



Luiz Carlos Santos da Silva

O Homem por Trás do Leviatã: Ciência e Política na
Filosofia do Poder de Thomas Hobbes.

Campinas

2014



Universidade Estadual de Campinas

Instituto de Filosofia e ciências humanas

Departamento de Filosofia

LUIZ CARLOS SANTOS DA SILVA

O Homem por Trás do Leviatã:

Ciência e Política na Filosofia do Poder de Thomas Hobbes.

Orientadora: Prof^a. Dr^a Yara Frateschi

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas para a obtenção do
Título de Doutor em Filosofia.

Este exemplar corresponde à Versão

Final da tese defendida pelo aluno

Luiz Carlos Santos da Silva, orientado pela

Prof^a Dr^a Yara Frateschi e aprovada no dia 05/12/2014.

Campinas

2014

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

Si38h Silva, Luiz Carlos Santos da, 1975-
O homem por trás do Leviatã : ciência e política na filosofia do Poder de
Thomas Hobbes / Luiz Carlos Santos da Silva. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Yara Adario Frateschi.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas.

1. Hobbes, Thomas, 1588-1679 - Leviatã. 2. Nominalismo. 3. Mecanicismo
(Filosofia). 4. Soberania. I. Frateschi, Yara Adario, 1973-. II. Universidade Estadual
de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The man behind the Leviathan : science and policy in Thomas Hobbes
philosophy of power

Palavras-chave em inglês:

Nominalism

Mechanism (Philosophy)

Sovereignty

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Yara Frateschi Adario [Orientador]

Carlos Balzi

Maria Isabel Limongi

Enéias Forlin

Luiz Roberto Monzani

Data de defesa: 05-12-2014

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 05 de dezembro de 2014, considerou o candidato LUIZ CARLOS SANTOS DA SILVA aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Profa. Dra. Yara Frateschi

Prof. Dr. Carlos Balzi

Profa. Dra. Maria Isabel de Magalhães Papaterra
Limongi

Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani

Prof. Dr. Enéias Junior Forlin

Resumo

No presente trabalho procuro apresentar como o método resolutivo-compositivo ou geométrico estabelece uma relação fundamental entre filosofia natural e política nas bases do pensamento hobbesiano mais sistemático. Nesse registro, busco mostrar como Hobbes entende que as definições geométricas não seriam apenas descritivas ou especulativas, mas também prescritivas e práticas. Por isso, as definições da geometria euclidiana não apenas descreveriam a forma de uma figura estática, mas também prescreveriam um possível modo de geração ou de construção desses objetos. Da perspectiva hobbesiana os axiomas fundamentais da geometria euclidiana podem ser demonstrados, por isso estes postulados devem ser entendidos como princípios de construção ou de autoridade, mais do que de conhecimento. Desse prisma, a geometria euclidiana poderia ser entendida como uma ciência capaz de orientar tanto o entendimento quanto as ações humanas. Com base nisso, procuro mostrar como a filosofia natural e política de Hobbes se funda sobre uma aplicação desse método a uma mesma matéria: os homens e suas paixões. É nesse registro que, no decorrer de todo o presente trabalho, procuro elucidar como as paixões humanas (matéria tanto da filosofia natural quanto da política) são vistas por Hobbes sob a ótica do mesmo método geométrico, mas ora como efeito (do movimento externo que afeta os sentidos humanos) e ora como causa (do movimento voluntário dos homens no mundo). Sob esta perspectiva, procuro evidenciar de que modo o caráter convencional do método hobbesiano se aplica aos termos do contrato social constitutivo de um Estado civil soberano, presente nas bases de uma filosofia que entende as ciências e o próprio conhecimento como sinônimos de poder.

Palavras chaves: Hobbes, Thomas, 1588 – 1679 - Leviatã, Nominalismo, Mecanicismo (filosofia), Soberania

Abstract

In this thesis I try to present as the resolute-compositive or geometric method establishes a fundamental relationship between natural philosophy and policy on the fundamental principle of hobbesian thought. In this sense, I try to show how Hobbes believes that the geometric definitions would not only descriptive or speculative, but also prescriptive and practices. Therefore, the geometry definitions describe not only the form of a static picture but also prescribe a possible way of generation or building these objects. For the Hobbesian perspective the fundamental axioms of Euclidean geometry can be demonstrated, so these postulates must be understood as principles of construction or authority rather than knowledge. From this angle, Euclidean geometry could be understood as a science capable of guiding both the understanding and human actions. These actions regarded both as a knowledge and authority. Based on this, I seek to show how natural philosophy and policy is based on an application of this method to the same matter: men and their passions. In this way, throughout this work I try to elucidate how human passions (matter of natural philosophy and politics) are seen by Hobbes from the perspective of the same geometric method, but sometimes as the effect (of the external movement affects the human senses) and sometimes as cause (the voluntary human movement in the world). From this perspective, I try to show how the conventional character of the Hobbesian method applies to the terms of the constitutive social contract of a sovereign civil State that are present on the basis of a philosophy that understands the science and knowledge itself as power synonymous.

Keywords: Hobbes, Thomas, 1588 – 1679 – Leviathan, Nominalism, Mechanicism (philosophy), Sovereignty.

Sumário

Apresentação -----	p. 01
Introdução -----	p. 09
Capítulo I: Método, Aquisição e Utilidade da Filosofia em Hobbes	
1.1 – A sensação como matéria prima da filosofia hobbesiana-----	p. 15
1.2 – A utilidade e o escopo da filosofia-----	p. 34
Capítulo II: Matéria, Forma e Poder nas Bases da Filosofia de Hobbes	
2.1 – Experiência e prudência na gênese do conhecimento científico-----	p. 49
2.2 - Os homens, os nomes e a medida das coisas-----	p. 69
Capítulo III: Hobbes e a Filosofia do Poder	
3.1- O poder como princípio, meio e fim do conhecimento-----	p. 79
3.2 - Mudança e sucessão sob o prisma inercial do movimento-----	p. 104
Capítulo IV: Materialismo e Nominalismo na Filosofia do Poder em Hobbes	
4.1- O nominalismo contra os discursos sobre as essências separadas-----	p. 119
4.2- Linguagem e convenção na aquisição do conhecimento científico-----	p. 136
Capítulo V: Hobbes e a Mecanização das Paixões Humanas	
5.1 – A geometrização da mente e dos fantasmas da imaginação-----	p. 161
5.2- A autoridade científica contra a neutralidade da razão-----	p. 189
Capítulo VI: A Filosofia dos Corpos e a Sujeição das Vontades em Hobbes	
6.1- A necessidade natural na gênese da filosofia-----	p. 203
6.2- Finitude e contenção nas bases da filosofia política hobbesiana-----	p. 215
Conclusão -----	p. 235

Apêndice-----p. 271

Referências bibliográficas-----p. 291

*Dedico o presente trabalho à memória da minha mãe (Dona Nô)
à camaradagem do meu padrinho (Magrão) e
ao amor da minha nega (Mafê)*

Agradecimentos

Agradeço à minha família, pelo esforço e pelo apoio;

Agradeço aos meus amigos (Newton Perón, Edson Moreira, Maísa Martorano, Ramón Martorano, Willian Lopes, Antonio Patativa, Rafão Yasuda, Byan Scoob, Zuzi Lene e tantos outros) pela cumplicidade;

Agradeço, em especial, aos amigos Helio Àzara e Luciana Aliaga, pela camaradagem;

Agradeço ao meu padrinho Antônio Carlos Graciani (vulgo Magrão) pelo voto de confiança;

Agradeço à minha nega Maria Fernanda Novo, pelo amor e carinho;

Agradeço aos colegas professores argentinos (Carlos Balzi, Marcela Rosales, Sebastian Torres, Júlia Smola, Eduardo Rinesi, dentre outros) pelas contribuições conceituais;

Agradeço à Fapesp pelo financiamento e pelo apoio institucional, que propiciaram minha manutenção dentro da universidade e mobilização fora dela;

Agradeço a todos os colegas que em encontros de cantina, em conversas de boteco e em outros intervalos afins, contribuíram direta e indiretamente para o imaginário filosófico dos horizontes que me orientaram no percurso de minha formação;

Agradeço a todos os anônimos, que sem se saber quem são, sei que se sabem como eu: não!

Agradeço, por fim, ao tempo histórico, que me propiciou um acesso à universidade pública e me promoveu o encontro com uma diversidade de pessoas plurais e que alargou em mim uma percepção mais ampla de mim mesmo e do contraditório tempo histórico do qual sou fruto.

A todos esses eu deixo o meu

Muito obrigado!

“O fruto de um trabalho de amor atinge sua plenitude na colheita, e essa chega sempre no seu tempo certo” (N. A. *Texto básico*)

Apresentação

(memorial da pesquisa)

“Evito contar o processo extraordinário que empreguei na composição destas Memórias, trabalhadas cá no outro mundo. Seria curioso, mas nimiamente extenso, aliás desnecessário ao entendimento da obra. A obra em si mesma é tudo: se te agradar, fino leitor, pago-me da tarefa; se te não agradar, pago-te com um piparote, e adeus”

(ASSIS, Machado. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**)

Meu interesse pelo pensamento de Thomas Hobbes surgiu logo no segundo semestre de minha graduação em filosofia, na disciplina de *Introdução à filosofia* ministrada pelo professor Dr. Luiz Roberto Monzani¹. Desde esse início me chamou a atenção a relação entre a filosofia natural e política de Hobbes e como essa relação se fundava sobre o modo de operação do método hobbesiano na elaboração de uma teoria mecanicista das paixões humanas. Por conta disso, concebi desde o início que as propostas epistemológicas, morais e políticas da filosofia de Hobbes deveriam ser melhor compreendidas se consideradas em relação às concepções hobbesianas de *sensação* e de *experiência* a partir do princípio de autoconservação do movimento dos corpos (naturais ou políticos) que parecem regular a filosofia do autor. Logo nas primeiras aulas, Monzani destacava a importância do *conatus* como fundamento da teoria das paixões humanas que orienta as especulações de Hobbes tanto em relação à geração dos fenômenos naturais (física) quanto em relação à geração dos fenômenos sociais (política). Para Monzani, o *conatus* serviria como uma espécie de “faculdade motriz” que situava as paixões humanas em Hobbes em conformidade a um movimento análogo ao *esforço* cardíaco que move e comove os homens por dentro e por fora. Essa perspectiva acerca dos fundamentos da filosofia hobbesiana me chamou a atenção porque ela me possibilitava compreender o

¹ HG 201/2002- Introdução à Filosofia II.

pensamento de Hobbes em relação ao “racionalismo antropocêntrico” característico da modernidade científica em que se encontrava o polêmico autor do *Leviatã*².

O ornamento do discurso filosófico de Hobbes, somado às considerações de Monzani sobre o modo de operação do método hobbesiano em relação ao homem no *estado de natureza*, causou-me, de imediato, grande *admiração* e *estranhamento*. A admiração vinha do poder *imagético* do discurso hobbesiano e do modo como ele estimulava minha *imaginação* para o universo *fantasmagórico* sobre o qual se fundava o antropocentrismo moderno que ancorava sua filosofia natural e política sobre princípios da experiência e da sensação comuns. O estranhamento, por sua vez, vinha do fato de que a descrição hobbesiana do homem em estado de natureza deveria ser entendida não como uma real descrição do *homem* ou da *natureza humana*, mas sim como o resultado de uma consideração das paixões humanas sob o prisma de uma apropriação hobbesiana do método de uma rigorosa filosofia da natureza, a saber, da geometria. Sob o prisma resolutivo-compositivo do método geométrico adotado por Hobbes a relação entre a filosofia natural e a política em Hobbes se mostrava fundada numa aplicação deste sobre uma mesma matéria, a saber, as paixões humanas. Sob o prisma de uma aplicação direta do método hobbesiano sobre o homem e suas paixões, a filosofia natural e política de Hobbes (*Elementa philosophiae*) poderia ser entendida tanto como a *investigação daquilo que o mundo externo produz sobre os homens* (física ou filosofia natural) quanto como a *investigação daquilo que os homens produzem sobre o mundo* (política ou filosofia natural). E isso porque, sob o prisma do método, as mesmas paixões poderiam ser consideradas ora como *efeitos* da ação do mundo no homem e ora como *causas* das ações humanas no mundo.

Para enfatizar mais a *conotação passional* desse meu primeiro encontro com a filosofia hobbesiana, o professor Monzani precisou se afastar da disciplina para um súbito tratamento cardíaco. Uma parte do corpo docente do departamento, em cordialidade fraternal ao colega, resolveu assumir compartilhadamente as aulas restantes da disciplina sobre Hoobbes que o professor Monzani vinha nos ministrando. Foi assim que, nesse meu

² Sobre esse ponto, ver Monzani, R. *Desejo e prazer na idade moderna*, cap. II.

primeiro encontro com a filosofia de Hobbes, tive a oportunidade de assistir às aulas dos professores Marcos Lutz Mulher, Osvaldo Giacóia Jr, Carlos Artur do Nascimento, Francisco Benjamim Neto, Luiz Orlandi, Arley Moreno, Osmyr Faria Jr, José Oscar Marques, Hector Benoit, João Quartim de Moraes, dos que me lembro. Todos eles tinham algo para falar sobre Hobbes ou sobre algo relacionado à filosofia desse polêmico filósofo inglês da modernidade. Além disso, ora e outra eu me deparava com o pensamento de Hobbes cursando no IFCH outras disciplinas relacionadas, particularmente nas Ciências Sociais³ e na História⁴. Atento a esse caleidoscópio de interpretações sobre a filosofia do autor do *Leviatã*, despertou-se em mim um interesse pelo estudo do pensamento mais sistemático ou elementar do polêmico filósofo de Malmesbury.

O meu interesse pelo pensamento de Hobbes foi ampliando da medida em que fui tendo contato com os textos latinos do autor, alguns deles ainda não traduzidos para a língua portuguesa⁵. No andamento do curso, o prof. Roberto Romano procurava situar o pensamento moderno de Hobbes comparando alguns temas hobbesianos com as filosofias de Espinosa, Rousseau e Diderot⁶. Não obstante, o prof. Osvaldo Giacóia procurava em outra frente situar a belicosidade moderna latente em Hobbes numa disciplina sobre a história do direito natural que começava com Grotius, passava por Hobbes e Locke para fechar com Rousseau e Kant⁷. Mas, foi no curso de *História da filosofia moderna* ministrado pelo prof. Marcos Lutz Mülher que o pensamento de Hobbes (contrastado com os princípios da política de Aristóteles e comparado aos fundamentos da filosofia do direito e do Estado de Hegel), despertou meu interesse investigativo por *absoluto*⁸. Nele pude vislumbrar de veras a imponência da filosofia hobbesiana, em particular do Estado civil absolutista que, segundo o professor, Hegel deve muito a Hobbes. Nesse intermim, nos

³ HZ 141 – Política I: Introdução à Ciência Política, ministrada pela prof^a Ângela Araújo.

⁴ HH 484 – História moderna II, ministrada pelo prof. Edgar de Decca.

⁵ Na disciplina HG 202/2002 – Filosofia geral II, ministrada pelo professor José Marques de Almeida, tive meu primeiro contato com o texto latino do *De Corpore* e das *Objeções de Hobbes a Descartes*.

⁶ HG 303/203- Ética I e HG 914/2004 – Tópicos de filosofia política II e HG 921/2006 – Tópicos de filosofia política IV.

⁷ HG 891/2003 – Estudo dirigido I.

⁸ HG 401/2003 – História da filosofia moderna I e HG 892/2004 – Estudo dirigido II.

Tópicos sobre epistemologia da filosofia da psicologia, ministrados pelo prof. Osmyr G. Faria Jr. no CLE, a perspectiva “não euclidiana” da filosofia natural de Descartes (que logo associei com Hobbes e suas *Objeções*) ganhou relevo sob o prisma de um “antropocentrismo científico” marcante na modernidade filosófica. Antropocentrismo moderno esse que o professor Osmyr nos apresentava a partir das considerações de Foucault sobre a antropologia kantiana⁹. Desse montante de considerações deslocadas acerca da modernidade em relação ao pensamento de Hobbes é que surgiu em mim a disposição para investigar uma relação entre a filosofia natural e a política em Hobbes sob o prisma de uma apropriação hobbesiana do método científico tão aclamado pela modernidade, a saber, a geometria euclidiana.

Porém, foi com o ingresso da prof^a. Yara Frateschi no departamento de filosofia do IFCH que meu interesse pela filosofia de Hobbes ganhou primeiramente a consistência de pesquisa acadêmica¹⁰. Após cursar com ela uma disciplina que abordava os temas *fundamentais* da filosofia natural em relação com a política de Hobbes, iniciei minha pesquisa sobre o tema do poder (*potentia*) como meio para uma consideração das relações entre os elementos fundantes da filosofia hobbesiana, em particular da relação entre a filosofia natural e a política de Hobbes sob o prisma do princípio de autoconservação do movimento¹¹. Meu interesse pelos estudos mais avançados de língua latina propiciou-me um acesso aos textos de Hobbes em latim inéditos em língua portuguesa, com destaque para o *De Corpore* (II, 8-10), para as *Objeções* de Hobbes a Descartes (XII-XV) e para a versão latina do capítulo *Leviathan* (capítulos de IX a XII)¹². Como resultado final desse processo, apresentei uma monografia de conclusão de curso intitulada: *Uma fisiologia do poder em Hobbes*, onde eu considerava a *potentia* como um *efeito* gerado a partir de alguma relação entre um agente e seu paciente de acordo com o princípio de

⁹ HG 810, HF936, HF 090 além dos seminários “extra curriculares”.

¹⁰ HG 911/2004 Tópicos especiais de filosofia geral II.

¹¹ Do projeto de iniciação científica orientado pela prof. Yara Frateschi (“O poder como potência em Hobbes”, IFCH/Unicamp/Fapesp, 2005).

¹² Cursei 10 semestres de latim. Modalidades do I ao VIII (HI 143-843). Nos Estudos monográficos em latim (HL 901 e 902) orientados pelo prof. Paulo Sérgio Vasconcelos traduzi os trechos dos textos de Hobbes acima citados, bem como alguns versos de seus poemas.

autoconservação do movimento¹³. Depois disso, ingressei no mestrado com a ajuda de alguns colegas e amigos do *grupo de estudos em filosofia política do IFCH*. Ali desenvolvi uma dissertação intitulada: *A dinâmica comportamental dos homens em Hobbes segundo o princípio de conservação do movimento*, onde procurei desenvolver algumas considerações sobre a importância do princípio de autoconservação do movimento na elaboração da teoria mecanicista das paixões humanas que fundam as bases da filosofia natural e política de Hobbes¹⁴.

Acontece que, desde meu primeiro encontro com Hobbes, o interesse pela relação entre a filosofia natural e a política me pareceu ser uma questão fundamental do pensamento moderno do autor de *Leviatã*. Por um lado, porque essa questão ela parecia mesmo se fundar sobre um projeto moderno de filosofia natural e política que se opunha à tradição escolástica e aristotélica do medievo. Por outro lado, porque ela me parecia encerrar os mitos e as crenças da tradição dos antigos tomados como matéria da filosofia sobre o que se aplicava o moderno método das ciências naturais (geometria, no caso). Todavia, os avanços na pesquisa e os debates com colegas do GT Hobbes (em eventos nacionais e internacionais) ampliaram meu horizonte sobre a amplitude do pensamento hobbesiano, em particular no tocante aos interesses das *crenças religiosas* e dos *costumes* que disputavam o cenário da representação científica na modernidade: Maquiavel e Galileu na Itália, Mercenne e Descartes na França e Bacon e Locke na Inglaterra, por exemplo. Assim, no final de meus últimos estudos sobre o modo de operação do método que funda a filosofia hobbesiana fui levado (a partir do “fio condutor” de algumas interpretações “canônicas” acerca da filosofia hobbesiana) a considerar uma atualização do seu pensamento filosófico na contemporaneidade. Por conta disso, depois de uma longa caminhada pelos labirintos obscuros da filosofia hobbesiana, minhas considerações conclusivas sobre Hobbes me conduziram para um debate mais focado no tema do homem

¹³ IFCH/ Unicamp, Março de 2006. Orientadora: Yara Frateschi. Banca: Fátima Évora (Unicamp) Bruno Simões (Doc/USP).

¹⁴ IFCH/Unicamp, Março de 2009. Orientadora: Yara Frateschi; Banca: Luiz Roberto Monzani (Unicamp/UFSCr) e Maria Isabel Limongi (USP/ UFPR).

moderno, também chamado “ser racional”¹⁵. Porque desde o início concebi que a filosofia de Hobbes se fundava sobre um tipo de “homem autômato”, minhas considerações finais tendem a ponderar sobre a importância desse *modelo* de homem-máquina em alguns dos principais “avatares” da modernidade científica, a exemplo de Maquiavel, Bacon e Descartes.

Para abreviar essa tosca apresentação eu gostaria de enfatizar que o presente texto consiste apenas em um relatório de pesquisa. Nele, procuro apenas relatar minha percepção acerca da filosofia natural e política de Hobbes sob o prisma do método resolutivo-compositivo do autor e em conformidade ao princípio de autoconservação do movimento da matéria à qual esse método primeiramente se aplica, a saber, *o homem e suas paixões*. Trata-se, pois, metaforicamente falando, de uma espécie de “relato” de meus “experimentos conceituais” sob o prisma daquilo que ousaria chamar de *descida aos labirintos da filosofia hobbesiana*, tendo como fio condutor o próprio método do autor. Sob esse prisma, procurei revelar no processo de elaboração desse relatório algumas facetas da filosofia hobbesiana com o pensamento daqueles modernos filósofos da natureza com quem Hobbes conviveu e dialogou (Bacon, Galileu, Mercenne, Descartes, etc). Assim, apesar de ser um relatório de pesquisa financiada pelo Estado, espero sinceramente que, nas entelinhadas, aqueles interessados no estudo do modo de operação do método hobbesiano e na relação desse método com a moderna filosofia natural possam perceber elementos de poder e domínio que a presente pesquisa procura revelar nas bases do pensamento filosófico moderno. Confesso, porém, que o presente relatório me custou muito suor e lágrimas, não só no que diz respeito à investigação das teorias que relacionam ciência e poder, mas também, e sobretudo, no que diz respeito à prática e às ações de orientação acadêmica dentro da universidade. Espero que, no futuro próximo, depois de regurgitado o indigesto banquete hobbesiano sobre o qual tenho me debruçado desde a graduação, eu possa cozer sem reservas as minhas reais conclusões sobre a filosofia de Hobbes, à parte

¹⁵ Exemplo disso pode ser encontrado no “Apêndice” da tese, onde apresento um artigo que tenta desenvolver alguns temas da modernidade científica como uma espécie de “crença verdadeira justificada” assentada sobre uma universalização do homem como “ser racional”. Além disso, temos também elaborado um projeto de tradução das *Objecções de Hobbes a Descartes* tendo em vista uma consideração “não euclidiana” do método geométrico que funda as filosofias desses dois grandes “avatares” da modernidade científica.

das receitas maquiavélicas caldo de poder patriarcal do caldeirão da Medéia. Por fim, certo de ter dado o meu máximo esforço no preparo desse relatório, espero que as imperfeições do texto (que sempre perseguem os autores em geral e a mim em particular) sejam consideradas como o registro mesmo da dificuldade de se trabalhar com os textos e o pensamento de um autor tão complexo, polêmico e sedutor como Hobbes. Desejando um bom proveito na leitura, deixo minha saldação cordial. Valete!

Introdução

O presente trabalho tem por interesse geral apresentar os resultados de uma investigação sobre temas relacionados à aplicação do método geométrico ou resolutivo-compositivo sobre o homem e as paixões que sustentam o edifício da filosofia natural e política de Thomas Hobbes¹⁶. Com esse interesse, buscaremos considerar de partida a filosofia natural hobbesiana tal como apresentada pelo autor no *De Corpore* (livro 4, cap. 25), a saber, como uma ciência fundada sobre a consideração dos fenômenos da sensação e do movimento dos corpos animados em geral¹⁷. Não obstante, por outra via, buscaremos considerar a filosofia civil ou política hobbesiana tal como desenvolvida pelo autor no *De Cive* (prefácio ao leitor), a saber, como uma consideração dos fenômenos políticos ou dos movimentos voluntários dos homens considerados como matéria e artífices do Estado civil¹⁸. Sob o prisma do princípio de autoconservação do movimento que regula as considerações método resolutivo-compositivo ou geométrico aplicado sobre as paixões humanas, nosso trabalho tem por interesse revelar como a filosofia natural (física) em Hobbes pode ser entendida como um tipo de investigação acerca daquilo que o mundo

¹⁶ O método geométrico ou resolutivo-compositivo é aquele adotado por Hobbes na fundamentação de suas considerações sobre o homem e sobre o Estado. No decorrer do presente trabalho tentaremos mostrar como filosofia natural e política se fundem em Hobbes a partir de uma aplicação do método sobre o homem e suas paixões. Tentaremos mostrar como, para Hobbes, as definições geométricas não apenas descrevem a forma estática das figuras, mas antes prescrevem possíveis modos de geração dessas figuras segundo o simples movimento das partes constitutivas que a geram. Sobre esse prisma, o método geométrico em Hobbes possibilitaria não apenas a aquisição de um conhecimento, mas também a regulação da conduta humana, isto é, a instituição convencional de alguma autoridade.

¹⁷ O livro IV do *De Corpore* é intitulado “*physica, sive de naturae phaenomenis*”, ou seja, *física ou sobre os fenômenos naturais*. Ali, Hobbes demonstra como os objetos tratados pela filosofia natural são apenas manifestações da matéria externa que afeta os sentidos humanos (fenômenos). Sob esse prisma, consideraremos a filosofia natural hobbesiana como uma consideração dos fenômenos da sensação em termos de extensão e movimento, a saber, como imagens ou objetos figurados. Nesse registro, buscaremos mostrar como a filosofia natural Hobbesiana rejeita as teorias das essências e da causa final por meio de uma ênfase sobre os corpos e as *causas eficientes e materiais* dos efeitos gerados na e sobre a sensação humana.

¹⁸ No prefácio ao leitor do *De Cive* Hobbes revela como sua política considera o homem como princípio e fim da política, isto é, “dos homens, primeiro enquanto homens, depois enquanto súditos”. Essa mesma concepção de homem que funda o campo político no *De Cive* é retomado por Hobbes na apresentação do *De Homine*, tanto quanto no *Leviatã*, onde os homens são apresentados como “matéria e artífices do Estado”. Essa concepção de homem sobre o que Hobbes sustenta o edifício de a sua política parece ser aquela mesma já apresentada por ele na apresentação dos seus *Elementos da lei*. No presente trabalho tentaremos mostrar como a concepção mecanicista do homem e das paixões humanas parece perpassar toda a obra hobbesiana mais sistemática.

causa sobre os homens, isto é, dos efeitos e afecções que geram os “fantasmas” e fenômenos da imaginação. Não obstante, esperamos que isso possa também revelar de que modo a filosofia civil (política) pode ser entendida como um tipo de investigação acerca daquilo que os homens causam sobre o mundo, isto, das ações humanas que geram os fenômenos sociais ou políticos. Nesse registro, buscaremos mostrar no presente trabalho de que modo a filosofia natural e a política em Hobbes podem ser consideradas sob o prisma de um mesmo método aplicado à matéria, a saber, a geometria. Por fim, buscaremos no decorrer de todo o texto rejeitar as teses que separam radicalmente a filosofia natural e a política em Hobbes recorrendo a interpretações mais rentes aos textos de Hobbes e aos comentadores mais esclarecidos sobre a importância do método do autor.

Sob esse prisma, no primeiro capítulo buscamos considerar de que modo os princípios e os fins do conhecimento científico em Hobbes se fundam sobre uma aplicação do método geométrico diretamente à sensação, experiência ou paixão humana. Consideramos de que modo a sensação e a experiência (tanto quanto a imaginação e as opiniões) constituem a matéria prima sobre a qual Hobbes funda os pilares de sua filosofia natural e política. Entendida a ciência como um tipo de conhecimento fundado no poder (nas paixões e nos interesses humanos), buscamos considerar de que modo a utilidade parece fundar o escopo da filosofia hobbesiana mais elementar. Ainda, sob o prisma resolutivo-compositivo do método, buscamos considerar também de que modo os princípios da filosofia natural hobbesiana, demonstrados sistematicamente por Hobbes apenas no *De Corpore* (1654), parecem regular as considerações do autor sobre as causas e os efeitos das paixões humanas não apenas no *Leviatã* (1651), mas também no *De Cive* (1642) e *Elementos da Lei* (1640). Da perspectiva de uma filosofia dos corpos em Hobbes visamos mostrar como sua filosofia se divide inicialmente sobre as bases de dois tipos diferentes de corpos: naturais ou físicos e artificiais ou políticos. Para tanto, consideramos os primeiros tipos de corpos como manifestações do movimento externo que age sobre os sentidos humanos e os segundos como manifestações do movimento voluntário dos homens que agem sobre o mundo (tanto quanto sobre as mentes dos outros homens). Considerando a gênese e o escopo da filosofia hobbesiana assentada sobre o homem e suas paixões,

procuramos considerar nesse primeiro capítulo de que modo as bases da filosofia hobbesiana se funda sobre a sensação e a experiência, ou melhor, sobre uma aplicação do método resolutivo-compositivo à matéria das paixões humanas.

No segundo capítulo, procuramos considerar de que modo a matéria da filosofia hobbesiana, a saber, as paixões humanas, se conformam à forma de um método científico rigorosamente constitutivo de objetos, a saber, a geometria. Entendendo a filosofia hobbesiana sob o prisma de um “utilitarismo nominalista”, buscamos considerar de que modo uma filosofia interessada mais na reprodução dos efeitos que no conhecimento mesmo da natureza das coisas poderia ser entendida em termos de poder e de autoridade. Vislumbrando uma concepção de razão em Hobbes fundada nas convenções, costumes e cultura dos homens, procuramos mostrar como o conhecimento científico em Hobbes se funda sobre princípios prudenciais que dizem respeito mais à conduta dos homens no tocante à realização de seus desejos que ao conhecimento mesmo da natureza e do mundo. Sob o foco antropocêntrico do olhar hobbesiano, buscamos considerar de que modo os homens em Hobbes podem ser considerados tanto matéria quanto artífices de sua própria “condição humana”. Condição essa que pode levar os homens tanto à guerra do estado de natureza quanto à paz de um Estado civil.

No terceiro capítulo buscamos considerar de que modo a filosofia hobbesiana pode ser entendida sob o prisma das convenções humanas que visam à constituição de alguma autoridade. Levando em conta a perspectiva hobbesiana de que as modernas ciências da natureza se interessam mais pela reprodução dos efeitos observados do que pelo conhecimento da natureza e das coisas, buscamos mostrar de que modo a filosofia natural e política de Hobbes pode ser entendida como o gigantesco projeto de um conhecimento fundado no poder. Considerando de que modo a investigação dos efeitos se tornam uma consideração da causa eficiente (*causa integral*), buscamos mostrar como o poder (*potentia*) em Hobbes é análogo a um movimento que se perpetua do passado para o presente e tende naturalmente a prosseguir rumo ao futuro. Não obstante, buscamos também mostrar de que modo o movimento pode ser entendido em Hobbes tanto do ponto de vista da contingência (sensação e experiência) quanto do ponto de vista da necessidade

(razão e linguagem). Sob esse prisma, buscamos mostrar, por fim, de que modo um movimento manifesto no presente encontra suas causas no passado ao mesmo tempo em que se projeta para o futuro, tendo como origem as ações do mundo sobre o homem (filosofia natural) e como término as ações humanas sobre o mundo (filosofia política).

No quarto capítulo buscamos considerar de que modo a filosofia hobbesiana, entendida sob o prisma do princípio de autoconservação do movimento, poderia ser entendido nos termos de um método que nomeia e define seus objetos em conformidade à locomoção de um simples ponto da matéria, a saber, a geometria. Sob o prisma do “materialismo nominalista” da filosofia de Hobbes, buscamos considerar de que modo a interpretação construtivista do método hobbesiano parece rejeitar uma teoria das “essências separadas” da tradição aristotélica e escolástica que predicavam uma existência material ao verbo “ser” (*esse/sum*). Entendida a geometria como a detentora de um método capaz de constituir seus próprios objetos (a partir da consideração de um simples movimento da matéria), buscamos considerar de que modo Hobbes entende que as ciências (naturais ou políticas) devem se fundar sobre o conhecimento da causa eficiente ou integral da geração dos efeitos, não sobre a essência ou causa final da natureza coisas. Nesse registro, tentamos mostrar também que a filosofia natural e a política em Hobbes devem ser entendidas como duas partes fundamentais de uma mesma filosofia primeira edificada pelo autor em conformidade ao modo de operação do método geométrico.

