futuro, a partir de algo novo e

estranho que acontece, é a paixão que comumente se chama **admiração**".¹²⁷ A serviço da idéia de que todo conhecimento começa pela experiência, e de que em função da "curiosidade" – que é o apetite da admiração – o homem passa a "supor a causa de todas as coisas" e "deste começo derivou-se toda a filosofia", Hobbes parece, desse modo, inserir todo e qualquer conhecimento na ordem das reações físicas sobre o cérebro do sujeito com um correspondente passional.

Mesmo que se tome a admiração como uma espécie de conhecimento voltado para o próprio conhecimento, escapando dos apelos da mera sensualidade, ainda assim trata-se de uma paixão, e desse modo busca produzir prazer, guiando-se pelas concepções mentais que conduzam "ao fim que persegue". Portanto, até mesmo aquilo que seria uma espécie de admiração desinteressada do sujeito deve ser justificado por meio de corpos em movimento que, por sua vez, do ponto de vista da fisiologia do corpo humano, correspondem a algum desejo ou aversão.

Insistindo um pouco mais nessa provável interlocução entre Hobbes e Descartes, nas *Objections*, já se apresenta a diferença de pressupostos teóricos entre esses autores. Embora Hobbes admita a verdade da proposição cartesiana "penso, logo existo", contudo, derivar disso a idéia de uma "substância espiritual", de um espírito, alma, entendimento ou razão, é uma demonstração, para ele, insustentável. Encontra-se, aí, um esboço de suas críticas ao abuso dos nomes universais – que tratamos nos dois capítulos anteriores.

E Hobbes parece, mesmo, ridicularizar tal inferência de Descartes, concluindo: "Do mesmo modo, eu poderia dizer: eu estou caminhando, logo eu sou uma caminhada". Nesse sentido, Hobbes reclama da não distinção lógica entre o sujeito e suas faculdades e atos – que é uma articulação própria da linguagem – uma vez que Descartes faz, contrariamente, uma identificação problemática do sujeito do ato (quem pensa) com o próprio ato (pensamento). E, de sua parte, valendo-se do mesmo raciocínio de Descartes, qual seja, de que qualquer ato depende de um sujeito determinado, Hobbes lança sua hipótese: "parece que uma coisa que pensa é algo de corporal; pois os sujeitos de todos os atos parecem ser entendidos somente sob uma razão corporal, ou sob uma razão de matéria", e elucida, em seguida, o significado dessa sua "razão corporal", isto é, de como se pode inferir o "eu penso": "não podemos separar o pensamento de uma matéria que pensa" – o que Descartes recusa, "os sujeitos de todos os atos são

¹²⁷ [*The Elements of Law*, IX, 18].

entendidos como sendo substâncias (ou, se vós quiserdes, como matérias, a saber, matérias metafísicas) mas, em função disso, não como corpos”.¹²⁸ Em todo caso, a contenda entre metafísica e física não se soluciona porque Hobbes identifica substância com corpo, enquanto Descartes, com algo espiritual.

É possível que a subordinação das descobertas da física às certezas “claras e distintas”, estabelecidas a partir de sua metafísica, propicie um certo descompasso entre pressupostos científicos e as causas da paixão. Pois, para Descartes, as causas do mundo físico são deduzidas a partir das propriedades da *res extensa*. Por outro lado, fica pendente a demonstração quando se faz a passagem dos espíritos animais para a *res cogitans*, passagem que, em última análise, propiciaria uma identidade entre a alma e o corpo.

Ademais, mais complicada fica essa passagem se considerarmos que a alma, para Descartes, é dotada de um pleno livre arbítrio, ou mesmo de uma “liberdade de indiferença”¹²⁹ da vontade em relação aos pensamentos. Guiado por uma razão universal, o intelecto humano poderia, assim, corrigir os erros da sensação, alcançando verdades evidentes sobre a natureza das coisas que constituem o mundo em geral. Para Hobbes, porém, a razão é um instrumento de caráter formal que, à contrapelo da metafísica, nada conclui sobre a natureza das coisas, já que apenas articula adições e subtrações de nomes convencionados, discernindo imagens que não ultrapassam o registro da sensibilidade – sendo que os enganos da sensação são corrigidos pela própria sensação.¹³⁰ E, no lugar do livre-arbítrio defendido por Descartes, os “movimentos voluntários” das paixões justificam-se, em Hobbes, por meio de um determinismo muito mais radical, constituído apenas por corpos, inscrito na relação do movimento vital do coração com as impressões causadas na sensação e estabelecendo a vontade humana como necessariamente determinada por um motivo antecedente – donde, por assim dizer, a visão tradicional da noção de liberdade, permeada de conotações cristãs, sofre profundas reformulações a partir do determinismo físico defendido por Hobbes.

¹²⁸ Descartes, *Troisièmes Objections*, Ouvres et Lettres, Gallimard, 1953, (p.400 – 402).

¹²⁹ Cf. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, *A Indiferença e a Balança*, in. *Lógica e Ontologia*, Discurso Editorial, 2004.

¹³⁰ Cf. nota 67.

No quadro dos campos do saber, Hobbes define a Ética: “conhecimento das conseqüências das paixões do homem”.¹³¹ Ora, mas o que é o estudo dessas “conseqüências”, senão a reconstrução primária dos efeitos constatados no mundo natural? E o que são esses efeitos, no âmbito da fisiologia, senão os movimentos dos órgãos do sujeito em direção ou afastando-se do objeto que lhe provoca prazer ou dor? E, do mesmo modo, o que são esses movimentos que se sucedem no corpo senão as ações do meio físico sobre sujeito senciente, conduzindo-o, a partir daí, a um comportamento passional instável, qual seja, a favor daquilo que lhe parecer proveitoso, ou contra o mesmo, na medida em que se lhe apresentar como prejudicial?

Sendo assim, podemos considerar que o estudo da Ética atinge uma convergência com o da especulação da fisiologia humana. E, como resultado disso, a vigência de um princípio moral de autoconservação, que, por si mesma, é um dado natural, regulando as ações de todos os indivíduos. Mas que, ao invés de convergir numa moral unificada, aponta para uma dispersão infundável de valores humanos: impressões sensíveis que se desdobram, conforme a circunstância, numa ampla relativização de paixões agradáveis e desagradáveis (*pleasing* e *displeasing*). Ou seja, vemos toda sorte de mudanças a que o corpo se submete, contribuindo para que Hobbes elabore uma nova interpretação sobre o bem e o mal humanos, sobre a felicidade e a tristeza.

“Pois as palavras ‘bom’, ‘mau’ e ‘desprezível’ são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há nenhuma regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há república) ou então (numa república) da pessoa que a representa” [*Leviatã*, VI]

A constituição do corpo do sujeito senciente, bem como a recepção de seus órgãos às impressões do meio externo, cuja reunião das atividades resulta nos movimentos da mente e no movimento voluntário, são, da mesma forma, elementos que estão agregados na formação do comportamento humano. Respeitadas as proporções, a idéia que nos ocorre a partir dessas nossas considerações é a de que, em Hobbes, uma ofensa recebida pode ser tão prejudicial quanto uma topada na calçada, ou mesmo, nos nossos dias, um computador que se recusa a “salvar” os arquivos como lhe convém:

“A IRA (ou coragem súbita) é apenas o apetite de superar uma oposição presente. Ela tem sido comumente definida como o pesar que procede de uma opinião de desprezo; o que se refuta pela nossa experiência freqüente de coisas inanimadas e sem sensação que nos levam à ira, coisas que, portanto, são incapazes de nos desprezar”.¹³²

¹³¹ Cf. [*Leviatã*, IX].

¹³² “ANGER (or sudden courage) is nothing but the appetite or desire of overcoming present opposition. It hath been commonly defined to be grief proceeding from an opinion of contempt; which is confuted by

Em função dessa decorrente relativização das paixões, a dedução dos efeitos do movimento que se propaga no interior do corpo humano tem implicações na instituição do Estado Civil, reportando-se, dessa maneira, à questão das fundações da política. Pois esta última, para Hobbes, é demonstrativamente o resultado da criação voluntária de uma forma artificial, isto é, do poder soberano. E tal criação segue os propósitos da convergência do medo da morte violenta com a esperança de alcançar uma vida melhor e mais segura.

Mesmo na impossibilidade de um acordo quanto às noções de bem e de mal, no que diz respeito à “opinião pessoal” de cada homem, o Estado existe racionalmente. Não há por que esperar que a partir dessa existência, as propriedades da natureza humana que levam ao conflito sejam superadas. Pelo contrário. Para além da necessidade física das causas que geram os efeitos, ou dos corpos que mudam de lugar em função do movimento de outro corpo, está posta em xeque a idéia de uma moral universal, constitutiva da natureza humana. Mesmo que se supere o estado de Natureza, a realidade vigente ainda é de ordem física, isto é, quando um corpo é pressionado ele ainda deve manifestar uma resistência. Donde o fato de que a “espada” do Soberano dificilmente permanecerá embainhada.

Uma das primeiras formulações em que Hobbes toma a paixão como móvel da ação humana desenvolve-se nos capítulos VII, VIII e IX do *The Elements of Law*. Nos capítulos anteriores, é feita a caracterização das faculdades mentais, reconstruindo, progressivamente, as propriedades e atividades que permitem ao sujeito senciente conhecer o mundo que o cerca. Ao final do capítulo seis, Hobbes anuncia o tema que passará a investigar:

“O poder da mente que chamamos motor é diferente do poder motor do corpo. Pois o poder motor do corpo é aquele pelo qual o corpo move outros corpos, o qual chamamos força; mas o poder motor da mente é aquele pelo qual a mente transmite movimento animal ao corpo onde ela existe, e seus atos são nossas afecções e paixões; disto falaremos a seguir”¹³³

the often experience we have of being moved to anger by things inanimate and without sense, and consequently incapable of contemning us. [*The Elements of Law*, IX, 5].

¹³³ “That power of mind which we call motive, differeth from the power motive of the body; for the power motive of body is that by which it moveth other bodies, which we call strength: but the power motive of the mind, is that by which the mind giveth animal motion to that body wherein it existeth; the acts hereof are our affections and passions, of which I am now to speak” [*The Elements of Law*, VI, 9]

No início do capítulo VII, Hobbes retoma a idéia de que apenas o movimento existe realmente (*really*), tanto no funcionamento do coração – movimentos de diástole e sístole – quanto na atividade das operações mentais. Por meio da propagação do movimento, o cérebro agitado transmite parte de seus movimentos ao coração. Neste último, uma nova reação mecânica ocorre, no sentido de que o que vem do cérebro ajuda ou retarda (*help or hinder*) o movimento vital. A convergência das sensações (dos objetos exteriores e/ou dos movimentos remanescentes do cérebro) com o movimento vital é, então, estabelecida como uma espécie de alavanca do movimento animal.