No quinto capítulo buscamos considerar de que modo a filosofia natural e política de Hobbes pode ser entendida como um projeto de “contenção das vontades” que se funda sobre um processo de geometrização das paixões e que limita o campo da imaginação humana a meras manifestações imagéticas do mundo. Uma vez entendida a redução da experiência e da sensação a meros elementos de figuras manifestas sob a forma de espaço e de tempo (extensão e movimento), buscamos considerar de que modo o projeto político hobbesiano parece se fundar sobre uma teoria mecanicista das paixões que entende os homens como meras “máquinas desejantes” movidas pelo combustível de suas paixões. Sob o prisma do utilitarismo hobbesiano, procuramos também evidenciar de que modo essas paixões são matéria intrínseca às bases da filosofia natural tanto quanto da política de

Hobbes. É nesse registro que buscamos mostrar, por fim, de que modo a filosofia política de Hobbes parece estar edificada sobre uma analogia que compara o Estado civil à imagem e semelhança e um “homem-máquina” que é colocado tanto como artífice quanto como matéria do Estado civil.

No sexto capítulo buscamos considerar de que modo a filosofia natural e política de Hobbes se funda sobre uma consideração dos poderes dos corpos (natural, político e humano) restringe o campo da filosofia a concepções e imagens e representações compatíveis com o método geométrico. Nesse registro buscamos revelar que modo a concepção restritiva e negativa de liberdade em Hobbes se aplica de maneira análoga tanto aos fenômenos naturais quanto aos fenômenos políticos, isto é, tanto à natureza quanto aos homens. Partindo de uma concepção utilitarista da filosofia natural e política de Hobbes, procuramos mostrar de que modo a condição humana de simples natureza coloca o princípio de autoconservação do movimento como regra para a conduta dos homens que conhecem e agem sobre o mundo sempre em relações uns com os outros. De uma perspectiva mecanicista, buscamos evidenciar de que modo a concepção de finitude humana parece restringir o campo de aplicação do método ou da razão aos limites da sensação e da experiência dos homens considerados tanto como homens quanto como cidadãos. A partir de uma concepção restritiva de liberdade, buscamos elucidar de que modo a filosofia hobbesiana (natural e política) se funda sobre uma concepção de autoridade que tem por interesse a contenção das vontades individuais a uma única vontade soberana. Visto isso, por fim, buscamos revelar como a política hobbesiana parece se fundar sobre uma concepção de obediência integral que tem por interesse mais as garantias de uma utópica “segurança coletiva” do que uma promoção das liberdades individuais.

Por fim, na conclusão, buscamos revisar alguns pontos discutidos no decorrer do trabalho tendo em vista as implicações da concepção hobbesiana de convenção e de contrato (pacto) e a relação disso com outros temas e autores da modernidade científica. Considerando o modo como Hobbes procura fundar as bases de sua filosofia política sobre uma concepção integral de obediência civil análoga à sujeição da mulher e dos filhos ao domínio patriarcal ou paterno, procuramos revelar alguns impasses que limitam a aplicação

do método constitutivo da autoridade civil em Hobbes à matéria das paixões de um tipo de um homem excêntrico análogo que mais parece uma máquina desgovernada. Sob esse prisma, procuramos revelar de que modo os termos do contrato ou pacto social constitutivo do Estado civil hobbesiano pressupõe dos contratantes um medo recíproco e uma obediência absoluta ao senhor ou pai de família (direito de conservação, não de geração) que parece não se aplicar a todos os homens envolvidos numa situação de guerra generalizada. A partir disso tudo procuramos revelar de que modo a filosofia natural e política de Hobbes parece se configurar como um grande projeto de “engenharia civil ou social” que não tem outra finalidade senão conter a vontade, a liberdade e a imaginação dos diversos tipos de homens em nome de uma segurança comum que implica em domínio e subjugação.

Por último, apresento no apêndice uma espécie de ensaio sobre minha concepção de matéria da filosofia, entendida como um tipo de homem cuja imagem é um antigo fantasma que se arrasta através dos labirintos e caminhos assombrados pela esfinge do conhecimento filosófico ou científico. Nele procuro revelar um pouco de minha indignação filosófica, que entende a história da filosofia como uma espécie de antropologia titubeante, análoga a uma estória do poder e do domínio do conhecimento moderno na contemporaneidade. E isso porque, avesso ao pensamento de Hobbes desde o início, não pude deixar de conceber minha estadia entre os defensores dessa filosofia senão como uma espécie de trabalho de campo. No processo de estudos dessas teorias do poder e da dominação, tive a oportunidade de observar de perto as práticas e as ações daqueles que, floreando seus discursos com chavões de democracia, fundam despoticamente o saber mais sobre a autoridade de suas pessoas do que sobre o conhecimento mesmo daquilo sobre o que se fala. Contra essas representações leviatânicas de uma filosofia do poder que visa à subjugação do pensamento e da imaginação dos divergentes, lanço nesse ensaio um discurso mui raquitânico como flexas contra as assombrações fenomenológicas dessas estórias da filosofia do poder.

Capítulo I

Método, Aquisição e Utilidade da Filosofia em Hobbes

1.1 – A sensação como matéria prima da filosofia hobbesiana

Devemos considerar de entrada que uma devida compreensão do projeto mais *Elementar* ou *sistemático* do pensamento filosófico de Thomas Hobbes deve necessariamente levar em conta a importância que a *sensação* exerce dentro da moderna teoria do conhecimento que o autor procura fundar sobre as bases do método geométrico¹⁹. A sensação em Hobbes é entendida como a faculdade sobre a qual se ancora a imaginação e a memória, que são as fontes mais imediatas do conhecimento científico e humano em geral. Para Hobbes, não pode haver nada na mente e no espírito humano que não tenha passado antes direta ou indiretamente pela sensação ou pelos sentidos, de modo que o primeiro e mais fundamental conhecimento que os homens têm do mundo são as próprias sensações e experiências²⁰. Em outras palavras, para Hobbes, os pensamentos e concepções que permeiam o espírito e a cognição dos homens não são mais do que efeitos ou aparecimentos imagéticos da matéria externa que afeta os homens através da visão, do olfato, da audição, do paladar e do tato²¹. Não obstante, a própria sensação (tida como

¹⁹ A influência da geometria euclidiana na elaboração dos *Elementa philosophiae* de Hobbes é de fundamental importância para uma devida compreensão do pensamento mais sistemático do autor. Não é sem razão que sua principal filosofia dos corpos se configura em termos de um sistema *Elementar* tríade: *De Corpore*, *De Homine* e *De Cive*. A influência da geometria euclidiana é patente e parece mesmo remontar ao pensamento mais fundamental de Hobbes, a exemplo daquele já expresso por ele em sua primeira obra filosófica mais sistemática, a saber, os *Elementos da lei natural e civil*, de 1640.

²⁰ Ver: *Elementos da Lei*, I, 1, 1, *Leviatã*, I, 1 e *De Corpore*, IV, 25.

²¹ Para Hobbes, os cinco sentidos humanos (visão, audição, paladar, olfato e tato) são as fontes ou canais por onde o fluxo da matéria em movimento é capaz de se perpetuar do mundo externo para a interioridade do corpo humano. Nesse último registro, no entanto, Hobbes considera um *sexto sentido*, que ele chama de *recordação* (*Elementos da Lei*, I, 3, 6). A sensação, para Hobbes, diz respeito às coisas presentes, ao passo que *recordação* diz respeito às coisas passadas. Porque para Hobbes a conjectura do futuro consiste sempre numa recordação dos eventos passados, a teoria dos sentidos que considera a recordação como um sexto sentido é de fundamental importância para a compreensão de um dos epicentros da filosofia de Hobbes, a saber, o *conatus*. A filosofia, enquanto um tipo de conjectura sobre os eventos futuros, encontra seu fundamento nesse princípio do “sexto sentido interno” do homem hobbesiano, a saber, a recordação [re+cordis= que pode significar o movimento circular do que passa pelo coração, a saber, a circulação sanguínea]. O *conatus*, não obstante, consiste num tipo de contrapressão ou resistência que, no caso do homem, perpetua no movimento de fora para dentro e de dentro para fora através do coração. A compreensão

causa tanto das concepções da mente quanto das paixões humanas) é ela própria, em Hobbes, um tipo de efeito causado pela ação de agentes externos que atuam sobre o corpo e os sentidos humanos. Nesse registro, buscaremos no presente capítulo considerar de que modo a filosofia ou as ciências em Hobbes devem buscar conhecer as causas mais imediatas da geração dos efeitos ou fenômenos manifestos na e para a sensação, mas através de um método racional que considera a geração desses efeitos sob o prisma do movimento de uma simples partícula da matéria.

O método resolutivo-compositivo ou geométrico adotado por Hobbes como fundamento de sua filosofia natural e política deve operar sempre de modo genético ou genealógico, isto é, remontando à geração dos efeitos investigados em conformidade aos nomes e termos que os descrevem²². Dai que, para Hobbes, um filósofo deve iniciar suas considerações partindo sempre dos próprios *efeitos* manifestos na sensação e prosseguir com eles rumo ao conhecimento das *causas eficientes* da geração dos fenômenos manifestos nessa sensação²³. Para Hobbes, a filosofia natural tem por finalidade a aquisição de um conhecimento capaz de reproduzir o efeito ou o fenômeno a partir de causas eficientes e não da essência ou da *causa final* teleológica, tal como seria para a tradição escolástica e metafísica do medievo. É sobre esse prisma, inclusive, que, como veremos mais adiante, a filosofia hobbesiana mais sistemática parece colocar o homem como princípio e fim do conhecimento científico moderno, de modo a poder justificar o autoconhecimento e o autoexame dos homens (*nosce te ipsum*) como fundamento do

do “homem máquina” descrito por Hobbes deve passar necessariamente por uma consideração sobre o processo de refinamento do combustível dessa máquina, a saber, das paixões humanas, cujos aditivos mais potentes são o medo e a esperança.

²² No *De Corpore*, I, 6, 1 Hobbes argumenta que o método para a aquisição da filosofia é ou resolutivo ou compositivo ou então resolutivo-compositivo, pois a própria razão consiste apenas em cálculo ou soma e subtração. Desses pormenores trataremos mais adiante.

²³ No artigo “Um método para el hombre-máquina?” (*in: Física y política del autómata: los avatares del hombre-máquina*), Balzi observa como, para Hobbes, a filosofia moderna deve explorar a capacidade criativa ou criadora do homem, cuja ferramenta mais eficiente é a linguagem. Sob esse prisma, Balzi pondera sobre como Hobbes encerra os princípios e os fins do conhecimento científico sobre as bases um materialismo que coloca o homem automata no epicentro de um universo mecânico. Todavia, essa concepção mecanicista do homem e da natureza, segundo Balzi, não é exclusiva de Hobbes, mas parece ter sido compartilhada também por alguns dos “avatares” da modernidade que mais influenciaram a posteridade científica, a exemplo de Descartes.

conhecimento científico moderno. Em poucas palavras, podemos dizer que, para Hobbes, a modernidade científica pode ser entendida como um “novo” modo de aplicação do “velho” método geométrico na consideração dos fenômenos naturais e políticos daquele período²⁴. Vista sobre esse prisma, a tentativa hobbesiana de se considerar os fenômenos sociais ou políticos a partir de uma “nova” aplicação do velho método geométrico não deve nos parecer assim tão descabido quanto a de qualquer outro projeto científico moderno. Para Hobbes, não basta conhecer *isso* e *aquilo* para que tal conhecimento seja considerado científico. Para a aquisição do conhecimento científico é preciso também demonstrar os princípios desse conhecimento numa linguagem capaz de representar ou reproduzir o objeto ou o efeito em questão. Nesse quesito, para Hobbes, a geometria é a linguagem mais adequada para a demonstração dos princípios de uma ciência rigorosa, seja ela natural ou política.

Nesse registro, vale ressaltar que, para o pensamento moderno de Hobbes, assim como filosofia (*philosophia*) e ciência (*scientiae*) são praticamente a mesma coisa com diferentes nomes, filosofia natural (*physica*) e *geometria* são praticamente a mesma coisa com nomes diferentes²⁵. Não é sem razão que, logo na epístola dedicatória do *De Cive*, ao exaltar os avanços obtidos mediante a observação e o registro rigoroso dos céus, da terra, do tempo, do movimento e dos avanços tecnológicos da época, Hobbes atribui

²⁴ Paolo Rossi (*O nascimento da ciência moderna na Europa*) revela ligações estritas entre os princípios ou fundamentos das filosofias em disputa na Inglaterra (Bacon, Hobbes e Boyle) e na França (Mersenne, Descartes e La Mettrie) em contraste com o pensamento italiano inaugurado por Copérnico, Maquiavel e Galileu. No capítulo 9 (“A filosofia mecânica”), Rossi pondera sobre como a metáfora das *Máquinas*, tanto quanto a metáfora dos *Animais*, permearam o imaginário filosófico europeu, de modo a tornar as contendas filosóficas em torno do *Homem* meras disputas de interpretações sobre os usos dessas “figuras” de linguagem. Nesse contexto é que o tema do método geométrico ganha relevo filosófico em Hobbes, tanto quanto em Descartes, visto como um recurso adequado para se tratar de “figuras de linguagem”. Ver, também de Paolo Rossi, *Os filósofos e as Máquinas*.

²⁵ Vale lembrar que, para Hobbes, filosofia (*philosophia*) e ciência (*scientiae*) são praticamente a mesma coisa, apenas com nomes diferentes: o primeiro é de origem grega e o segundo de origem latina. Não é sem razão, portanto, que Hobbes insiste em afirmar no capítulo 9 do *Leviatã* que “os registros da ciência [*vocaturque scientiae*] são aqueles livros que encerram as demonstrações e conseqüências de uma afirmação para outra, e são vulgarmente chamados livros de filosofia [*conscriptio autem ejus appellari solet philosophia*]”. Assim, torna-se praticamente impossível uma separação entre filosofia e ciência dentro do pensamento mais sistemático de Hobbes, uma vez que o método geométrico é, para ele, não apenas especulativo, mas também prático, isto é, resolutivo-compositivo.

todo o mérito das ciências modernas aos geômetras e à própria geometria²⁶. E é por essa razão que, ao discorrer sobre a distribuição das ciências, Hobbes afirma que os filósofos políticos “adicionam em *conjunto* pactos para convencionarem os deveres dos homens”²⁷, de maneira análoga à dos geômetras que calculam linhas, figuras, proporções, forças [*virium*] e poderes [*potentiae*] dos corpos gerados e conservados pelo movimento²⁸. Nesse registro, o método geométrico parece operar de modo fundamental na edificação dos pilares da filosofia hobbesiana natural e política, sendo a própria figura do *Leviatã* (enquanto representação imagética de um gigantesco automata) a mais clara ilustração do poder do conhecimento científico moderno aclamado por Hobbes²⁹. E é por essa razão que no *De Corpore* Hobbes procura reduzir as manifestações do movimento que causa a sensação a meras representações geometricamente demonstráveis (particularmente, sob o prisma de uma ótica mecanicista) e no *De Homine* ele considere a *geração do gênero humano* a partir de um delineamento visual da percepção e do próprio movimento da matéria em termos de “ponto” e “linhas”. Porque, para Hobbes, os fenômenos em geral são objetos da imaginação e do engenho dos homens, então a geometria deve ser a linguagem mais adequada para estabelecer os pilares fundamentais de uma filosofia das imagens produzidas *no homem* pelo mundo tanto quanto reproduzida *no mundo* pelo homem, isto é, natural e política.

A sensação, nesse registro, fundamenta todo o edifício da política hobbesiana, de modo que retirá-la das bases do pensamento de Hobbes resulta em uma completa

²⁶ *De Cive*, Epístola dedicatória. “*Et geômetrae quidem provinciam suam egregie administraverunt (...) totum fere beneficium est geometriae*”.

²⁷ *Leviatã*, I, 5. “*Etiam scriptores politici addunt simul plura pacta ad inveniendum hominis officium; et jurisconsulti addunt simul leges et facta ad inveniendum quid sit in actionibus hominis privatorum jus et injuria*”

²⁸ *Leviatã*, I, 5. “*Ita geometrae facere idem [sicut enim arithmetici] docent in lineis, figures, angulis, proportionibus, temporibus, gradibus velocitatis, virium, potentiae, et caeteris*”

²⁹ Vale notar que ao considerar no *Leviatã* a força (*virium*) e o poder (*potentiae*) como princípios tratados primeiramente pela geometria Hobbes revela como o poder soberano do Estado civil que ele pretende edificar deve estar mesmo fundado sobre o rigor dos princípios construtivos da geometria. A força da linguagem geométrica, nesse registro, certamente se funda sobre as contribuições dessa ciência não apenas no que diz respeito aos avanços das navegações modernas rumo ao “novo mundo”, mas também aos avanços cartográficos e geográficos que possibilitaram o mapeamento do mundo e a constituição da propriedade nos “novos continentes” colonizados pela cultura europeia da época. Todavia, apesar dos “novos” usos do método geométrico sua origem é tão antiga quanto a própria linguagem e seus *casos*, diz Hobbes.

descaracterização do pensamento mais sistemático do autor. Os princípios do conhecimento humano em Hobbes encontram seu início na sensação, na imaginação e na memória, que são faculdades que operam a partir dos sentidos e da experiência. Assim, para Hobbes, a sensação, na medida em que é entendida como o conjunto de efeitos adquiridos mediante alguma afecção da matéria externa sobre os sentidos, é a *causa* e a origem de tudo aquilo que um homem é capaz de conceber e imaginar, a saber, dos próprios pensamentos³⁰. Pois, para Hobbes, aquilo tudo que os homens julgamos estar fora de nós, no mundo, na verdade se encontra apenas em nós, os homens, que concebemos essas coisas em nós mesmos tal como se elas estivessem fora de nós, a saber, no mundo. Nesse registro, Hobbes reforça sua filosofia como uma investigação das causas eficientes na geração dos fenômenos ou efeitos da sensação e rejeita a descoberta de essências e da causa final como método para a aquisição das ciências modernas. E isso por exigência do método resolutivo-compositivo, cuja aplicação, segundo Hobbes, resulta não na descrição de um objeto estático, mas na prescrição de um possível modo através do qual aquele objeto ou efeito em questão pode ser produzido, reproduzido ou representado por meio de algum movimento de um simples ponto material.

Sob o prisma do método resolutivo-compositivo de Hobbes, a sensação pode ser entendida tanto como *causa* [das concepções mentais dos homens] quanto como *efeito* [dos corpos externos que atuam sobre esses mesmos homens]³¹. Em linhas gerais, podemos dizer que para Hobbes a sensação é um tipo de causa que é ‘causa de si mesma’ (*causa sine qua non sive plenae*), ou seja, uma causa que encontra na geração do efeito todos os elementos necessários para a reprodução do mesmo³². A única coisa capaz de ser concebida

³⁰ *Leviatã*, I, 2, p. 9. “Não há nenhuma concepção no espírito humano do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos”.

³¹ Ver: *Leviatã*, I, 2, p. 9.

³² No capítulo 9 do *De Corpore*, Hobbes explica de que modo uma coisa pode ser entendida como causa de si mesma, isto é, simultaneamente como causa e como efeito. A fundamentação, no entanto, parece se encontrar no capítulo X, onde Hobbes explica como a geração de um corpo deve levar em conta a relação entre o poder agente (*potentia agentis*) e o poder paciente (*potentia passiva*) dos corpos. Mais adiante trataremos de alguns pormenores desse conceito de poder (*potentia*) em Hobbes. Por enquanto, consideremos apenas que essa ‘causa que é causa de si mesma’ consiste naquilo a que ele chama causa *eficiente*, causa *material* ou ainda causa *integral*. Causa essa entendida por Hobbes como a soma das potencialidades agente e paciente de um corpo em ininterrupto movimento.

pela mente humana como sendo ‘causa de si mesma’, segundo Hobbes, não pode ser nada diferente de algum tipo *movimento*, manifesto à mente humana a partir de alguma afecção da matéria externa. Pois, na medida em que, para Hobbes, movimento gera movimento, então o movimento pode ser considerado *causa de si mesmo*, isto é, *causa eficiente* ou *integral*³³. E é nesse registro que o movimento pode ser considerado tanto como a *causa* (das concepções mentais) quanto como o *efeito* (produzido pela pressão dos objetos externos que atuam sobre os sentidos humanos). Sob esse prisma, a *causa eficiente*, a *causa material* e a *causa integral* são consideradas por Hobbes apenas como manifestações do movimento que é capaz de gerar seus respectivos efeitos, porém nunca uma *causa final*.

Na aquisição dos princípios científicos, portanto, a sensação em Hobbes (bem como os pensamentos e concepções mentais que dela resultam) deve ser entendida fundamentalmente como um tipo de *efeito*. Efeito esse, que, analiticamente falando, deve ser entendido como a *causa eficiente* do conhecimento mais elementar ou fundamental que os homens têm ou fazem do mundo, isto é, das próprias concepções mentais. Entendida a sensação como uma espécie de efeito gerador das concepções e imagens mentais, Hobbes edifica sobre a experiência humana o fato inquestionável da existência do mundo externo e da matéria que funda sua *philosophia*³⁴. Ao contrário da tradição escolástica e metafísica, para Hobbes a existência do mundo material não é um problema tanto quanto era, por exemplo, para Descartes³⁵. Pois se a sensação é a causa de todas as concepções mentais ao mesmo tempo em que é um efeito causado pela ação da matéria externa que atua sobre os sentidos, a própria concepção mental das coisas em Hobbes revela com inquestionável certeza a existência do mundo externo. Todavia, afirmar a existência do mundo externo não significa afirmar a capacidade humana de conhecer o mundo tal como ele é *por natureza*.

³³ Ver *De Corpore* I, 6, 5.

³⁴ Em relação à sensação como princípio fundamental das ciências, surgiram grandes divergências entre Hobbes e Descartes sobre as causas do conhecimento humano. Ver, por exemplo, *as Objeções* de Hobbes a Descartes, cap. XV. “sobre a existência das coisas materiais”.

³⁵ Ao separar o sujeito dos objetos do mundo material, Descartes precisa recorrer a Deus a fim de garantir a relação entre o mundo e as concepções que o sujeito faz ou tem dele. Para Hobbes não, a sensação, enquanto fonte elementar do conhecimento humano, estabelece com absoluta certeza a existência do mundo material, uma vez que ela própria não é outra coisa senão o conjunto de efeitos causados pelo mundo material existente.

Trata-se, antes, como veremos, de conhecer o mundo tal como ele aparece ou se manifesta para os sentidos humanos, isto é, como imagens, aparecimentos e fenômenos.

Assim, por mais que a sensação possa confirmar aos homens a existência do mundo externo, *por que* ou *como* esse mundo externo lhes afeta os homens só podem saber observando atentamente a geração desses efeitos sobre eles próprios e daí em comparação com os outros homens³⁶. Isso significa dizer que, para Hobbes, os homens podem adquirir naturalmente o conhecimento do *todo* que gera as concepções mentais, a saber, os próprios efeitos da sensação. Todavia, as partes ou causas constitutivas dessas coisas os homens não podem conhecer naturalmente, mas apenas por *convenção*. Pois, a sensação ou o *todo* das concepções é sempre a manifestação de um movimento presente, ao passo que as *causas* ou *partes* constitutivas desse todo remetem sempre ao passado, presentes na recordação e na memória. Em outras palavras, os homens podem conhecer naturalmente os efeitos que o mundo externo causa sobre seus corpos, porém não as causas ou verdadeiros modos de geração desses efeitos. Esses últimos, diz Hobbes, só podem ser conhecimentos pelos homens mediante o uso de uma reta razão convencional para marcar, registrar e representar de modo comum os *possíveis* modos de se gerar os efeitos a partir de suas causas eficientes. Eis a tarefa do filósofo ou cientista, a saber, considerar a geração dos objetos investigados a partir de suas causas mais imediatas, a fim não de conhecer pura e simplesmente sua *essência* ou *causa final*, mas sim de reproduzir os efeitos que certas causas eficientes *podem* produzir.

Para Hobbes, a filosofia (ou as ciências) é adquirida mediante a aplicação da reta razão ou do método sobre as concepções que o mundo externo imprime nos homens através dos sentidos, a saber, da sensação ou da experiência. Raciocinando, portanto, os homens podem atribuir nomes às coisas somando e subtraindo as partes que constituem um objeto conforme o movimento capaz de gerar *integralmente* ou *eficientemente* o objeto figurado ou fenômeno manifesto em conformidade à sensação. Assim, por mais que, para

³⁶ Na introdução ao *Leviatã*, Hobbes declara que a sabedoria se adquire não a partir da leitura de livros, mas sim do próprio homem (*nosce te ipsum*). Lendo-se a si mesmos os homens podem comparar entre si aquilo que fazem quando pensam e sentem e, mediante essa comparação, encontrar similaridades e diferenças entre si de modo a estabelecer algum consenso sobre as causas da geração disto ou daquilo.

Hobbes, a filosofia encontre seu rigor na razão e na linguagem, sua fonte mais remota conduz sempre à sensação como causa eficiente da geração desses espectros (*spectrum/phantasmata*) do pensamento e da imaginação, que a filosofia procura conhecer. Para Hobbes, portanto, não basta aos homens ter sensação e razão natural para se adquirir filosofia ou ciência. Para a aquisição da filosofia é indispensável a utilização de um método ou de uma linguagem comum capaz de representar e demonstrar aos homens em geral as razões e os modos de reprodução do objeto ou efeito em questão. Sob esse aspecto, aquilo que Hobbes denomina as “causas mais universais ou fundamentais da filosofia” não são mais do que efeitos do movimento no homem, a saber, a sensação. Por isso, podemos dizer que filosofia hobbesiana se assenta sobre um conhecimento racional das causas constitutivas dos efeitos que se manifestam naturalmente à mente humana a partir dos sentidos ou da sensação³⁷.

Sob esse prisma, o método resolutivo-compositivo adotado por Hobbes parece fornecer ao autor elementos para se considerar a operação da linguagem (geométrica, no caso) no registro mais elementar ou fenomênico das concepções mentais e da própria imaginação humana, a saber, no movimento. Em termos de modernidade, podemos dizer que a empreitada de Hobbes consiste numa espécie de “reconstrução” do conhecimento científico a partir de suas origens, a saber, da sensação ou da experiência humana, não das *essências*. Não se trata, portanto, do conhecimento adquirido a partir de um novo método, mas de uma nova aplicação do velho método geométrico. É mediante esse recurso que Hobbes procura mostrar que e como os *elementos* constitutivos de uma rigorosa filosofia política não se fundam sobre uma suposta essência ou natureza imutável dos homens ou das leis racionais, mas sobre a experiência e as convenções forjadas pelos homens na linguagem. Parece ser por essa razão que, como veremos mais adiante, o princípio do *nosce te ipsum* (lê a ti mesmo) ganha rigor de fundamento dentro da filosofia mais sistemática de Hobbes, entendida como um tipo de uma investigação do homem e dos modos através dos

³⁷ *De Corpore* I, 1, 2. “A filosofia é o conhecimento dos efeitos ou aparências, que adquirimos raciocinando corretamente a partir do conhecimento que temos inicialmente de suas causas e geração; bem como de quais podem ser essas causas ou gerações, a partir do conhecimento de seus efeitos”. [itálicos do autor].

quais ele concebe o mundo³⁸. E essa concepção de que o conhecimento científico passa, em alguma instância, pela apercepção ou autoconhecimento dos homens, parece não ser exclusiva de Hobbes, mas compartilhada por alguns dos principais filósofos da modernidade europeia, a exemplo de Descartes³⁹.

A filosofia moderna, segundo Hobbes, deveria se fundar sobre uma devida aplicação da razão (uso ordenado ou metodológico da linguagem) às experiências, paixões e opiniões dos próprios homens, não partir da autoridade dos livros de metafísica ou dos autores que os escreveram. Assim, por mais que a filosofia possa ser considerada um conhecimento racional, para Hobbes, a própria razão não é capaz de constituir por si só o conhecimento. A razão natural dos homens (isto é, a faculdade de raciocinar [*ratio*], não o ato do raciocínio [*ratiocinatio*]), para Hobbes, consiste apenas numa capacidade ou faculdade de calcular que soma e subtrai coisas e partes de coisas comparando umas com as outras⁴⁰. Por essa razão, Hobbes entende que na investigação das causas e da geração das concepções mentais (a exemplo mesmo da aritmética e da geometria) o filósofo deve raciocinar somando e subtraindo os nomes de todas aquelas *partes* que, em conjunto, constituem e definem o efeito ou objeto em questão como um todo. Pois, assim como na geometria e na aritmética, diz Hobbes, a razão pode operar onde quer que opere soma e subtração, ou ainda, onde quer que possam ser consideradas as semelhanças e as diferenças entre as coisas. Para Hobbes, portanto, as diferenças e as semelhanças entre as coisas naturais devem ser consideradas não em relação à matéria ou à natureza dessas coisas, mas

³⁸ O princípio do *nosce-te ipsum* em Hobbes parece se referir à inscrição do templo de Apolo e ao enigma da Esfinge de Delfos que Édipo supostamente derrotou. Esse princípio é citado por Hobbes, por exemplo, nos *Elementos da Lei*, I, 5, 14, e na Introdução ao *Leviatã*, enfatizando que as ciências em geral se fundam sobre o conhecimento que os homens adquirem sobre si mesmos e sobre as causas de suas concepções e paixões, não pela erudição. Vale notar também que Francis Bacon, em *A Sabedoria dos Antigos*, funda sobre o mito da Esfinge o nascimento tanto da moderna filosofia da natureza quanto da ciência política.

³⁹ De um modo geral, as próprias *Meditações* de Descartes não deixam de ser uma aplicação do método do *Nosce te ipsum*, a saber, um tipo de “autoexame” ou “leitura de si mesmo”. O fato de Descartes iniciar suas *Meditações* através de uma análise de suas próprias opiniões revela o antropocentrismo moderno que Hobbes parece reivindicar com o leia-te a ti mesmo. E é por isso que, no *Discurso do método* (I, p.9) Descartes afirma que “meu propósito não é ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente mostrar de que modo procurei conduzir a minha”.

⁴⁰ *De Corpore*, I, 1, 2 “Raciocinar, portanto, é o mesmo que somar e subtrair. (...) De modo que todo raciocínio está compreendido nessas duas operações da mente, adição e subtração”.

sim em relação aos diferentes costumes dos homens que as conhecem e as representam, isto é, na linguagem.

Onde quer que haja lugar para soma e subtração (ou para a diferença e semelhança), diz Hobbes, há também lugar para a aplicação da razão ou do raciocínio⁴¹. Portanto, toda a matéria ou corpo passível de nome pode ser submetido ao cálculo ou à razão. E é por isso que, na aquisição do conhecimento científico, o ato de raciocinar em Hobbes se reduz a “conceber da consequência dos nomes de todas as partes para o nome da totalidade, ou dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome de outra parte”.⁴² Para Hobbes, portanto, a filosofia não trata de conhecer as coisas segundo a própria natureza, mas sim os nomes e as proposições que as representam e as definem, ou ainda, em conformidade aos costumes dos homens que usam esses nomes. Porque, para Hobbes, todas as concepções mentais são apenas efeitos da matéria em movimento que afeta os sentidos humanos, então o rigor da filosofia deve se pautar sobre o método e os nomes utilizados para registrar e significar primeiramente os movimentos dessa matéria em conformidade à sensação e à experiência comum desses homens. Portanto, sob essa concepção calculista da razão, Hobbes desenvolve uma consideração das semelhanças e das diferenças entre as formas e os movimentos constitutivos naturais ou artificiais que se manifestam para os homens de forma imagética. Trata-se, pois, de uma consideração acerca daquilo que o mundo produz nos homens, a saber, fenômenos naturais. Fenômenos estes em conformidade àquilo que os homens produzem no mundo, quais sejam, fenômenos sociais e políticos.

Para Hobbes, a filosofia natural moderna (em particular, os avanços de Galileu no campo da mecânica e da ótica) havia se mostrado útil aos homens graças ao método demonstrativo ou geométrico utilizado pelos filósofos da natureza da época. A infertilidade

⁴¹ Notemos que para que as semelhanças sejam consideradas é preciso primeiramente estabelecer a *diferença*. Caso contrário, o todo dado pela ou na sensação não poderia ser considerado em suas partes ou causas constitutivas. Nesse registro, a diferença sobre a qual se funda o conhecimento das causas é um princípio exclusivo da razão, que considera o mundo e a natureza em termos de partes ou particularidades, não como um *todo* absoluto resultante da sensação. Ver: *Leviatã*, I, 5, p. 27.

⁴² *Leviatã*, I, 5, p. 27.

da filosofia política, nesse registro, residiria tão somente na falta de método dos filósofos morais que a escreveram⁴³. Hobbes entende que, para que a política pudesse emergir aos homens como um conhecimento verdadeiro e útil, os filósofos morais deveriam tratá-la com o mesmo rigor com que os filósofos da natureza tratavam uma figura ou um corpo celeste, a saber, segundo o movimento que gera e conserva esses corpos. Por isso, para Hobbes, a finalidade das ciências (ao contrário da filosofia de Francis Bacon)⁴⁴ não consiste em “descobrir” princípios de ciência na essência ou na natureza das coisas, mas de construí-los através de convenções humanas fundadas na linguagem. É por isso que, no prefácio ao *De Cive*, Hobbes defende a tese de que não se pode começar uma investigação no campo da moral ou da política por um ponto qualquer que agrade o investigador. O filósofo moral ou político, diz ele, deve proceder em sua investigação de maneira análoga a dos filósofos da natureza, que aplicam o método sobre o fenômeno de modo a prescrever um possível modo de geração daquele efeito ou corpo a partir de suas causas eficientes. Fundar o conhecimento humano em essências que ultrapassam os limites da sensação e da experiência é, para Hobbes, fazer como fazem os magos e outros metafísicos, que apenas iludem os homens com “truques de linguagem” e edificam apenas “castelos no ar”.

E porque, para Hobbes, aquilo que os homens chamam *fenômenos naturais* não são mais do que manifestações ou aparecimentos das coisas externas para os sentidos e a sensação, o conhecimento das causas desses efeitos remonta sempre à imaginação e à memória, onde respectivamente se gera e conserva essas imagens do movimento. É por isso que, a exemplo do que Hobbes afirma no prefácio ao *De Cive*, o filósofo deve percorrer os labirintos obscuros da imaginação e da memória guiado sempre pelo “fio condutor” do

⁴³ *Leviatã*, I, 5. p. 29. “Atribuo a primeira causa das conclusões absurdas à falta de método, pelo fato de não começarem seu raciocínio com definições, isto é, com estabelecidas significações de suas palavras, tal como se pudessem contar sem conhecer o valor das palavras numerais, um, dois, e três.”.

⁴⁴ No *Novum Organum*, Bacon se esforça para mostrar como as “essências” das coisas não são dadas imediatamente pelos sentidos, mas “descobertas” pelo entendimento humano ou pela razão. Para Hobbes, os princípios científicos, ao contrário de Bacon, não devem ser considerados nem essências nem descobertas, mas causas eficientes convencionadas e princípios construídos pelos próprios homens na linguagem. A *Nova Atlântida* de Bacon parece ser uma ilustração cabal desse método baconiano da “descoberta de essências” contra a qual Hobbes parece voltar todo o aparato do seu grande *Leviatã*.

método que conduz à luz do conhecimento⁴⁵. E esse regresso aos labirintos obscuros da imaginação e da memória se deve ao fato de que, para Hobbes, a sensação resulta em um tipo de movimento no *presente* que remonta suas causas sempre ao passado. Sob esse prisma, uma investigação sobre os modos de geração de uma coisa deve remontar sempre à imaginação e à memória, isto é, aos labirintos obscuros da própria experiência humana. Todavia, porque, para Hobbes, a finalidade das ciências não consiste apenas em descobrir as causas geradoras de uma coisa, mas antes adquirir o poder ou a capacidade de reproduzir os efeitos em diferentes situações, então o conhecimento científico deve ser aquele que parte do presente, remonta ao passado e se projeta para o futuro. Porque, para Hobbes, os possíveis modos de geração dos efeitos no futuro dependem das experiências de como e quando esses efeitos se produziram no passado a partir de certas causas eficientes, então as conjecturas científicas sobre o futuro se calçam, no fundo, sobre uma análise do presente que remonta ao passado. É como se os princípios da filosofia fossem, para Hobbes, novelas de lã ou de linhas, cuja extensão se revela ao entendimento na medida em que se desenvolve toda a trama⁴⁶.

Para Hobbes, a aplicabilidade da razão calculadora não consiste jamais em uma operação exclusiva das ciências ditas “naturais” ou exatas (física ou geometria). Tudo aquilo que, através do movimento da matéria externa, pode se manifestar à mente humana em termos de espaço e tempo (extensão e movimento) pode ser calculado, somado e subtraído. Porque, para Hobbes, tudo o que a mente humana concebe não pode ser diferente do movimento que causa tais concepções, então os fenômenos (naturais ou políticos) devem ser considerados primeiramente em relação aos respectivos movimentos que os geram e os conservam. É sob esse prisma do método resolutivo-compositivo que o universo do homem hobbesiano e a própria Natureza são representados como princípios de extensão

⁴⁵ *De Cive*, Epístola Dedicatória, p. 7. “Há um certo fio da razão, cujo começo está no escuro, mas à medida que se desenrola vai nos levando, como que pela mão, até a mais clara luz, de modo que o princípio da doutrina deve ser extraído daquela obscuridade”.

⁴⁶ A metáfora do “fio condutor” remete a Teseu e ao mito do Minotauro, e inaugura tanto as considerações de tanto de Maquiavel (*Discurso*) quanto de Hobbes (*De Cive*) sobre as origens da cidade ou do Estado. Para mais detalhes sobre o tema, consulte o tema sobre o “fio de Ariadne”.

e de movimento da matéria⁴⁷. Ao aplicar o método sobre a matéria bruta dos sentidos, os homens podem investigar as causas mais obscuras de um objeto que se lhes manifestam à mente, e, a partir dessas causas, conhecer um possível modo de geração do objeto em questão. Para Hobbes, a utilização desse método possibilitou que os geômetras conseguissem expurgar das ciências naturais as contradições e disputas de opinião sobre a geração e a conservação dos corpos e fenômenos naturais. Algo análogo deveria ser feito pelos filósofos morais, caso se quisesse obter o mesmo resultado em política.

Para Hobbes, é comum a todo tipo de método proceder sempre das coisas conhecidas para as desconhecidas. Em outras palavras, para Hobbes todo método racional é primeiramente analítico⁴⁸. Não é sem razão, portanto, que Hobbes afirme (no *De Corpore*, I, 6, 4) que “*methodum investigandi notiones rerum universalis, esse pure analyticam*”, ou seja, que o método para se investigar as concepções das coisas universais é puramente analítico. Isso porque os movimentos que explicam a geração das coisas externas são manifestos ao entendimento humano na medida em que afeta os sentidos e gera na imaginação dos homens o aparecimento de imagens de objetos figuráveis. No entanto, o conhecimento das causas de tais efeitos da sensação só pode ser alcançado por um método racional que remonte aos labirintos da experiência e da memória, ou seja, ao passado. Todavia, para Hobbes, a falta de método acabou por desviar do percurso a maioria dos filósofos morais que se aventuraram cegamente pelos labirintos obscuros das paixões humanas. Para Hobbes, todo homem por sua própria conta é capaz de descer aos labirintos das cavernas do conhecimento, mas somente aqueles dotados de um método são capazes de voltar à luz.

⁴⁷ Em diversas passagens dos *Elementos*, *do Leviatã* e do *De Corpore*, Hobbes afirma que a geometria é a ciência que cuida do simples movimento.

⁴⁸ A importância do aspecto analítico do método revela um indicio de como o princípio do *nosce te ipsum* parece regular a filosofia de Hobbes. Filosofia essa forjada como um conhecimento do homem sobre aquilo que nele é produzido a partir do mundo externo (filosofia natural) e sobre aquilo que no mundo externo é produzido pelo homem a partir de suas ações voluntárias (filosofia política). A filosofia hobbesiana, assim parece reconfigurar o campo do conhecimento científico onde o homem exerce a função primordial de fundamentação das ciências modernas de cunho antropocêntrico.

Porque o conhecimento científico em Hobbes se funda sobre os princípios da sensação que remontam à memória ou à recordação como modos da experiência, o *methodus philosophandi* na aquisição da filosofia (natural e civil) deve operar primeiramente pela via analítica. E é por conta dessa caracterização primeiramente analítica do método hobbesiano (ilustrado, por exemplo, na parábola do relógio que prefacia o *De Cive*) que o *nosce te ipsum* parece revelar seu caráter de princípio fundamental dentro da filosofia mais sistemática de Hobbes. Princípio este citado por ele como fundamento notável do conhecimento tanto nos *Elementos da Lei* quanto no *Leviatã*. Pois, para Hobbes, a sabedoria capaz de erigir uma rigorosa filosofia política deveria ser adquirida não pela leitura de livros como a política de Aristóteles ou a República de Cícero, mas pela leitura dos próprios homens e de seu comportamento em relação aos outros. Deste modo, o *nosce te ipsum* pode também representar uma crítica de Hobbes à ciência e à mitologia medieval, que obscureciam a compreensão de que as fontes do conhecimento científico se encontravam nos próprios homens, não na autoridade dos livros ensinados nas Universidades escolásticas⁴⁹. Sobre esse aspecto, Lebrun destaca a importância do autoconhecimento como princípio de fundamentação da verdade científica em Hobbes:

“Se por essa via [do *leia-te a ti mesmo*] chegamos a dar o sentido *correto* aos nomes, é simplesmente porque cada qual terá, por conta própria, se reportado à sensação que, segundo ele, ‘preenche’ exatamente o sentido dessa palavra. É exatamente o que Hobbes faz, cada vez que estabelece, contra a tradição, a justa definição de uma palavra: se, por exemplo, ‘apetite racional’ é uma má definição de *vontade*, é que essa fórmula não nos permite pensar um ato voluntário que seja contra à razão, nem atribuir vontade aos animais – o que, segundo Hobbes, vai contra os dados da observação. Mas como saber qual era justamente o sentido de ‘*vontade*’ convencionado pelos homens no momento de instauração da linguagem? - Parece então que a instauração da linguagem é apenas um emblema, um tanto quanto mítico, do *senso communis*, cuja existência, aliás, é afirmada no início do *Leviatã*, quando Hobbes novamente comenta o *Nosce te ipsum*. (LEBRUN, G. “Hobbes e a instituição da verdade”, in *A filosofia e sua história*, p. 309).

⁴⁹ Vale notar que, em *A Sabedoria dos Antigos*, Francis Bacon interpreta o mito da Esfinge como o nascimento tanto das ciências naturais quanto da ciência política. A derrota da Esfinge situa no Édipo (filho) o nascimento da ciência e a superação da crença. O reinado de Tebas, conquistado por Édipo (rei) como recompensa por vencer a Esfinge, por sua vez, é identificado por Bacon como o nascimento da nova ordem política fundada numa suposta superação dos mitos. Hobbes parece estar de algum modo dialogando com essa interpretação, mas nos termos de uma oposição entre o método construtivo da geometria e o método das descobertas de essências da tradição aristotélica ainda aclamada por Bacon.

Para Hobbes, os princípios do conhecimento científico se fundam primeiramente na sensação ou experiência e são adquiridos a partir da aplicação de um método racional na atribuição de nomes à multiplicidade de afecções manifesta à mente através dos sentidos. Partindo da análise de suas próprias concepções e com o auxílio de um método, os homens podem conduzir o entendimento rumo às causas constitutivas e a um possível modo de geração do efeito ou do objeto em questão. Uma vez conhecidos os elementos ou causas constitutivas de um determinado efeito ou objeto, os homens podem imaginar e inferir um possível modo de sua geração. Deste modo, não se trata de conhecer os objetos tal como eles são *in rerum natura*, mas sim tal como eles podem aparecer ou se manifestar para os sentidos e para a percepção humana, ou seja, de modo convencional. Nesse registro, Monzani observa como o método resolutivo-compositivo de Hobbes pode ser entendido sob o aspecto “genético” que considera a geração dos desejos e pensamentos a partir dos elementos geométricos mais simples, a exemplo do ponto, da linha, do ângulo e do plano que constituem a forma de uma figura geométrica⁵⁰.

É nesse sentido que entendemos a parábola do relógio que prefacia o *De Cive* como uma clara ilustração do método resolutivo-compositivo adotado por Hobbes desde, pelo menos, *os Elementos da Lei*⁵¹. Para Hobbes, qualquer homem é capaz de desmontar um relógio e reduzi-lo a um montante de peças. Todavia, somente aquele que registra a ordem e a seqüência das peças uma em relação às outras, isto é, metodologicamente, é capaz de reconstruir o relógio desmontado; bem como de criar outros tipos de relógios, a partir do conhecimento do modo como funciona aquele outro. Para Hobbes, a utilidade do conhecimento científico, portanto, reside numa capacidade que o homem tem de imitar a natureza, reproduzindo e representando para si próprio aquilo que a natureza cria e conserva por ela mesma. Assim, podemos dizer que a filosofia hobbesiana não está nem um pouco interessada no conhecimento das coisas tal como elas são geradas pela natureza, mas

⁵⁰ MONZANI, L. R. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, p. 72.

⁵¹ Sobre a importância da metáfora do relógio na fundamentação do pensamento científico moderno em Bacon, Hobbes e Descartes, veja o artigo de Laura C. Speranza, “El reloj en el pensamiento inglés del siglo XVII. Revisión de la metáfora en las obras de Bacon y Hobbes”, in BALZI, C. *Física e política del autómatas: los avatares del hombre-máquina*, p. 37-63.

sim nos modos como elas podem ser geradas para o homem e pelo homem, isto é, por convenção. Pois, para Hobbes, todos os fenômenos que a filosofia (natural ou civil) considera como objetos do conhecimento manifestam-se necessariamente no homem e para o homem, porém não necessariamente na ou para a natureza. É por isso que, para Hobbes, a filosofia natural e civil deve se fundar necessariamente sobre uma análise rigorosa dos homens e de suas paixões naturais, e não sobre uma essência ou natureza imutável das coisas geradas pelo movimento.

Para Hobbes, um bom *methodus philosophandi* deve não apenas conduzir o entendimento daquele que investiga rumo ao conhecimento das causas constitutivas de um objeto ou efeito em questão, mas também demonstrar e instruir o entendimento dos outros homens rumo à devida compreensão dessas causas ou descobertas. Em outras palavras, um bom *methodus philosophandi* deve possibilitar não apenas a descoberta dos elementos ou causas constitutivas de “isto” e de “aquilo”, mas também a demonstração das razões de como e por que “isto” e “aquilo” acontecem de um determinado modo. Porque as ciências têm por finalidade o conhecimento das causas eficientes na geração do efeito, então a convenção linguística sobre o que funda esse conhecimento tem por finalidade a reprodução do efeito. Sob esse prisma, podemos dizer que, ao contrário da experiência e da prudência humana, a filosofia ou o conhecimento científico em Hobbes se funda mais sobre a utilidade que sobre a sabedoria, ou ainda, mais na autoridade dos homens que no conhecimento mesmo das coisas. E é por isso que, para Hobbes, no tocante à utilidade do conhecimento científico, os geômetras mostraram os modos pelos quais os homens podem convencionar princípios de conhecimento constitutivos de uma autoridade científica, a exemplo mesmo de um Galileu⁵².

Para Hobbes, os homens conhecem melhor aquilo que eles mesmos produzem (ações voluntárias) tanto quanto aquilo que neles próprios é produzido (concepções sensíveis). É assim que, para Hobbes, a filosofia se funda sobre o conhecimento das paixões humanas, cujos efeitos produzidos pelos homens no mundo remontam a causas que

⁵² Sobre a concepção moderna da atitude filosófica de Galileu, ver Portela, E. “Galileu Galilei, metáfora coletiva”, in Chacon, V. *Galileus modernos: elogio da heterodoxia*.

são produzidas pelo mundo nos homens. A aquisição da filosofia em Hobbes, portanto, deve se fundar sobre uma investigação do poder gerador dos efeitos, de modo que tal investigação seja capaz de reproduzir tais efeitos a partir de suas causas mais imediatas ou eficientes. Para Hobbes, os homens não se interessariam pela investigação das causas das coisas se o conhecimento de tal modo adquirido não constituísse também um ato de poder ou de autoridade. Assim, a filosofia, para Hobbes, tem por finalidade não apenas o conhecimento das coisas da natureza, mas também o domínio e a instrução dos homens que a utilizam. É por isso que, para Hobbes, uma filosofia rigorosa deve se fundar sobre o conhecimento do poder gerador dos fenômenos naturais (*potentia*) tanto quanto é capaz de instituir uma autoridade convencionada pelos homens e para os homens (*potestas*)⁵³. E porque, para Hobbes, a filosofia deve se fundar sobre uma investigação do homem e de suas paixões, a relação entre a filosofia natural e a política deve se fundar respectivamente naquilo que o mundo material produz sobre os homens e naquilo que os homens produzem sobre o mundo material. Parece ser como observa Monzani, que considera a filosofia natural e política de Hobbes fundada sobre a operação do método resolutivo-compositivo que considera leis civis como análogas às figuras geométricas, isto é, como convenções do engenho humano e não como produtos na natureza mesma das coisas. Segundo Monzani:

“No caso específico de Hobbes, o que ele tem em mente é muito menos uma decomposição seguida de uma inspeção e uma posterior recomposição, do que uma verdadeira *reconstrução* do objeto, uma *gênese* dele a partir desses elementos. A inspiração é, evidentemente, aqui, a geometria euclidiana, que Hobbes pretende estender para o domínio da ética e da política. Vários textos seus são taxativos sobre esse ponto (...). A geometria tem esse rigor demonstrativo (...) porque podemos conhecer, com absoluta certeza, a causa geradora do objeto, na medida em que é o próprio sujeito que cria esse objeto (...) A ética e a política, assim como a geometria, são obras do próprio sujeito (*Desejo e Prazer na Idade Moderna*, p.71-2 [grifos do autor])

⁵³ São dois os termos latinos geralmente utilizados por Hobbes para significar o poder: *potentia* e *potestas*. Em relação à ciência, quando Hobbes considera o poder e a capacidade instrumental das ciências na confecção de utensílios, o termo geralmente utilizado é *potentia*. Com isso ele em geral quer expressar que a filosofia aumenta o poder natural dos homens. Por outro lado, quando Hobbes considera a autoridade que emana dos princípios científicos, o termo geralmente utilizado é *potestas* e não *potentia*. *Potestas*, contudo, vai ser o termo utilizado por Hobbes para significar o conceito de autoridade e poder civil (*qui summam potestatem habet*). Como veremos mais adiante ao nos debruçarmos mais detidamente sobre essas nuances do poder em Hobbes, Faisneau (in ZARKA, 1992) vai identificar o primeiro e mais fundamental uso do termo latino *potestas* justamente em geometria.

É nesse sentido que entendemos a filosofia hobbesiana como uma busca pelo conhecimento das coisas tal como elas aparecem para os homens (fenômenos da sensação) e não tal como elas seriam para a natureza ou em si mesmas. Não se trata, portanto, de investigar ou descobrir leis inscritas na natureza das coisas, mas, ao contrário, de aplicar um método racional aos fenômenos a fim não de descrevê-los, mas sim de prescrever possíveis modos de sua geração⁵⁴. Parece, pois, ser esse o novo modo de se fazer ciência inaugurado pela modernidade reivindicada por Hobbes, a saber, um modo de representar a natureza a fim de prever possíveis modos de geração dos fenômenos. Fenômenos esses que, segundo Hobbes, fundados sobre a experiência humana, se manifestam tanto no campo natural quanto no campo social ou político. E é por isso que o Estado civil (com as regras e leis que regem o comportamento de seus membros constitutivos) pode ser tratado por Hobbes de maneira análoga ao modo como os geômetras tratavam as figuras, a saber, segundo o movimento de seus membros ou partes constitutivas. E isso porque, para Hobbes, assim como as figuras geométricas, o Estado e as leis civis não são objetos naturais, mas criações e construções da arte e do engenho humano.

É por conta disso que, para Hobbes, o escopo ou a finalidade de todo o conhecimento científico reside no poder (*potentialpotestas*)⁵⁵. Poder esse que se estende daquilo que o mundo produz sobre os homens (fenômenos naturais) para aquilo que os homens produzem no mundo (fenômenos sociais ou políticos). E porque, para Hobbes, “o uso de teoremas (que, entre os geômetras, serve para descobrir propriedades) tem por finalidade a resolução de problemas práticos, próprios da arte da construção”⁵⁶, o método geométrico pode ser aplicado na construção dos mais diversos artigos úteis à conservação da vida humana, inclusive o Estado. É por isso que as considerações de Hobbes sobre o *fim*

⁵⁴ Para Kant, por exemplo, (Prefácio à 2ª Edição da *Crítica*, XIII) a grande revolução científica moderna se caracterizou justamente por essa apropriação *antropomórfica* dos fenômenos naturais. A respeito dos modernos, Kant diz que “Deram-se conta que a razão só compreende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto, que ela teria que ir a frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e *obrigar* a natureza a responder as suas perguntas”.

⁵⁵ *De Corpore*, I, 1, 6. “*Scientia propter potentiam*”.

⁵⁶ *De Corpore*, I, 6, 1 “*Theorema (quod apud Geometras proprietatis investigatio est) propter problemata, id est propter artem construendi*”.

ou *finalidade* das coisas naturais ou artificiais não se voltam para a *essência* ou para a *natureza* das coisas, mas antes para os homens que as conhecem, as constroem e as utilizam. O conhecimento do fim ou da finalidade da matéria em movimento se restringe aos limites do campo da sensação e da experiência humana, onde o homem é considerado sempre um paciente, isto é, um ser finito e limitado. Aquilo que para a tradição escolástica deveria ser um conhecimento dos fins ou da causa final das coisas, em Hobbes torna-se um conhecimento dos meios ou da causa eficiente na geração dos efeitos. E isso porque, para Hobbes, a o valor de toda a filosofia reside em sua utilidade, não no conhecimento mesmo das coisas da natureza.

É assim que Hobbes entende que as definições e os postulados da geometria euclidiana são apenas prescrições de um possível modo de geração ou de construção dos objetos figurados de que ela trata. Para Hobbes, a definição euclidiana de círculo, por exemplo, consiste apenas na prescrição de um possível modo de geração ou de construção daquela figura segundo o movimento de um simples ponto e não em uma mera descrição da forma estática de um objeto. Sob esse prisma, Hobbes entende que a geometrização da ética e da política é possível porque o método geométrico não se restringe ao campo da mera contemplação, mas se estende também para o plano da prática. E isso porque uma investigação científica, segundo Hobbes, não tem por finalidade apenas conhecer as coisas tal como elas são por ou para a natureza, mas sim adquirir o conhecimento capaz de representar e reproduzir o efeito ou fenômeno em questão⁵⁷. É sob essa perspectiva que o valor da filosofia em Hobbes reside na *utilidade*, isto é, no poder de reproduzir os efeitos e atos desejados, a partir do conhecimento de seus elementos ou causas constitutivas. A partir dessa perspectiva do método na aquisição da filosofia é que consideraremos doravante a relação entre filosofia natural e política em Hobbes, a fim de mostrar, sob o prisma do método resolutivo-compositivo, a fusão de ambas a partir de considerações diversas da mesma matéria, a saber, os homens e suas paixões.

⁵⁷ *De Corpore*, I, 1, 6. “*Omnis denique speculatio, actionis vel operis alicujus gratia instituta est*”.

1. 2 – A utilidade e o escopo da filosofia

Para Hobbes, todas as comodidades que os homens gozam na vida moderna, em comparação aos rudes tempos da antiguidade, devem favor ao uso metódico do entendimento na atribuição de nomes às coisas. Atribuição essa que teria possibilitado o cálculo dos céus, da terra, do tempo, do poder e da natureza tanto quanto o cultivo da própria racionalidade. As comodidades da vida humana devem primeiramente favor a esse uso metódico da razão, tal como a miséria e a barbárie da guerra devem favor à falta dele. Assim, para Hobbes, a razão exerce um importante papel na emancipação do homem frente às intempéries da natureza. Intempéries tais que, pela falta ou escassez de recursos naturais, pode muitas vezes levar os homens ao conflito e à guerra. A razão essa (*ratio*), uma vez reduzida por Hobbes a soma e subtração de coisas e nomes, pode ser entendida como ato ou atividade de uma mera faculdade calculadora (*ratiocinatio*). Faculdade essa que, aplicada com vistas à produção de um efeito ou ato, não se restringe apenas ao mero campo teórico ou especulativo, mas também se estende ao prático. Porque o método possibilita a construção de um conhecimento convencional, especulação e prática se fundem em uma filosofia entendida por Hobbes não apenas como natural, mas também política.

Sob o prisma construtivista do método geométrico, a razão calculadora em Hobbes pode ser também entendida como uma razão instrumental, isto é, como uma faculdade [*ratio*] cujo produto [*ratiocinatio*] constitui uma ferramenta ou artefato convencionalizado pelos homens e para os homens. Nesse registro, a razão em Hobbes se eleva frente às paixões por sua *utilidade*, isto é, por ser construtiva ou constitutiva de objetos. Como veremos mais adiante, no que diz respeito às ações humanas, por exemplo, a razão hobbesiana pode ser entendida como uma razão instrumental porque ela não põe fins para o desejo, mas, antes, calcula os meios para realização dos fins postos pelo próprio desejo humano⁵⁸. Assim, a razão em Hobbes pode ser considerada um instrumento das paixões, e

⁵⁸ Nos intermináveis debates sobre o estatuto das leis de natureza em Hobbes, alguns (Spragens, Lebrun, Frateschi, etc.) defendem acertadamente que a lei de natureza em Hobbes nada mais é do que um *axioma* da faculdade calculadora dos homens, e não como querem outros (Strauss, Warrender, Gauthier) preceitos de uma “razão moralizante” que põe os fins para a conduta humana. A razão, na medida em que apenas calcula os meios mais adequados para a obtenção de algum benefício individual posto pelo desejo, deve ser entendida como instrumento das paixões, não o contrário. Assim, a máxima maquiavélica de que “os fins justificam os

serve aos homens como *meio* para a obtenção dos interesses postos pelo desejo. E enquanto instrumento, a razão pode auxiliar os homens na confecção ou na construção de muitos artefatos úteis à comodidade e à segurança de suas vidas, inclusive o Estado.

Na introdução ao *Leviatã*, Hobbes diz que a natureza é imitada pela arte humana em muitas coisas, inclusive na criação daquele grande animal ou homem artificial chamado Estado (*civitas*). O Estado civil e a própria sociabilidade dos homens em Hobbes, portanto, não deve ser entendido como uma obra da natureza, mas uma invenção da arte e das convenções dos homens. Ao contrário das abelhas e das formigas (tanto quanto da política aristotélica) em Hobbes os homens constituem o Estado segundo suas vontades e engenhosidade, imitando e representando a natureza pela arte e pelo artifício. Portanto, para se conhecer as causas constitutivas de um Estado é necessário conhecer as causas da vontade humana a partir daquilo que os homens mesmos produzem, a saber, a guerra e a paz. Para Hobbes, os homens são capazes de imitar e de representar consensualmente a natureza de maneira comum mediante um uso metódico da razão que atribui nomes e definições às coisas. Atribuindo nomes ou significando corretamente as coisas em conformidade ao modo como elas são geradas na sensação e na imaginação, os homens imitam e representam aquela grande força criadora do mundo chamada natureza, de modo a poder reproduzir seus efeitos conforme suas próprias vontades e interesses.

O registro rigoroso das etapas de uma investigação propicia aos homens (re) apresentar ou recordar a ordem causal dos efeitos constitutivos de um efeito ou fenômeno observado outrora. Recordando o modo como os eventos se deram anteriormente na geração de alguma coisa, os homens podem prever possíveis modos através dos quais essas mesmas coisas podem ser geradas no futuro. Uma vez registradas todas as partes e etapas do processo de geração de um efeito, os homens podem, a partir do conhecimento de um possível modo de sua geração, reproduzir o mesmo efeito segundo seus próprios desejos e vontade. E deve ser esse, diz Hobbes, o modo através do qual os homens adquirem ou constituem a filosofia. A saber, imitando aquela grande força criadora do mundo chamada

meios” parece não se aplicar a Hobbes, para quem *os meios são fins em si mesmos*, quando são produzidos os efeitos que daí se esperava. Desses pormenores trataremos mais adiante.

natureza⁵⁹. É nesse sentido que, para Hobbes, conjecturar a geração de uma coisa futura nada mais é do que recordar o modo como ela se manifestou alguma vez no passado a partir de suas causas eficientes, a saber, mediante algum tipo de movimento da matéria⁶⁰.

Para Hobbes, a natureza, ou a *arte divina através da qual Deus fez e governa o mundo*⁶¹, “opera sempre por movimento, cujos modos e graus não podem ser conhecidos sem o conhecimento das proporções e das propriedades das figuras”⁶². Nesse sentido, a concepção de natureza em Hobbes se reduz a um conjunto de regras que regem o comportamento da matéria do mundo externo na medida em que esta afeta os sentidos humanos, ou seja, uma natureza que é sinônima do movimento manifesto à sensação. Por conta disso, o princípio de autoconservação do movimento em Hobbes se aplica a tudo aquilo que a natureza é capaz de gerar, inclusive os pensamentos ou concepções, tanto quanto as vontades e as ações humanas. Pois, para Hobbes, tudo o que existe fora e para além da percepção humana é matéria e movimento que geram o aparecimento de formas e figuras para a mente e imaginação dos homens. Mesmo as cores, os sons, os sabores e outras tantas qualidades que os homens julgamos estar fora de nós, nos objetos externos, diz Hobbes, estão, na verdade, apenas em nós mesmos, os homens que sofremos as afecções da matéria que causa essas sensações. Assim, a causa mais elementar de tudo

⁵⁹ Aristóteles, na *Poética*, trata longamente do método da imitação. Para ele, a imitação (também chamada arte poética) é uma inclinação natural do homem. Inclinação à imitação essa que, segundo Aristóteles, distingue os homens desde a infância dos outros animais. Mais que isso, pela imitação, diz Aristóteles, os homens adquirem os primeiros conhecimentos e experimentam os primeiros prazeres advindos do conhecimento. Todavia, a imitação, para Aristóteles, não se preocupa em conhecer a verdade e a essência última das coisas, por isso não se eleva ao patamar olímpico da filosofia. Ora, para Hobbes, como veremos, isso não constitui um problema, posto que o valor da filosofia reside na utilidade. Não há também hierarquia no conhecimento, uma vez que a *essência* nada mais é do que um nome derivado do verbo *ser* (*esselest*). O valor da linguagem em Hobbes se encontra nos usos que os homens fazem dela. Não obstante, a relação de Hobbes com a poesia (desde suas traduções da *Medéia*, da *Ilíada* e da *Odisseia* até os poemas escritos pelo próprio filósofo) parece ser ainda um tema de pouco interesse para os estudiosos do autor. Em futuros estudos buscaremos retomar essa questão em seus pormenores.

⁶⁰ Na introdução ao *Leviatã* Hobbes afirma que o homem, além de artífice, é também a *matéria* do Estado civil. É nesse registro que, para Hobbes, o estado de natureza, comparado à guerra fomentada pelas facções partidárias dissolventes do Estado civil, pode ser hipoteticamente considerado em termos de “movimento da matéria”.

⁶¹ *Leviatã*, Introdução. “*NATURAM, id est, qua mundum deus condidit et gubernat, divinam artem, eatenus imitatur ars humana [est]*”.

⁶² *Leviatã*, IV, 46, p. 386.

aquilo que os homens imaginam e conjecturam não pode ser outra coisa senão o próprio movimento da matéria externa que, ao afetar os sentidos humanos, move (de fora para dentro) e comove (de dentro para fora) o corpo e o espírito [*animo*] dos homens.

As concepções mentais em Hobbes nada mais são do que imagens produzidas na mente a partir de alguma afecção externa determinada, de modo que a causa eficiente de todas elas remontam sempre ao movimento. Todavia, a cada uma das concepções ou imagens mentais deve corresponder um espaço figurado ou um lugar onde elas se manifestam, a saber, um espaço imaginário. Essas concepções (*conceptio*), espectros (*especie*), fantasias (*phantasmata*) ou aparecimento (*aparitio*) das coisas externas para os sentidos e mente dos homens são consideradas por Hobbes todas como *objetos figurados*. Objetos figurados esses que, uma vez considerados através de uma linguagem apropriada para tratá-los (geometria), podem ser reduzidos a definições e a de figuras de linguagem⁶³. O primeiro e mais elementar modo de denominar ou significar corretamente essas imagens na mente deve ser aquele que leve em conta os modos através do qual o simples movimento opera na geração desses efeitos, a saber, por representação ou ilustração. Dai que o conhecimento das concepções mentais a partir de suas causas deve começar pela geometria, pois é nela que, segundo Hobbes, os homens demonstraram registrar de maneira adequada os modos através dos quais a natureza gera os corpos e figuras através do simples movimento de suas partes constitutivas. Consideração do simples movimento essa análoga àquela do movimento de um ponto na geração de uma linha reta ou parabólica⁶⁴.

⁶³ A *metáfora* é, sem dúvida, para Hobbes, a *figura de linguagem* mais importante. Dai, talvez, seu interesse pela poesia tenha percorrido toda a sua vida, desde a tradução da Medeia à da Ilíada e Odisséia. No *De Corpore*, II, 12, Hobbes afirma que apesar da imprecisão lingüística das metáforas, a utilização de *parábolas* (que podem significar tanto uma narrativa alegórica quanto uma figura geométrica) na busca pela verdade pode ser um emprego da linguagem bastante útil para os homens. Se até mesmo os discursos fraudulentos podem ser apresentados de modo belo e ornamentado, que dirá a verdade, diz Hobbes no início do *De Corpore*.