De maneira similar, no capítulo VI do *Leviatã*, especificam-se as operações ininterruptas do corpo, em que se constata o movimento vital: circulação do sangue, pulsação, respiração, digestão, nutrição, excreção. A estreita ligação do cérebro com o coração pode ser ainda remetida ao capítulo XXV do *De Corpore*. Nesta obra, Hobbes descreve, minuciosamente, a afinidade entre a produção de *phantasms* no cérebro e os efeitos destes sobre o coração, fonte de toda sensação: “são recíprocos os movimentos do coração e do cérebro”.¹³⁴

Uma membrana tênue [em latim, *meninge tenera*; na tradução inglesa, *pia mater*] envolvendo o cérebro e todos os nervos ligados ao coração engendra uma resistência, que corresponde ao início do esforço (*endeavour*). A ligação entre esses dois órgãos é para Hobbes tão necessária que qualquer agitação, obstrução ou defeito nos nervos e artérias interfere na produção ou destruição de fantasmas e sensações.

“Ora, o movimento vital é o movimento do sangue, perpetuamente circulando (como o mostrou o Doutor Harvey, primeiro observador disso, a partir de inquestionáveis indícios) nas veias e artérias. Movimento este que, quando impedido por outro movimento produzido pela ação de algum objeto sensível, pode ser restituído pela inflexão ou estreitamento das partes do corpo; o que, por sua vez, se faz conforme os espíritos sejam transportados até estes ou até aqueles outros nervos, até que a dor, tanto quanto possível, seja eliminada. Mas se o movimento vital for ajudado por algum movimento feito na sensação, então as partes do órgão estarão bem dispostas para guiar os espíritos, de modo tal que, pela ajuda dos nervos, conduza ao máximo à preservação e ao aumento do movimento vital” [*De Corpore*, XXV, 12].¹³⁵

¹³⁴ Deve-se atentar que Hobbes reformula as funções específicas desses dois órgãos. No *The Elements of Law*, o cérebro é responsável pela sensação. Já no *De Corpore*, tal operação passa a ser atribuída ao coração. Em todo caso, a relação de dependência entre esses órgãos não se modifica e, portanto, não compromete a idéia de que a cada movimento transmitido nos órgãos internos, seja no cérebro ou no coração, uma nova reação mecânica é produzida.

¹³⁵ “Now vital motion is the motion of the blood, perpetually circulating (as hath been shown from many infallible signs and marks by Doctor Harvey, the first observer of it) in the veins and arteries. Which motion, when it is hindered by some other motion made by the action of sensible objects, may be restored again either by bending or setting strait the parts of the body; which is done when the spirits are carried now into these, now into other nerves, till the pain, as far as is possible, be quite taken away. But if vital motion be helped by motion made by sense, then the parts of the organ will be disposed to guide the

Cada vez mais, a trama desses movimentos comprova a dependência entre a exterioridade aparente do mundo natural e a imperceptível atividade interna dos órgãos do corpo. De um lado, nada seria percebido se não estivesse em movimento. De outro, a própria atividade física do indivíduo expressa uma dependência primordial do movimento vital. Em função dessa necessidade mecânica que abarca toda a realidade corporal, Hobbes delimita a origem das ações voluntárias do homem a partir de uma espécie de princípio de autoconservação, representado pelo movimento do coração, sobre o qual agem o movimento dos corpos exteriores, repercutindo, assim, num favorecimento ou impedimento da manutenção da vida do ser humano. A produção de fantasmas ocorre pela pressão sobre o cérebro, oriunda de movimentos dos mais variados objetos externos, produzindo assim o esforço para fora (*endeavour outward*). Do mesmo modo, a transmissão mais ou menos veemente de movimentos do cérebro para o coração produz o esforço interno (*endeavour inward*). E os efeitos decorrentes desta última etapa configuram as paixões primordiais de prazer e de dor.¹³⁶

Não se põe em questão o estatuto material dos objetos percebidos, pois, de fato, são eles que, primeiro, afetam o senciente, e que, em seguida, mobilizam internamente no

spirits in such manner as conduceth most to the preservation and augmentation of that motion, by the help of the nerves" [*De Corpore*, XXV, 12].

Apenas como ilustração dos efeitos de ordem passional, ocasionados pelo movimento da circulação sanguínea, podemos apresentar a seguinte consideração de William Harvey, *Estudo anatômico sobre o Movimento do coração e do sangue nos animais*, Frankfurt, 1628, Cadernos de Tradução, USP, São Paulo, 1999, Trad. Regina Rebollo: [Cap.12 *O movimento do sangue é confirmado*: "...fica claramente confirmada minha afirmação de que o sangue atravessa continuamente o coração. Vimos que o sangue passa das artérias para as veias e não das veias para as artérias; vimos, além disso, que quando a veia de um braço apropriadamente amarrado é aberta com um escalpelo, não é somente a massa sanguínea que a ligadura represou no braço antes do corte que, impetuosa e abundantemente, se derrama dentro de um curto e breve espaço de tempo, mas o sangue do braço inteiro e mesmo o sangue do corpo todo, tanto das artérias quanto o sangue das veias. Logo, em vista disso tudo é preciso reconhecer primeiramente que uma vez que tanto a força e o ímpeto que forçam o sangue a passar abaixo da ligadura, quanto a força e o ímpeto com que se dá rapidamente a sua saída devem ser causados pela pulsação, robustez, impulso e força do coração, o sangue não pode proceder senão do coração....Quando se amarra o braço de acordo com as condições adequadas e se pratica as incisões convenientes e se faz tudo aquilo que é de costume, ou por medo ou por qualquer outra causa, talvez pela perturbação do ânimo, chega a ocorrer desfalecimento no qual o coração pulsa languidamente, o sangue se detém e já não sai senão gota a gota, especialmente se a ligadura é um pouco mais apertada. Isso ocorre porque o pulso lânguido e a força debilitada do coração já não são suficientes para abrir a artéria comprimida e para forçar a passagem do sangue abaixo da ligadura; assim como porque o coração, fraco e lânguido, também não pode fazer com que o sangue atravesse os pulmões nem que passe das veias para as artérias com a devida abundância. Exatamente desse modo e pelas mesmas causas a menstruação das mulheres é suspensa, assim como todos os tipos de hemorragia. E também é evidente que pelo mesmo motivo sucede o contrário: se o indivíduo, agora com ânimo recuperado, expulsa o medo, ao retornar a forma da pulsação as artérias também voltam a pulsar com um vigor crescente, a causarem o pulso e ainda a introduzir sangue na parte amarrada, podendo-se ver que o sangue salta da abertura do corte a uma distância maior, escorrendo continuamente" (grifo meu).

¹³⁶ Cf. [*De Homine*, XI, 1]

corpo humano o envio de “espíritos animais” aos nervos e músculos do corpo, agindo sobre o movimento vital, tanto no desvio daquilo que o impede (dor), quanto na busca do que o favorece (prazer). Mas, junto a isso, é preciso acrescentar que a unidade mínima do esforço que inicia a transmissão de movimento de um órgão a outro transcreve tais processos mecânicos para uma atividade de característica “virtual”¹³⁷. Pois não são os objetos externos que, diretamente, agem sobre o coração, e despertam as paixões: são os fantasmas, deixados pelo movimento dos objetos, que impulsionam o movimento vital, produzindo as sensações de prazer ou dor.

“A sensação é o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos, etc., e a imaginação é apenas o resíduo do mesmo movimento, que permanece depois do movimento ... E dado que *andar, falar*, e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de *como, onde e o que*, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários” [*Leviatã*, VI].

Ou seja, se o conhecimento da física considera racionalmente essas operações em termos de movimento, e nas suas mais diferentes quantidades, por outro lado, o sujeito, na sua experiência individual com o mundo exterior, lida com fantasmas. É como se todos os momentos em que tratamos das faculdades mentais fossem, agora, evocados, e estivessem subentendidos nesse “resíduo do movimento” que provoca as paixões humanas. As “reais” qualidades de um objeto do desejo seguem a mesma imprecisão das afecções do sujeito. E, mesmo que a pressão física que o afeta seja inquestionável, a recepção desta é muitas vezes subjetiva. Assim, podemos considerar que o objeto da paixão de um sujeito resulta em grande parte daquilo que ele pensa desejar.

Podemos reconsiderar que a demonstração da causa dos afetos humanos obedece à própria ordem da geração do movimento. O que se tem, então, como primeiro princípio, a partir do qual se reconstrói e se desenvolve a demonstração sintética dos efeitos aparentes do mundo natural, é a matriz do movimento vital que, por sua vez, nos desdobramentos do esforço interno, produz as paixões e o movimento animal do sujeito. É mister que esse processo contínuo de transmissão de movimentos do cérebro para o coração se remeta à idéia da conservação de si. O indivíduo é mobilizado segundo esse princípio, o que faz com seus atos voluntários estejam orientados, fundamentalmente, a evitar a morte e a buscar prazer.

¹³⁷ Brandt, op. cit. (p.301): “Ora atribuímos um certo peso ao fato do conceito de *conatus* em Hobbes aparecer em conexão com um problema psicológico, a saber, o problema do apetite. Seu ponto de partida é uma analogia entre o apetite e o impulso do movimento que em Hobbes é uma identidade. Esta analogia funciona uma vez que o apetite é sentido como o impulso para o movimento.”

Donde o fato de Hobbes, ao tratar da política, balizar todos os atos voluntários do soberano em função da idéia da manutenção do “corpo político”, de salvaguardar o motivo prévio do benefício próprio de que cada cidadão-homem está imprescindivelmente investido, a despeito de qualquer acordo político. De todas as implicações que a renúncia ao direito natural acarreta na instituição da força do soberano, a única propriedade do indivíduo que se pode tomar como inalienável é o direito de resistir à morte violenta — segundo Hobbes, o maior de todos os medos. Seria, portanto, contraditória a sujeição interessada de todos os pactuantes a uma força superior, esperando com isso que o poder político promovesse malefícios ao indivíduo.