⁶⁴ Em gramática, a *parábola* (tanto quanto a *metáfora*) é um estilo alegórico de escrita que se utiliza de “linguagem figurada” para operar por analogia, comparação, ilustração e afins. Em geometria, a parábola é definida como um *conjunto de pontos equidistantes de um ponto dado* (chamado foco) e *de uma reta dada* (chamada diretriz). A parábola, sob esse prisma, pode ser entendida como uma “curva plana”, em geral trabalhada pela geometria analítica como uma “equação irredutível da forma” de uma figura gerada sobre as bases do plano cartesiano.

Para Hobbes, a geometria, ou ainda, *a única ciência que prouve a Deus conceber aos homens*, deve ser o modelo a ser seguido pelas demais ciências porque nela os homens provaram considerar de maneira adequada e útil a causa mais elementar da geração dos objetos ou corpos figurados em geral, a saber, o movimento⁶⁵. Frateschi, inclusive, observa que “o conceito hobbesiano de conhecimento científico acaba se tornando uma doutrina do movimento. Daí que Hobbes define os diversos campos do conhecimento científico em termos das diferentes espécies de movimento”⁶⁶. Aquilo, portanto, que deve ser primeiramente considerado pelo filósofo, a exemplo da geração das próprias sensações e concepções da mente, não pode ser outra coisa senão os corpos e seus respectivos movimentos. Por essa razão, Hobbes entende que seja qual for o objeto investigado, o filósofo deve sempre estabelecer como início de seus cálculos a consideração da extensão e do movimento, que são as duas propriedades mais elementares dos objetos ou corpos figurados em geral⁶⁷. Propriedades gerais dos corpos essas cujas considerações mais elementares se encontram naquela parte da filosofia onde se trata das figuras, a saber, a geometria.

Uma vez entendida a filosofia como arte e imitação, o filósofo, para Hobbes, deve proceder de maneira análoga a do artesão, que imita a natureza com sua arte de esculpir. A tarefa do filósofo, semelhantemente a do escultor, consiste em desbastar das sensações e experiências tudo o que pode obstruir a mais clara concepção ou imagem do objeto que afeta os sentidos e se manifesta à mente humana. Semelhante à ferramenta do artista, a razão é, para o filósofo, o instrumento com o qual ele deve desbastar da matéria bruta das

⁶⁵ Cf. *Leviatã*, I, 4, p.23.

⁶⁶ FRATESCHI, Y, 2008, p. 50.

⁶⁷ No capítulo 9 da versão inglesa do *Leviatã*, Hobbes se utiliza de uma espécie de tabela para expor a distribuição das ciências em conformidade àquilo que ele denomina *acidentes dos corpos*. No entanto, a relação entre a diversidade do movimento e a distribuição das ciências parece ficar ainda mais evidente na versão latina do *Leviatã*. Nessa versão, ao invés de uma tabela, Hobbes se utiliza do argumento discursivo convencional para explicitar como, para ele, as diversas partes da filosofia resultam da consideração da diversidade dos movimentos que geram os diferentes tipos de corpos. A extensão e o movimento, diz ele, são comuns a todos os corpos, e, por essa razão, devem ser colocados no princípio dos cálculos de qualquer uma das partes da filosofia, seja ela natural ou civil. Propriedades essas que, segundo ele, os geômetras provaram considerar adequadamente através de um método que considerava as figuras fundamentalmente a partir de suas respectivas gerações, a saber, o método axiomático utilizado também por Euclides.

sensações toda obscuridade e equívocidade que poderiam desviar o entendimento para longe da verdadeira concepção do objeto que as causam [matéria em movimento]⁶⁸. Analogamente à prudência que guia as mãos talentosas do artista desde a escolha do material até ao mais sutil detalhe da escultura, o método é, para o filósofo, o fio condutor que guia o entendimento cego, como que pelas mãos, por entre os labirintos obscuros da matéria e da memória. Assim como a escultura, a filosofia, portanto, nasce do empenho e da engenhosidade que os homens aplicam sobre a matéria bruta ofertada pela natureza aos sentidos, à experiência e, em última instância, à memória (*minos*). E embora seja a natureza (assim como para a arte de esculpir) a provedora da matéria prima da filosofia, é a intervenção da razão humana que faz desse conhecimento um artefato, isto é, uma invenção da arte humana e não uma obra da natureza.

“A Filosofia, filha do mundo e de vossa própria cogitação, está, portanto, dentro de vós mesmos [*Philosophia in te ipso est*]; talvez não plenamente formada, mas como seu pai, o mundo, como era em seus começos, ainda em estado de confusão. Fazei, pois, como os escultores que, ao desbastarem o que é supérfluo, não fazem a imagem, mas antes a revelam ou a inventam [*imaginem non faciunt, sed inveniunt*]. Ou imitai a criação [*imitare creationem*]- se quereis ser um verdadeiro filósofo, deixai vossa razão mover-se sobre o fundo de vossas próprias cogitações e experiências [*super abyssum cogitationum... superferatur ratio tua*]; aquelas coisas que jazem em confusão devem ser separadas, distinguidas e postas em ordem após receberem cada qual seu próprio nome; vale dizer, vosso método deve assemelhar-se ao da criação [*methodo opus est ipsarum rerum creationi congrua*]” (*De Corpore*, Epístola ao Leitor)

Para Hobbes, a matéria a partir da qual a filosofia erige não reside primeiramente na racionalidade, mas no mundo, cuja existência é manifesta aos homens pelos sentidos ou pela experiência, ou seja, pela sensação. A autopercepção dos sentidos na experiência e na memória, diz Hobbes, pressupõe a existência material das coisas que as causaram na mente e na imaginação dos homens. Para Hobbes, se um homem possui a concepção de alguma coisa na mente é porque essa coisa existe ou existiu em algum momento no mundo. Do *nada não sai nada* e, por isso, para Hobbes, tudo o que a mente humana é capaz de conceber deve necessariamente ter uma causa eficiente e material. Mesmo os mitos, as fábulas e os seres fantásticos são apenas síntese e representação composta a partir de outras tantas concepções passadas, a exemplo do *Minotauro*

⁶⁸ *De Corpore*, Epístola ao Leitor.

[representação de uma quimera meio homem, meio boi]. Uma vez reduzidos os fenômenos da percepção humana a relações espaços-temporais da matéria em movimento, para Hobbes, a destruição das próprias coisas no mundo não implica na destruição das concepções mentais que os homens têm ou tiveram delas. É assim que, para Hobbes, “supondo que um homem continuasse vivo e o resto do mundo tivesse sido aniquilado, tal homem poderia, apesar disso, reter a imagem do mundo e todas aquelas coisas que tivesse visto e percebido”⁶⁹. Não se trata, como vimos, de se conhecer as coisas tão como elas são para a natureza, mas sim como elas se nos manifestam e aparecem para os sentidos e imaginação.

E é por conta disso que, ao contrário de Descartes, por exemplo, a existência do mundo externo não é um problema para Hobbes. Para Hobbes, inclusive, não haveria razão suficiente para se duvidar da existência do mundo porque a sensação e as próprias concepções da mente são provas indubitáveis da existência dele⁷⁰. Os modos como os homens conhecem o mundo ou os juízos que eles fazem acerca das causas e da geração das coisas externas que lhes afetam são muitas vezes problemáticos, embora a existência desse mundo externo para a sensação seja absolutamente manifesta e necessária. Disso se segue que, para Hobbes, a demonstração das causas geradoras de um efeito deve se pautar em um método rigoroso, mas remontar sempre à sensação como princípio material do conhecimento científico. Assim, como dizíamos anteriormente, Hobbes entende que o *nosce te ipsum (lê-te a ti mesmo)* é um princípio válido para toda investigação filosófica,

⁶⁹ *Elementos da Lei*, I, 1,8.

⁷⁰ Na introdução à tradução portuguesa do livro I dos *Elementos da lei (A natureza humana)*, João Aluísio Lopes destaca uma certa via *cética* do pensamento hobbesiano. De fato, em diversas passagens da obra mais sistemática de Hobbes podemos vislumbrar isso quando consideramos que, por exemplo, para Hobbes a razão de nenhum homem ou a razão de seja lá quantos homens forem constitui a certeza (*Leviatã*, I, 5). A verdade e a falsidade residem na correta ou na incorreta ordenação dos nomes que descrevem e definem as coisas, não nas próprias coisas. Dizer, por exemplo, que certas coisas são em si mesmas verdadeiras ou falsas, boas ou más, etc. é, para Hobbes, um absurdo ou um abuso da linguagem. Nesse registro estritamente nominalista, João Aluísio Lopes procura situar o pensamento hobbesiano dentro de uma tradição *cética* do pensamento latejante no início da modernidade, mas que remonta à antiguidade, a exemplo de Sexto Empírico e Platão. Nesse ponto, o debate entre Hobbes e Descartes parece ser mais fecundo do que parece à primeira vista, destacando-se não apenas as divergências entre esses dois modos aparentemente distintos de se pensar a aquisição da filosofia, mas sobretudo suas similaridades ou pontos comuns (o método axiomático utilizado por ambos, por exemplo). Para maiores detalhes, ver as *Objecções* de Hobbes às *Meditações cartesianas* e a introdução de João Aluísio Lopes à tradução portuguesa do *A natureza humana*.

posto que a sensação e a experiência são princípios comuns a todos os homens⁷¹. Por isso, duvidar da existência do mundo como causa das concepções mentais, tal como Descartes o faz, é, para Hobbes, uma inquietação do espírito que deve ser descartada da filosofia⁷². Toda investigação filosófica, diz Hobbes, deve começar pela evidência de que o mundo externo existe como fonte material das concepções mentais. Uma filosofia que não parta da experiência do mundo externo como fato irrevogável e que, por conseguinte, não remonte a ela como causa fundamental de todo e qualquer objeto capaz de ser concebido pela mente humana, é vã e absurda, e, por isso, deve ser descartada dos cânones da filosofia.

Devemos ressaltar que a racionalidade operante na correta aquisição da filosofia em Hobbes não é aquela simples faculdade de somar e subtrair que todos os homens possuem por natureza (*ratio*), mas sim a racionalidade ou o raciocínio (*ratiocinatio*) resultante do cálculo com nomes e palavras, isto é, da linguagem. Em outros termos, Hobbes se interessa pela razão não em seu estado natural, ou seja, não como mera faculdade, mas como ato da linguagem representativa ou ainda como atitude discursiva. Assim, a racionalidade constitutiva das ciências em Hobbes pressupõe uma linguagem demonstrativa, que, por sua vez, pressupõe algum consenso anterior entre os homens sobre as regras de utilização dessa linguagem, a saber, alguma convenção. Porque o valor da filosofia em Hobbes reside na utilidade do conhecimento adquirido, esse conhecimento não deve ser considerado um saber adquirido “sem mais”, isto é, apartado das paixões e dos

⁷¹ Nos *Elementos da lei*, I, 5, 14 Hobbes afirma que “em vez de livros, é necessário começar por ler ordenadamente nossas próprias concepções; é nesse sentido que tomo o *nosce te ipsum* como um preceito digno da reputação que teve”. E também na introdução ao *Leviatã*, ele afirma que “a *sabedoria [sapientia]* não se adquire pela leitura de livros, mas do homem” e que “os homens poderiam realmente aprender a ler-se uns aos outros, se se dessem ao trabalho de fazê-lo: isto é, *Nosce te ipsum*, lê-te a ti mesmo”. Alguns estudiosos de Hobbes, inclusive, associam esse lugar central que o homem ocupa dentro do pensamento científico de Hobbes a uma via *humanista* do autor. É fato que o *homocentrismo* moderno desempenha um papel fundamental no pensamento científico de Hobbes (sobre o *homocentrismo* moderno, ver: Frateschi, Y. “Revolução científica, mecanicismo e método do conhecimento”, in *Curso de filosofia política: do nascimento da filosofia a Kant*). Não é sem razão que a primeira parte de seus *Elementa Philosophiae*, assim como os livros I dos *Elementos da lei* e do *Leviatã*, consistem num tratado sobre o homem e sobre o modo como ele percebe o mundo externo. No entanto, partir dessa concepção *homocentrista* para identificar um certo *humanismo* em Hobbes resulta numa descaracterização do pensamento do autor. Para mais detalhes sobre o humanismo e o homocentrismo em Hobbes, ver o capítulo I do *Hobbes*, de Richard Tuck.

⁷² Sobre esse ponto, ver as *Objecções* de Hobbes à Quinta meditação cartesiana: ‘sobre a existência das coisas materiais’.

interesses humanos. Para Hobbes, a racionalidade (*recta ratio*)⁷³, portanto, não pode ser considerada uma propriedade natural dos homens, mas uma habilidade ou técnica adquirida pelo esforço e pelo interesse dos homens no que diz respeito aos usos da linguagem utilizada para representar a natureza e o mundo.

Deste modo, o raciocínio ou o reto uso da razão ou da racionalidade é uma capacidade humana adquirida primeiramente pelo hábito ou pelo costume (com vistas à prudência da ação) e posteriormente pela instrução ou pela disciplina (com vistas à obediência às regras estabelecidas por outrem). A razão natural, enquanto mera faculdade de somar e subtrair coisas, diz Hobbes, é comum a todos os homens. Todavia, os homens não são chamados animais racionais [*animalia ratiolia*] simplesmente por possuírem essa faculdade ou capacidade de calcular. Essa mera capacidade de calcular, diz Hobbes, certas bestas e animais selvagens parecem possuir em grau compatível com o de certos homens. Para Hobbes, os homens são chamados por poderem, quando adultos, fazer uso de uma faculdade para operações da linguagem e discursos. Assim, para Hobbes, a razão opera nas ciências mediante uma linguagem capaz de registrar, por meio de representações imagéticas ou nominais, a geração dos objetos de acordo com o movimento que os causam e os conservam enquanto fenômenos da sensação e da imaginação.

Para Hobbes, a matéria mais elementar da filosofia é naturalmente acessível a todos os homens porque se manifesta ao entendimento humano através dos sentidos, com os quais a natureza dotou igualmente a todos os homens⁷⁴. Assim, a igualdade cognitiva entre os homens encontra seu fundamento na sensação (mais precisamente, no poder conceitual ou passivo do homem)⁷⁵, porém não na razão ou na racionalidade; cujos graus

⁷³ Acerca do debate que gira em torno do conceito de *ratio* e *recta ratio* em Hobbes recomendamos uma dissertação de mestrado do IFCH/Unicamp que se debruça detidamente sobre os pontos dessa contenda: SEGALA, Vania. *Razão e obrigação em Thomas Hobbes*, Unicamp, 2009. Ver também: SKINNER, Q. *Razão e retórica na filosofia de Thomas Hobbes*.

⁷⁴ *Leviatã*, I, 13, p. 74.

⁷⁵ Nos *Elementos da Lei*, I, 1, 4, Hobbes define a *Natureza Humana* como sendo a soma de basicamente dois poderes, a saber, o poder cognitivo (também chamado conceitual e imaginativo) e o poder motor (também chamado animal e gerador). A natureza humana em Hobbes, assim, é, desde *os Elementos da Lei*, definida como a soma dos poderes paciente e agente que regula toda a consideração do movimento da matéria do

parecem variar de homem para homem ou num mesmo homem jovem e adulto. Todavia, porque a sensação, segundo Hobbes, não infere aos homens regra alguma de caráter consensual, a aquisição da filosofia requer sempre a utilização de um método racional na denominação e definição daqueles princípios do conhecimento compartilhado pelos homens. Assim, por mais que Hobbes considere a reta razão ou o raciocínio como uma capacidade adquirida (não inata), ele também entende que todos os homens podem raciocinar de maneira correta e análoga quando começam seus cálculos a partir de princípios comuns, isto é, alicerçados na experiência comum⁷⁶. O consenso entre os homens sobre as causas ‘disto’ ou ‘daquilo’ em Hobbes só pode se alicerçar sobre uma experiência comum que pressupõe a evidência das causas na própria sensação, enquanto princípio do conhecimento humano na linguagem consensual ou convencionada. Através disso, diz Hobbes, um homem pode não só conhecer, mas também instruir os demais homens e chegar a algum consenso sobre as causas geradoras de algumas coisas; inclusive da guerra e da paz, por exemplo.

Vimos que, para Hobbes, o consenso entre os homens acerca dos princípios sobre os quais se alicerça o edifício das ciências deve se fundar primeiramente na linguagem. Linguagem essa cujas operações devem representar e definir seus assuntos e objetos em conformidade à sensação onde esses assunto e objetos são manifestos aos homens, ou ainda, em conformidade ao movimento que os gera. O método para a aquisição da filosofia deve, sob esse prisma, ser capaz de demonstrar o modo de geração de certas coisas em conformidade à geração dessas coisas na própria sensação ou na experiência comum dos homens. Em outras palavras, Hobbes entende que o verdadeiro edifício das ciências deve estar alicerçado sobre um método capaz de demonstrar para os homens em geral o poder de reproduzir [ou reconstruir] os efeitos desejados a partir de certas causas, e não apenas baseando-se na autoridade dos livros⁷⁷. Para que o conhecimento possa erigir aos homens de modo irrevogável e útil, portanto, não basta apenas possuir sensação e razão

universo dentro do qual o homem está incluso. Concepção de natureza humana essa que Hobbes desenvolve posteriormente no *Leviatã* e no *De Corpore*, bem como no *De Homine*.

⁷⁶ *Leviatã*, I, 5, p. 30.

⁷⁷ Cf: *Elementos da Lei*, I, 5, 14. e *Leviatã*, IV, 46.

natural, mas sim saber aplicar a segunda na consideração das causas geradoras daquilo que é manifesto na primeira. É por essa razão que, para Hobbes, a aquisição da filosofia requer o uso de um *metodus philosophandi* capaz de orientar o entendimento na imposição, conexão e definição dos nomes que descrevam as concepções da mente em conformidade ao modo como elas são geradas na mente pela própria natureza em contínuo movimento e mudança.

Para Hobbes, quando um objeto externo se move e afeta os sentidos humanos reproduz-se na mente humana um fenômeno, espectro, aparecimento ou imagem daquilo que causou tal afecção. Nesse caso, a concepção adquirida através da afecção da matéria ou do objeto externo é um conhecimento *absoluto*⁷⁸. Absoluto porque a sensação, segundo Hobbes, permite aos homens conhecer apenas o todo das afecções, isto é, o efeito presente, porém não suas partes ou causas constitutivas. O conhecimento das causas, segundo Hobbes, compete à razão não aos sentidos, e remonta ao passado tanto quanto se projeta para o futuro. Ao contrário da tradição escolástica, para Hobbes, a tarefa da razão na aquisição da filosofia consiste não na descrição do verdadeiro modo de geração de uma coisa, mas sim na prescrição de um possível modo de geração da coisa a partir do conhecimento de seus elementos ou causas constitutivas. Porque a constituição corporal dos homens se modifica constante e ininterruptamente (de modo que as mesmas afecções podem causar efeitos distintos nos diferentes homens ou ainda nos mesmos homens em diferentes situações), por mais que as concepções provenientes dos sentidos possam ser consideradas um conhecimento absoluto, não se deriva daí princípio algum para o consenso dos homens sobre as causas eficientes de coisa alguma. E assim como a sensação não predica princípio algum para o consenso entre os homens, a razão natural também não, mas apenas o raciocínio ou a reta razão convencionalizada pelos próprios homens através da linguagem⁷⁹. Pois, se a razão natural fosse suficientemente capaz de orientar as paixões e os desejos humanos não se explicaria porque muitos homens agem voluntariamente contra a razão e, portanto, contra a própria lei de autoconservação imposta pela natureza à matéria

⁷⁸ *Leviatã*, I, 9.

⁷⁹ *Leviatã*, I, 5, p. 28. “[A] razão de nenhum homem, nem a razão de seja que número for de homens, constitui a certeza (...), pois quando há uma controvérsia a propósito de um cálculo as partes têm de, por acordo mutuo, recorrer a uma razão certa, á razão de algum arbitro, ou juiz, a cuja sentença se submetem”.

dos corpos. Para Hobbes, as paixões é que comandam as ações humanas, que podem, por sua vez, ser reguladas pela razão em conformidade às vontades; desde que os homens sejam doutrinados para tal.

Na introdução ao *Leviatã*, Hobbes afirma que o método mais elementar para aquisição do conhecimento científico é o da imitação. Na aquisição primeira da filosofia, portanto, o filósofo deve imitar a própria criação, ou seja, o modo como as coisas foram e são geradas pela grande força criadora do mundo: a natureza. Método esse capaz de conduzir o entendimento rumo ao conhecimento das causas mediante o cálculo das diferenças e das semelhanças entre os elementos fundamentalmente constitutivos dos objetos ou corpos figurados em geral, a saber, extensão (*magnitudo*) e movimento (*motus*). Esse cálculo de diferenças e semelhanças encontra seu modelo mais bem acabado no analogismo com que, segundo Hobbes, os geômetras consideravam a proporção e as propriedades das figuras a partir da comparação dos tipos de movimento que as geram e dos nomes que as definem⁸⁰. E porque a causa mais elementar de todas as coisas que a mente humana é capaz de conceber não pode ser outra coisa senão o movimento, a geometria deve, portanto, servir de modelo para as demais ciências particulares porque ela é a ciência que trata do simples movimento na consideração dos corpos figurados em geral. Porque a geometria é uma ciência adequada para o tratamento das figuras e da linguagem científica na modernidade de Hobbes (vide Galileu e Descartes), então ela parece também servir como ferramenta aplicável da consideração das “figuras de linguagem” expressas por meio de metáforas e parábolas, isto é, para uma “racionalização dos mitos”⁸¹.

⁸⁰ No livro II, 13 do *De Corpore*, Hobbes procura demonstrar que por meio de analogias, ou seja, comparando proporções e propriedades na semelhança entre as formas e figuras dos objetos em geral, é possível alcançar o conhecimento da geração de tais objetos. Método esse que deve considerar a geração das coisas a partir do simples movimento, tal como exemplifica a geometria ao considerar a geração de uma figura a partir do movimento de um simples ponto.

⁸¹ Nesse registro da modernidade como processo de “racionalização dos mitos e das crenças”, vale ressaltar a perspectiva de Ernest Cassirer, que entende o mito e a religião como “formas simbólicas” apreensíveis por meio da linguagem (vide: *Mito e linguagem*). Não obstante, vale também ressaltar o polêmico artigo de Edmundo Gettier (1963) onde o conhecimento científico é problematizado como “crença verdadeira justificada”. Ver também, Poincaré, H. *O valor da ciência*.

Hobbes considera que, de todas as invenções humanas, a geometria é, de longe, a mais versátil e útil. Para ele, os avanços que a modernidade gozou em relação à rudez da antiguidade devem favor tão somente à geometria e aos filósofos da natureza. Isso porque, os geômetras teriam provado considerar corretamente a geração dos corpos e fenômenos naturais em conformidade aos respectivos movimentos que os geram e os conservam. Por meio da consideração precisa das coisas a partir de sua geração e da comparação de umas com as outras, os geômetras provaram considerar de modo adequado as relações de antecedência e consequência entre as partes constitutivas de um objeto ou efeito e, desse modo, provaram ser capazes de prevê-lo e de também reproduzi-lo em situações diversas. Graças a esse modo de proceder com a razão e com a linguagem na investigação das causas dos objetos e fenômenos naturais, os geômetras teriam contribuído de forma decisiva para o avanço das ciências e para a comodidade da vida dos homens. Algo análogo deveria ser feito com a filosofia política, caso os filósofos morais quisessem obter nesse campo os mesmos resultados obtidos pelos geômetras no campo da filosofia natural. Cito Hobbes:

“O fim ou escopo da filosofia é que possamos fazer uso dos efeitos previstos para nossa comodidade; ou que, pela aplicação de corpos a corpos, sejam produzidos pela indústria humana efeitos semelhantes aos efeitos concebidos na mente, na medida em que venham a permiti-lo a força humana e a matéria das coisas, para o proveito da vida humana. (...) [Pois] não creio que [em filosofia] alguém vá se dedicar muito para que outro saiba o que ele sabe, se considerar que disso nada mais se seguirá. A ciência existe por causa do poder [*scientiam propter potentiam {est}*]. (...) Compreenderemos melhor o quanto a filosofia é útil, sobretudo a Física e a Geometria, quando tivermos enumerado as principais comodidades que atualmente o gênero humano dispõe e comparado as instituições daqueles que delas gozam com as instituições daqueles a quem elas faltam”. (*De Corpore*, I, 1, 6.).

Vimos anteriormente como o valor da filosofia em Hobbes não reside propriamente no conhecimento adquirido, porém nos usos que os homens podemos fazer dele. Ao contrário da tradição aristotélica, por exemplo, não haveria em Hobbes uma superioridade do conhecimento filosófico se comparado com o conhecimento natural adquirido através dos sentidos⁸². Devemos considerar que a razão em Hobbes opera antes

⁸² Em *Metafísica* I, Aristóteles argumenta que o filósofo deve se preocupar com ‘as coisas mais elevadas’, e procura estabelecer a filosofia como um tipo de conhecimento superior aos demais. Para Hobbes, no entanto, não haveria uma superioridade tão radical entre a filosofia e o conhecimento natural dos fatos, tal como se houvesse uma hierarquia natural da razão sobre a sensação. Tanto é verdade que, no *Leviatã* I, 5, ele declara

como um instrumento das paixões humanas, isto é, com vistas aos interesses daqueles que a usam. Para Hobbes, portanto, o valor da filosofia, enquanto conhecimento racional, não reside nela mesma como um conhecimento superior à experiência, mas sim nas possibilidades de usos que os homens podemos fazer desse conhecimento para o próprio benefício e comodidade. Um conhecimento pode ser superior a outro, portanto, se ele for mais útil para a comodidade da vida humana, de modo que o valor das invenções humanas em Hobbes reside na utilidade⁸³. Utilidade essa que, segundo Hobbes, pode ser bem compreendida por todo aquele que considerar as comodidades que acarretaram para a humanidade graças aos avanços da geometria e da filosofia natural⁸⁴. Comodidades essas que resultaram do adequado cômputo do espaço e do tempo, e, por conseguinte, do cultivo dos campos, da previsão do clima, da indústria, das navegações e de tudo o que até então a razão humana foi capaz de proporcionar para o benefício desses homens.

O conhecimento das causas, portanto, é útil aos homens quando, a partir desse conhecimento, é possível reproduzir os efeitos e, desse modo, confeccionar utensílios para a maior comodidade da vida humana. E, não obstante, o conhecimento das causas, adquirido mediante esse método, é útil não apenas por aquilo é capaz de produzir, mas também por aquilo ele pode fazer com que os homens evitem ou deixem de fazer, a saber, as disputas pessoais, a discórdia e a guerra. Assim, devemos levar em conta que, para Hobbes, o maior de todos os benefícios e comodidades que os homens podem proporcionar para si mesmos através de um uso reto ou correto da razão não pode ser outra coisa senão a segurança de uma vida segura e confortável que só se pode alcançar através da paz entre os homens. Paz sem a qual, não obstante, também não haveria artes, nem ciências, nem

que “aqueles que não possuem qualquer ciência encontram-se numa condição melhor e mais nobre, com sua natural prudência do que os homens que, por raciocinarem mal ou por confiarem na incorreta razão, caem em regras gerais falsas e absurdas”. A superioridade da filosofia em relação ao conhecimento natural, segundo Hobbes, reside nos possíveis usos que os homens podem fazer desse conhecimento na confecção de coisas úteis à conservação da vida, não na própria filosofia. Usos esses cujas possibilidades dependem do método utilizado na aquisição desse conhecimento. Para mais detalhes dessa contenda, ver Spragens, T. *The politics of motion*, p.77 – 97.

⁸³ *Leviatã*, I, 4, p. 20. “[N]ecessitas, inventionum omnium mater est”, ou seja, “a mãe de todas as invenções humanas é a necessidade”.

⁸⁴ Cf. *De Corpore*, I, 1, 7.

mesmo a segurança de uma vida tranqüila e cômoda para quem-quer-que-seja. É nesse registro que, para Hobbes, filosofia natural e política devem ser pensadas em conjunto, pois, para ele, onde não existe Estado não existem nem paz nem ócio suficientes para que os homens se deleitem com investigações sobre os fenômenos da natureza.

O aprimoramento da agricultura, da indústria, da navegação e de todas as demais técnicas criadas pelo homem e para o benefício do homem, diz Hobbes, deve-se tão somente ao avanço da filosofia natural; em particular aos usos da linguagem geométrica. Contudo, sem a paz e a segurança propiciada por um Estado bem constituído é improvável que haja o cultivo, a indústria, as artes e as ciências, encontrando-se os homens à mercê da miséria e barbárie da guerra. O ócio é o pai da filosofia e das ciências, diz Hobbes, assim como o Estado (*civitas*) é o pai do ócio⁸⁵. Não basta, portanto, conhecer e regular o comportamento dos fenômenos naturais para que os homens *possam* gozar de uma vida plena de comodidades⁸⁶. É preciso conhecer e regular também as causas daquelas paixões que conduzem os homens tanto à paz quanto à guerra e, por meio de previsões sobre a conduta natural dos homens, poder regular suas ações rumo ao benefício de todos e de cada um. E se esse não é, para Hobbes, o primeiro e mais fundamental benefício que a filosofia e as ciências podem proporcionar à humanidade, deve ser, com certeza, o maior e o mais útil⁸⁷.

⁸⁵ *Leviatã*, IV, 46, p. 384. “O ócio é o pai da filosofia, e o Estado é o pai da paz e do ócio”.

⁸⁶ No prefácio ao Leitor do *De Cive*, Hobbes declara que “seguramente a ciência política deve ser de todas a primeira”. Mas, devemos considerar que o valor da filosofia em Hobbes reside na utilidade, tal como procuramos mostrar acima. De modo que a filosofia política deve ser considerada a primeira e mais importante pela utilidade. Utilidade essa, aliás, fundada nem tanto na própria filosofia política, mas naquilo que os homens podem deixar de fazer por intermédio dela, a saber, as discórdias pessoais, o conflito e a guerra.

⁸⁷ Um dos principais argumentos levantados em defesa da tese de uma separação entre a filosofia natural e a política em Hobbes consiste no fato de Hobbes ter publicado a terceira parte de seus *Elementa Philosophiae (De Cive)* antes das duas partes anteriores (*De Corpore e De Homine*, respectivamente). Contudo, no prefácio ao *De Cive* Hobbes anuncia em alto e bom tom que deixara suas investigações sobre filosofia natural porque seu país desmoronara sob a miséria da guerra civil. Essa atitude de Hobbes frente a seu contexto histórico, ao contrário do modo alguns autores entendem, parece estar em conformidade ao pensamento mais sistemático do filósofo: a filosofia política é primeira e mais fundamental porque sem um Estado capaz de conter as paixões humanas não poderia existir arte, nem ciência, nem o compute da terra ou dos céus, mas apenas a miséria e a barbárie da guerra. Aquilo que para muitos autores parece ser uma contradição no pensamento

Capítulo II

Matéria, Forma e Poder nas Bases da Filosofia de Hobbes

2.1 – Experiência e prudência na gênese do conhecimento científico

Para uma devida compreensão do estatuto epistemológico das ciências em Hobbes devemos levar em conta que, para ele, o conhecimento é, antes de tudo, *poder*⁸⁸. Mas, o poder em Hobbes, considerado nele mesmo, isto é, como uma faculdade ou propriedade dos corpos (natural e civil) deve ser entendido sempre como um tipo excesso resultante da oposição de um poder sobre outro poder⁸⁹. Assim, a filosofia em Hobbes deve ser capaz de aumentar o poder dos homens ou conduzi-los rumo a algum outro poder maior adiante, isto é, no futuro. Registrando atentamente com nomes e palavras o modo de geração das coisas tal como elas aparecem para a sensação, os homens podem aumentar seu poder de *previsão* e de *provisão*, antecipando assim o acontecimento dos eventos futuros de maneira análoga à geração desses mesmos eventos no passado. A partir da investigação das causas de suas próprias sensações e experiências, todo homem pode adquirir o poder ou capacidade de prever os acontecimentos futuros a partir de uma consideração de suas experiências passadas. E isso porque, para ele, os começos da filosofia se encontram nos próprios homens, filhos do mundo, que para conhecer seu pai, o próprio mundo, devem conhecer primeiramente a si mesmos, seus desejos e paixões (*nosce te ipsum*). Mas, para a

sistemático de Hobbes, sob o prisma do método resolutivo compositivo do autor, parece ser mesmo uma confirmação do sistema.

⁸⁸ No *De Corpore*, I, 1, 6, Hobbes diz que “*scientiae sive cognitionis potentiam est*”, ou seja, que a ciência ou o conhecimento é poder. Essa concepção de conhecimento em Hobbes é deveras reveladora. Em primeiro lugar, faz com que remontemos à formação mais preliminar do pensamento hobbesiano, do período em que Hobbes servira de amanuense a Bacon. (ver: TUCK, 1989, p. 25). Essa possível influência de Bacon sobre a formação do pensamento hobbesiano parece atribuir um outro peso ao caráter propriamente moderno do seu pensamento científico no início do renascimento. Em segundo lugar, faz com que pensemos a filosofia de Hobbes em termos de *poder*. Sob esse aspecto do poder ou da autoridade científica, a relação entre a filosofia natural e a política em Hobbes parece ganhar mais relevo. Em termos de poder, portanto, tanto nas ciências quanto na política o interesse do filósofo deve ser tanto a matéria do corpo analisado (seja uma pedra, um homem ou um Estado) quanto o poder (*potencia/potestas*) capaz gerar e conservar os respectivos corpos. É nesse sentido que entendemos o projeto hobbesiano como uma gigantesca “filosofia do poder”, sendo a figura do Leviatã é a mais clara e ilustrativa expressão disso.

⁸⁹ Ver: *Elementos da lei*, I, 8, 4. No segundo capítulo trataremos dos diversos aspectos que envolvem essa concepção de poder em Hobbes.

aquisição da filosofia ou das ciências é necessário a convenção de um método que deve guiar o entendimento na imposição de nomes às coisas conforme o movimento que gera e conserva o aparecimento dessas coisas para os sentidos e para a imaginação dos próprios homens. No presente capítulo buscaremos mostrar de que modo Hobbes procura fundar as bases de sua filosofia mais sistemática ou elementar sobre princípios de uma racionalidade fundada na experiência, prudência ou costume dos homens, por isso ancorada sobre a matéria das paixões e das sensações humanas.

Para Hobbes, as conjecturas humanas acerca dos eventos futuros se fundam na repetição desses eventos. Repetição de eventos essa imitada pelos homens através de representações de um possível modo através do qual aqueles eventos podem ter sido gerados na sensação e na imaginação. É por isso que, para Hobbes, quando um homem viu muitas vezes um determinado efeito ser produzido sempre a partir dos mesmos antecedentes, toda vez que esse homem observa tais antecedentes naturalmente espera que se siga aquilo que anteriormente se seguiu, ou seja, o mesmo efeito. Essa capacidade de conjecturar o futuro a partir dos eventos passados todo homem possui por natureza, na medida em que é capaz de registrar na memória todas as suas experiências, ou seja, por recordação. Esse registro das próprias sensações e experiências, na medida em que servem apenas para a memória e recordação de um único indivíduo, Hobbes chama de *prudência*⁹⁰. Para Hobbes, as ações humanas que se originam na experiência dos próprios indivíduos são todas prudenciais e, por isso, servem como princípios práticos para a conduta individuais, porém não comum ou coletiva.⁹¹ É por isso que, para além da prudência dos homens virtuosos, o consenso em Hobbes sobre as causas disso e daquilo deve passar por um

⁹⁰ *Leviatã*, I, 3, p. 18. “Às vezes o homem deseja conhecer o acontecimento de uma ação, e então pensa em alguma ação semelhante no passado, e os acontecimentos dela, uns após o outro, supondo que acontecimentos semelhantes se devem seguir a ações semelhantes (...) A este tipo de conhecimento se chama *previsão*, e *prudência*, ou *provisão*”.

⁹¹ Vale notar que também para Descartes a prudência é fundamental para a aquisição das ciências. Não é sem razão que logo no início de suas *Meditações metafísicas* (I, 2, p. 23) Descartes rejeita as sensações apelando para um princípio prudencial: não se deve confiar naquilo que alguma vez nos engana, tal como seria o caso das sensações: *ac prudentia est nunquam illis plane confidere qui vos vel semel est deceperunt*”. Acontece que no medievo a prudência era considerada uma das quatro virtudes cardeais e recebia o nome de *sapientia*. Parece ser mesmo essa concepção de prudência como sapiência que Hobbes, no *Leviatã*, I, 5, afirma que “assim como a muita experiência é *prudência*, também a muita ciência é *sapiência*”.

acordo tácito que convencionou princípios de uma linguagem comum entre os homens, o que pressupõe uma autoridade.

Registrando para si o modo de geração de um efeito através dos signos que achar mais conveniente por e para si mesmo, todo homem é capaz de conjecturar a respeito daquilo que pode ou não vir a acontecer no futuro. Quando, por exemplo, um homem observou que a tempestade se seguiu sempre a partir de nuvens escuras no céu, toda vez que ele observa o céu carregado de nuvens escuras naturalmente espera cair uma tempestade. Nessa repetição dos eventos gerados pela natureza a partir de certas causas que os anunciam é que se funda o rigor metodológico da analogia em Hobbes, o que funda os princípios do conhecimento humano sobre as bases do costume. Em outras palavras, se um evento sucedeu-se repetidas vezes a partir das mesmas causas eficientes, em condições semelhantes o mesmo evento poderá também ocorrer no futuro tantas vezes quantas forem manifestas essas causas eficientes. E isso, para Hobbes, nada mais é do que calcular por analogia, ou seja, por semelhança ou comparação (*similitudo*)⁹², tal como os geômetras faziam ao tratar, por exemplo, os triângulos a partir de suas diferenças e semelhança. E, notemos que não se trata de conhecer a natureza das coisas investigadas, mas de conhecer convencionalmente a partir da perspectiva própria dos homens acerca das coisas e não do próprio mundo ou da natureza.

Uma vez que, para Hobbes, os homens podem calcular de modo correto e comum quando são postos para eles princípios de uma linguagem rigorosa, analisando a si mesmos através desse método, diz Hobbes, os homens podem perceber o que acontece com

⁹² O termo latino mais utilizado por Hobbes para se referir às *semelhanças* entre as coisas, tanto no *De Cive* quanto no *Leviatã* e no *De Corpore*, é *similitudo*, *onis*. Segundo o dicionário latino Saraiva, *similitudo* significa semelhança, analogia, paridade, e afins. O termo *analogia*, *ae* é de origem grega e Hobbes o utiliza apenas algumas vezes quando vai tratar de coisas específicas da geometria Euclidiana, como no *De Corpore*, II, 13, por exemplo. *Similitudo*, por sua vez, é um substantivo latino derivado do particípio passado do verbo *similis*, *e*. Verbo esse que, por sua vez, encontra sua raiz etimológica mais remota nos verbos *imitor* e *imago*, que significam ambos imitação, aparência, semelhança e afins. Entendemos, assim que quando Hobbes procura estabelecer sua filosofia a partir do método da imitação e da consideração das semelhanças (*similitudo*) ele está claramente operando com *analogias*, porém mediante um termo latino que resgata o caráter aparente e imitativo do conhecimento adquirido através dessas imagens ou espetros fenomênicos da imaginação. Semelhança e analogia, nesse sentido, parecem convergir em Hobbes para uma consideração dos fenômenos como imagens suscetíveis ao modo de operação do método geométrico.

os demais homens quando esses sentem e pensam alguma coisa, isto é, por semelhança ou analogia. É por isso que, para Hobbes, todo aquele que observa em si mesmo o que ocorre quando pensa e deseja, isto é, analisando suas próprias paixões e entendimento, deve concluir que, se destituídos os liames do Estado Soberano, os homens tendem mais à guerra e à competição que à paz e à Amizade. Para Hobbes, porque lendo a si mesmos sobre o prisma de uma autoconservação individual os homens tendem a se tornarem inimigos, na ausência de um poder capaz de impor a todos uma obediência comum, mesmo a amizade e a fraternidade entre os homens se tornam ferramentas do interesse dos homens. A partir de uma leitura orientada pelo método das faculdades e paixões humanas Hobbes defende a tese de que lendo a si mesmo como cidadão e como homem todo indivíduo poderia saber o que pensa e o que sente qualquer outro indivíduo numa dada condição humana. A teoria mecanicista das paixões humanas em Hobbes, portanto, se funda sobre princípios de uma compatibilidade epistemológica e política entre os princípios fundamentais das ditas ciências modernas como a expressão de uma leitura de si mesmos desses homens e filósofos modernos.⁹³

“Há um outro ditado que ultimamente não tem sido bem compreendido, graças ao qual os homens poderiam realmente aprender a ler-se uns aos outros, e se dessem ao trabalho de fazê-lo: isto é, *Nosce te ipsum, Lê-te a ti mesmo*. O que não pretendia ter sentido, atualmente habitual, de pôr cobro à bárbara conduta dos detentores do poder para com seus inferiores [*potentiorum erga vulgus fastui barbarico*], ou de levar homens de baixa estirpe a um comportamento insolente para com seus superiores [*humilium erga potentiores procacitati incivili indulgeret*] Pretendia ensinar-nos que, partir das semelhanças [*símiles*] entre os pensamentos e paixões dos diferentes homens, quem quer que olhe para dentro de si mesmo e examine [*in seipsum inspexerit*] o que acontece quando *pensa, opina, raciocina, espera, recebe, etc.*, e por que motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os homens, em

⁹³ Vale lembrar que Descartes também se serve de princípios prudenciais da experiência ou da autopercepção de si (*circunspeção*) para fundar os princípios epistemológicos de sua filosofia. A rejeição cartesiana dos sentidos como gênese do conhecimento científico ou racional se funda sobre um juízo circunspecto que afirma o quanto é prudente “não se fiar naquilo que alguma vez enganou”, a saber, nos sentidos. Na terceira parte do *Discurso sobre o método* Descartes estabelece como primeiro princípio prudencial de sua “moral provisória” a obediência às leis civis de seu país e da religião cristã em que foi educado como condição para sua filosofia. Assim, por mais que a filosofia moderna seja um projeto de racionalização do mundo e da natureza, a prudência advinda das próprias experiências (*sapientia*) parece servir sempre de fundamento da filosofia tanto para Hobbes quanto para Descartes. Em linhas gerais, podemos dizer que o conhecimento científico e filosófico moderno passa em primeira instância pelo autoconhecimento dos próprios sujeitos cognoscentes como homens de seu tempo. *Vade mecum vade secum*, eis o que parece ser o princípio extraído de uma consideração do *nosce te ipsum* pelo método desses filósofos.

circunstâncias idênticas [*a similibus causis orientes*]”. (*Leviatã*, Introdução). [grifos do autor].

Observando em si mesmos e por si mesmos os modos através dos quais uma coisa apareceu ou se manifestou para a sensação no passado, os homens podem conjecturar possíveis modos de geração dessas coisas no futuro (sejam elas benéficas ou prejudiciais à autoconservação). Esse poder ou capacidade de previsão possibilita aos homens conjecturarem acerca daquilo que poderá ou não ocorrer no futuro, de modo a se precaverem e agirem de modo mais prudente na busca pela autoconservação. Pois, observando atentamente o modo como a natureza gera e conserva todas as coisas no mundo, os homens podem conjecturar acerca dos benefícios e malefícios que certos eventos e ações no futuro podem trazer para a segurança e para a comodidade de suas vidas. Observando por si mesmos e em si mesmos o modo como são geradas as concepções ou imagens mentais a partir das afecções do mundo externo, os homens podem, segundo Hobbes, conhecer as causas de suas paixões, medos e esperanças. De maneira análoga, observando o comportamento de seus semelhantes a partir desse conhecimento de si mesmo, qualquer homem pode também concluir que, por exemplo, na ausência de um poder soberano, todo homem deve prudencialmente desconfiar e temer qualquer outro homem⁹⁴. E essa máxima acerca do comportamento humano natural não deve ser entendida como um “ditame moral da razão” (*ratio*), mas sim como um cálculo ou raciocínio (*ratiocinatio*) que todo homem pode alcançar se considerar atentamente o modo como as paixões são geradas nele em comparação com o modo como essas paixões são também geradas nos seus semelhantes, isto é, por analogia ou comparação.

A filosofia, diferentemente da prudência, ainda que também encontre sua fonte mais remota na sensação e nas experiências dos homens, resulta sempre de um uso ordenado e comum da linguagem. Linguagem essa convencionada pelos homens para denominar e definir aquilo que se lhes manifesta à mente a partir do movimento da matéria

⁹⁴ *De Cive*, prefácio ao Leitor. “[E]m primeiro lugar coloco um princípio que por experiência é conhecido de todos os homens, e por nenhum é negado, a saber, que as disposições dos homens naturalmente são tais que, a menos que sejam restringidos pelo temor a algum poder coercitivo, todo homem sentirá desconfiança e temor de qualquer outro”.

externa que os afeta, a saber, as sensações ou experiências particulares dos objetos. No campo da prudência, os homens representam individualmente suas descobertas segundo os sinais e marcas que cada um achar mais conveniente para si próprio. Na aquisição da filosofia, diferentemente, os homens devem registrar suas descobertas através de nomes convencionalmente constituídos para significar as relações de causa e consequência entre as partes daquilo que investiga, bem como definições que expliquem esses nomes de acordo com a geração daquilo que eles denominam. Do contrário, diz Hobbes, seria como tentar fazer um cálculo sem conhecer os numerais 0, 1, 2 ou demonstrar as propriedades de uma figura sem saber o que significa um ponto, uma linha, um plano, um ângulo, etc..

A prudência, na medida em que possibilita um uso individual e privado das descobertas de um homem, é, por essa razão, um conhecimento individual e privado. A filosofia ou as ciências, porque, diferentemente da prudência, pressupõe princípios de uma linguagem comum e compartilhada, deve, por isso, ser um conhecimento coletivo ou público. Por fim, a prudência, na medida em que se restringe à experiência daquilo que já aconteceu, é, por isso, um tipo de conhecimento absoluto. A filosofia ou ciência, por sua vez, na medida em que se propõe como o conhecimento daquilo que pode ou não acontecer no futuro, é, por isso, um conhecimento convencional e condicional⁹⁵. Para a prudência, portanto, nada mais é exigido dos homens senão ter essas e aquelas sensações e experiências. Para a filosofia, por outro lado, além das experiências e sensações, é necessário também o consenso dos homens acerca dos princípios a serem utilizados na aquisição desse conhecimento, o que passa necessariamente por alguma convenção da linguagem.

É assim que, para Hobbes, a aquisição da filosofia requer que os homens tenham, assim como na prudência, adquirido primeiramente essas e aquelas experiências. Depois, através de um rigoroso uso da linguagem, eles devem registrar suas concepções na ordem exata em que elas se lhes manifestam à mente através dos sentidos. Desse modo, os

⁹⁵ *Leviatã*, I, 9, p. 51. “Há duas espécies de conhecimento: um dos quais é o *conhecimento dos fatos*, e outro o conhecimento *das consequências de uma afirmação para outra*. O primeiro está limitado aos sentidos e à memória e é um conhecimento *absoluto* (...). Ao segundo chama-se ciência, e é *condicional*”. [itálicos do autor].

homens representam o discurso mental (ou série causal dos antecedentes cujos consequentes são as próprias concepções) por meio do discurso verbal. Registrando rigorosamente com nomes e palavras comuns a ordem do discurso mental na forma de discurso verbal, os homens são capazes de demonstrar as causas de uma coisa reproduzindo os efeitos que a partir delas foram e podem ser gerados, ainda que por representação. Por essa via, os homens podem não apenas reproduzir um mesmo efeito, mas também e sobretudo conjecturar outros possíveis modos e efeitos a serem gerados a partir daquelas mesmas causas- e, com isso, confeccionar uma diversidade de objetos úteis à comodidade de suas vidas. É assim que, para Hobbes, a superioridade da filosofia em relação ao conhecimento naturalmente adquirido reside no poder e na utilidade desse conhecimento para a comodidade da vida humana.

Todavia, por mais que a filosofia possa contribuir para o aumento do poder ou domínio dos homens, ela, em si mesma considerada, é um pequeno poder. Pequeno não porque não seja de grande utilidade ou porque não possa produzir grandes efeitos. A filosofia é considerada por Hobbes um pequeno poder somente porque ela (assim como a própria racionalidade) não é imanente ou inata, ou ainda, porque ela não é conhecida ou reconhecida por todos ou pela maioria dos homens. A aquisição da filosofia em Hobbes, ao contrário da prudência, depende da instrução e do doutrinamento dos homens, não apenas da experiência. Como, para Hobbes, todo conhecimento é poder, a prudência, na medida em que resulta da sensação ou da experiência, é um poder natural (*potentia*), assim como também são poderes naturais o vigor do corpo e a agilidade do espírito, por exemplo. A filosofia, por sua vez, na medida em que resulta de uma intervenção da razão humana sobre as sensações ou experiências, encontra-se junto daqueles poderes que podem ser adquiridos ou convencionados pelos homens, assim como também são as figuras geométricas e as próprias leis civis (*potestas*). Uma vez entendido como instrumental, o poder adquirido pelos homens é capaz de auxiliá-los na busca por aquilo que, segundo Hobbes, cada um e todos os homens juntos desejam mais do que qualquer outra coisa: a segurança de uma vida cômoda e duradoura.

É por isso que, para Hobbes, dos poderes adquiridos pelos homens, o maior de todos é aquele formado pela união do poder natural de todos os homens reunidos numa só pessoa artificial, a saber, o poder soberano do Estado civil [*qui summam potestatem habet*]⁹⁶. O poder do Estado civil em Hobbes (*potestas*), portanto, é um poder artificial, ou seja, constituído segundo a vontade e o engenho dos próprios homens e não por natureza. Vale ressaltar que, ao contrário das formigas, abelhas e outros animais gregários, os homens não constituem a sociedade de modo natural, mas sim artificial ou convencionalmente. E isso porque, para Hobbes, os animais naturalmente gregários não usam e abusam da linguagem para enganar seus semelhantes, tal como fazem os homens⁹⁷. Por conta disso, os animais, para Hobbes, não veem diferença entre o benefício individual e o coletivo, tal como fazem os homens ao significarem o bem e o mal cada qual segundo suas próprias paixões e interesses individuais. O Estado civil e todas aquelas coisas que decorrem da vida humana em sociedade tal como, por exemplo, a arte, a ciência, a justiça, etc., diz Hobbes, não são frutos da natureza, mas invenções dos próprios homens. A diferença entre os homens e os outros animais, nesse registro, reside nos usos que se faz da linguagem e não na natureza mesma dos seres animados ou dos próprios homens.

Da diferença entre as coisas que a própria natureza produz e aquilo que a partir dela é imitado pelos homens, surge para a filosofia dois tipos distintos de corpos: os corpos naturais e os corpos artificiais e políticos⁹⁸. Por conta dessa diferença, a filosofia é dividida primeiramente em duas partes fundamentais: filosofia natural ou física e filosofia civil ou política. A primeira deve ser entendida como uma investigação daquelas causas cujos efeitos geram nos homens a sensação que os move e as paixões que os comovem. A outra, por sua vez, deve ser entendida como uma investigação daqueles efeitos cujas causas fazem com

⁹⁶ *Leviatã*, I, 10, p. 53. “O maior de todos os poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa [a saber, o Estado]”.

⁹⁷ Cf. *Leviatã*, II, 17, p. 105.

⁹⁸ *De Corpore* I, 1,9. “As partes principais da filosofia são duas. Pois, aos que procuram as gerações e propriedades dos corpos, apresentam-se como que dois gêneros supremos de corpos, muito distintos entre si. Um, que é obra da natureza, é chamado *natural* [*corpus naturalis*]; o outro, que é instituído pela vontade humana através das convenções e dos pactos dos homens, é chamado *cidade* ou *Estado* [*corpus conventionalis* ou *civitas*]. Daí portanto se originam, primeiramente, as duas partes da filosofia, a *natural* e a *civil*”.

que os homens tenham esse ou aquele comportamento. Sob essa ótica, a física e a política em Hobbes, por conta mesmo do método resolutivo-compositivo com que o autor opera, podem ser pensadas tanto em conjunto quanto separadamente. Para Hobbes, portanto, o ponto de partida daquela parte da *philosophia* que trata dos fenômenos naturais (física ou filosofia natural) deve ser o ponto de chegada daquela outra parte que trata dos fenômenos sociais ou políticos (moral ou filosofia política), a saber, o homem⁹⁹.

Vimos anteriormente como, para Hobbes, o filósofo deve começar suas investigações aplicando o método na consideração daquilo que é comum à sensação e a concepção humana dos objetos figurados em geral, a saber, extensão e movimento. Em poucas palavras, analisando a si mesmos os homens podem facilmente concluir que suas concepções e paixões não se originam integralmente em si mesmos e por si mesmos, mas a partir da afecção de alguma matéria externa ou corpo em movimento. Para Hobbes, os homens são tanto corpos naturais pertencentes à natureza quanto cidadãos ou membros pertencentes ao corpo político, de modo que sua percepção do mundo depende tanto de suas faculdades naturais quanto dos costumes em que foi disciplinado. Do ponto de vista da aquisição da filosofia, o método para a consideração de ambos os casos pode ser o mesmo, uma vez que a matéria que é a mesma, a saber, o homem e suas paixões. A diferença é que, no primeiro caso, os homens são considerados como elementos do conjunto de corpos criados pela natureza (*corpus naturalis*) e, no segundo, são considerados como elementos do conjunto de corpos confeccionados pela vontade e engenho dos homens (*corpus artificialis* ou *civilis*). Mas, seja qual for o corpo em questão, o movimento das partes constitutivas desse corpo é sempre a causa de sua geração, que remonta ao mundo material existente, isto é, sensação e experiência.

No registro da física, portanto, o filósofo deve começar suas investigações considerando o modo como os corpos e fenômenos naturais se manifestam aos homens

⁹⁹ *De Homine*, Epistola dedicatória. “O homem, destarte, não se constitui apenas como *corpo natural*, mas também como parte da sociedade ou comunidade, isto é, por assim dizer, como membro do *corpo político*. Por conta disso, devemos considerar o homem tanto como homem quanto como cidadão- isto é, que os últimos princípios da filosofia natural devem coincidir com os primeiros princípios da política [*ultima physicae cum principiis politicae conjungenda erat*], ou seja, o mais simples com o mais composto”.

através da sensação¹⁰⁰. Em outros termos, o filósofo da natureza deve partir primeiramente dos efeitos conhecidos e seguir em direção ao conhecimento de seus elementos ou causas constitutivas ainda desconhecidas. No registro da política, não obstante, o filósofo deve começar suas investigações sobre o Estado de maneira análoga àquela do filósofo da natureza, porém considerando as concepções da mente e as paixões não mais como efeitos das ações do mundo externo sobre o homem, mas agora como causa das ações humanas sobre o mundo. Se, portanto, nos debruçarmos detidamente sobre os modos como Hobbes entende as paixões humanas perceberemos como as mesmas paixões são tomadas ora como efeitos (cujas causas são as afecções do mundo externo e a própria sensação), ora como causas (cujos efeitos são as ações humanas no mundo ou movimentos voluntários). Nesse registro, o método geométrico utilizado por Hobbes parece fundar no homem [matéria e artífice do Estado] o ponto de intersecção entre os fenômenos naturais e os fenômenos sociais e políticos, ou melhor, entre os princípios da física e os da política e vice-versa. E isso porque o mesmo método utilizado por ambos, a saber, a geometria, é tanto especulativo quanto prático, ou seja, orienta os homens sobre como agir tendo em vista a obtenção de certos resultados.

Para Hobbes, as paixões naturais podem determinar de modo tão peculiar a percepção dos homens que são capazes de conduzir uns para a paz e outros para a guerra. O fato é que, para Hobbes, a obscuridade do conhecimento das causas da guerra e da paz não se encontra na obscuridade das próprias causas, mas da percepção dos homens, que não veem em si mesmos as causas tanto da guerra quanto da paz. Considerada essa percepção humana sob o prisma do método resolutivo-compositivo, “os últimos elementos da física devem coincidir com os princípios da política” porque os efeitos, cujas causas a primeira investiga (as concepções e as paixões humanas), constituem as causas cujos efeitos a última

¹⁰⁰ Tanto é verdade essa relação entre a física e a consideração do homem (ética) em Hobbes que a quarta e última parte do *De Corpore (Sobre a física ou fenômenos da natureza)* consiste basicamente num tratado da *sensação*. No *De Homine* a relação entre o modo como os homens percebem o mundo e a física parece ainda mais evidente, uma vez que quase toda essa obra sobre a origem do gênero humano consiste num tratado de *ótica* e de *geometria*.

investiga (os direitos e os deveres dos cidadãos)¹⁰¹. Sob essa ótica resolutive-compositiva, a física e a política podem ser pensadas tanto separadamente quanto em conjunto, uma vez que a primeira começa justamente onde a segunda termina, a saber, no homem e em suas paixões naturais. Não se trata, portanto, de dois campos separados do conhecimento, mas sim da consideração de dois corpos distintos, a saber, um como causa das paixões (natural) e outro como efeito dessas mesmas paixões (artificial). Sob esse prisma, filosofia natural e política se fundam sobre a mesma matéria que sustenta o edifício da filosofia hobbesiana mais sistemática, a saber, o homem e suas paixões.

Vimos que, para Hobbes, não existe na mente humana nada que não tenha seus começos na sensação¹⁰². Por conta disso, toda e qualquer parte da filosofia deve estar em conformidade com a sensação, que é a fonte primeira de todo conhecimento humano¹⁰³. Assim, quando, por exemplo, o geômetra se dispõe a investigar a causa mais elementar da geração de uma figura, ele percebe que as propriedades constitutivas daquela figura (plano, lados, ângulos, etc.) podem ser todas consideradas a partir do simples movimento de um ponto¹⁰⁴. Se, analogamente, o físico se dispõe a investigar a causa mais elementar da geração dos corpos e fenômenos naturais, ele logo percebe que todas aquelas propriedades dos objetos (cor, som, textura, etc.) podem ser consideradas a partir do movimento dos corpos externos que causam esses efeitos sobre o corpo humano¹⁰⁵. Se, não obstante, o

¹⁰¹ *De Homine*, Carta Dedicatória. E *De Corpore* I, 6.

¹⁰² *Leviatã*, I, 1, p. 9.

¹⁰³ *Elementos da Lei*, I, 5, 14. “[O]s fundamentos primeiros de todo nosso conhecimento [é] a sensação”.

¹⁰⁴ Cf. *Elementos da Lei*, I, 2, 10.

¹⁰⁵ No capítulo 9 da versão latina do *Leviatã*, Hobbes nos diz que os movimentos invisíveis no interior das partes dos corpos, também chamados *qualidades*, são assuntos da filosofia natural (mais precisamente da mecânica), que pode ser dividida segundo a especificidade desses movimentos em conformidade aos sentidos humanos. Como exemplos que integram a filosofia natural ele cita a *ótica* e a *música*, ou seja, a investigação da luz e do som. O estudo dessas duas qualidades dos corpos naturais e dos efeitos que elas causam sobre os sentidos humanos parece perpassar toda a filosofia de Hobbes. No capítulo 8 dos *Elementos da Lei*, ao tratar da sensação e da concepção de poder, Hobbes já elogiava as descobertas de Galileu no campo da mecânica, sobretudo acerca da refração da luz e da propagação do som. A maior parte do *De Homine* também versa sobre o assunto, que aparece também em diversos trechos do *De Corpore*. Não obstante, o cerne da contenda de Hobbes com Descartes, impressa em suas *Terceiras Objeções*, parece girar em torno dessas duas qualidades que integram a geração dos corpos, sobretudo no que diz respeito à origem das concepções mentais. O movimento dos corpos para a vista (espaço) e para a audição (tempo) parece ser fundamental para

filósofo moral se dispõe a investigar as causas da geração de um Estado civil, ele logo percebe que todas aquelas propriedades características da vida em sociedade (lei, justiça, artes, etc.) podem ser consideradas a partir das ações voluntárias dos homens, sua matéria e artífice. Seja em qual for o corpo, portanto, para Hobbes, o filósofo deve sempre investigar o movimento capaz de gerá-lo e conservá-lo no mundo.

Assim como os corpos geométricos são construídos a partir de regras e convenções impostas pelos próprios homens na consideração do movimento, o Estado ou corpo político é, para Hobbes, também análogo aos corpos geométricos. Sim, pois tal como as figuras geométricas (com suas regras e propriedades) o Estado ou corpo político é também um produto da arte e do engenho humano. Quer seja o objeto da filosofia um corpo natural ou um corpo político, portanto, as causas que ela investiga remontam sempre à sensação e à percepção humana e, por conseguinte, ao movimento dos corpos (naturais ou humanos) que produzem esses efeitos. Todo o esforço de Hobbes por tornar a política uma ciência com o mesmo rigor da filosofia natural ou física moderna parece, no fundo, revelar uma relação fundamental entre esses dois campos da filosofia. E a relação entre a filosofia natural e a política em Hobbes reside tanto na matéria (o homem) quanto no método (geometria), de modo que separar essas duas partes fundamentais da filosofia hobbesiana em esses dois campos independentes não pode resultar senão em uma completa descaracterização do pensamento mais sistemático do autor.

Todavia, contrariando a concepção hobbesiana de filosofia e suas divisões, Strauss, por exemplo, se esforça para afastar o pensamento político de Hobbes toda e qualquer relação com a modernidade científica¹⁰⁶. Quando muito, o comentador afirma que os princípios da filosofia natural são de ordem secundária para a compreensão dos reais

o estabelecimento e divisão dos princípios da filosofia natural, mas prevalecendo sempre a visão em detrimento da audição.

¹⁰⁶ Segundo Frateschi (FRATESCHI, Y, 2008, p. 54) “para corroborar a tese de que a filosofia política tem uma base moral, Strauss precisa combater a interpretação (de que ele admite ser suscitada pelo próprio texto de Hobbes) de que a filosofia política hobbesiana se baseia na ciência moderna”.

fundamentos da política hobbesiana¹⁰⁷. Para Strauss, a falácia científica de Hobbes residiria no fato de ele não ter fundado sua política sobre “os princípios neutros e desapaixonados das ciências naturais”¹⁰⁸, mas sobre uma base moral fundada no autoexame dos homens civilizados, por isso independente de qualquer fundamento científico¹⁰⁹. Para Strauss, a tarefa hobbesiana de subsumir a política ao rigor da filosofia natural seria, em si mesma, uma tarefa impossível porque, para ele, as concepções de homem e de natureza humana que fundamentam a antropologia de Hobbes teriam sido formuladas antes de qualquer adesão do autor à modernidade científica. Para Strauss, o estado de natureza sobre o qual se fundamenta as conclusões hobbesianas acerca da constituição do Estado civil seria uma descrição da condição hostil em que viviam os ingleses compatriotas de Hobbes, durante a guerra civil em que o autor estaria em volta. Strauss, assim, procura afastar a política hobbesiana de qualquer influência da modernidade científica defendendo uma suposta incompatibilidade entre os “interesses políticos” e os princípios “neutros e desinteressados” da filosofia natural e exata. Para exemplificar, cito Strauss:

“A única ciência completamente desinteressada, puramente racional [*The only completely passionless, purely rational Science*], e portanto a única ciência já existente, é a matemática. Assim, somente orientando-se como os matemáticos, isto é, somente progredindo nas investigações como os matemáticos a partir de princípios auto evidentes e por meio de conclusões evidentes [*by processing as mathematicians do from self-evident principles by means of evident conclusions*] a política poderia ser reduzida ‘às regras e à infalibilidade da razão’ [*to the rules and infallibility of reason*]. A filosofia política deve ser tão exata e precisa como a ciência das linhas e das figuras. Mas, a exatidão em filosofia política tem uma amplitude e significação completamente diferentes daquelas da matemática [*but exactitude in political philosophy has a scope and significance quite different from that of mathematics*]. A exata matemática desinteressada é indiferente às paixões [*exact passionless mathematics is indifferent to passions*], ao passo que a exata filosofia política desinteressada se encontra em conflito com as paixões [*exact passionless political philosophy is in conflict with the passions*]” (Strauss, L., *PPH*, cap. 8, p. 137).

¹⁰⁷ STRAUSS, L., *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*, p. 2. “As this method, however, was applied only subsequently, only imitation of Galileo’s founding of the new physics, Hobbes’s achievement, from this point of view, however great it may be, is nevertheless of second order – secondary in comparison with the founding of modern science by Galileo and Descartes”. Doravante citaremos essa obra apenas como *PPH*.

¹⁰⁸ Ver Introdução ao *PPH*.

¹⁰⁹ STRAUSS, L., *PPH*, p. 29. “Hobbes’s political philosophy has thus for that very reason a moral basis, because it is not derived from natural science is founded on first-hand experience of human life”.