Outro ponto a se considerar é que as ações voluntárias do indivíduo, isto é, o seu movimento animal, estão associadas a nomes diferentes de paixões: signos de concepções subjetivas que congregam um conjunto de esforços internos do sujeito, designando, a partir da relação primária de impressões que causam prazer e/ou dor, toda uma extensa variedade de paixões mais complexas. Na parte em que o *The Elements of Law* trata da relação das sensações com as concepções formadas na mente, Hobbes elenca uma terminologia para designar alguns pares de paixões: *deleite* e *dor* (enquanto sensação presente); *amor* e *ódio* (referente ao objeto da sensação). Em seguida, o mesmo movimento desdobra-se em *apetite* ou *desejo* e *aversão* – como solicitação, provocação, esforço ou começo interno do movimento animal, no sentido de buscar ou de evitar aquilo que é suscitado na mente do sujeito.

Desse modo, no cenário mecânico da fisiologia humana, é preciso também considerar a equivalência terminológica de nomes que expressam diferentes concepções que, por sua vez, se referem às paixões: “Assim, prazer, amor e appetite, este também chamado desejo, são nomes diversos para diversas considerações da mesma coisa”.¹³⁸

Tal ordem expositiva é mantida no *Leviatã*, identificando-a inicialmente com o appetite pela comida e com o desejo pela excreção e exoneração (ou a aversão pelas coisas que se encontram dentro do corpo); logo após, para além dessa estrutura sensorial elementar, acrescentam-se as paixões derivadas da “experiência e a comprovação dos seus efeitos sobre si mesmos ou sobre os outros homens”. O desprezo (*contempt*) –

¹³⁸ “So that pleasure, love, and appetite, which is also called desire, are divers names for divers considerations of the same thing” [*The Elements of Law*, VII, 2].

anteriormente mencionado na definição de ira, que é o desejo de suplantar uma oposição presente, seja esta animada ou inanimada ¹³⁹ – é agora definido da seguinte maneira:

“Das coisas que não desejamos nem odiamos dizemos que as desprezamos, pois o desprezo ... é a imobilidade ou contumácia do coração, ao resistir à ação de certas coisas. Isso se deve ao coração já se encontrar movido, de maneira diferente, por objetos mais potentes, ou à falta de experiência daquelas coisas” [*Leviatã*, VI].

Só mesmo a ênfase de outros objetos pode justificar essa forma de desprezo em tom de desatenção. Porque entre homens, o objeto considerado desprezível é chamado de “vil ou insignificante”. Ora, essa falta de valor, essa incapacidade de despertar uma paixão pode adquirir um outro significado: da parte de quem sente desprezo (ou de quem não sente nada) por algo ou por alguém, trata-se da indiferença; mas da parte de quem o recebe, como que dirigido a sua pessoa, é o desconforto da “zombaria” (*mockery*). E nada pode ser mais odioso (*heinous*) que “ser escarneado” (*to be derided*), paixão derivada do riso. Pois, valer-se das fraquezas alheias, e fazer disso motivo suficiente para triunfar, é pura vanglória.¹⁴⁰

No final das contas, é tudo muito próximo. A indiferença de uns corresponde à ira de outros. E como reação à ofensa, produz-se o ódio, o desejo de superar tal situação, de escapar de algo que, para o desprezado, não se coloca apenas como indiferença, mas também como um insuportável vilipêndio. Já no *De Homine*, realiza-se uma síntese entre o registro da experiência e os movimentos internos do corpo: ira, desprezo e vingança são sentimentos vizinhos. Com a diferença de que a ira é súbita – um movimento repentino – e pode ser provocada por objetos inanimados. Enquanto que o desprezo e a vingança, depois de provocados, permanecem por mais tempo na imaginação.¹⁴¹ Além disso, no que se refere à manifestação do ato voluntário em

¹³⁹ Cf. [*The Elements of Law*, IX, 5]. Sobre o vínculo entre ira e desprezo, Richard Tuck identifica a fonte a partir da qual Hobbes teria elaborado sua definição. *Hobbes's Moral Philosophy*, Cambridge Companion, ed. cit., (p.201): “Bacon, no ensaio *Sobre a Ira* escreveu que uma das principais causas da ira era ‘é a apreensão ou construção da injúria oferecida, como sendo, naquela circunstância, cheia de desprezo. Pois o desprezo é o que afia (aguça) a ira, tanto ou mais do que a própria ferida’”. Já Quentin Skinner, suprimindo justamente a parte da definição de Hobbes sobre a ira, em que se fala dos objetos inanimados que não podem nos causar desdém, verifica que a parte em que Hobbes diz “a ira tem sido comumente definida como o pesar que procede de uma opinião de desprezo” é um eco de sua própria tradução abreviada da *Retórica*, de Aristóteles, [*A Briefe of the Art of Rhetorique*], em que se define a ira como “um desejo de vingança, aliado ao pesar pelo fato de ele, ou algo que lhe pertence, ser ou parecer que é desdenhado”. Quentin Skinner, *Razão e Retórica na Filosofia de Thomas Hobbes*, Editora Unesp, São Paulo, 1997, (p.60).

¹⁴⁰ Cf. [*The Elements of Law*, IX, 13]

¹⁴¹ Cf. [*De Homine*, XII, 4].

resposta a essas concepções, quem desprotegidamente comete insultos causa ira, ódio (*hate*). Mas se o ofensor estiver armado, a pessoa que se sente lesada estremece (*tremble*). Enfim, a esperança de matar favorece a ira, o medo controla-a.

Um adendo: ninguém se vinga de um morto, embora matar seja o objetivo (*aim*) de quem odeia, permitindo ao vingador se livrar do medo da morte. O desejo de subjugar o malfeitor, fazendo-o se arrepender do que fez, só pode ser satisfeito na medida em que a punição não o levar à morte – tal como, Hobbes exemplifica, a frustração de Tiberius César, que indaga, ao perceber que seu prisioneiro se suicidara: “Hath he escaped me?”.¹⁴² Ou ainda a cólera (*mênis*) duradoura de Aquiles, que tinha esperança de se vingar dos gregos, por causa da injúria feita por Agamenon.¹⁴³ Mas tal é o apogeu da vingança (*height of revenge*). É praticamente impossível conseguir que o outro reconheça o mal que causou, apenas por retribuir-lhe o mesmo mal. Que ele sofra, vá lá – mas, Hobbes considera: em alguns casos, é mais fácil o ofensor morrer do que prestar reconhecimento, à altura das expectativas do vingador.

E para todas essas alternâncias passionais, o aparato fisiológico: a imaginação conduz espíritos animais para os nervos, tornando-os mais resistentes para enfrentar uma situação perigosa. Assim como o coração, em função do esforço provocado pelas aparências, envia os espíritos animais aos nervos, para defesa ou fuga do indivíduo.

Em todas as obras, subentende-se a presença do esquema mecânico de movimentos sucessivos das sensações, apesar das equivalências terminológicas das paixões estarem mais nuançadas no *De Homine*. Se assim se pode dizer, a condição de possibilidade do desejo é derivada da experiência; mas, ao mesmo tempo, a experiência é considerada enquanto ação mecânica do meio físico sobre o corpo humano¹⁴⁴

Generaliza-se o âmbito da fisiologia, na medida mesmo em que a condição de desejar apenas aquilo de que já se tem experiência, isto é, a partir da confirmação dos

¹⁴² [*The Elements of Law*, IX,6].

¹⁴³ [*De Homine*, XII, 4].

¹⁴⁴ Contudo, é preciso ter em conta que, conforme se observa na introdução do *De Homine*, a adesão de Hobbes ao modelo dedutivo para a demonstração das propriedades da natureza humana reserva-se aos primeiros capítulos [II – IX], nos quais é tratado o problema da sensação visual, isto é, do processo de transmissão de movimentos à distância, que constitui o estudo da Dióptrica. Depois disso, a partir do capítulo X, Hobbes fala sobre o homem, inserindo-o no corpo político, em que define e classifica as paixões por meio da experiência: “De acordo com o método da natureza, a sensação é anterior ao apetite. Pois não se pode saber se o que vemos como prazer o teria sido, exceto pela experiência, isto é, sentindo-o” “According to the method of nature, sense is prior to appetite. For it cannot be known whether or not what we see as a pleasure would have been so, except by experience, that is, by feeling it” [*De Homine*, XI, 3].

efeitos, permite a Hobbes, da mesma maneira, argumentar em favor do aumento do desejo, a partir daquilo que ainda não se tem experiência. Conforme o aumento da idade (*increasing age*), isto é, conforme o corpo humano se sujeita a novas impressões, acrescenta-se um novo repertório de paixões. Habilmente, Hobbes faz a distinção entre o desejo ou aversão pelo desconhecido (impossível de ocorrer, já que deste não se detém nenhuma sensação, e que não se sabe se pode ou não nos causar dano) e o desejo de experimentar o desconhecido. Este último, inserindo-se na ordem evolutiva – *infants, youths, mature men* –, progressivamente passa a ter contato com novos objetos da sensação; e, muitas das vezes, tal ordem faz com que os homens reconheçam que várias coisas desagradáveis num momento (*afterwards pleasing*) passam a ser agradáveis num outro. Não é uma determinação resultante da experiência que impede o desejo pelo desconhecido (*unknown*): embora só se queira aquilo de que já se espera um prazer conhecido, há nessa formulação um sentido progressivo das mudanças, que mostra que a vida, involuntariamente, está sujeita a novos objetos da sensação – e isto, por si só, já constitui um ensejo para que também os desejos e aversões se modifiquem e aumentem.

Relacionado a esse desejo pelo desconhecido, no *Leviatã*, pode-se ainda acrescentar a definição de *curiosidade*, que é uma contínua *lascívia do espírito*, sendo capaz de superar a veemência de qualquer prazer carnal, haja vista a infatigável produção de novas descobertas.