Segundo essa interpretação, haveria uma suposta “neutralidade dos princípios desapaixonados das ciências exatas e naturais” que impossibilitaria qualquer redução dos interesses e paixões inerentes à política a uma exatidão do tipo matemática. Essa “neutralidade científica”, no entanto, parece nada significar para o pensamento utilitarista de Hobbes, que vê nas ciências em geral não a expressão de um conhecimento das coisas e do mundo natural, mas do poder e da autoridade convencionada pelos homens e para os homens. Nos textos em que trata da distribuição das ciências (*Elementos*, *Leviatã* e *De Corpore*), Hobbes faz questão de enfatizar como somente a sensação e a experiência podem ser consideradas um conhecimento absoluto, do qual os particulares devem derivar. A ciência, porque visa sempre a produção de um efeito ou ato no futuro (em outras palavras, porque visa mais ao poder que ao conhecimento) é sempre condicional e convencional. Não vemos, sob esse prisma, nenhum indicio de neutralidade científica na filosofia de Hobbes. Muito pelo contrário, vemos uma crítica ao pensamento científico que (como veremos mais adiante ao tratarmos das considerações do autor sobre *as* essências separadas) procura mascarar o fato de que a certeza científica se funda mais na autoridade e nos discursos dos homens do que no conhecimento dos fenômenos *in rerum natura*. Para Hobbes, as ciências têm por finalidade conhecer as coisas tendo em vista a utilidade que desse conhecimento pode resultar para a comodidade da vida humana, por isso fundada não apenas nas experiências passadas, mas também no interesse dos homens em relação ao futuro.

Todavia, para Strauss, as ciências exatas ou naturais estariam fundadas sobre uma neutralidade da razão científica isenta de qualquer influência das paixões e dos interesses humanos. Nesse registro, haveria uma incompatibilidade entre os interesses da política e a razão desinteressada das ciências matemáticas. Ancorado sobre uma suposta neutralidade desinteressada das ciências matemáticas, Strauss procura situar a filosofia política de Hobbes sobre um campo autônomo e independente do conhecimento humano, sobre as bases do direito natural. Na medida em que, para Strauss, o direito natural é um princípio irreduzível e inalienável do homem, a exatidão matemática não poderia ou não deveria se prestar ao serviço de reduzir o comportamento humano ao mero comportamento animal. Pois, ao contrário dos animais, para Strauss, a conduta humana é sempre regulada

pela razão, de modo que a diferença fundamental entre os animais e os homens residiria em uma suposta racionalidade inata desse último. Assim, para Strauss, a filosofia política de Hobbes, considerada à parte de qualquer fundamentação científica, revelaria o direito natural absoluto e inalienável do homem como seu verdadeiro fundamento. Uma vez situada a política hobbesiana sobre os alicerces de um direito natural exclusivo do homem ou do “ser racional”, Strauss considera Hobbes o fundador do liberalismo político moderno.

“Apenas o direito de autopreservação é incondicional ou absoluto [*Only the right of self-preservation is unconditional or absolute*]. Por natureza, existe apenas um direito perfeito e nenhum dever perfeito [*exists only a perfect right and no perfect duty*]. (...) E o poder do Estado encontra seu limite absoluto no direito natural e em nenhum outro fato moral [*And the power of the state finds its absolute limit in that natural right and in no other moral fact*]. Se podemos chamar de liberalismo a doutrina política que considera os direitos como fato fundamental da política [*the fundamental political fact the rights*], diferenciados dos deveres do homem, e que identifica a função do Estado com a proteção ou a salvaguarda dos direitos [*function of the state with the protection or the safeguarding of the rights*], devemos dizer que o fundador do liberalismo foi Hobbes [*we must say that the founder of liberalism was Hobbes*]. (STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 181).

Nesse registro, o direito natural é entendido como sendo um princípio absoluto e inalienável, por isso predominante no homem tanto em estado de natureza quanto no Estado civil. Por natureza não existiria leis perfeitas, mas apenas o perfeito direito. Assim, todas as ações humanas reguladas pelo princípio de autoconservação dos homens seriam, segundo Strauss, ações de direito, isto é, justas ou injustas, não penas naturais. Porque, para ele, os homens não podem abrir mão desse direito inalienável e absoluto, a confecção do Estado civil deve ter por finalidade a salvaguarda desse direito sagrado do homem e nenhuma outra coisa. E porque um Estado civil que visa salvaguardar esse direito natural do homem, segundo a interpretação straussiana, deve ser necessariamente um Estado liberal, então ele atribui a Hobbes o título de “fundador do liberalismo moderno”. Liberalismo esse que, segundo Strauss, uma vez separado de todo o aparato da linguagem científica que o mascarava, se mostra fundado sobre as bases do pensamento de Maquiavel, a quem ele denomina “fundador da política moderna”. Todavia, para Hobbes, é justamente a posse comum do direito natural que torna o estado de natureza uma condição de guerra generalizada. Direito esse que, nos termos do contrato social hobbesiano, deve ser transferido integralmente para um homem ou pessoa artificial criada pelos homens e para

os homens, a saber, para o Estado civil soberano. Na intenção de limitar esse direito natural dos indivíduos e de conter as paixões e a vontade desregrada é que os homens, segundo Hobbes, instituem o Estado civil, tendo em vista (como veremos no decorrer do presente trabalho) mais a segurança comum (*salus populi*) que a promoção das liberdades individuais.

A fim de afastar os princípios da política hobbesiana de qualquer vínculo com a ciência moderna, Strauss reconfigura os princípios de sua primeira argumentação sobre as bases e a gênese da política hobbesiana rejeitando todo e qualquer fundamento científico moderno (edição de 1952 do *PPH*) no pensamento daquele que anos antes (edição de 1936 do *PPH*) ele considerava ser o fundador da política moderna.¹¹⁰ É assim que, para Strauss, a política hobbesiana estaria assentada sobre uma concepção hostil ou maquiavélica do homem e da natureza humana¹¹¹, supostamente fixada no pensamento de Hobbes antes de qualquer adesão do autor à modernidade científica e de seu interesse pelos *Elementos* de Euclides. Para Strauss, a adesão de Hobbes à modernidade científica teria ocorrido mais tardiamente, isto é, depois de terem sido fixadas as reais bases de seu pensamento, ou ainda, em sua formação dentro de uma “escola humanista”. Strauss entende que Hobbes nunca teria superado essas bases de sua formação escolástica, muito embora tenha se esforçado para mascará-la. Para Strauss, portanto, os princípios científicos (mais precisamente, o método resolutivo-compositivo e o princípio de conservação do movimento), além de não contribuírem em nada para a compreensão das reais bases e gênese da política de Hobbes, ainda obscureceriam a compreensão das verdadeiras fontes desse pensamento.

Todavia, ponderando sobre o ardor da empreitada de se debater com um autor sistemático igual a Hobbes, não vemos dentre os trabalhos de Strauss nenhuma investigação mais apurada sobre o pensamento científico do filósofo, tal como aquele impresso no *A Natureza Humana* (I parte dos *Elementos*), nas *Objecções* às meditações

¹¹⁰ A edição americana do *PPH* (1952) tem por finalidade, segundo Strauss, transferir para Maquiavel o título de “fundador da política moderna” atribuído por ele na edição alemã da mesma obra (1936) a Hobbes. Deste ponto voltaremos a falar mais adiante.

¹¹¹ Nas partes finais do presente trabalho mostraremos como Strauss entende que o edifício da política hobbesiana estaria assentado não sobre a “neutralidade dos princípios desapaixonados” das ciências naturais, mas sobre uma concepção hostil do homem e da natureza (essência) humana inaugurada por Maquiavel.

cartesianas, no *De Corpore* ou em outros textos de caráter mais científico. Strauss, assim, parece querer refutar “sem mais”, ou seja, sem demonstração, o rigor científico de princípios defendidos por Hobbes em fervorosos debates com Descartes e Boyle, por exemplo¹¹². Para os pressupostos de Strauss, a concepção de experiência que regula as investigações científicas no campo da filosofia natural seria de uma ordem e de uma natureza distinta daquela empregada na política. A crítica de Strauss ao método hobbesiano, assim, se volta para a ideia de que a política hobbesiana, ao contrário das ciências exatas ou naturais, apelaria para uma experiência fundada no autoexame dos homens. Para Strauss, uma vez descartada a concepção de que a política se funda sobre princípios científicos ancorados no método geométrico, não haveria necessidade para se apelar para o autoexame dos homens [*nosce te ipsum*] e então essa política se revelaria fundada sobre bases morais, a saber, sobre o direito natural¹¹³. É assim que, para Strauss, a concepção de experiência obtida mediante o autoexame dos homens já civilizados seria indissociável dos interesses desses homens, por isso irreduzível aos princípios “neutros e desinteressados” das ciências naturais e exatas. Por essa razão, e exclusivamente por essa razão, Strauss entende que a concepção hobbesiana de experiência empregada na fundação da política seria incompatível com a concepção de experiência empregada na filosofia natural.

A tentativa hobbesiana de reduzir os princípios da política ao mesmo rigor das ciências exatas ou filosofia natural parece revelar, no fundo, uma relação intrínseca entres esses dois campos aparentemente distintos da mesma *philosophia*. No *De Cive*, tanto quanto no *De Homine*, Hobbes apresenta uma dupla “natureza” do homem: uma física ou natural outra política ou civil¹¹⁴. Para Hobbes, a concepção geral de homem [tomado como *corpo-animado-racional*] contém em si os elementos necessários para considerá-lo sob

¹¹² Sobre a contenda entre Hobbes, Descartes, Boyle e os fundamentos da ciência natural, ver o interessantíssimo *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, publicado em 1985 pelos físicos Steven Shapin e Simon Schaffer.

¹¹³ STRAUSS, L., *PPH*, p. 7 “*Political philosophy is independent of natural science because its principles are not borrowed from natural science, are not, indeed, borrowed from any science, but are provided by experience, by experience which every one has of himself, or, to put it more accurately, are discorred by efforts of self-knowledge and the self-examination of every one*”

¹¹⁴ Ver as epístolas dedicatórias do *De Cive* e do *De Homine*

esses seus dois aspectos fundamentais, a saber, natural e civil. Assim, se considerarmos o homem como epicentro desse sistema filosófico é possível circunscrever um universo radial cuja extensão se estende do homem tanto em direção à natureza quanto em direção à vida civil. Trata-se, pois, de uma investigação sobre os poderes ou capacidades que os homens têm de sofrer (*potentia passiva*) e de agir (*potentia agentis* ou *activa*) no sentido da conservação de si mesmos, tanto como homem quanto como cidadão. E esse modo de operar com a política, diz Hobbes, não difere substancialmente do modo como os filósofos da natureza consideram seus objetos, a saber, segundo um possível modo de sua geração. Para Hobbes, essa empreita é possível simplesmente porque aquilo tudo que se diz estar na natureza das coisas e nos fenômenos naturais está apenas nos homens, que são a matéria e os artífices do Estado.

Para Hobbes, tudo aquilo que os homens julgam estar fora de si mesmos, no mundo externo, na verdade, existe apenas como imagens e fantasias dentro deles mesmos que concebem essas coisas. Não é sem razão, portanto, que Hobbes abra o livro de sua filosofia natural (quarto livro do *De Corpore*, intitulado *Física ou sobre os Fenômenos da Natureza*) tratando exatamente da sensação e do movimento animal. Ora, diz Hobbes, aquilo que os cientistas e filósofos da natureza chamam fenômeno ou objeto de observação é, em última instância, uma mera fantasia, aparição ou fantasma que só existe na imaginação humana. Para além desses fenômenos, diz Hobbes, existem apenas matéria e movimento que causam esses efeitos nos sentidos e na imaginação dos homens. Efeitos esses que, na medida em que causam o aparecimento destas e daquelas imagens na e para a mente humana, despertam na interioridade dos homens a vontade e o desejo que fazer isto ou aquilo, isto é, de se aproximar ou de se afastar do objeto que os afeta. Não é sem razão, portanto, que o *De Homine* seja, por assim dizer, um tratado de geometria e ótica, onde Hobbes procura fundar os alicerces antropológicos de sua filosofia sobre uma teoria da percepção consentida e acatada pelos homens, isto é, sobre uma autoridade científica (geometria). E porque tudo aquilo que os homens julgamos existir no mundo externo existe apenas dentro de nós mesmos, as ciências ou filosofia natural tanto quanto a política

parecem encontrar seu fundamento no conhecimento que os homens podem obter primeiramente a partir da leitura de si mesmos e de suas próprias paixões (*nosce te ipsum*).

A tentativa de se afastar o pensamento político de Hobbes de toda e qualquer relação com a modernidade científica parece manifestar no fundo o interesse por estabelecer o direito natural (entendido nos termos do princípio de autopreservação dos homens) como um princípio político absoluto e irreduzível aos princípios de uma filosofia natural rigorosa¹¹⁵. Entendido o direito natural como o princípio de autoconservação que regula as ações humanas, Strauss afirma que a política não pode encontrar seu fundamento nos princípios da ciência moderna porque o direito de autoconservação é incondicional ou absoluto e, por essa razão, irreduzível a quaisquer outros princípios¹¹⁶. Sobre essa aparente incompatibilidade entre os princípios da ciência natural e da política na modernidade Strauss instaurar uma contradição nas bases da filosofia natural e política de Hobbes. Nesse registro, atribui-se aos princípios da política moderna uma autonomia que a coloca à parte das questões epistemológicas que fomentaram a própria modernidade. Autonomia essa da política constitutiva de um campo supostamente inaugurado anteriormente por Maquiavel, amplamente elogiado por Francis Bacon e supostamente formatado por Hobbes na figura do Leviatã. Assim, procura-se fundar a moderna filosofia de Hobbes em um campo distinto daquele inaugurado pelos modernos filósofos da natureza, a exemplo de Galileu e Descartes. Todavia, do modo como conduz sua argumentação, Strauss parece mais interessado em salvaguardar a “neutralidade” dos princípios “desapaixonados” das ciências exatas ou naturais do que em investigar a consistência dos argumentos hobbesianos que aproximam esses da filosofia política.

Em linhas gerais, podemos dizer que o interesse de Strauss converge para a fundamentação do direito natural dos homens como um princípio regulador ou limite do

¹¹⁵ STRAUSS, L., *PPH*, p. ix. “[F]or before such an analysis could be made, it was necessary to remove the obstacles which stand in the way of even a mere recognition of the obvious fact that Hobbes’s political philosophy starts from natural ‘right’, as distinguished from both natural ‘law’ and natural inclinations or appetites”.

¹¹⁶ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 181. “[T]he desire for self-preservation, if, in other words, the desire for self-preservation is the sole root of all justice e morality, the fundamental moral fact is not a duty but a right”. Doravante citaremos essa obra apenas como *NRH*.

poder soberano¹¹⁷. Assim, Strauss procura sedimentar sobre uma suposta “essência ou natureza hostil dos homens” o direito natural (entendido como a liberdade que todo homem possui de proteger seu corpo e sua vida do modo que julgar mais conveniente) como um princípio inalienável da humanidade em Hobbes. Frente a esse direito natural inalienável do homem e da própria humanidade, Strauss procura forjar em Hobbes um limite ao soberano poder do Leviatã [*summa potestas*] que parece contradizer em termos a proposta de uma modernidade da política amplamente defendida pelo autor, a saber, a soberania civil. Para Hobbes, somente a soberania civil é absoluta, e por isso a transferência do poder, do direito e da liberdade natural dos homens, no momento de constituição do pacto fundador do Estado, deve ser integral. É nesse registro que Strauss, forjando na gênese do Leviatã uma suposta “teleologia” onde o direito é o princípio e o fim da vida política, atribui equivocadamente a Hobbes o título de *o fundador do liberalismo moderno*¹¹⁸. Nas páginas que se seguem buscaremos mostrar como as considerações de Hobbes sobre a geração das concepções mentais e das paixões humanas parecem mesmo resultar de uma aplicação do princípio de autoconservação do movimento aplicado ao homem e suas paixões. Sob esse prisma, buscaremos mostrar como definir as faculdades e as próprias paixões dos homens

¹¹⁷ Hobbes afirma que o Estado, assim como o homem natural em semelhança ao qual ele é criado, deve buscar a autoconservação por meio da conservação dos indivíduos que, em conjunto, o constituem: *vis civitatis salus populis est*. Contudo, dizer que o Estado deve conservar a si mesmo por meio da autoconservação dos indivíduos que o constituem não significa dizer que seu poder encontra uma limitação frente a autoconservação dos homens, tal como procura entender Strauss. O direito natural dos indivíduos deve servir como um princípio regulador das ações do Estado em vista da conservação de si próprio, e não como um limitador de seu poder. Em outras palavras, o Estado deve agir de modo *análogo* ao homem natural, não em função dele. O cidadão, ao contrário, esse é que vive em função do Estado, sem o qual não haveria paz e segurança para ninguém. E assim como a autoconservação orienta os homens a amputar um dente doente, um membro necrosado ou uma célula cancerígena, o Estado, segundo Hobbes, estaria também autorizado a amputar esse ou aquele membro doente antes que ele lhe corrompa o corpo inteiro. Cf: *Leviatã*, II, 29, p. 192.

¹¹⁸ Não queremos, com isso, fechar as portas para possíveis leituras sobre a relação da filosofia de Hobbes e o nascimento do liberalismo moderno. Muitos dos princípios políticos abordados por autores ditos “liberais”, a exemplo de Locke, Rousseau e Kant (bem como Hegel) remetem diretamente a Hobbes. Contudo, estamos convencidos que pela via de uma salvaguarda do direito natural nas bases da política hobbesiana (tal como procura fazer Strauss) essa empreitada se encontra fadada ao fracasso. Pois, o ponto mais fecundo de toda a filosofia hobbesiana revela aquilo que Strauss procura rejeitar: os princípios fundamentais da política podem ser reduzidos aos princípios mais rigorosos das ciências naturais (geometria) porque, enquanto um conhecimento convencionado [i. e., enquanto ciência], ambas as disciplinas encontram seu fundamento último no poder e na autoridade dos homens, não no conhecimento mesmo da natureza das coisas. Uma interpretação que levasse a cabo um “Hobbes liberal” deveria levar em conta a sua ciência como política tanto quanto a sua política como ciência. Mas, isso Strauss jamais estaria disposto a aceitar.

em termos de movimento e extensão, que são em Hobbes as duas propriedades fundamentais dos corpos figurados em geral.

2.2 - Os homens, os nomes e a medida das coisas

Vimos nas sessões anteriores de que modo a filosofia hobbesiana pode ser considerada uma investigação da diversidade do movimento que gera na mente humana o aparecimento dos corpos ou objetos figurados em conformidade com os princípios da sensação. Corpos ou objetos esses que, uma vez definidos corretamente, podem ser considerados tanto como frutos da natureza [naturais] quanto como invenções da arte e do engenho humano [artificiais]. Sob esse prisma, o homem ou o *corpo-animado-racional* ocupa um lugar central dentro da teoria hobbesiana, sendo tratado ora como corpo natural (física), ora como cidadão ou membro do corpo político (política). Assim, o projeto mais sistemático da filosofia de Hobbes procura investigar as paixões humanas ora como efeitos cujas causas remontam à sensação (física/ filosofia natural), ora como causas cujos efeitos fazem com que os homens tenham este ou aquele comportamento (moral/política). Sob a perspectiva hobbesiana de que *scientia potentiam est*, o interesse das ciências, isto é, do método científico, se volta mais para a reprodução dos efeitos a partir de certas causas do que do conhecimento mesmo dos fenômenos observados *in rerum natura*. E isso tão somente porque tudo aquilo que a mente humana é capaz de conceber como existindo ou tendo existido no mundo não passa de movimento da matéria que afeta os corpos humanos e causa na mente o aparecimento daquelas imagens ou aparecimentos chamados fenômenos¹¹⁹. Nesse registro, tentaremos mostrar que, assim como não pode haver em Hobbes uma essência imutável ou causa final das coisas consideradas segundo o movimento, também não pode haver uma natureza humana capaz de fundar o direito natural como princípio inalienável do homem ou da própria humanidade.

No tocante à aquisição da filosofia ou das ciências, diz Hobbes, deve haver uma *philosophia prima* onde os homens estabelecem primeiro os nomes e palavras mais

¹¹⁹ *Elementos da Lei*, I, 7, 1 “[A]s concepções ou aparições são realmente apenas um movimento nalguma substância interna da cabeça”.

adequadas à definição de um corpo gerado e conservado pelo movimento. Todavia, o interesse das ciências em Hobbes não se resume a conhecer e definir os corpos ou fenômenos que elas investigam. Para Hobbes, um rigoroso conhecimento científico não tem por interesse descrever a real ou a verdadeira geração das coisas no mundo, mas sim de prescrever possíveis modos de geração dessas coisas em conformidade à experiência dos homens. Isso significa dizer que, para Hobbes, as ciências em geral visam mais ao poder de reproduzir os efeitos do que ao conhecimento mesmo das causas últimas das coisas, de modo que a resolução de teoremas de seja lá qual parte da *philosophia* (natural ou civil) diz sempre respeito à sua utilidade. Nesse registro, a resolução de cálculos e teoremas nas ciências em geral diz sempre respeito à prática, isto é, à realização de algum ato ou com vistas a algum efeito a ser realizado no futuro. Para Hobbes, em suma, o interesse da filosofia ou das ciências em geral se funda mais no poder e na autoridade dos homens que no conhecimento mesmo das coisas, tal como quando se diz que, em política, “*non veritas sed auctoritas facit legem*”¹²⁰.

Uma vez fundada sobre o conhecimento das causas e da geração dos corpos figurados em geral, a filosofia hobbesiana pode ser dividida em tantas partes quantas são as especificidades de cada corpo ou parte do corpo que ela investiga. Em primeiro lugar, portanto, Hobbes divide os corpos em dois grandes blocos: naturais e artificiais. Essa divisão, diz ele, decorre de uma aplicação do método resolutivo-compositivo na consideração dos fenômenos que se manifestam primeiramente para o homem [*naturais*] e a partir do homem [*artificiais* ou *políticos*]¹²¹. E, não obstante, por mais que essas duas partes fundamentais da filosofia possam ser didaticamente separadas em conformidade às particularidades dos tipos de movimento que geram os respectivos corpos, ambas remontam sempre à sensação e às paixões humanas como fonte primordial do conhecimento deste (natural) e daquele (político) fenômenos. Sob esse prisma, o homem é visto como o centro

¹²⁰ Em outras palavras, “não é a verdade que constitui a lei, mas a autoridade [do legislador]”. Lebrun, no artigo “Hobbes e a instituição da verdade” (in *A Filosofia e sua História*) leva essa máxima da filosofia hobbesiana às últimas consequências na instituição da verdade científica (ou linguística). Toda a argumentação de Lebrun gira em torno de uma crítica às interpretações liberais de Hobbes que não levam em conta o caráter convencional dos princípios sobre os quais o autor edifica toda a sua filosofia nominalista.

¹²¹ Ver: Epistola Dedicatória do *De Homine*.

de um universo filosófico que circunscreve um campo do conhecimento humano limitado ao próprio homem, o que constitui as bases do antropocentrismo moderno. Para Hobbes, portanto, a ciência é um conhecimento humano, demasiado humano, por isso se aplica fundamentalmente àquilo que diz respeito às coisas humanas, convencionais e não naturais. Em poucas palavras, podemos dizer que a filosofia hobbesiana se funda sobre uma concepção da finitude ou limitação do campo do conhecimento humano em relação à grandiosidade da natureza¹²². E assim como os medos e as superstições dos homens se fundam na ignorância das causas da sensação que geram essas paixões, as causas da guerra e da paz não se fundam sobre uma suposta “belicosidade natural e maquiavélica dos homens hobbesianos”, mas na ignorância humana em relação às causas que as engendram.

Uma apreensão mais adequada da concepção geral de filosofia em Hobbes (sua relação com o método resolutivo-compositivo e com o princípio de autoconservação do movimento) deve levar sempre em conta que a sensação e a memória, como vimos, são um tipo de conhecimento natural e absoluto¹²³. Isso significa dizer que os sentidos dão a conhecer naturalmente os objetos na sua totalidade ou inteireza, porém não suas partes. Em outras palavras, por intermédio dos sentidos os homens podem conhecer os efeitos daquilo que lhes afeta, mas não as causas e a geração desses efeitos, que podem ser conhecidas somente pela razão, isto é, pela filosofia¹²⁴. Assim, a razão deve operar na aquisição da filosofia não com o cálculo dos próprios efeitos [concepções], mas com o cálculo dos nomes e palavras que os descrevem e definem [linguagem]. O fato é que, frente ao pensamento nominalista de Hobbes, a filosofia ou as ciências se fundam sobre princípios da linguagem convencionados pelos homens e para os homens. Essa concepção do modo de

¹²² Em diversas passagens Hobbes alude aos limites do saber ou à ignorância humana. As causas da guerra e da paz, por exemplo, se fundam sobre a ignorância das causas, não sobre uma “natureza hostil e belicosa” dos homens. Todavia, por se tratar de questões não demonstráveis, os limites do conhecimento humano em Hobbes parecem ser tratados sob o aspecto *religioso*, não físico, nem político. Sobre isso, vale consultar as considerações de Hobbes sobre a *religião natural*, tanto no capítulo 12 do *Leviatã* quanto no capítulo 14 do *De Homine*.

¹²³ *Leviatã*, I, 9 e *De Corpore*, I, 1, 2.

¹²⁴ *De Corpore*, I, 6, 1. “Diz-se então que conhecemos algum efeito quando sabemos que existe uma causa dele, e em que sujeito estão essas causas, e em que sujeito elas produzem esse efeito, e de que maneira o fazem. E esta é a ciência das causas”.

aquisição da filosofia ou das ciências na modernidade europeia ecoou por quase toda a modernidade, despertando muitas críticas, mas também elogios. Sob o prisma utilitarista da filosofia hobbesiana, o interesse pela causa eficiente na geração dos efeitos ocupou um lugar de destaque dentro das ciências modernas como um modelo de crítica contundente à teoria das essências e da causa final difundida pela escolástica aristotélica do medievo. Nesse registro, para uma devida compreensão do projeto mais sistemático da filosofia de Hobbes, devemos considerar de partida o caráter antiessencialista do pensamento hobbesiano. Para exemplificar, cito um elogio de Leibniz¹²⁵ a Hobbes:

“Hobbes me parece mais que um nominalista, pois não se contenta, com os nominalistas, em reduzir os universais a nomes; ele faz a própria verdade consistir em nomes; mais ainda, ele a coloca na dependência do ‘livre-arbítrio’ humano, na medida em que a verdade depende das definições dos termos; e as definições dos termos, do ‘livre arbítrio’ humano. Tal é o juízo de um homem que devemos colocar entre os mais profundos do século” (LEIBNIZ, G. *Style philosophique de Nizolius*)¹²⁶.

Sob um prisma nominalista, a filosofia hobbesiana, como bem observa Lebrun, se converte em uma “teoria da linguagem”, que procura fundar sobre o rigor do método geométrico as definições verdadeiras da matéria do conhecimento científico. Em outras palavras, na aquisição da filosofia em Hobbes a verdade deve ser sinônima de proposição verdadeira. É assim que, para Hobbes, os princípios de verdade e de validade nas ciências se fundam na justaposição dos nomes, palavras e conectivos que formam juízos consistentes e proposições verdadeiras. Parece ser mesmo como se observa no texto de Leibniz, que exalta o nominalismo hobbesiano quando este não apenas reduz os universais a nomes, mas faz a própria verdade consistir em nomes. Em oposição aos racionalistas, Hobbes afirmava que os universais deveriam sim ser adquiridos analiticamente, mas expostos sinteticamente na demonstração dos princípios, isto é, dos mais universais para os

¹²⁵ Leibniz (na carta 189, endereçada a Hobbes em 1670) elogia os estudos do autor do *Leviatã* sobre a força nominalista de sua filosofia dos corpos e da matéria. Leibniz diz “acho que tenho lido a maior parte de suas obras [*edita plureque me legisse credo*] (...) e confesso abertamente que tenho me beneficiado delas tanto quanto de outras muitas obras importantes de nosso século [*ex iis quantum ex aliis nostro século non multis profiteor profecisse*]”. Dentre a diversidade de correspondências hobbesianas encontramos muitos elogios à “filosofia dos corpos” do autor, a exemplo mesmo de Mercenne e, até certo ponto, do próprio Descartes. Para mais detalhes, ver: *The Correspondence of Thomas Hobbes*, editado por Noel Malcolm (Oxford, 1994).

¹²⁶ Extraído de Lebrun, “Hobbes e a instituição da verdade”, in *A filosofia e sua história*, p. 298.

particulares. Em posição aos empiristas, Hobbes afirmava que o conhecimento de fato se constituía na geração ou reprodução dos efeitos, mas sempre a partir de certas causas comuns à sensação e à percepção humana, isto é, dos mais conhecidos para os menos conhecidos. O fato é que o materialismo-nominalista de Hobbes buscou fundar a necessidade e a contingência dos princípios científicos não sobre um conhecimento da natureza mesma das coisas, mas na autoridade e no interesse dos homens.

Para Hobbes, o método de aquisição dos princípios universais das ciências, isto é, da causa integral ou da causa eficiente na geração do efeito, deve ser sempre resolutivo-compositivo. Em poucas palavras, para Hobbes, os juízos científicos não deveriam ser meramente descritivos, mas também prescritivos. Assim, porque os princípios elementares dos juízos devem ser adquiridos primeiramente pela via analítica, o rigor sintético de uma proposição ou juízo (do tipo *S é P*), por exemplo, depende de seu rigor analítico. Assim, para Hobbes, a proposição *Sócrates é homem*, por exemplo, deve ser verdadeira se e somente se o nome próprio Sócrates estiver contido no nome universal homem. Assim, para Hobbes, a verdade de uma afirmação propositiva depende de sua verdade analítica, isto é, da necessária correlação dos termos que formam a proposição. Para Hobbes, o consenso entre os homens sobre as causas disto e daquilo não se encontra nem na natureza das coisas nem nos próprios homens, mas na linguagem que eles utilizam para representar o mundo. Porque, para Hobbes, a filosofia ou as ciências são um conhecimento condicional ou convencional, a verdade das coisas investigada não deve ser encontrada na própria natureza, mas nos homens que condicionam e convencionam tal conhecimento por si e para si próprios.

É sob esse prisma que para se adquirir filosofia, isto é, o conhecimento das causas e da geração dos efeitos, Hobbes entende que o filósofo deve começar sua investigação a partir da própria sensação, e prosseguir no cálculo de palavras e nomes descrevendo a relação entre as partes constitutivas de um fenômeno ou efeito em conformidade à sua geração nessa mesma sensação. Trata-se, pois, nesses termos, de uma espécie de “análise-reconstrutiva”, que relaciona os elementos ou partes constitutivas de um objeto ou fenômeno em questão de modo a orientar o entendimento na reprodução do

mesmo. Reduzindo o campo do conhecimento aos limites da sensação e da experiência humana, Hobbes fundamenta todo o conhecimento humano sobre as bases de uma dialética agente-paciente (causa-efeito/poder-ato) onde se define os modos de relação entre o homem e o mundo que o afeta. Nesse registro, os juízos ou proposições científicas *a more geometricum* podem ser entendidos como prescrições sobre como os homens devem proceder ou agir a fim de obterem um determinado efeito ou resultado. Nesses termos, um juízo rigorosamente científico não deve consistir numa mera descrição estática do objeto, mas sim numa prescrição sobre como proceder para reproduzi-lo em conformidade ao movimento que o gera, isto é, constitutivo.

Vimos como a sensação lança as bases do conhecimento científico em Hobbes. Sensação essa que, uma vez entendida como um tipo de efeito da matéria externa que afeta os sentidos humanos, não pode ser outra coisa senão algum tipo de movimento¹²⁷. Movimento esse que, manifesto na mente como um tipo de espectro ou fantasma do objeto, já não deve ser considerado exclusivo do objeto externo ou do agente que o causou, mas já próprio do sujeito que o concebeu, ou seja, do paciente. A sensação em Hobbes, portanto, é considerada como princípio do conhecimento e deve ser tomada tanto sob seu aspecto agente quanto sob seu aspecto paciente. Sob a perspectiva resolutiva-compositiva do método hobbesiano, a sensação pode ser considerada ora como efeito (das afecções do mundo externo sobre os homens), ora como causa (das ações humanas sobre o mundo externo). Para Hobbes, portanto, a filosofia ou as ciências devem investigar fundamentalmente os poderes, as capacidades ou as faculdades através do que os homens podem não apenas conceber o mundo, mas também agir sobre ele, isto é, as paixões. E é por isso que, para Hobbes, uma investigação sobre o homem não deve se fundar sobre uma suposta “natureza imutável” ou essência, mas sobre os poderes que em conjunto geram e conservam a vida humana¹²⁸.

¹²⁷ *De Corpore*, IV, 25, 2. “A sensação, portanto, não pode ser outra coisa que o movimento das partes internas daquele que sente, e estas partes movidas são as partes dos órgãos dos sentidos com os quais sentimos”.