E, no *The Elements of Law*, é primorosa a consideração de Hobbes sobre a curiosidade, na qual se pode observar uma sugestiva correspondência entre o começo do conhecimento, vinculado à experiência, e o começo do movimento:

“Posto que todo conhecimento começa pela experiência, uma nova experiência é também o começo de um novo conhecimento, e o aumento da experiência é o começo do aumento de conhecimento; portanto, qualquer coisa de novo que aconteça a um homem dá-lhe a esperança, matéria para conhecer algo que ele não conhecia antes. Esta esperança e expectativa do conhecimento futuro, a partir de algo novo e estranho que acontece, é a paixão que se chama comumente *admiração*; e considerada como apetite, essa mesma paixão chama-se *curiosidade*, ou seja, apetite de conhecimento”.¹⁴⁵

As vicissitudes da experiência que levam à variação e à inovação de desejos e aversões, junto com o procedimento dedutivo aplicado à mecânica da fisiologia e, ainda, a articulação da equivalência de nomes que designam as paixões; tudo isso, enfim, tem

¹⁴⁵ “Forasmuch as all knowledge beginneth from experience, therefore also new experience is the beginning of new knowledge, and the increase of experience the beginning of the increase of knowledge; whatsoever therefore happeneth new to a man, giveth him hope and matter of knowing somewhat that he knew not before. And this hope and expectation of future knowledge from anything that happeneth new and strange, is that passion which we commonly call ADMIRATION; and the same considered as appetite, is called CURIOSITY, which is appetite of knowledge”. [*The Elements of Law*, IX, 18].

repercussões ulteriores. Do mesmo modo que a crítica hobbesiana ao conteúdo dos objetos transmitidos pelas *species* mostra que, na verdade, é o sujeito senciente o formador das qualidades dos objetos, podemos considerar que os preceitos morais estabelecidos pela tradição aristotélico-escolástica também são alvos da argumentação de Hobbes.¹⁴⁶

Em termos gerais, a ordem teleológica vigente nas universidades propunha que, para a filosofia natural, a causa do movimento das coisas é a sua atração em direção a um fim, a finalidade de sua mudança tendendo para o acabamento, e chegando, no fim, isto é, no repouso, à atualização daquilo que era em potência. Entretanto, com o advento da formulação da lei de inércia na ciência moderna, a noção de movimento e repouso passa a ser orientada pela idéia de continuidade, isto é, pela tendência de um corpo a persistir em movimento, ou em repouso, caso não seja afetado por nenhum outro corpo.

A transcrição da lei de inércia para a fisiologia do corpo humano permite considerar que o homem se move na direção daquilo que lhe agrada, não no sentido de alcançar o bem absoluto, que, segundo a tradição, coincidiria com o ideal de contentamento humano.¹⁴⁷ Hobbes, no evoluir de sua crítica à filosofia escolástica, parece reconhecer, em parte, que Aristóteles tinha razão: “Aristóteles definiu, justamente, o *bem* como aquilo que todos os homens desejam”.¹⁴⁸ Mas, antes disso, tanto no *The Elements*, como no *Leviatã*, o combate é declaradamente mais acirrado. A partir do condicionamento da relação entre a sensação de prazer com a mobilização do indivíduo na direção do objeto desejado, então, o movimento animal opera com o propósito exclusivo de usufruir fins próximos (*ends near at hand*), para mais adiante alcançar fins longínquos (*ends farther off*), que por sua vez tornam-se meios para outros fins. Ou seja, procura-se refutar a idéia de que o bem e o mal sejam categorias objetivas e universais, uma vez que, para Hobbes, tais nomes dependem das sensações de prazer e dor, produzidas na experiência particular de cada indivíduo – além do que, já na reconstrução da origem da linguagem, Hobbes diz que as únicas coisas universais são os nomes:

“Todo homem, por sua própria conta, chama BEM aquilo que lhe agrada e lhe é deleitável; e chama MAL aquilo que lhe desagrada. De modo que, tanto quanto os homens diferem entre si pela sua compleição,

¹⁴⁶ Cf. Yara Frateschi, *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*, Tese de Doutorado, USP, 2003.

¹⁴⁷ Aristóteles, *Ética Nicomaquéia* I, 7, 1097a30-1097b6: “chamamos absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. Esse é o conceito de felicidade”.

¹⁴⁸ “Aristotle hath well defined *good* as that which all men desire” [*De Homine*, XI, 4].

eles também diferem no que se refere à distinção comum entre bem e mal. Tampouco existe algo que seja *agathon haplos*, isto é, simplesmente bom. Pois mesmo a bondade que atribuímos à Onipotência Divina é a sua bondade para nós”.¹⁴⁹

Mesmo concedendo que o bem seja o que todos desejam, ou ainda, que a *saiúde* é um bem para todos, e até mesmo que possa existir um bem comum – no sentido de útil para muitos, ou de bom para o Estado – logo em seguida Hobbes observa que isso é apenas uma maneira de falar (*way of speaking*), pois sempre se trata de um bem para um ou outro (*for someone or other*), retomando, assim, a idéia de que não se pode falar de algo simplesmente bom (*simply good*).

Assim prosseguindo, busca-se um bem na medida em que este é um acidente circunstancial e aparente. E em função de paixões que almejam benefícios imediatos, paixões essas que estão a serviço da manutenção do movimento vital, a busca ocorre, não porque os objetos que se lhes apresentam sejam naturalmente bons ou maus, mas porque “o bem é dito em relação à pessoa, ao lugar e ao tempo”.¹⁵⁰

Nesse registro relativo, a conseqüência das paixões individuais veta a universalização de uma medida comum, extraída da natureza dos próprios objetos. No lugar da auto-suficiência, realizável no “fim último, no qual os antigos filósofos situaram a felicidade”, Hobbes considera a ausência de movimento, isto é, o repouso, como a morte do sujeito: “pois, enquanto vivemos, temos desejos, e o desejo pressupõe um fim longínquo”. Entretanto, todo esse condicionamento das ações voluntárias, a partir do princípio de autopreservação, não impede que a busca de prazer, isto é, que o desejo se dê em sentido contrário. Devido à estreita associação dos fantasmas da mente com as paixões do coração, pode ocorrer que as dores da vida (*pains of life*) preponderem de tal maneira que, a curto prazo, a morte passe a ser vista como um bem.¹⁵¹ Afinal, como saber se tais dores se dissiparão um dia? Ou, ainda, se, mesmo dissipadas, dores maiores virão?

¹⁴⁹ “Every man, for his own part, calleth that which pleaseth, and is delightful to himself, GOOD; and that EVIL which displeaseth him: insomuch that while every man differeth from other in constitution, they differ also one from another concerning the common distinction of good and evil. Nor is there any such thing as {agathon aplos}, that is to say, simply good. For even the goodness which we attribute to God Almighty, is his goodness to us” [*The Elements of Law*, VII, 3].

¹⁵⁰ “good is said to be relative to person, place and time” [*De Homine*, XI, 4].

¹⁵¹ Cf. [*De Homine*, XI, 6].

O arsenal teórico de Hobbes contra a tradição parece coadunar o pressuposto mecânico de que um corpo só muda de estado de movimento pela ação de uma causa exterior a ele – *nothing can make anything in itself* –, com a equivalência de nomes que se referem à mesma atividade de autoconservação do indivíduo. Donde, por assim dizer, instaura-se a inércia nas paixões humanas:

“Considerando-se que todo deleite é apetite e que o apetite pressupõe um fim mais longínquo, não pode haver nenhum contentamento senão no prosseguir”.¹⁵²

Toda essa subversão da visão teleológica tradicional pode ser justificada pelo simples motivo de que não há como desejar algo se atingido o *final end*: sem sensações, sem desejos, sem vida, enfim, sem movimento.¹⁵³

Será o caso, então, de abolir a felicidade (*felicity*) desse mundo regido por leis físicas, limitando o contentamento humano ao próprio fomento do desejo? Hobbes parece abandonar, por um instante, a ordem da geração das paixões, e passa a lembrar alguns episódios históricos, como o de Nero e de Commodus, em quem os apetites se modificavam a cada vez que adquiriam o mais alto grau de riquezas e honrarias. E sempre que se consideravam atrás de alguém em relação a uma determinada forma de poder, passavam a simular destreza (*affect mastery*) em alguma outra arte. Como se vê, o desvio na exposição é apenas aparente, representando a própria confirmação dessa etapa demonstrativa. Pois que todo deleite seja apetite, e todo apetite, um movimento em direção ao que agrada, não havendo um fim que, quando atingido, não se torne meio para outros fins, então a meta é continuar ou, em outros termos, fazer tudo que estiver ao alcance para a perpetuação do movimento. Se a vida não passa de movimento, então os comportamentos irrequietos de Nero e de Commodus reforçam o processo segundo o

¹⁵² “Seeing all delight is appetite, and appetite presupposeth a farther end, there can be no contentment but in proceeding” [*The Elements of Law*, VII, 7].

¹⁵³ A título de curiosidade, gostaríamos de destacar o comentário de Paul-Marie Maurin, na sua tradução do *De Homine*, expressando alguma “insatisfação”, ou mesmo certo “mal-estar da civilização” *avant-la-lèttre*, com o argumento de Hobbes sobre a relação da vida com o perpétuo movimento das sensações, enfim, sem maiores finalidades morais: [Albert Blanchard, Paris, 1974, (p.162)]: “Com efeito, o homem não pode ter o sentimento do bem soberano. Mas, nesse caso, por que filosofar? Esse artigo dá a impressão que Hobbes tenta minimizar a máximo o papel da metafísica. De fato as coisas não são tão simples. Sem dúvida, não temos o sentimento do bem soberano, e não sentir é não existir. Mas sentir já é exercer uma atividade particularmente criadora – criadora de fantasmas sentidos – e essa atividade criadoras supõe uma objetividade supra-sensível. No fundo, se Hobbes não considera o homem como alguém que deva buscar o bem soberano, não é talvez porque pense que este não exista, mas porque pensa que ele não existe fora de nós. Pode-se, de fato, considerar que ele consiste simplesmente na finalidade do plano da criação divina; e, nesse caso, é extraíndo o melhor partido possível de nossas faculdades que nós o perseguiremos do modo mais racional. Existir e ser não são sinônimos: uma realidade pode bem ser e não existir como objeto exterior do pensamento ou da sensação”.

qual a cada ápice de poder que o desejo alcança, novas formas de deleite são concebidas em resposta ao movimento das paixões. Evitar os obstáculos que comprometem o funcionamento do movimento vital, ou alcançar aquilo que o movimento animal indica como desejável, constitui uma mesma necessidade para o sujeito – o que permite, no mundo mecânico formulado por Hobbes, afirmar que a “felicidade (pela qual entendemos um contínuo deleite) consiste, não em ter prosperado, mas em prosperar”.¹⁵⁴

Contudo, “há poucas coisas neste mundo em que o bem e o mal não estejam misturados”. O que num determinado momento aparece como agradável e benéfico, torna-se causa de um mal futuro, e vice-versa: “os prazeres do pecado e a amargura da punição são inseparáveis; como também são inseparáveis, para a maioria, o trabalho e a honra”.¹⁵⁵

A capacidade de aquisição de meios, segundo a experiência, não assegura, na realização do desejo, um retorno condizente com as expectativas. Assim, dividem-se os bens e os males em *reais* e *aparentes*. Mas é por mero critério quantitativo que se faz essa divisão: aparente, na medida em que as conseqüências ruins são maiores que as boas, e real, quando as conseqüências boas são maiores do que as ruins. A esperança e o medo talvez sejam as paixões que mais sirvam como parâmetros para a alternância de movimentos na mente. Desse modo, esperança e medo são paixões fortemente conectadas, pois, da concepção dos malefícios futuros produzidos a partir de um objeto da sensação, simultaneamente (*simultaneously*), concebe-se o meio de evitá-los, e tal esforço recebe o nome de esperança. Por outro lado, de um bem iminente (*impending*), concebe-se os meios que podem levar a sua perda, e então *the emotion is called fear*.¹⁵⁶

Mas, no final das contas, isto é, dos cálculos da razão, seja a predominante ação das circunstâncias que mobilizam a memória do sujeito, seja a capacidade da mente prever as conseqüências a partir da aquisição de um objeto, uma das duas paixões é que deve prevalecer. Decisivo para a realização da vontade (*will*) – que constitui a última paixão, imediatamente anterior à ação ou à omissão – o processo de alternância de medos e esperanças constitui aquilo que Hobbes chama de “deliberação”, que, por sua vez, está

¹⁵⁴ “FELICITY, therefore (by which we mean continual delight), consisteth not in having prospered, but in prospering” [*The Elements of Law*, VII, 7].

¹⁵⁵ Cf. [*The Elements of Law*, VII, 8].

¹⁵⁶ [*De Homine*, XII, 3].

vinculada à definição de “concepção futura”. Para tratar desta última, retomemos o âmbito da fisiologia, relacionando-a com os fantasmas da mente:

“Os mesmos odores desagradam-nos quando, embora procedendo de nós mesmos, julgamos que procedem de outros; mas eles não nos desagradam quando, embora procedam de outros, julgamos que procedem de nós mesmos. Aqui, portanto, o desprazer é concepção de um dano como sendo nocivo e, portanto, uma concepção de um mal por vir”.¹⁵⁷

Da regularidade com que se apresentam os eventos, favorecendo ou impedindo a conservação do *movimento vital*, forma-se um tipo de concepção na mente que, embora ao atingir o coração seja *pleasure present*, não se reduz apenas a uma sensação instantânea, desdobrando-se também em um repertório acumulado pela memória ou recordação, sendo em seguida retomado pela imaginação. A despeito do aspecto curioso – para não dizer “cômico” – dessa observação sobre a maneira egoísta de lidar com os odores, o caso em questão é que Hobbes passa a assumir que a experiência fenomênica com o mundo exterior se dá, indiferentemente, tanto com objetos inanimados, quanto com outros indivíduos.

O resultado desse processo cognitivo é que as sensações provocadas e armazenadas permitem à mente estipular os efeitos de um objeto. A regra, portanto, é a seguinte: a fruição de uma sensação qualquer, enquanto repertório acumulado, faz com que a imaginação suponha os efeitos que determinado objeto é capaz de produzir. Tudo isso, entenda-se bem, tendo em conta o prazer ou a dor, o amor ou o ódio, o desejo ou a aversão suscitados, passando a constituir uma certa experiência dos meios de apreensão e de afastamento. Seguindo esse percurso, o desejo é o esforço do movimento animal em direção ao objeto; e, nesse sentido, o conceito de concepção futura não é senão o efeito, por parte da mente, gerado pela transmissão de movimentos que se perpetuam.

Identificada no presente, por sua semelhança com objetos passados, a concepção futura está relacionada com a suposição de “poder” que um objeto parece encerrar. Na medida em que a paixão mobiliza a imaginação acerca de um objeto, ou vice-versa, e se evoca, para tanto, a lembrança de objetos intermediários, os quais, mesmo provocando alguns desprazeres, são necessários para o ato voluntário final, então, a contínua superação de tudo aquilo que parece situar-se adiante, eliminando um obstáculo que impede a continuidade do movimento vital, ou usufruindo um irresistível objeto de

¹⁵⁷ “the same smells, when they seem to proceed from others, displease, though they proceed from ourselves; but when we think they proceed from ourselves, they displease not, though they come from others: the displeasure therefore, in these is a conception of hurt thereby as being unwholesome, and is therefore a conception of evil to come, and not present” [*The Elements of Law*, VIII, 2].

desejo, que quando recordado, mais uma vez, estimula um novo desejo, leva à conclusão de que a permanência desse estado de realização de desejos é o sinal de felicidade: “Ser continuamente sobrepujado, é miséria. Sobrepujar continuamente quem vem logo adiante é felicidade”.¹⁵⁸

A “prudência” está relacionada com esse ponto. Graças à experiência e recordação das seqüências de eventos do passado, a prudência é a presunção de possíveis conseqüências futuras. Nesse sentido, é necessário que os homens com pouca experiência, e que não se contentam apenas com o prazer imediato, considerem melhor a possível extensão dos efeitos que o objeto pode vir a provocar.¹⁵⁹ Pois se for apenas por um critério imediato, sem a garantia da conservação dos bens adquiridos, torna-se provisória a verificação dos efeitos contidos num fim; donde, a propósito, a prudência não constituir ciência.

Tal constatação implica, ao mesmo tempo, que devemos entender o desejo como um ato necessariamente voltado para o futuro, que se manifesta, portanto, em relação a algo de que ainda não se dispõe. Nesse sentido, Hobbes define o “poder” – isto é, os efeitos das ações humanas, que são meios para aquisições posteriores – tendo em vista a idéia de excesso ou carência de recursos em relação aos outros homens, entendendo-se assim os poderes adquiridos como signos que denotam a possibilidade vindoura de satisfação dos desejos e de conservação dos prazeres:

“e concebemos que haverá algo no futuro, na medida em que sabemos que há algo no presente com poder para produzi-lo. Não podemos conceber que algo, agora, tem poder para produzir uma outra coisa no futuro, a não ser pela recordação de que esse algo tem produzido tal coisa até o momento”¹⁶⁰

É importante observar que, a partir do surgimento da noção de poder, o plano da convivência e dos relacionamentos entre os homens passa a prevalecer na exposição de Hobbes.

¹⁵⁸ “Continually to be out-gone is misery. Continually to out-go the next before is felicity” [*The Elements of Law*, IX, 21].

¹⁵⁹ Pode-se ainda remeter esse ponto ao empreendimento da ciência política hobbesiana, que vê na criação do Estado uma maneira de evitar a precariedade das aquisições do desejo de cada indivíduo, em quem, por conta própria, continuamente o bem se torna mal, e vice-versa. Se o cálculo prudencial, de fato, leva à concepção do Estado, contudo, a instituição deste, ao contrário, é a forma encontrada de superação da imprevisibilidade dos efeitos dos desejos humanos, isto é, de estabelecer uma força permanente e superior a todas as outras.

¹⁶⁰ “and we so far conceive that anything will be hereafter, as we know there is something at the present that hath power to produce it. And that anything hath power now to produce another thing hereafter, we cannot conceive, but by remembrance that it hath produced the like heretofore” [*The Elements of Law*, VIII, 3].

A base fisiológica da argumentação, que responde pela produção das paixões, e que se posiciona em torno da idéia de autoconservação, já se encontra fundamentada. Mas pensar a paixão do homem, de maneira isolada, voltada apenas para o contentamento de um desejo fugaz, meramente sensual, sem levar em conta os fantasmas da mente, as infundáveis causas que respondem pelas esperanças e medos de cada um... não parece ser o caso. Pois, se num cenário preliminar do indivíduo, o que se salienta é a idéia de que a vida é movimento, num cenário decorrente, temos então que, mais amplamente, os outros indivíduos, com a mesma base fisiológica, constituem um aumento da quantidade de movimentos. Em suma, se é o processo de geração e de conseqüências ou efeitos das paixões que está em jogo, torna-se indispensável o confronto com o outro:

“E porque o poder de um homem resiste e entrava os efeitos do poder de outro homem; o poder, simplesmente não é mais do que o excesso de poder de um sobre o de outro”.¹⁶¹

Na convivência entre iguais, se um homem não deseja a mesma coisa que outro, ainda assim há a possibilidade de alguém ou de algo impedi-lo. Como dissipar a idéia de que alguém venha a conspirar, a sobrepujar a realização de meus desejos? Isto é, de deixar de representá-los como um risco para os poderes que detenho? É preciso, então, antecipar-me, proteger-me das ameaças que minhas concepções futuras anunciam. Enfim, é preciso adquirir poder. Pois a realidade, aqui, é imprevisível, baseada na sucessão de eventos antecedentes e conseqüentes, tais como até aqui se sucederam. E se for para esperar o resultado das ações voluntárias alheias, a confirmação pode ser trágica.

No capítulo X do *Leviatã*, Hobbes faz uma detalhada diferenciação entre *poderes naturais* – força, beleza, prudência, destreza, eloqüência, liberalidade ou nobreza – e, através destes, os *poderes instrumentais* – riqueza, reputação, amigos, sorte. O poder se define pela comparação das ações e aquisições entre homens, representando sinais das vantagens de um sobre outro: “pois o que todos têm igualmente não é nada”.¹⁶² Feita a identificação do time em campo, qual seja, de que todos são homens dotados de paixões, por questão de sobrevivência e de garantia da prosperidade, todos parecem dispostos a competir. *Riches, place of authority, friendship or favour* servem para ilustrar os poderes adquiridos. E, desse modo, o objeto do desejo confirma sua condição

¹⁶¹ “And because the power of one man resisteth and hindereth the effects of the power of another: power simply is no more, but the excess of the power of one above that of another” [*The Elements of Law*, VIII, 4]

¹⁶² “for what all have equally is nothing” [*De Homine*, XI, 6].

de meio para outros fins. Pois que prazer haveria na riqueza, na posição de autoridade e até mesmo na amizade se não estivesse presumido o lado contrário da ausência desses poderes: *impotences, infirmities, defects*?

No *De Homine*, tais aquisições são comentadas com maior exatidão: a amizade é útil porque confere proteção; a riqueza, porque pode subsidiar um exército particular, e a riqueza não herdada, adquirida com o próprio trabalho, mais prazer proporciona, como prova de prudência. Mas, ao mesmo tempo em que se afirma esse condicionamento ininterrupto do progresso do desejo, Hobbes não perde de vista a idéia de que o contentamento, ou pelo menos o desejar pouco, pode, em alguns casos, constituir algum benefício. Se a carência é um mal, no entanto “a pobreza sem necessidades é um bem; porque livra quem a possui da inveja, da calúnia e das insídias”.¹⁶³ Já a riqueza, sem “liberalidade”, pode se tornar motivo de inveja.