¹²⁸ *Elementos da Lei*, I, 1, 8. “[As] imagens mentais e representações das qualidades das coisas fora de nós, são o que chamamos cognição, imaginação, ideias, informação, concepção, ou conhecimento delas. E a

É sob essa ótica mecanicista que a aquisição do conhecimento em Hobbes trafega por uma via de mão dupla, a saber, resolutiva-compositiva. Por essa via os fenômenos são considerados sempre a partir do concurso entre os poderes ou capacidades do agente (*potentia agentis* ou *activa*) em relação com os respectivos poderes ou capacidades do paciente (*potentia patientis* ou *passiva*), sendo a causa integral do efeito entendida sempre como uma causa eficiente, plena e material (*potentia plena* ou *integra*). Neste registro, as concepções da mente humana devem ser entendidas como movimentos transmitidos de fora para dentro do corpo humano, ou ainda, de um agente para seu respectivo paciente¹²⁹. E, para Hobbes, o conhecimento científico deve se fundar não exclusivamente sobre as propriedades do agente ou exclusivamente sobre as propriedades do paciente, mas na relação necessária entre ambos. E assim como os corpos naturais só podem ser conhecidos uns em relação com outros, os homens também (seja enquanto corpos naturais ou enquanto cidadãos) devem ser também considerados sempre em relação uns com os outros, nunca individualmente ou separadamente. Por conta disso, devemos considerar que a filosofia hobbesiana considera a matéria sob o prisma das relações entre os corpos (agente-paciente) e que no caso dos homens essa relação de poderes é aquela que coloca os homens numa constante disputa com a natureza e uns com os outros¹³⁰.

Por definição, tudo aquilo que, para Hobbes, é gerado e conservado no e pelo movimento não pode jamais ser pensado em estado de repouso. As concepções da mente, na medida em que são movimentos gerados nas partes internas do homem, devem ser consideradas a partir de um método capaz de lidar com o simples movimento, a saber, a

faculdade, ou poder, pelo qual somos capazes desse conhecimento, que é o que aqui denomino por poder cognitivo ou conceptual. O poder de conhecer ou de conceber (*potentia cognitionis*)”.

¹²⁹ *Elementos da Lei*, I, 2,2.

¹³⁰ Para Hobbes, os homens são iguais, porém querem e desejam coisas diferentes. A diferença que coloca os homens em pé de guerra não deve ser encontrada numa suposta natureza humana hostil e belicosa, mas nas paixões, isto é, em uma “condição humana” desfavorável e conflituosa. Para Hobbes, os homens são maleáveis como barro e argila, por isso podem ser moldados tal como a matéria prima de uma grande estatueta, a saber, o Estado. Em suma, porque, para Hobbes, a segurança comum é a lei suprema do Estado, não devemos procurar nas bases de sua filosofia um individualismo possessivo capaz de justificar um Estado civil soberano como o Leviatã. Para Hobbes, ao contrário, a política se funda sobre a obediência e não sobre a liberalidade, de modo que a constituição do Estado civil deve colocar todos os homens em “pé de igualdade” frente ao poder soberano, ainda que possam ser considerados diferentes uns em relação aos outros.

geometria. Na aquisição dos princípios e estabelecimento das ciências, os geômetras consideravam o movimento de um simples ponto na geração de uma linha e do movimento desta na geração do plano e, por conseguinte, da forma e da própria figura. Nesse registro, Hobbes entende que o movimento de um corpo só pode gerar algum tipo de movimento sobre outro corpo, isto é, que o movimento é capaz de se conservar de um corpo para outro tanto quanto de uma parte da matéria para outra. É por isso que a sensação, enquanto um tipo de movimento gerado nos órgãos dos sentidos, não deve estagnar ali onde ela é produzida, mas prosseguir continuamente através das partes internas do corpo humano rumo ao cérebro e coração; onde devem gerar um esforço ou contrapressão (*conatus*) que é a causa dos efeitos também chamados concepções e paixões, respectivamente¹³¹.

Na medida em que as sensações vão se dissipando na mente e se tornando evanescentes não são mais chamadas por Hobbes de sensações, mas de *memória*. Para Hobbes, a memória, portanto, nada mais é do que o conjunto de sensações evanescentes que podem ser *recordadas*, isto é, trazidas à mente de novo através de algum movimento que passa necessariamente pelo coração¹³². Um objeto de experiência é, portanto, para Hobbes, um objeto concebido pela sensação e recordado pela memória através de um movimento que retorna ao coração. A geração de um efeito no futuro, portanto, só é possível na medida em que tal efeito tenha sido gerado alguma vez no passado a partir das mesmas causas eficientes. Nessa perspectiva, imaginar a geração de uma coisa futura nada mais é do que recordar ou rememorar que ela, no passado, manifestou-se à sensação de um determinado modo, isto é, em certas condições ou a partir de certas causas¹³³. Sob o prisma

¹³¹ No *Leviatã*, I, 1 Hobbes demonstra como o movimento externo se prolonga através das partes internas do corpo humano rumo ao cérebro e ao coração, onde causa ali uma resistência ou contrapressão (*conatus*) que é a origem de todo jogo passional que regula as ações dos homens hobbesianos.

¹³² Vale lembrar que, para Hobbes, recordar significa uma espécie de “retorno ao coração” (re+cordis). O *conatus*, por sua vez, é um movimento ou contrapressão que remonta diretamente ao coração. É por isso que, para a filosofia hobbesiana, o *conatus* é um princípio fundamental de sua teoria das paixões, uma vez que, para ele, conjecturar a geração de um efeito no futuro não é mais do que *recordar* de que modo ele pode ter sido gerado alguma vez no passado.

¹³³ A expectativa em relação aos eventos futuros em Hobbes deve ser sempre vista como um tipo de recordação. Seja lá qual for a ciência particular, seus resultados são sempre o registro dos movimentos na percepção passada [memória]. E isso porque a (re) produção do conhecimento científico em Hobbes tem sempre um fundamento convencional. Não se pode entender o real projeto da filosofia mais sistemática de Hobbes, portanto, sem se levar em conta o *convencionalismo* que parece regular as considerações do autor

nominalista da filosofia de Hobbes, a sensação, a memória e a experiência são a mesma coisa, apenas com nomes diferentes, por conta dos diferentes modos como são consideradas. Cito Hobbes:

“Os latinos chamam *imaginação* (*imaginatio*), por causa da imagem criada pela visão, e aplicam o mesmo termo, ainda que indevidamente, a todos os outros sentidos. Mas os gregos chamam-lhe *fantasia* (*phantasia*), que significa *aparência*, e é tão adequado a um sentido quanto ao outro. A *imaginação* nada mais é portanto senão uma *sensação diminuída*, e encontra-se nos homens, tal como em outros seres vivos (...) Esta *sensação diminuída*, quando queremos exprimir a própria coisa (isto é, a própria ilusão), denomina-se *imaginação* [*imaginatio*], como já disse anteriormente; mas, quando queremos exprimir a diminuição e significar a sensação evanescente, antiga e passada, denomina-se *memória*. Assim, a *imaginação* e a *memória* são a mesma coisa, que, por razões várias, tem nomes diferentes. Muita memória, ou memória de muitas coisas, chama-se *experiência*” (*Leviatã*, I,2. p. 11-12).

Sob o prisma do princípio de autoconservação do movimento dos corpos, a relação entre o objeto externo que afeta o sujeito e a concepção interna desse sujeito se valida dentro da filosofia hobbesiana na medida em que a sensação e a imaginação agregam no plano mais elementar do conhecimento a continuidade (ou contiguidade) de uma matéria uma pela via do *conatus*¹³⁴. O *conatus* em Hobbes consiste num tipo de resistência ou movimento próprio das partes internas do paciente que sofre alguma ação ou afecção externa, isto é, uma espécie de reação do paciente em relação ao agente que o afeta¹³⁵. Por isso, para Hobbes, as ações dos homens são guiadas primordialmente pelas paixões e pelo desejo enquanto meras reações ao movimento da matéria externa que lhes afeta. A razão serve aos homens apenas como meio e instrumento na busca por aquilo que lhes afeta, comove e desperta o desejo. Para Hobbes, portanto, o princípio de autoconservação de si é

sobre os princípios do conhecimento em filosofia natural e em política, bem como da relação recíproca entre ambas.

¹³⁴ Isso se refere a uma das contendas de Hobbes com Descartes sobre as regras de uso do juízo *S é P*. Hobbes acusa Descartes de considerar o sujeito (S) separado do mundo material ou objetivo (P) recorrendo a uma *essência* [pre] supostamente intrínseca à natureza desse sujeito (S é_). A cópula *é*, para Hobbes, consiste apenas numa derivação do verbo latino *esse/est* cuja função consiste apenas em *ligar* ou relacionar os termos de uma proposição. Derivar uma existência autônoma da *essência* atribuída ao sujeito, diz Hobbes nas *Objeções* a Des-cartes, não produz outra coisa senão absurdos e abusos de linguagem.

¹³⁵ Nesse caso, vale ressaltar a similaridade entre o conceito hobbesiano de *conatus* e a terceira lei de Newton sobre o movimento dos corpos: *para toda ação existe uma reação: “Actioni contrariam semper et aequalem esse reactionem: sine corporum duorum actiones in se mutuo semper esse aequales et in partes contrarias dirigi”*. Ver: NEWTON, I. *Princípios de Filosofia Natural*, Lex III:

uma lei imposta pela natureza a toda matéria em movimento, o que não exclui os homens. Nesse caso, o princípio de autoconservação da vida (definido nos termos do direito ou da liberdade natural dos homens) encontra seu fundamento no princípio de autoconservação do movimento da matéria aplicado aos homens, não em uma suposta natureza imutável do homem.

A sensação e a memória, em suma, constituem propriamente o campo da experiência humana sobre o qual se funda o conhecimento científico em Hobbes. A sensação e a memória, assim, enquanto módulos da experiência, constituem o campo do conhecimento das coisas imediatas e presentes aos sentidos [prudência]. A filosofia, embora pressuponha essa sensação ou experiência anterior dos homens na aquisição do conhecimento, deve ser considerada como o conhecimento das coisas futuras¹³⁶. As coisas futuras, diz Hobbes, ao contrário das coisas presentes e imediatas aos sentidos, são manifestas aos homens somente através da razão¹³⁷. De outro modo, podemos dizer que a experiência é o conhecimento natural dos efeitos na sua inteireza ou totalidade, ao passo que a filosofia é o conhecimento adquirido a partir das causas desses efeitos na sua geração ou (o que para Hobbes dá na mesma) de suas partes constitutivas. Seja no campo da filosofia natural ou no campo da política, o conhecimento científico se dá pela aplicação da razão sobre a matéria bruta dos sentidos e da experiência dos homens. E isso porque, seja um corpo natural ou um corpo artificial ou político o objeto da investigação da filosofia, as causas de geração tanto deste quanto daquele corpo remontam sempre à sensação e às paixões humanas. Sobre esse ponto falaremos mais detidamente no capítulo seguinte.

¹³⁶ *Leviatã*, I, 5, p.30. “[A] ciência é o conhecimento de todas as conseqüências de nomes, e a dependência de um fato em relação a outro, pelo que, a partir daquilo que presentemente sabemos fazer, sabemos como fazer qualquer outra coisa quando quisermos [i. é., no futuro]”.

¹³⁷ *De Cive*, I, 3, 31. “[A]s coisas presente são óbvias aos sentidos, e as futuras apenas à razão”.

Capítulo III

Hobbes e a Filosofia do Poder

3.1- O poder como princípio, meio e fim do conhecimento

Vimos nos capítulos anteriores de que modo a sensação e a experiência são consideradas por Hobbes como “matéria prima” da filosofia que ele pretende edificar sobre as bases do método geométrico. Nesse registro, devemos considerar sempre que, por mais que em Hobbes as coisas futuras sejam manifestas somente à razão, tudo aquilo que se manifesta para o entendimento humano deve ter sua origem mais remota na sensação ou nos sentidos. A razão em Hobbes só é capaz de conceber uma coisa como sendo possível no futuro na medida em que essa coisa tenha se manifestado na experiência do homem alguma vez no passado. Para Hobbes, portanto, imaginar uma coisa futura é a mesma coisa que reconhecer os sinais ou os indícios que levaram à geração dessa alguma no passado. Imaginar ou conjecturar a geração de uma coisa possível no futuro, portanto, nada mais é do que *recordar* que (e como) ela alguma vez aconteceu outrora no tempo¹³⁸. Sob esse prisma, buscaremos mostrar no presente capítulo de que modo o desejo humano, considerado sob o prisma do método hobbesiano, pode muito bem ser entendido como a projeção de um movimento passado que, presente nas partes internas do corpo humano, tende naturalmente a se conservar rumo ao futuro. Nesse registro, buscaremos evidenciar como as projeções humanas acerca dos eventos futuros não se funda primordialmente sobre a razão, mas antes sobre a experiência dos próprios homens que os projetam. Por conta disso, buscaremos considerar de que modo o método resolutivo-compositivo de Hobbes parece operar nas bases de sua filosofia relacionando elementos de uma matéria que coloca as paixões e os desejos dos homens como princípio e fim do conhecimento filosófico ou científico.

¹³⁸ *Elementos da Lei*, I, 3, 6. “[Q]uando a concepção da mesma coisa acontece novamente, percebemos que é novamente; ou seja, que tivemos antes a mesma concepção. Ora isto é o mesmo que imaginar uma coisa passada, o que é impossível para a sensação, pois esta se refere apenas a coisas presentes. Este, portanto, pode ser considerado um sexto sentido, interno e não externo como os demais, e é comumente chamado RECORDAÇÃO”.

Embora as futuras em Hobbes sejam manifestas somente à razão, nem por isso devemos concluir que os princípios dessas coisas encontrem seus começos na própria razão. O futuro, segundo Hobbes, não é mais do que *a expectativa de que os efeitos produzidos outrora a partir de certos antecedentes sejam também produzidos adiante a partir dos mesmos antecedentes*. Porque, por exemplo, um homem observou diversas vezes que a tempestade se segue sempre de nuvens carregadas no céu, toda vez que alguém observa esses sinais no céu espera naturalmente a chuva chegar. As expectativas em relação aos eventos futuros, portanto, são apenas projeções das experiências passadas em relação àquilo que ainda haverá de acontecer. É nesse registro que imaginar a geração de uma coisa no futuro nada mais é do que recordar seu acontecimento no passado a partir de certas causas manifestas¹³⁹. Por isso, quanto maior o conhecimento natural ou as experiências de um homem, tanto mais acertadas poderão ser suas conjecturas acerca dos acontecimentos futuros, e, portanto, maior a sua prudência¹⁴⁰. Por fim, assim como a sensação e a memória constituem o campo da experiência possível em relação ao conhecimento sobre as coisas da natureza (extensão e movimento), não obstante constituem também o campo da prudência em relação ao conhecimento daquilo que é demasiado humano, a saber, as paixões e a linguagem.

Todavia, por mais prudente que um homem possa ser suas previsões e conjecturas acerca dos eventos futuros permanecem naturalmente restritas ao seu próprio entendimento. As experiências só podem ser compartilhadas entre os homens por meio de nomes que estabeleçam uma significação comum para elas¹⁴¹. É somente através da razão ou da linguagem [i. e, do uso ordenado dos nomes e palavras] que os homens podem

¹³⁹*Elementos da Lei*, I 4, 7. “Quando um homem se acostumou a ver os mesmos antecedentes seguidos pelos mesmos consequentes, sempre que ele vê ocorrer algo semelhante ao que tinha visto antes, espera que a isso se siga o mesmo que então se seguiu (...). Os homens chamam futuro àquilo que é consequente do presente. E assim, a recordação torna-se previsão ou conjectura das coisas a vir, ou EXPECTATIVA ou PRESUNÇÃO do futuro”.

¹⁴⁰*Elementos da Lei*, I, 4, 10. “A prudência é apenas a conjectura derivada a partir da experiência, ou aquisição cautelosa de sinais a partir da experiência”.

¹⁴¹*Leviatã*, I, 4, p. 21. “A primeira utilização dos nomes consiste em servirem de marcas, ou notas de lembrança. Uma outra utilização consiste em significar, quando muitos usam as mesmas palavras (pela conexão e ordem), uns aos outros aquilo que concebem, ou pensam de cada assunto, e também aquilo que desejam, temem, ou aquilo por que experimentam alguma paixão”.

compartilhar o significado de uma experiência comum¹⁴². Nesse registro, é a razão que pode contribuir de maneira decisiva para o estabelecimento de um consenso entre os homens acerca das causas daquilo que acontece quando eles sentem e pensam alguma coisa. E, embora a razão possa auxiliar os homens lhes indicando os caminhos do conhecimento e da geração ou construção das coisas futuras, devemos ter sempre em mente que, para Hobbes, a fonte ou a origem mais remota desse conhecimento não reside propriamente na razão, mas na sensação e na experiência. E, não obstante, daí a exigência hobbesiana de um método demonstrativo, pois o conhecimento científico se funda sobre possíveis modos de reprodução dos efeitos esperados, o que não pode ocorrer sem demonstração.

Antes do estabelecimento de um uso comum da linguagem, não pode haver por natureza entre os homens nem mesmo o consenso sobre as causas daquilo que se lhes manifestam à mente, a saber, das próprias concepções. Devido às diferentes constituições corporais dos homens (pois, enquanto corpos em movimento os homens são também corpos em contínua mudança), é improvável que os objetos externos causem os mesmos efeitos em todos os homens ao mesmo tempo. Apesar disso, para Hobbes, os homens podem muito bem calcular corretamente quando colocam princípios de uma linguagem comum no início de seus cálculos e investigações. E é por isso que Hobbes procura colocar o espaço e o tempo como elementos constitutivos do campo próprio da percepção humana onde o movimento da matéria pode se manifestar de modo figurado e ordenado. E é assim também que, para Hobbes, seja lá qual for o objeto considerado pela mente humana, tal objeto deve, necessariamente, ocupar um lugar no espaço. Mais ainda, na medida em que tais concepções não são mais que manifestações do movimento para os sentidos e imaginação, a matéria externa que afeta os homens manifesta-se ocupando sucessivamente ora um ora outro lugar no espaço. Por conta desse deslocamento contínuo e sucessivo, essas manifestações do movimento podem ser consideradas em relação a diversas partes do espaço e do tempo. Por isso, seja lá em que tempo e espaço um corpo possa ser imaginado,

¹⁴² No *Leviatã*, I, 5, p. 30, Hobbes nos diz que “as crianças não são dotadas de nenhuma razão até que atinjam o uso da linguagem”. Assim, aquilo que Hobbes entende por razão está diretamente ligado à linguagem, seja como marca individual, seja como significação comum.

diz Hobbes, esse corpo foi, é e será sempre concebido num determinado lugar, possuindo determinada extensão ou ocupando algum espaço imaginário, por isso mesmo sujeito à toda lei do movimento da matéria.

Aquilo que se move ou que pelo movimento é movido, diz Hobbes, não deve permanecer jamais em um único lugar no espaço, mas mudar continuamente de lugar para lugar ou de corpo para corpo. É por essa razão que, para Hobbes, o filósofo deve começar sua investigação sempre a partir de uma consideração espaço-temporal dos objetos. Em outras palavras, uma investigação deve começar a partir da consideração da extensão e o do movimento, que são as duas propriedades comuns à geração dos objetos em geral concebidos pela mente humana¹⁴³. O *methodus philosophandi* de Hobbes, portanto, considera o espaço e o tempo não como formas inerentes aos objetos externos, mas sim como certas (retas) formas próprias da percepção dos homens. E é nesses termos que, para Hobbes, todo e qualquer fenômeno concebido pela mente e imaginação humana pode ser considerado como um corpo (*corpus*), isto é, como uma manifestação fenomênica da matéria em movimento que afeta os homens. O *corpo* deve ser para ele, portanto, o princípio de toda a filosofia porque sobre ele operam simplesmente movimento e extensão.

“O assunto mais geral da ciência é o corpo, cujos acidentes são dois: grandeza [*magnitudo*] e movimento [*motus*]. Conhecimento esse que deve ser distribuído em tipos [*species*] conforme o modo como os próprios corpos são distribuídos em seus tipos, isto é, do mais universal para o antecedente menos universal [*ut universalior aninus universalibus antecedant*]. Assim como as coisas universais são fundamentais para geração das particulares, a ciência dos universais, por conseguinte, é fundamental para a ciência dos particulares [*proinde universalium scientia essentialis est scientiae specierum*], de modo que esta última, senão à luz daquela primeira, jamais poderia ser compreendida [*nisi per illorum lucem, percipi non possint*]. Mas, como o assunto mais geral da filosofia é o corpo [*generalissimum autem subjectorum scientiae est corpus*], cujos acidentes são a extensão e o movimento, aquilo que deve ser primeiramente investigado pelo filósofo acerca de seu objeto não pode ser outra coisa senão a extensão e o movimento [*a philosopho circa hoc subjectum, est, quid sit motus et magnitudo*]”. (*Leviathan* [versão latina], I, IX)¹⁴⁴

¹⁴³ *Leviathan*, I, 9.

¹⁴⁴ Essa passagem é exclusiva da versão latina do *Leviathan*, portanto não consta na versão inglesa, que é aquela que temos traduzido para o português. A cita acima é tradução nossa e foi desenvolvida em nossos Estudos Monográficos em Latim, no IEL/Unicamp.

Sobre uma consideração geral da extensão (espaço) e do movimento (tempo) Hobbes parece fundar seu “materialismo-nominalista” como um sistema aplicável à toda matéria passível de cálculo (isto é, tudo aquilo que pode ser somado e subtraído), sob o nome ou palavra corpo. Pois, para ele, o nome ‘corpo’ se aplica a qualquer matéria cujos princípios podem ser entendidos em termos de extensão e de movimento. E é por isso que, para Hobbes, o assunto mais geral da filosofia não pode ser outro senão os corpos e seus respectivos movimentos gerativos. Corpos esses tratados por uma filosofia natural que considera os fenômenos apenas como manifestação do movimento da matéria externa que afeta os sentidos, isto é, como fantasmas da imaginação. Nesse registro, Hobbes entende que as causas e a geração daquilo tudo que a mente humana é capaz de conceber não pode ser compreendida sem a devida consideração da extensão e do movimento, que são as duas propriedades comuns a todos os corpos que se nos manifestam à imaginação e ao entendimento. Extensão e movimento que, no processo de aquisição do conhecimento científico, devem ser considerados através de uma linguagem apropriada para a consideração dessas propriedades elementares da geração dos corpos figurados, a saber, a geometria.

E é por conta disso que, para Hobbes, a filosofia deve ser distribuída em conformidade às especificidades de cada tipo de corpo que ela investiga. Se um corpo é considerado em sua extensão ou quantidade, a parte da filosofia que o investiga é chamada (quando em números) aritmética ou (quando em figuras) geometria¹⁴⁵. Se um corpo é investigado segundo os acidentes que ele pode causar em outros corpos (acidentes esses que, em relação ao corpo humano, são chamados qualidades), a parte da filosofia que o investiga é chamada física ou filosofia natural. Da contemplação do homem ou do *corpo-animado-racional* surge as partes da filosofia chamadas ética, lógica¹⁴⁶, retórica e também a

¹⁴⁵ Vale notar aqui que, para Hobbes, a aritmética e a geometria são uma mesma ciência, ou seja, são considerações da geração dos corpos ou efeitos a partir da *quantidade* ou da *grandeza* [*magnitudo*]. Para Hobbes, portanto, essas duas disciplinas diferem apenas quanto aos sinais da linguagem utilizados por cada uma delas [números e figuras, respectivamente]. Vide versão latina do *Leviathan*, cap. IX.

¹⁴⁶ É curioso notar aqui como Hobbes deriva não só a ética, a retórica e a política da investigação do corpo humano ou do *homem*, mas também a lógica – “*ex contemplatione denique hominis et facultatem ejus oriuntur scientiae ethica, logica, rhetorica, et tandem politica sive philosophia civilis.*” E isso parece ocorrer por uma razão metodológica muito simples: Hobbes inicialmente divide os corpos entre *naturais* e *artificiais*,

política ou filosofia civil. E isso porque, para Hobbes, as ciências não tratam de conhecer as coisas tal como elas são em si mesmas ou por natureza, mas segundo o modo ou método daqueles homens que pensaram primeiramente a geração das coisas a partir de pontos, linhas e retas, a saber, os geômetras. Formas e regras essas tratadas pela geometria, alias, inexistentes na natureza, mas apenas na linguagem e na percepção dos homens. Para fundar sua filosofia sobre princípios fundamentais do conhecimento, Hobbes aplica o método na consideração das paixões humanas, de modo que, para ele, tanto faz pensar em um compatriota seu, em um grego, em um romano ou mesmo em um homem das cavernas¹⁴⁷. Como, para Hobbes, o modo hipotético de operação do método é atemporal, a questão acerca da “natureza” do homem tratado pelo filósofo, afora as questões de método, na verdade nem mesmo se coloca.

Sabemos que, para Hobbes, os corpos naturais (inclusive o homem) devem ser investigados pela filosofia natural de maneira análoga à consideração das figuras investigadas pela geometria. E isso porque as próprias concepções mentais disto e daquilo são consideradas por ele apenas como manifestações imagéticas das coisas externas que afetam os sentidos humanos e geram fenômenos para a sensação e para a memória. E isso tão somente porque a geometria é, para ele, a parte da filosofia onde se trata do simples movimento na geração das imagens ou dos corpos figurados em geral. Movimento esse que, não obstante, é a causa da sensação e, por conseguinte, do aparecimento de todas as coisas que a mente humana é capaz de conceber e ou imaginar como possivelmente existente. A própria filosofia da natureza em Hobbes (tal como ela é anunciada nos *Elementos* e tratada no livro IV do *De Corpore*) pode ser didaticamente

ou seja, entre aquilo que é feito *no* e *sobre* o homem e aquilo que é feito *pelo* e *sob* o homem. Por aqui vemos que, para Hobbes, a lógica, assim como as leis e o próprio Estado, é uma linguagem fictícia, ou seja, uma invenção ou convenção humana, não a expressão de uma racionalidade natural.

¹⁴⁷ No *Leviatã*, IV, 46, Hobbes descreve como, para ele, a filosofia surgiu entre os gregos graças ao uso de conhecimentos advindos da Índia, da Pérsia e do Egito, cujos modos de considerar os fenômenos celestes e terrestres fundavam os princípios da astronomia e da geometria. Nesse mesmo capítulo, Hobbes denuncia a filosofia de Aristóteles como uma falsa doutrina das essências separadas (‘é_’), utilizada pela cultura romana porque consoante aos princípios da religião greco-romana incorporados pelo cristianismo (escolástica). Assim, o nominalismo defendido por Hobbes contra a tradição escolástica remonta mesmo, segundo ele, aos primórdios da civilização ocidental, sobretudo ao Egito, pela via de uma tradição do pensamento que passa por Euclides (filosofia natural) e remonta mesmo a Moisés (filosofia moral ou política) como modelos de autoridade constituída.

(metodologicamente) dividida em duas partes elementares: uma que considera a sensação a partir de suas causas, ou seja, a partir dos efeitos que o mundo externo causa sobre o homem (física); outra que considera a mesma sensação a partir de seus efeitos, ou seja, a partir dos efeitos das ações humanas no mundo (ética ou moral)¹⁴⁸. Sob esse prisma, a filosofia natural em Hobbes pode ser mesmo considerada uma tentativa de geometrização da mente, posto que tudo aquilo que a imaginação humana é capaz de conceber é reduzido por ele a imagens e objetos figurados. Para Hobbes, portanto, aquilo que os homens julgamos ser qualidade intrínseca dos objetos se encontra, na verdade, apenas em nós mesmos, os homens que concebemos e imaginamos essas qualidades. Para além do campo da experiência humana possível (percepção) não se pode afirmar a existência de qualquer outra coisa senão matéria e movimento. Cito Hobbes:

“Assim como na concepção pela visão, também nas concepções que surgem dos outros sentidos, o sujeito de sua inerência não é o objeto, mas sim aquele que sente. Por isso, segue-se também que quaisquer acidentes ou qualidades que os nossos sentidos nos fazem pensar que existam no mundo, não estão lá, constituindo apenas aparências e aparições. As coisas que realmente estão no mundo, fora de nós, são os movimentos que causam essas aparências. E este é o maior engano da sensação, que também deve ser corrigido pela sensação, pois, assim como a sensação me diz quando vejo diretamente um objeto, que a cor parece estar no objeto, assim também a sensação me diz quando vejo por reflexão um objeto, que a cor não está nele” (*Elementos da Lei*, I, 2, 9-10)

Para Hobbes, as regras, as formas e a ordem lógica das coisas não estão nas próprias coisas, mas nos homens que as concebemos deste e daquele modo. Os sons, os tons, os tatos, os cheiros e os sabores das coisas não estão nas coisas mesmas, diz Hobbes, mas em nós mesmos, os homens que as experimentamos. E esse equívoco, segundo Hobbes, pode e deve ser corrigido pela própria sensação. Pois, assim como a sensação nos diz que o Sol paira grandioso no céu sobre nossas cabeças, a mesma sensação nos diz que ela paira sob nossos pés quando o vemos refletido num espelho d’água, por exemplo. Assim, os equívocos da sensação devem ser primeiramente corrigidos pela própria sensação, uma vez que nela reside o princípio do erro tanto quanto da solução. Para além da

¹⁴⁸ Lembremos que, no *De Corpore*, I, 6, 6 Hobbes enfatiza que “Após a física, devemos passar à filosofia moral (...). E a razão pela qual [os movimentos da mente, como *apetite*, *aversão*, *amor*, etc.], devem ser considerados após a física é que eles têm suas causas na sensação e na imaginação, que são assuntos da filosofia natural”.

sensação manifesta, tudo em Hobbes é convenção da linguagem, que visa representar essas relações do mundo conosco, os homens, através de nossos sentidos e imaginação, isto é, de nossas próprias experiências geometrizadas.

Para Hobbes, a própria sensação demonstra com inquestionável certeza que para além dos limites da percepção humana tudo o que existe é a matéria e o movimento que causa essas e aquelas afecções sobre os sentidos humanos. Todavia, dizer que a ordenação dos objetos está no sujeito e não na matéria externa que o afeta não significa dizer que essas coisas estejam numa essência ou natureza imutável dos homens. Pois, como dizíamos anteriormente, se os homens pudessem conceber naturalmente os objetos externos de modo comum, então haveria um consenso natural entre esses homens sobre as causas geradoras desses objetos, coisa que não há, diz Hobbes. A contenda e a disputa de opiniões sobre a origem das coisas, enfatiza o autor, é constante não apenas entre o vulgo, mas também entre os doutores das ciências. A representação ou imitação da natureza deste ou daquele modo, tal como o próprio uso reto da razão (*recta ratio*), deve ser adquirida pelo costume e pela educação. Sob esse prisma, o consenso entre os homens deve se fundar em parte na própria sensação e na experiência, em parte num uso reto e instrutivo da linguagem ou da razão, ou seja, em parte com a natureza, em parte com o costume ou cultura.

E é nesse ponto (a saber, no homem e em seu modo peculiar e conceber e representar o mundo através da linguagem) que a relação entre a filosofia da natureza e a política em Hobbes parece encontrar seu fundamento mais sólido¹⁴⁹. Pois, a ciência não é um conhecimento naturalmente adquirido, ou adquirido a partir do conhecimento mesmo da natureza das coisas, mas sim convencionado pelos próprios homens, segundo certas regras e modos de uso da linguagem. Mas, os homens não investigariam as causas desse ou daquele fenômeno se disso resultasse o simples conhecimento das causas. O que os homens buscam em suas investigações é, na verdade, o poder de reproduzir os efeitos desejados. Devemos, pois, ter sempre em mente que, para Hobbes, o conhecimento é, antes de tudo,

¹⁴⁹ No *De Corpore*, I, 1, 9, Hobbes apresenta a filosofia civil ou a política dividida em duas partes: moral ou ética e política propriamente. E, como vimos, a razão dessa divisão, ressalta o filósofo, é o fato de que “para conhecer as propriedades do Estado [ou corpo político], é necessário conhecer primeiramente as disposições, afetos e costumes dos homens, [que são assuntos da filosofia natural]”.

poder; seja dos homens em relação à natureza (*potentia*), seja dos homens em relação a eles mesmos (*potestas*). E é por essa razão que, para Hobbes, mesmo os teoremas gerais das ciências naturais ou exatas nunca se restringem ao mero campo da especulação, mas se estendem sempre para o campo da prática, na medida em que o conhecimento científico visa sempre à realização de algum ato, isto é, à produção de algum efeito no futuro.