Seria sensato tomar a sabedoria (*wisdom*) como o bem mais importante, simplesmente porque o contrário dela (a ignorância, o erro, a estupidez, a burrice, e afins) não é bom. E Hobbes até concede que a sabedoria seja útil, como capacidade de prever efeitos; ou ainda, desejada no agradável interesse dela mesma (*for its own sake*); e até mesmo bela (*pulchrum*), enquanto contemplável e difícil de ser adquirida. Mas, se comparado com a riqueza, o amor pela sabedoria é menor. O mundo dos homens, reconstruído demonstrativamente por Hobbes, revela-se, ao mesmo tempo, determinado e circunstancial. Determinado, no que se refere à necessidade do homem, no mínimo, aumentar seu poder, como meio de assegurar a sua sobrevivência, sendo, então, causa de todos os atos voluntários. E circunstancial, porque os meios de sobrevivência mudam conforme os poderes solicitados para enfrentar o tipo de conflito que se forma entre os homens. O desejo pela sabedoria, de fato, tem lá um mérito superior – não resta dúvida sobre o contentamento que ele pode trazer para a mente. Mas, no mundo dos que desejam poder, movidos pela emulação ou pela inveja, e suplantam o poder alheio, a riqueza tem maior garantia de preservar a vida. Além do que – apreciação à parte de Hobbes – é mais fácil um homem rico aparentar sabedoria, do que um homem sábio aparentar riqueza. No mundo constituído por homens *ambiciosos* e *avarentos*, observa-se no início do *De Cive*, torna-se coerente que a riqueza seja o objetivo da sabedoria:

“E dos graus de curiosidade entre os homens procedem também os graus de conhecimento; pois, para um homem à caça de riquezas ou de autoridade (que, em relação ao conhecimento, são apenas sensualidade),

¹⁶³ “poverty without need is good; it delivers its owner from envy, calumny, and plots” [*De Homine*, XI, 7].

trata-se de uma diversão pouco agradável considerar se é o movimento do Sol ou o da Terra que produz o dia ... a não ser na medida em que isso conduza ou não ao fim que persegue. Porque a curiosidade é deleite, toda a novidade, portanto, também o é, especialmente aquela novidade pela qual um homem concebe uma opinião verdadeira ou falsa sobre a melhoria do próprio estado. Pois, neste caso, o homem encontra-se afetado pela esperança que têm todos os jogadores, enquanto as cartas estão sendo embaralhadas”.¹⁶⁴

A natureza das paixões – e esta proposição parece ser decisiva – consiste no prazer que os homens têm com os sinais de “honra e desonra” que lhes são prestados.¹⁶⁵

Mesmo estando exposto a toda sorte de condicionamentos físicos (movimentos, mutações, atividades, reações), contudo, o desejo de um homem por poder não se dirige exclusivamente para a aquisição de objetos concretos, puramente sensuais, mas para o prazer que se almeja alcançar pelo reconhecimento e confirmação alheia de seu próprio poder. A dor e o prazer que afetam o corpo, embora provoquem desejo e aversão, encerram-se no próprio ato sensual, são inferiores se comparados ao desejo contínuo e renovado em busca da garantia de sobrevivência e de meios que permitam o prazer futuro. Os desdobramentos dos efeitos do movimento vital da natureza humana culminam, então, na honra. Trata-se de um tipo de concepção mental que reconhece (*acknowledgeth*) que “esse homem está em vantagem, ou tem um excesso de poder sobre aquele que rivaliza ou se compara com ele”.¹⁶⁶

Se adaptássemos a mecânica hobbesiana das paixões à teleologia aristotélica, o que seria anacronicamente inadequado, ainda assim poder-se-ia considerar a honra como aquilo para o qual todos os indivíduos tendem. Mas, para tal situação, seríamos obrigados também a transcrever o modelo inercial para tal tendência – o que resultaria num desvio do fim último, numa constante alteração do estado de movimento ou de repouso a partir da ação de outros corpos. Desse modo, mesmo alcançando a honra,

¹⁶⁴ “And from the degrees of curiosity proceed also the degrees of knowledge amongst men; for to a man in the chase of riches or authority, (which in respect of knowledge are but sensuality) it is a diversion of little pleasure to consider, whether it be the motion of the sun or the earth that maketh the day, or to enter into other contemplation of any strange accident, than whether it conduce or not to the end he pursueth. Because curiosity is delight, therefore also all novelty is so, but especially that novelty from which a man conceiveth an opinion true or false of bettering his own estate. For in such case they stand affected with the hope that all gamesters have while the cards are shuffling”. [*The Elements of Law*, IX, 18]

¹⁶⁵ [*The Elements of Law*, VIII, 8]

¹⁶⁶ “and the acknowledgment of power is called HONOUR; and to honour a man (inwardly in the mind) is to conceive or acknowledge, that that man hath the odds or excess of power above him that contendeth or compareth himself”. [*The Elements of Law*, VIII, 5].

ainda assim, necessita-se de poder para mantê-la – qual aquela velha história: a reputação é algo que se pode perder da noite para o dia.

Digressões à parte, a honra parece simbolicamente expressar ou agregar todas as outras formas de poder adquirido, que servem para a garantia da satisfação presente e futura: “sinal precedente de beleza pessoal e sinal conseqüente de boa reputação junto a pessoas do sexo oposto (poder gerador); vigor do corpo (poder motor); aventurar-se em grandes proezas e perigos, como opinião a respeito da própria força; ensinar ou persuadir, como sinais de conhecimento; presentes, despesas, magnificência de residências, de roupas, enquanto sinais de riqueza; nobreza como poder dos ancestrais...”¹⁶⁷

Por mais que a honra seja criada através de comparações efetuadas por concepções mentais – permanecendo, portanto, sob a condição de fantasma, destituído de qualquer correspondência efetiva com a realidade do mundo exterior – nenhuma outra forma de poder imaginado é capaz de mobilizar maior esforço humano e de adquirir maior cristalização ou realidade no pensamento. Através desse processo de estipulação de poder – no entender desta pesquisa, arbitrário, posto que as concepções futuras são apenas suposições – é que se estabelece o valor das coisas, derivado, em grande parte, da caracterização feita por Hobbes sobre bens aparentes e reais: do valor que um homem se atribui, ao valor que ele imagina que os outros lhe devem atribuir; e, principalmente, dos efeitos que determinada aquisição permite alcançar: “todas as coisas valem tanto quanto um homem dará pelo uso de tudo que elas podem fazer”¹⁶⁸

Ou seja, a despeito do prazer da amizade, ou da sabedoria, o que está em jogo na relação destas com o desejo de poder é a proteção que a amizade oferece, é o meio de

¹⁶⁷ “Beauty of person, consisting in a lively aspect of the countenance, and other signs of natural heat, are honourable, being signs precedent of power generative, and much issue; as also, general reputation amongst those of the other sex, because signs consequent of the same.--And actions proceeding from strength of body and open force, are honourable, as signs consequent of power motive, such as are victory in battle or duel; et a avoir tue son homme.--Also to adventure upon great exploits and danger, as being a sign consequent of opinion of our own strength: and that opinion a sign of the strength itself.--And to teach or persuade are honourable, because they be signs of knowledge.--And riches are honourable; as signs of the power that acquired them.--And gifts, costs, and magnificence of houses, apparel, and the like, are honourable, as signs of riches.--And nobility is honourable by reflection, as signs of power in the ancestors.--And authority, because a sign of strength, wisdom, favour or riches by which it is attained.--And good fortune or casual prosperity is honourable, because a sign of the favour of God, to whom is to be ascribed all that cometh to us by fortune, no less than that we attain unto by industry” [*The Elements of Law*, VIII, 5].

¹⁶⁸ “For so much worth is every thing, as a man will give for the use of all it can do” [*The Elements of Law*, VIII, 5].

segurança que a sabedoria prevê – já que, sem essa proteção, nenhum prazer seria possível.

Cabe àquele que faz o reconhecimento do seu próprio poder em relação aos demais – ou que imagina fazê-lo – competir com todas as rivalidades que se lhe impuserem como obstáculo. Resta, então, a interminável disputa por benefícios que a honra parece oferecer, seja na tentativa de assegurar uma posição de prestígio, seja procurando eliminar os poderes superiores – mesmo que, para tanto, precise freqüentar a companhia de homens rivais que, com suas aquisições, confirmam a inferioridade do desejante.

De maneira peculiar, Hobbes apresenta exemplos de apreço do inferior para com o superior: “louvar, exaltar, abençoar, rogar ou suplicar, agradecer, ofertar, obedecer, ouvir com atenção, aproximar-se de maneira respeitosa, guardar distância, dar passagem” e, inversamente, do superior para com o inferior: “louvá-lo ou preferi-lo diante de seus concorrentes; falar-lhe mais familiarmente, pedir de preferência o seu conselho, e dar-lhe qualquer presente de preferência a dinheiro, ou sendo dinheiro, numa quantidade tal que não insinue a sua necessidade de pouco, pois a necessidade de pouco é pobreza maior do que a necessidade de muito”.¹⁶⁹

No capítulo XIII do *De Homine*, Hobbes enumera as diversas fontes das *dispositions and manners*: constituição do corpo, hábito, experiência, bens da fortuna, opinião que se tem de si mesmo e autoridade. Diante de tantas variações causais das paixões, arriscamos tomar o maior dos bens e dos males para a natureza humana, e, de acordo com os desdobramentos do princípio do movimento, como aquele que mais dura. A dependência entre desejo e manutenção do movimento vital; a relação deste com as concepções mentais; a configuração destas, que por mais esmaecida ou fantasiosa que seja, vislumbra um mínimo de bens ou males futuros, levam a concluir que, através do conceito de esforço, e das propriedades do movimento no corpo humano, a veemência, a constância ou a forma súbita que afeta o sujeito, é responsável pelo bem ou pelo mal do homem.

Os fatores que participam da ação humana parecem estar inseridos numa espécie de arbitrariedade própria à recepção mental de cada indivíduo. De maneira geral, as faculdades da natureza humana operam segundo um encadeamento particular que é próprio a cada indivíduo, detentor de uma experiência de vida única. Embora sejam os desejos e as aversões que funcionam, em geral, procurando assegurar a sobrevivência do

¹⁶⁹ Cf. [*The Elements of Law*, VIII, 6].

homem, contudo, a opinião alheia passa, em grande parte, a ser o motor efetivo dos apetites, e vê no excedente de poder, aparente (*false glory*) ou efetivo (*glory*), o aumento da garantia de sobrevivência.

Poder-se-ia conceder que, num primeiro momento da reconstrução que Hobbes faz da natureza humana, o homem já teria conhecimento de seu poder através de suas próprias ações – se, para tanto, supuséssemos esse homem tal como o “homem natural” descrito por Rousseau: isolado, independente, sem nenhuma propensão a adquirir poder, além daqueles de que já dispõe, para suprir suas necessidades de homem selvagem. Mas, uma dúvida: o que fazer então com todas essas condutas que fazem parte do cenário dos desejos e aversões humanas? Que outra realidade há senão a de objetos ou fantasmas que efetivamente atuam sobre as sensações do indivíduo? Como, então, não admitir a instabilidade das paixões? Como não reconhecer que as concepções futuras, tal como elas se dão na mente, despontam para o desejo de poder?

Ao invés de uma tendência geral que encaminha os homens para um bem absoluto, a reconstituição feita por Hobbes, signatária do método resolutivo-compositivo, e que demonstra o funcionamento da natureza humana a partir do princípio do movimento, enquadra o processo de formação de concepções e paixões humanas, e das suas decorrentes realizações, num registro de perpétua inquietude. Pois, perpetuar-se é a tendência do movimento: da síntese do movimento vital do coração, e das sensações apreendidas pelo sujeito, aos prazeres e dores sensuais; da formação da concepção futura ao movimento animal; do reconhecimento dos benefícios e prejuízos da honra imaginada ao desejo insaciável de poder; e, é claro, do desejo de poder à “guerra de todos contra todos”.

CONCLUSÃO

Mas, afinal, o que podemos afirmar sobre a noção de natureza humana, a partir das obras de Thomas Hobbes, escolhidas para a realização deste nosso trabalho?

Em primeiro lugar, destaca-se, justamente esse aspecto, ou seja, que se trata de uma noção. Desde as nossas considerações iniciais do primeiro capítulo procuramos mostrar que o método resolutivo-compositivo adotado e desenvolvido por Hobbes não visa compreender o homem nele mesmo, isto é, na ordem real, que corresponderia à própria gênese das coisas naturais. Hobbes parece intervir na meta seguida pela tradição aristotélica, no sentido de não mais tentar resgatar, para a ordem do conhecimento científico, a própria feitura fidedigna das coisas, conhecida por natureza.

Em função do alcance dos modelos da geometria e da física modernas, os primeiros princípios que iniciam a demonstração das coisas – que para Hobbes correspondem às noções universais de corpo e de movimento – são tomados como hipóteses reconstrutoras, que permitem estabelecer racionalmente uma gênese possível para essas coisas. E o aspecto relevante dessa mudança está na preocupação de Hobbes em conferir necessidade ao valor modal do possível. Ou seja, na medida em que a delimitação dos elementos simples de uma natureza, empregados na composição de sua gênese, são indispensáveis, isto é, necessários – sem os quais a reprodução demonstrativa de um fenômeno qualquer não se realiza – o critério do conhecido por natureza passa, por meio do valor modal da possibilidade, a se identificar com o conhecido pela ciência. Trata-se, então, daquilo que procuramos circunscrever como o momento investigativo em que a análise se converte legitimamente na síntese.

Neste sentido, posto que a delimitação dos elementos mais simples em que se pode resolver a concepção de homem é constituída resolutivamente pelas “idéias”, “noções”, “concepções” ou “representações” de “corpo”, “animal” e “racional”, então podemos, do mesmo modo, considerar que a natureza humana não é senão uma síntese dedutiva possível da composição desses elementos, permitindo a Hobbes reproduzir teoricamente a noção de homem a partir dessas propriedades básicas.

Mas a aplicação que Hobbes faz do método resolutivo-compositivo resultou, no correr de nossa pesquisa, ir além dessa delimitação inicial. O fato de o “corpo” e o “movimento” constituírem os primeiros princípios a partir dos quais as coisas são demonstradas leva Hobbes a utilizá-los para justificar o funcionamento das faculdades “cognitiva” e “motora”, as quais se encontram subordinadas às noções preliminares da

natureza humana, respectivamente, razão e paixão. A partir disso, procuramos trazer algumas implicações desse funcionamento de caráter mecânico, tanto no que se refere evidentemente à reconstrução defendida por Hobbes acerca da propagação de movimentos do meio externo para o corpo humano, quanto no contraponto que se estabelece entre esta última e as interpretações escolásticas, que defendiam a tese segundo a qual os processos sensíveis (mentais e passionais) assimilados pelo homem são resultado da transmissão das *species*. Esta última interpretação, portanto, afirmava que as naturezas das coisas exteriores enviavam, através das *species*, as características básicas do objeto ao sujeito senciente. Em suma, Hobbes se volta contra a leitura da escolástica, na medida em que considera que um corpo exterior percebido só pode ser causa do movimento assimilado pelo sujeito, caso a percepção desse corpo seja efeito de seus movimentos. Isto é, torna-se necessário levar em conta que um outro movimento, anterior, o do objeto percebido, é que move os órgãos da sensação do sujeito.

Da parte de Hobbes, portanto, configura-se uma interpretação resolutivo-compositiva que vê como indispensáveis três elementos, necessários para que o efeito da sensação seja possível: o objeto, o meio de propagação do movimento e o sujeito senciente. Tal esquema seqüencial faz com que Hobbes, ademais, constate que as “naturezas” são, elas próprias, noções elaboradas pela mente humana, não podendo ser localizadas senão no resultado das operações cognitivas da imaginação, da memória, da fantasia, dos sonhos etc. Subverte-se desse modo a ontologia aristotélica, que procurava estabelecer a posição do ser das coisas, pondo no lugar desta uma leitura que estabelece a relação mecânica entre os corpos.

O conceito de razão, desenvolvido por Hobbes, surge em grande parte dessa decorrência mecânica dos diversos movimentos dos objetos que se propagam no interior do corpo humano. A mente lida com seus conteúdos, os fantasmas, de uma maneira contínua, isto é, em forma de cadeias sucessivas de pensamento. Mas o discurso interno que se cria na mente não apresenta mais uma correspondência direta com os eventos do mundo exterior, devido à própria tendência de movimentos que se sobrepõem e que suplantam uma concepção atual, conforme a veemência com que um novo objeto afeta o sujeito. E o que era uma sensação presente torna-se uma concepção esmaecida, uma reminiscência que é incapaz de restituir fielmente a ordem de eventos antecedentes e conseqüentes. Daí que o conhecimento obtido pela experiência não permita concluir nada universalmente. Hobbes, então, propõe que a razão se desenvolve – uma vez que

ela não é inata – através desses cálculos da mente por meio dos quais o homem busca reconstruir as causas e efeitos para suprir as deficiências de sua memória.

Constata-se o defeito desta última faculdade, e tenta-se contorná-lo através da invenção de “marcas” capazes de criar, para o conhecimento humano, uma ordem racional de efeitos que se sucedem de uma determinada causa. Mas, tais marcas – e isso é decisivo em Hobbes – são criadas voluntária, arbitrária e artificialmente. Aquilo sobre o qual a razão opera se articula segundo uma relação semântica estabelecida entre nomes “universais” e “singulares”, convencionados pelo homem. Portanto, o que a razão calcula não são coisas, mas sinais que o homem utiliza para se lembrar dessas coisas. Trata-se, num sentido progressivo – isto é, que vai da reconstrução teórica das faculdades cognitivas relacionadas com o mundo exterior, aos homens que se comunicam entre si – de considerar que as “marcas” que o homem usaria isoladamente para suprir suas necessidades e realizar novas invenções, transformam-se em “nomes” usados para significar as idéias vindas à mente que, em suma, são proferidas para se fazer entender por outros homens. Desse modo, a razão lida com nomes, calculando o resultado da soma ou subtração deles. E, no mesmo sentido, a razão não opera sobre a natureza das coisas percebidas pela mente, mas apenas recompondo instrumentalmente a idéia a que se pode chegar através do cálculo feito entre os nomes, no sentido de que determinados predicados resultam em determinado sujeito, ou de que determinadas propriedades levam a idéia de determinado corpo – donde, a propósito, a conclusão de Hobbes de que a verdade para o conhecimento humano não diz respeito às coisas, mas aos nomes que designam essas coisas.

Mas o discurso que se forma na mente do sujeito segue um motivo, caracterizado por Hobbes como um apetite, um desejo ou uma aversão, que faz com a imaginação desencadeie os possíveis meios de apreensão ou de afastamento do objeto. E eis que, enfim, chegamos à etapa final de nossa pesquisa.

Sem nenhuma intenção de trazer à baila uma escrita digressiva, gostaríamos de retomar uma “concepção esmaecida” nossa que recentemente pôde se revelar como uma “marca” efetiva, e que ainda podemos considerar como uma das principais causas possíveis de nosso interesse pelo estudo da questão das paixões em Thomas Hobbes. Aproximando-nos do término do trabalho, deparamo-nos novamente com o primoroso livro do professor Luiz Roberto Monzani, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, que, na época de sua leitura, foi um importante estímulo para que nos voltássemos para o tema

aqui tratado. Numa das passagens sobre as conseqüências da interpretação mecanicista que Hobbes faz das paixões, Monzani considera:

“Sem sombra de dúvida, o elemento fundamental, o motor primário, para Hobbes, de todo o jogo passional, está nesse fato elementar do esforço, do “conatus”, do desejo para se atingir algo. É exatamente nesse momento que Hobbes provoca uma reviravolta completa compreensão das afecções. O “conatus” é um fato primário, irreduzível a qualquer outra instância passional e, ao contrário, é ele quem vai dar conta destas últimas. Não só a hierarquia secular da preeminência do amor/ódio se vê desmoronada, como também seu correlato: o primado gnoseológico que a acompanhou sempre. A máxima socrático-platônica, de que o conhecimento implica necessariamente a prática do melhor, esboroa-se, e a famosa máxima ovidiana (“videor meliora”...) deixa de ter conotações negativas, na medida em que já não vai se tratar mais do império da Razão sobre a paixão, mas do exatamente inverso. Ela agora será um instrumento para satisfazer as paixões e nos limites da ‘condição natural dos homens’ não sofre restrições.”¹⁷⁰

Não vamos nos deter muito, aqui, na questão de saber se, conforme defende Monzani, o esforço produzido nos mecanismos da ação voluntária do sujeito se inicia pelo desejo ou aversão, ou se, como defendemos, o par prazer/dor é anterior àquele. Mesmo porque, se nossa consideração acerca da relação das concepções mentais com os nomes de paixões que as designam estiver adequada, então tal problema parece simplesmente se dissolver, tendo em vista que aquilo que aparece para o sujeito seja como prazer, desejo ou amor (ou seus contrários), inevitavelmente representa um mesmo movimento de esforço em relação ao objeto. Torna-se praticamente impossível que o homem – submetido à determinante condição segundo a qual “todas as vezes que a razão estiver contra o homem, todas às vezes o homem estará contra a razão” – se recuse a ver o objeto do seu desejo como algo que produza prazer, mesmo sabendo que isso lhe representa um mal vindouro. Podemos até não seguir adiante na “caça”, pois há o risco de que nos atralhem com nossas próprias estratégias, e de que o resultado do desejo de poder traga conseqüências ainda piores – o que se seria pouco prudente. Mas, deixar de atribuir à paixão um valor irresistivelmente prazeroso, ou mesmo o de um benefício provisório, assumindo-se todos os riscos? Não vemos como se pode contornar esse condicionamento humano em Hobbes.

Ou seja, não temos a pretensão de solucionar essa questão de ordem, mas como separar de uma mesma imagem o desejo do prazer, ou mesmo do amor? Ao que nos consta, portanto, e de acordo com Monzani, é um *único processo*, isto é, um mesmo princípio motor que, de fato, se propaga por toda a fisiologia do corpo humano e o mobiliza ininterruptamente na direção daquilo que lhe parece benéfico. Mas isto, por assim dizer, se dispersa em todas os ramos de composições feitas pelas idéias da mente.

¹⁷⁰ Monzani, op. cit., (p.78 – 79).

E o que parece um bem, mais adiante, mostra-se um mal, tratando-se apenas de um precário critério quantitativo entre o bem aparente – que se revela um mal – e um bem real – que é apenas superior aos males, na medida em que estes se apresentam como tal.

De certa forma, o fato de termos buscado estabelecer uma proximidade entre ira, desprezo, vingança, zombaria, escárnio, riso, serve justamente para mostrar essa maneira relativa do homem lidar com suas paixões – além, é claro, de tentarmos, sem maior engajamento na questão de linhas de interpretação, mostrar que os “exemplos do passado” (Tiberius, Agamenon, Nero, Commodus...) não estão mais a serviço da idéia de educar moralmente: podemos considerar que Hobbes preserva praticamente a mesma ordem das paixões estabelecida por Aristóteles na *Retórica*, que a propósito era uma das obras que Hobbes mais admirava, mas as paixões elencadas e os casos do passado não prescrevem nenhum outro ensinamento moral senão o de confirmar os resultados de sua demonstração que conclui que a condição natural da humanidade é do “desejo de poder e mais poder”.

Mas, contextualismos à parte, aquilo que provoca no homem toda uma mobilização súbita de aversões e medos, ou de desejos e esperanças, pode não passar de uma mera maquinação de suas memórias fantasiosas. Por outro lado, embora Hobbes não dê muita ênfase à questão do suicídio, quase em forma de paradoxo o princípio de autoconservação, ele próprio, se transforma no seu auto-aniquilamento. Aquele esforço inicial, que poderia vir a culminar no aumento de poder e conseqüentemente na superação de todas as adversidades impostas pelo meio, pode reagir no sentido de ver que os males do presente são insuperáveis, passando simplesmente a procurar algo que lhe pareça melhor que todas as dores que o cercam, isto é, encontrando um meio de cessação dos movimentos desagradáveis – dos diversos objetos desejados, o fim do movimento vital, do princípio da autoconservação, enfim, a morte é tomada como uma paixão das mais convincentes.

“Toda essa análise dos mecanismos passionais, de sua fonte, e de seus efeitos, tem como conseqüência inevitável o abandono das noções tradicionais de bem e de mal como realidades objetivas e seu redimensionamento em função de desejos do sujeito. A lógica de Hobbes é inflexível: assumindo integralmente o mecanismo (e, desse ponto de vista, é mais coerente que Descartes, no sentido que postula um único tipo de inteligibilidade para a totalidade do universo), desfinaliza totalmente o universo objetivo, só admitindo um tipo de finalidade, a subjetiva – decorrente desse mecanismo – que passa a ser agora o quadro de referência de onde brotam os valores. Esse é o sentido mais fundo da fórmula: não desejamos as coisas porque são boas, mas elas são boas porque as desejamos”¹⁷¹

¹⁷¹ Monzani, op. cit.,(p.84).

Se não nos ativemos muito, ou não conseguimos dar conta da questão da moral na filosofia de Thomas Hobbes, isto é da ciência do justo e do injusto, isso se deve provavelmente ao fato de que, no decorrer de nossa pesquisa, a questão da natureza humana – tal como acreditamos que o autor a considera – revelou-se completamente em aberto.

Embora esteja completamente amparado por uma estrutura fisiológica acabada, e em constante manutenção de si mesmo, o homem também se encontra sob contínua ação do mundo exterior. E os efeitos disso são mais variáveis possíveis. Poderíamos considerar que tal resultado segue a esteira das conseqüências da idéia de que um corpo só se move a partir da ação de um outro corpo.

De fato, o bem é o que favorece o movimento vital. Mas, segundo a Física Moderna, a direção do movimento depende da circunstância, sendo que não há aqui a presença de nenhuma natureza teleológica que encaminhe, que defina e que se identifique com um fim. Forma-se assim um cenário de “indeterminação moral”, que pode até ser reduzido à idéia de que o fim em Hobbes seja a preservação do movimento. Entretanto, mais uma vez, tudo isso depende das circunstâncias exteriores.

Vitória do movimento – até que alguém ou algo o interrompa.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Thomas Hobbes:

- Hobbes, T. *Behemoth ou o Longo Parlamento*, Editora UFMG, Humanitas, 2001.
- Hobbes, T. *De Corpore*, English Works, vol. I, 1966. *Elementi di Filosofia, I'l Corpo – L'Uomo*, Trad. Antimo Negri, Unione Tipografico – Editrice Torinese, 1972.
- Hobbes, T. *De Corpore*, Paris, VRIN, 1999.
- Hobbes, T. *Human Nature and De Corpore Político*, Oxford University Press, 1994. *A Natureza Humana*, Trad. João Aloísio Lopes, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1979.
- Hobbes, T. *Leviatã*, Martins Fontes, 2003. *Leviathan*, Penguin Books, 1981.
- Hobbes, T. *Man and Citizen*, Hackett Publishing Company, 1998.
- Hobbes, T. *Thomas White's De Mundo Examined*, London, Bradford University Press, 1976.

Outros autores:

- Aaron, R. I. "A possible early Draft of Hobbe's *De Corpore*", *Mind*, 1945.
- Barnouw, J. "Hobbes's Casual Account of Sensation", *Journal of the History of Philosophy*, XVIII, 1980.
- Baumer, F. *O Pensamento Moderno Europeu*, Edições 70, vol I, 1990.
- Bernhardt, J. *Genèse et limites du materialisme de Hobbes*, Paris, PUF, 1978.
- Bernhardt, Jean, *La polémique de Hobbes contre la Dioptrique de Descartes dans le Tractatus Opticus II*, *Revue Internationale de Philosophie*, número 129, 1979.
- Bernhardt, Jean, *La question du vide chez Hobbes*, *Revue d'histoire de sciences*, 1993.
- Brandt, F. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Copyright, Copenhagen and London, 1928.
- Cassirer, E. *El Problema del Conocimiento*, vol. II, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.
- Chauí, M. *Política em Espinosa*, Companhia das Letras, 2003.

- Descartes, R. *Obra Escolhida*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.
- Descartes, R. *Ouvres et Lettres*, Gallimard, 1953.
- Duhem, P. *Salvar os Fenômenos*, Cadernos de História e Filosofia da Ciência, UNICAMP, suplemento 3/1984.
- Frateschi, Y. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*, Tese de Doutorado, USP, 2003.
- Galileu, G. *Dialogue Concerning The Two New Sciences*, Great Books of the Western World, vol. 28, 1952.
- Gargani, A. *Hobbes e la Scienza*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1983.
- Garin, E. *Appunti per una storia della fortuna di Hobbes nel settecento italiano*, Rivista critica di storia della filosofia, XVII, 1962.
- Harvey, W. *Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue nos animais*, Frankfurt, 1628, Cadernos de Tradução, USP, São Paulo, 1999.
- Hill, C. *O Mundo de Ponta-Cabeça*, Companhia das Letras, 2001.
- Jesseph, D. *Hobbes and the method of natural science*, in. The Cambridge Companion to Hobbes, ed. by Tom Sorell, Cambridge University Press, 1996,
- Koyré, A. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*, Forense Universitária, 3^a ed. 2001.
- Koyré, A. *Estudos de História do Pensamento Científico*, Forense Universitária, 1991.
- Koyré, A. *Estudos Galilaicos*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986.
- Laudan, L. *Science and Hypothesis*, Reidel Publishing Company, Holanda, 1981.
- Lebrun, G. *Hobbes et L'Institution de la Verité*, Revista de Filosofia Manuscrito, abril, 1983.
- Leclerc, A. *Hobbes et le Discours Mental*, Revista Manuscrito, 2002.
- Lenoble, R. *Esquisse d'une Histoire de L'Idée de Nature*, Éditions Albin Michel, 1969.
- Magri, T. *Saggio su Thomas Hobbes*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1989.
- Malcom, N. *Hobbes and the Royal Society*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Malherbe, M. *Hobbes ou l'Ouvre de la Raison*, Paris, VRIN, 2000.
- Monzani, L. R. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, Unicamp, 1995.
- Moura, C. A R. *A Indiferença e a Balança*, in. Lógica e Ontologia, Discurso Editorial, 2004.
- Napoli, A. *Metafisica e Fisiologia dell'Emotività in Hobbes*, in. Hobbes Oggi, Milão, 1990.

- Pacchi, A. *Convenzione e Ipotesi nella Formazione della Filosofia Naturale di Thomas Hobbes*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1965.
- Paganini, G. *Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo*, in. *Hobbes Oggi*, Milão, 1990.
- Porchat, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*, São Paulo, Editora UNESP, 2000.
- Prins, J. *Hobbes on light and vision*, in. *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. by Tom Sorell, Cambridge University Press, 1996.
- Ribeiro, R. J. *Ao Leitor sem Medo*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1999.
- Rossi, P. *A Ciência e a Filosofia dos Modernos*, São Paulo, Editora UNESP, 1992.
- Schuhmann, K. *Hobbes and Renaissance Philosophy*, in. *Hobbes Oggi*, Milão, 1990.
- Schuhmann, K. *Hobbes's concept of history*, in. *Hobbes and History*, ed. by G. A. Rogers and Tom Sorell, Routledge.
- Skinner, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Thomas Hobbes*, São Paulo, Editora Unesp, 1997.
- Sorell, T. *Hobbes*, London, Routledge, 1986.
- Tönnies, F. *Hobbes – Vida y Doctrina*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Tuck, R. *Hobbes*, Edições Loyola, 2001.
- Tuck, R. *Hobbes's Moral Philosophy*, Cambridge Companion, in. *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. by Tom Sorell, Cambridge University Press, 1996.
- Woolhouse, R. S. *The Empiricists*, vol. V, Oxford University Press, 1988.