A tentativa de se estabelecer uma divisão fundamental (*a priori*) dessa *philosophia* em dois campos distintos da mesma racionalidade (especulativo/prático) é, para Hobbes, um absurdo. Absurdo esse que, em Hobbes, pode ser corrigido pela consideração dos fenômenos naturais ou civis mediante a aplicação do método geométrico, mediante o registro da relação entre os conceitos e as respectivas imagens mentais que eles representam. Uma filosofia qualquer que obscureça essa origem imagética dos conceitos e juízos sobre a natureza das coisas e dos próprios homens, diz Hobbes, não pode senão edificar vãs filosofias que fomentam apenas a discórdia, a disputa e o poder das opiniões mal fundamentadas. É por conta dessa redução imagética do campo do conhecimento humano que a geometria ocupa um papel fundamental dentro da teoria do conhecimento em Hobbes, cujos princípios fundamentam a consideração dos corpos naturais e políticos em termos de matéria e movimento. Pois, para Hobbes, as definições geométricas não apenas especulam sobre a forma de figuras estáticas, mas, antes, prescreve um possível modo de geração ou construção daquela figura na prática, mediante a consideração do simples movimento de um ponto.

Uma consideração mais apurada sobre a distribuição das ciências em Hobbes nos revela como o projeto mais fundamental dessa filosofia se configura como uma investigação dos corpos e de seus respectivos movimentos¹⁵⁰. Disso se segue que, para Hobbes, toda e qualquer investigação filosófica deve estar fundamentada sobre uma

¹⁵⁰ Essa parece ser uma das teses centrais da obra de Brandt (*Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*), que entende a filosofia hobbesiana como uma doutrina dos corpos e do movimento suficiente para gerá-los. Brandt parece também defender um mesmo fundamento epistemológico para a geometria e para a política em Hobbes, uma vez que o autor considera os corpos investigados por uma e por outra como inventos e artifícios do homem. As causas e a geração daquilo que os homens criam devem estar no próprio homem, seu artífice. Sob esse prisma, Brandt ressalta como, para Hobbes, os corpos geométricos e os políticos devem ter uma mesma causa imediata: a vontade e o engenho das mãos humanas.

consideração do corpo em questão, seja ele um ponto, um planeta, um átomo, um homem ou mesmo um Estado. Consideração do corpo essa que deve estar sempre em conformidade à geração do objeto na mente a partir do simples movimento da matéria que o causa; para além das próprias concepções e fenômenos os homens não podem conhecer nenhuma propriedade essencial da matéria¹⁵¹. A mente humana não é capaz de conhecer uma essência imutável daqueles efeitos que, por natureza, são gerados e conservados pelo simples movimento. Para Hobbes, a “essência”, sobre o que tanto se debateram escolásticos e metafísicos, não existe para além do plano da linguagem. A essência, diz Hobbes, é um mero atributo da linguagem dos homens que se utilizavam do verbo ser (*esse/est*) para ligar ou relacionar os nomes das coisas¹⁵². Considerar a essência tal como se ela fosse um atributo dos fenômenos *in rerum natura* é um grande equívoco, que não leva a outro caminho senão ao do absurdo e ao do abuso do poder da linguagem e da autoridade científica, diz Hobbes.

Para uma devida compreensão da concepção geral de *corpo* em Hobbes devemos levar em conta que o corpo é, antes de tudo, o nome daquilo que pode ser subsumido ao cálculo de signos e palavras. Cálculo esse cujo princípio da linguagem deve se fundar naquela *philosophia prima* que estabelece os nomes mais universais de acordo com a extensão e o movimento que definem esses nomes. Nas palavras do próprio Hobbes, “uma coisa pode entrar em conta para a matéria ou corpo, como vivo, sensível, racional, quente, frio, movido, parado, com todos os quais nomes e palavras a matéria ou corpo é

¹⁵¹ Vale ressaltar que nesse ponto se agrava a contenda entre Hobbes e Descartes. Ao contrário de Descartes, Hobbes acredita que não se deveria pensar as propriedades e qualidades das coisas destituídas dos corpos a partir dos quais elas aparecem, tal como se houvessem substâncias incorpóreas num mundo onde tudo é matéria em movimento. O ápice dessa contenda se deu por volta da década de 1640, época de publicação do *Discurso sobre o Método* e das *Meditações* de Descartes. É curioso notar também que aproximadamente duas décadas depois (1661) Hobbes parece sustentar a mesma posição frente a Boyle e seus experimentos acerca do vazio. O ápice dessa última contenda se deu no período de publicação da obra *New Experiments* de Boyle (1660) e as obras *De Homine* (1658) e *Dialogus Physicus* de Hobbes (1661). Apesar do lapso temporal, a posição crítica de Hobbes frente às experiências de Boyle sobre o vazio parece se fundar sobre os mesmos princípios que, anos antes, o orientava frente às *Meditações* de Descartes acerca da essência: o fundamento de todo conhecimento se encontra na matéria (corpos), nos efeitos que eles causam sobre os homens bem como nos nomes que esses homens utilizam para descrevê-los, não em *essências* ou no vazio.

¹⁵² Sobre a essência como nome derivado do verbo ser (*esse/est*) falaremos adiante

entendida”¹⁵³. E é por essa razão que a devida compreensão da filosofia hobbesiana deve começar por uma devida consideração do nome corpo e dos elementos que se relacionam para a sua geração, em conformidade a uma concepção de natureza que é sinônima de movimento¹⁵⁴.

O interesse de Hobbes pela redução do campo do conhecimento especulativo e prático à esfera fenomênica e corpórea tem por finalidade tornar as paixões humanas uma matéria tratável em termos geométricos. Porque, para Hobbes, as paixões humanas são a origem tanto dos fenômenos naturais quanto dos fenômenos sociais e políticos, uma aplicação do método geométrico na consideração das causas elementares dessas paixões parece ser mesmo compatível com uma filosofia fundada nos corpos. E é por isso que, para Hobbes, os princípios de uma filosofia natural adquiridos pelo auxílio do método resolutivo-compositivo pode ser aplicável tanto sobre os corpos naturais quanto sobre os corpos humanos e políticos, pois, em termos de corporeidade, extensão e movimento são as causas elementares dos *corpos em geral*. Para exemplificar essa redução hobbesiana do campo do conhecimento humano aos elementos constitutivos dos corpos, cito Piccinini:

“A opção de Hobbes pelo léxico *body politic* reflete o entrelaçamento entre duas instâncias de procedência distinta. Há, antes de tudo, uma motivação sistemática, pela qual Hobbes, definindo o corpo político como uma espécie dentro de um gênero- o gênero dos corpos –que não admite posteriores subordinações- dispõe-se a construir sua filosofia política como a articulação de um projeto sistemático que tem por eixo central a noção de corpo e que os *Elementos* representam apenas uma aproximação. No movimento em que o projeto hobbesiano realiza sua configuração nos *Elementa Philosophiae (De corpore, De Homine e De Cive)*, o tema do corpo desempenha um papel conectivo primário, determinando-se como uma constante capaz de ultrapassar, ao significá-la no seu interior, a oposição natureza/artifício” (PICCININI, M. “Poder comum e representação em Hobbes” *in* DUSO, G. *O Poder: História da Filosofia Política Moderna*, p. 123).

No registro dessas observações, podemos dizer que Hobbes reduz os acidentes da matéria todos a *manifestações imagéticas* do movimento tratáveis sob o nome universal

¹⁵³*Leviatã*, I, IV, p. 24. [grifos do autor]

¹⁵⁴*De Corpore*, I, 2, 15 “Na escala dos *corpos*, eles [os geômetras ou primeiros filósofos da natureza] colocam em primeiro lugar, e a cima de tudo, o *corpo* simplesmente, e em seguida, abaixo dele, nomes menos comuns, pelos quais ele pode ser mais limitado e determinado, a saber, *animado* e *inanimado*, e assim por diante até chegar aos *indivíduos*”. Para maiores detalhes sobre o predicamento dos corpos, ver tábua de predicação na passagem supracitada.

‘corpo’. O universo considerado pela filosofia hobbesiana (universo do qual o homem é também um elemento ou parte) consiste no conjunto de toda a matéria corpórea existente ou possível de ser concebida pela mente e pela imaginação dos homens. Matéria essa que a sensação demonstra com absoluta certeza existir no mundo em contínuo de movimento e processo mudança. E assim como uma parte da matéria é, para Hobbes, também matéria, uma parte do corpo deve ser considerado igualmente corpo¹⁵⁵. Portanto, sob uma matriz “materialista-nominalista”, o conceito ou definição geral de corpo em Hobbes se funda sobre a ideia de uma continuidade (ou contiguidade) da matéria que, apesar das diversas considerações particulares, consiste sempre na mesma e uma matéria integral ou absoluta. Na correta conversão do discurso mental para o discurso verbal ou nominal (coisa que, para Hobbes, não pode acontecer sem o auxílio de um método rigoroso) é que se fundam as bases e a gênese do conhecimento humano, não na descoberta de essências separadas do movimento e da matéria, nem tampouco sobre uma natureza humana imutável.

Uma consideração mais apurada da concepção de *corpo* (*corpus*) em Hobbes deve levar primeiramente em conta a sua definição geral: *o corpo é aquilo que existe independentemente do nosso raciocínio ou de nossa cognição e que com alguma parte do espaço ou lugar coexiste*¹⁵⁶. Dessa definição geral de *corpo* em Hobbes podemos destacar duas de suas propriedades ou características mais gerais:

- (i) o corpo é nome de algo externo que não depende do pensamento ou da cognição para se manifestar primeiramente aos homens;
- (ii) o corpo é matéria que ocupa uma determinada parte do espaço, coincidindo ou coexistindo com ele.

Sabemos que, para Hobbes, o fundamento de todo conhecimento humano remonta sempre à sensação como causa e origem. Não obstante, sabemos também que a

¹⁵⁵ *Leviatã*, IV, 46, p. 388. “[Q]ualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões, e conseqüentemente qualquer parte do universo [i.e., toda a massa ou matéria de todas as coisas que existem] é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo”.

¹⁵⁶ *De Corpore*, II, 7, 1. “*corpus est quicquid non dependens a nostra cognitione cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur*”.

filosofia hobbesiana é o conhecimento das causas e da geração dos corpos. Filosofia essa que, por sua vez, é um conhecimento adquirido por intermédio da razão. Sob o prisma dessas perspectivas, nos perguntamos: de que modo o corpo poderia ser corretamente conhecido se, em sua definição mais elementar, ele deve ser entendido como (i) “aquilo que não depende da cognição humana para ser primeiramente conhecido”?¹⁵⁷

Devemos considerar, antes de tudo, que a razão em Hobbes opera na aquisição da filosofia (diferentemente da prudência) mediante o cálculo de palavras e nomes, não mediante o cálculo das próprias coisas ou das concepções que os homens temos delas. A investigação de um corpo qualquer (natural ou civil, diz Hobbes) deve começar pela consideração daquela definição geral de corpo e seguir em conformidade à ela na investigação de um corpo particular em questão. E isso porque os nomes particulares devem estar contidos nos nomes universais, tal como no nome universal corpo deve estar contida toda a matéria passível de cálculo, isto é, os corpos particulares. É como quando, de modo análogo, Hobbes entende que “definimos homem dizendo homem é um corpo animado, sensível, racional, esses nomes, corpo, animado, racional, etc., são partes daquele nome total homem”¹⁵⁸. É nesse registro que, para Hobbes, as considerações sobre a predicação dos acidentes dos corpos, como vimos, se funda primeiramente naquilo que os homens podem perceber a partir da leitura si mesmos (*nosce te ipsum*), não a partir da leitura de livros ou da autoridade dos homens que os escrevem. E isso porque, para Hobbes, a edificação de uma filosofia deve estar em conformidade à experiência comum dos homens, por isso seus princípios não devem se fincar sobre entidades e essências metafísicas distantes da percepção dos homens comuns.

Para Hobbes, portanto, todo homem que considere em si mesmo as causas daquilo que faz quando sente e pensa alguma coisa é capaz de perceber que as causas disso

¹⁵⁷ Vale ressaltar que essa definição de *corpo* em Hobbes é de fundamental importância para entendermos a sua distribuição das ciências. Num primeiro plano elementar, o corpo é *nome* de algo que se manifesta na *sensação*. Nesse registro, o corpo é algo que independe do engenho humano para ser primeiramente conhecido porque se manifesta naturalmente aos sentidos humanos. Enquanto nome, todavia, ele é uma criação ou artifício do engenho humano. Sob esse prisma, o *corpo* pode ser tratado ora como efeito do mundo sobre o homem e ora como efeito da ação humana sobre o mundo.

¹⁵⁸ *De Corpore*, I, 6, 14 [grifos do autor].

não podem ser encontradas integralmente nele, mas também em algum agente externo que causa tais afecções¹⁵⁹. É assim que, para Hobbes, a existência das coisas externas para a mente não depende da cognição humana para ser primeiramente conhecida ou concebida. Na verdade, para ele é justamente o contrário, ou seja, a cognição humana é que depende que a coisa concebida ou pensada exista ou tenha existido em algum momento no mundo¹⁶⁰. Por mais que os homens possam imaginar seres fictícios como, por exemplo, o Minotauro e as Sereias, a mente humana só é capaz de conceber tais ficções na medida em que o entendimento recorre à partes de concepções anteriores guardadas na memória e na experiência. Para Hobbes, a destruição das coisas concebidas pela mente não pode destruir as concepções dessas mesmas coisas no registro da memória e da experiência dos homens que as conceberam. E porque a eliminação das coisas no mundo não elimina as concepções que os homens tiveram dessas coisas, uma análise do homem e do corpo político, por exemplo, pode apoiar-se numa hipótese metodológica de aniquilação do mundo e de Estado, tal como quando os modernos filósofos da natureza consideravam seus objetos em “condições ideais”¹⁶¹.

Os juízos que os homens fazem naturalmente das coisas que lhes afetam se restringem à própria sensação, que pode mudar de homem para homem ou mesmo de uma hora para outra num mesmo homem. Para Hobbes, as regras do comportamento humano são convenções criadas pelos homens conforme suas experiências, seus costumes e interesses, não pela natureza. Podemos dizer que, em linhas gerais, os homens em Hobbes não desejam as coisas porque elas são boas ou más em si mesmas, mas na medida em que

¹⁵⁹ Para Hobbes, a causa das coisas mais universais, a saber, o movimento (*motus*), é evidente a todo homem porque manifesto aos sentidos, isto é, conhecido naturalmente (cf. *De Corpore*, IV, 4-5). A sensação, presente em todo e qualquer homem, é a fonte de todo conhecimento. Não é sem razão, diz Hobbes, que o *nosce te ipsum* [leia-te a ti mesmo] adquiriu a reputação que teve, pois os princípios sobre aos quais a filosofia discorre deve ser algo acessível a todo homem que considere em si mesmo as causas daquilo que sente, pensa e deseja. Cf: *Elementos da Lei*, I, 5, 3.

¹⁶⁰ Sobre a existência das coisas materiais, ver *Objecções às Meditações Cartesianas*, XV.

¹⁶¹ Hobbes, no prefácio ao *De Cive*, justifica na guerra civil a que seu país fora acometido o abandono de seus estudos ociosos sobre os fenômenos da natureza. Porque numa guerra civil todos os princípios para a conduta estão por assim dizer suspensos, não pode haver bem nem mal comuns tanto quanto não poder haver verdadeiro e falso. Sem a devida constituição do Estado, não poder haver ciência, arte ou qualquer outra atividade que envolva o ócio, diz Hobbes. Por essa razão, o filósofo se vê obrigado a abandonar seus estudos sobre a natureza e publicar uma obra sobre política (*De Cive*).

os homens as desejam é que as coisas passam a ser consideradas boas ou más. A conduta natural dos homens, porque volitiva, é também volátil, tal como o próprio movimento que a rege. A razão, sob esse prisma, deve ser entendida como uma ferramenta ou instrumento, que não faz mais do que calcular os meios eficazes para se alcançar os fins ou objetivos postos pelas paixões e pelo desejo dos homens. O critério determinante da conduta humana em Hobbes, portanto, reside profundamente nas paixões mais do que na razão. A razão, por sua vez, deve servir como instrumento dessas paixões no sentido de contê-las e represá-las com vistas à potenciação do vigor e da força vital dos homens, isto é, com vistas à sua autoconservação. Contenção essa posta por razão análoga àquela dos diques que represam as águas dos rios a fim de regular e potencializar sua força e energia.

Mas, ainda em relação àquela definição geral de corpo considerada acima, Hobbes entende que quando um homem se apercebe dos modos de geração daquilo que ele sente e imagina, logo conclui que: (a) aquilo que lhe afeta ou afetou só pode ser alguma coisa externa e que (b) essa coisa externa deve ser algum tipo de matéria animada, ou seja, uma espécie de corpo em movimento. É sob a consideração da sensação como efeito das afecções do mundo externo sobre o homem que o corpo deve ser primeiramente entendido como algo independente da cognição humana. O primeiro e mais elementar conhecimento acerca dessa matéria ou corpo, portanto, é manifesto aos homens através dos sentidos ou da sensação, donde se diz que aquilo é naturalmente conhecido, ou ainda conhecido por natureza¹⁶². E é assim que, para Hobbes, o correto conhecimento das causas de uma coisa desse ser adquirido pela correta atribuição do nome dessa coisa, conforme o movimento mesmo que a gera na percepção e na imaginação. Para exemplificar, cito Hobbes:

“Quando vemos alguma coisa, ou concebemos em nossa mente alguma coisa visível qualquer, essa coisa aparece a nós, ou é concebida por nós, como contida em um único ponto, mas como tendo partes situadas a uma certa distância umas das outras, isto é, como sendo extensa e preenchendo algum espaço [*ut extensa per spacium aliquo*]. Visto, portanto, que chamamos *corpo* uma coisa assim concebida, a causa desse nome é o fato de que ela é *extensa*, ou sua *extensão* ou *corporeidade* [*esse eam rem extensam sive extensio vel corporeitas*]. Assim, quando vemos uma coisa aparecer ora aqui, ora acolá, e a chamamos *movida* ou *removida* [*motum, vel traslatum*], a causa desse nome é que ela é *movida*, ou o movimento da mesma. E essas causas dos nomes são as mesmas causas das

¹⁶²Cf. *De Corpore*, I, 6, 2.

nossas concepções, a saber, algum poder de ação ou afecção da coisa concebida (...) que a maioria chama *accidente* [*plerumque autem vocatur accidentia*]” (*De Corpore*, I, 3,3.)

Para Hobbes, a causa mais elementar das concepções humanas deve ser a mesma causa dos nomes, a saber, o poder *agente* de alguma matéria em movimento. Mesmo os nomes e as palavras são, para Hobbes, antes de tudo, um movimento no e do próprio homem que fala e representa esses *sons* com sinais visíveis¹⁶³. Porque as concepções mentais não são mais do que movimentos nas partes internas do cérebro, os primeiros nomes ou palavras atribuídas às essas concepções devem ser movimentos da língua (*sons*) ou das mãos (*figuras*) dos homens. Assim, para Hobbes, o primeiro registro daquilo que é por definição simples movimento deve operar também em conformidade ao mesmo movimento. É por isso que a geometria deve ser o modelo para a aquisição daqueles primeiros princípios de conhecimento através da linguagem, pois, para ele, seu método considera apenas a trajetória do simples movimento da matéria na geração dos corpos figurados em geral. Mas, podemos dizer também que, para o nominalismo hobbesiano, a língua fala o que o corpo sente e as mãos escrevem aquilo que a língua fala a fim de priorizar a visão em detrimento dos outros sentidos, em particular a audição¹⁶⁴. E é por isso que Hobbes insiste em afirmar que os princípios da filosofia se fundam nos nomes ou palavras bem colocadas, isto é, nas definições precisas das coisas. E como consequência a filosofia não deve procurar a verdadeira ou real geração das coisas da natureza, mas apenas

¹⁶³ Não nos esqueçamos de que, para Hobbes, a linguagem é, em primeira instância, um movimento da língua, utilizado pelos homens para representar e significar (com *sons*) as concepções que têm e fazem do mundo. Assim, a teoria dos *sons* (música) deve ser primordial em Hobbes em relação a teoria das imagens, todavia consideradas ambas pela mesma geometria e subsumidas ao mesmo mecanicismo.

¹⁶⁴ É curioso notar como Hobbes, nos *Elementos da Lei*, parece iniciar suas considerações sobre a sensação a partir de uma teoria dos *sons*, para não dizer música. Os primeiros nomes ou marcas utilizados pelos homens para significar as coisas por uma linguagem comum são apenas *notas* ou movimentos sonoros da língua. Essa oralidade primitiva que parece acompanhar a história dos primeiros filósofos da natureza cujo método Hobbes diz se apropriar praticamente desaparece sob o prisma de seu mecanicismo estritamente ótico. Todavia, por conta mesmo do mecanicismo com que Hobbes trata as sensações, por exemplo no *De Homine*, suas considerações sobre a ondulatória parece revelar uma teoria dos *sons* (para não dizer musical) subjacente à sua teoria das concepções ou imagens (*figuras*) mentais. Seria interessante uma pesquisa que levasse à cabo uma oposição entre o pensamento teológico de Hobbes e o *orfismo* mitológico na modernidade, a começar pelas concepções de filosofia em Hobbes e Francis Bacon.

um possível modo de geração das mesmas tal como elas aparecem para os homens, isto é, por demonstração ou representação.¹⁶⁵

Nesse registro, podemos entender aquela primeira parte da definição geral de corpo [(i) *o corpo é o nome de algo externo que não depende do pensamento ou da cognição para se manifestar aos homens*] como algo relativo aos poderes do agente que afeta o paciente. Esse corpo, não obstante, pode ser pensado como independente da cognição humana porque o conhecimento mais elementar ou absoluto que os homens têm dele se dá através da sensação, e não da razão. Em outras palavras, algo que para Hobbes parece muito óbvio, é que os homens conhecem primeiro através dos efeitos da sensação, depois através de suas causas ou da razão. Nesse registro, as relações entre agente e paciente se tornam o centro das investigações de Hobbes porque no poder integral resultante dessas relações é que os efeitos são gerados. Porque a filosofia de Hobbes se funda sobre uma aplicação do método sobre as paixões humanas, essas mesmas paixões podem ser consideradas ora como efeitos das afecções do mundo sobre o homem e ora como causa das ações dos homens no mundo. E se o conhecimento humano se restringe às concepções de matéria e movimento, uma aplicação do método geométrico na consideração das paixões humanas reduz o próprio campo do imaginário humano a meras representações imagéticas de figuras formatadas.

Por isso, num registro mais elementar, devemos entender o corpo em Hobbes como sendo um princípio independente de qualquer prescrição ou demonstração racional, mas conhecido naturalmente através dos sentidos. Por mais que a filosofia seja considerada um conhecimento racional, suas causas e princípios fundamentais são gerados primeiramente na sensação e na experiência. Por isso, as concepções da mente, na medida em que são movimentos no paciente que concebe uma ação do agente externo, podem também ser chamadas paixões. Essas paixões, que não são mais do que efeitos causados no

¹⁶⁵ Parece ser esse o aspecto nominalista do pensamento hobbesiano que Lebrun, destacando o elogio de Leibniz a Hobbes, demonstra o rigor meramente linguístico ou lógico do valor de verdade científica. As causas dos nomes são as mesmas causas das coisas porque a *causa eficiente* de ambas é, para Hobbes, o poder de algum agente externo. Tendo em vista essa tentativa de conciliação das afecções da matéria com os nomes que as descrevem é que ora e outra nos referimos a um “materialismo-nominalista” em Hobbes.

paciente através da ação de algum agente, são as mesmas paixões que Hobbes considera ser as causas das ações voluntárias. Sob o prisma resolutivo-compositivo do método, a filosofia hobbesiana deve ser entendida como resultante de uma aplicação do método sobre as paixões humanas tomadas ora como efeitos e ora como causas, dependendo da perspectiva a partir da qual essas paixões são vistas¹⁶⁶. É sobre uma aplicação do método geométrico sobre as paixões humanas, portanto, que Hobbes edifica os pilares de sua filosofia tanto natural quanto política, posto que os efeitos investigados pela primeira são justamente as causas daquilo que é investigado pela última.

Sob a perspectiva das ‘reais’ bases e gênese da política hobbesiana (isto é, sob o prisma do método), a filosofia natural e a política em Hobbes não devem ser pensadas separadamente, senão já como o resultado de uma aplicação do método resolutivo-compositivo sobre o homem e suas paixões. E porque as definições geométricas não são meras descrições de objetos, mas prescrições sobre como proceder na construção de figuras, é por meio desse método que Hobbes procura formular proposições tanto especulativa (hipotéticas) quanto práticas (construtivas). Não devemos, portanto, considerar a filosofia natural e a política independentes uma da outra nem tampouco ambas independentes do método que as inaugura. Para Hobbes, os princípios da ciência moderna, nos termos da geometria euclidiana, não são eles próprios princípios de conhecimento [axiomas], mas de algum poder ou autoridade convencionalizada pelos homens e para os homens¹⁶⁷. O conhecimento científico em Hobbes, portanto, se funda sobre a obediência às regras da linguagem que formulam proposições verdadeiras acerca da geração das coisas em conformidade a uma natureza que é sinônima de matéria e movimento.

¹⁶⁶ Podemos dizer que, se olhamos de baixo, vemos o Leviatã como um deus; se olhamos de cima vemos o Leviatã como um monstro; se olhamos de frente vemos o Leviatã como a máquina do Estado. Notemos que, para Hobbes, trata-se de um mesmo e único Leviatã, não de muitos. A diferença aí é de perspectiva, de método ou de estilo e, por conta disso, diz respeito mais à diferença entre o olhar dos espectadores que à matéria mesma da quimera.

¹⁶⁷ Carlos Tomei, em *Euclides: a conquista do espaço*, revela como a geometria euclidiana parece ser sido fundada sobre convenções que unificava diversos modos de utilização do método axiomático nas demonstrações das figuras já conhecidas, a exemplo do círculo, do triângulo, do quadrado. Esse caráter convencional da geometria euclidiana parece mesmo ter influenciado o modo como Hobbes se propôs a conceber as ciências, a política e a própria religião dos antigos povos egípcios, gregos e romanos, a saber, como construtivo e não meramente especulativo.

Para Hobbes, os princípios de uma ciência particular como os da geometria euclidiana, por exemplo, não devem ser considerados propriamente princípios de conhecimento, mas de alguma autoridade instituída. Em outras palavras os princípios da geometria euclidiana são eles próprios princípios de conhecimento, mas de construção. É por isso que, por mais que ela possa estar fundada sobre princípios universais da sensação e da experiência (movimento e extensão ou espaço e tempo), a geometria euclidiana não deve ser considerada uma ciência universal, mas uma ciência particular, isto é, uma aplicação *sui generis* do método resolutivo-compositivo ou axiomático. Pois, para Hobbes, os postulados da geometria euclidiana não são princípios de um conhecimento que constitui um poder ou uma autoridade, mas, ao contrário, ela é um tipo de poder ou autoridade capaz de constituir um conhecimento por convenção. E isso porque, como veremos mais adiante, os postulados gerais da geometria euclidiana não são propriamente princípios de conhecimento (na medida em que podem ser demonstrados), mas sim de instrução sobre como proceder na geração e na obtenção de determinados efeitos ou resultados. Razão porque, para Hobbes, essa geometria pode operar no que diz respeito ao conhecimento tanto especulativo quanto prático das coisas geradas pelo movimento da matéria.

A conservação do movimento de um corpo em Hobbes envolve sempre um poder integral [*potentia integra sive plena*] composto, em parte pelo poder do agente que o transmite, em parte pelo poder do próprio paciente que o concebe. Sob esse prisma, aquela definição geral de corpo em Hobbes referida acima parece envolver uma relação necessária entre o agente e o paciente. Pois, se toda concepção, efeito ou aparecimento da matéria externa para a mente humana (fenômeno) é o resultado de uma ação de algum agente sobre o paciente, então é preciso levar em conta o poder tanto do agente quanto do paciente (poder integral) que concorrem para a geração do efeito. Nesse registro, a ideia expressa por aquela primeira parte da definição de corpo, a saber, (i) *que não depende do pensamento e da cognição humana para ser conhecido*, pode ser pensada em relação ao poder do objeto ou do agente externo que afeta os sentidos humanos [*potentia agentis* ou *activa*]. Considerando as paixões humanas como efeitos da ação desses agentes, esta primeira parte da definição geral de corpo, deve referir-se ao o poder do agente que afeta o

paciente homem. Sob a ótica de um poder ou de uma causa integral como elementos da geração do efeito, a consideração das causas se converte em uma investigação dos poderes concorrentes na geração dos efeitos investigados como produtos de alguma relação do agente com o paciente.

Ainda nesse registro, a geração de tudo aquilo que a mente humana é capaz de conceber envolve em Hobbes um poder integral que resulta do poder do agente aplicado sobre o poder do seu respectivo paciente. Sob esse prisma do método, porque a primeira parte da definição geral de corpo se refere ao poder do agente externo que se manifesta para a sensação e para o entendimento, a segunda parte desta mesma definição [(ii) *o corpo é a matéria que ocupa uma determinada parte do espaço, coincidindo ou coexistindo com ele*] deve se referir ao poder do paciente que concebe o efeito. Sob esse prisma, a geração dos corpos em Hobbes se funda sobre um poder composto (*potentia plena* ou *integra*) que conjuga os poderes do agente (*potentia agentis* ou *activa*) com os do paciente (*potentia patientis* ou *passiva*) em conformidade ao princípio de autoconservação do movimento. É assim que a sensação, enquanto um tipo de efeito que resulta do poder integral do agente com o do paciente, pode ser entendida tanto como causa (dos movimentos voluntários) quanto como efeito (dos movimentos involuntários). Sobre essa concepção de corpo, entendido ora como efeitos do mundo externo sobre o homem (corpo natural), ora como efeitos da ação humana no mundo (corpo artificial ou político), Hobbes funda os alicerces de sua filosofia natural e política sobre as bases do poder e do método.

Sabemos que, para Hobbes, quando uma coisa afeta os sentidos humanos ela causa nas partes internas do corpo do homem algum movimento cujo efeito produz na mente um aparecimento ou uma imagem daquilo que o causou. E embora os sentidos não permitam saber com precisão que tipo de coisa era aquilo que lhes afetou, eles tornam manifesto a certeza de que aquilo era alguma coisa externa. Posto que tais efeitos ou aparecimentos na mente correspondem à concepção de algum objeto ou imagem figurada na mente, eles coincidem com ou coexistem em um espaço imaginário. Vale ressaltar que o espaço que delimita ou configura a concepção do objeto é dito um espaço imaginário porque diz respeito à produção de imagens na mente, ou ainda, por ser produto da

imaginação. Espaço este que não pode ser considerado um atributo do objeto ou do agente externo que afeta os homens, mas sim dos próprios homens que concebem em si próprios a geração daqueles efeitos. É esse espaço imaginário próprio do sujeito homem, isto é, do poder conceptivo do paciente, que configura e delimita o campo da imaginação, da memória, da experiência e, por conseguinte, do próprio conhecimento. Parece ser mesmo como observa Monzani:

“São as imagens ou representações que podemos denominar, indiferentemente, cognição, imaginação, ideia, 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. (...) [O]s acidentes ou qualidades que nossos sentidos nos mostram como existindo no mundo não estão realmente nele, mas devem ser encarados como aparências. Não há, de fato e *realmente*, no mundo externo, senão movimentos pelos quais essas aparências são produzidas. Produzidas, diga-se de passagem, também segundo as leis do movimento. Assim, é nesse espírito que Hobbes define, por exemplo, a imaginação”. (MONZANI, L. R. 1995, p.74-5).

Para Hobbes, aquelas qualidades que a maioria dos homens imaginam e julgam estar nos objetos externos estão, na verdade, dentro deles mesmos. Daí a razão pela qual o *‘nosce te ipsum’* ganha em Hobbes o rigor de um verdadeiro princípio, passível de ser orientado pelas regras de uma linguagem científica rigorosa como as da geometria¹⁶⁸. Os homens em Hobbes não conhecem as coisas tal como elas são em si mesmas ou para a natureza, mas apenas os efeitos e os modos como elas aparecem para e através dos sentidos humanos. Para Hobbes, os objetos não possuem “em si mesmos” suas formas, sons ou sabores, mas apenas movimentos que causam nos homens esses e aqueles efeitos. Sob essa ótica, a extensão, ou melhor, o espaço não pode ser considerado uma propriedade inerente aos corpos ou agentes externos que afetam os sentidos humanos [espaço real], mas sim um acidente relativo aos próprios homens e aos modos através dos quais eles concebem o mundo ao seu entorno [espaço imaginário]. E embora os homens possam dizer que as coisas particulares ocupam cada qual seu espaço ou lugar no mundo, os modos e formas de

¹⁶⁸ Vale sempre ressaltar que, para Hobbes, os primeiros princípios do conhecimento são naturalmente adquiridos pela sensação. Tanto que para a aquisição desses primeiros princípios os homens devem ler a si mesmos, ou melhor, devem ler os fenômenos (naturais ou políticos) a partir de si mesmos. O *nosce te ipsum* parece ocupar um lugar tão fundamental dentro da teoria do conhecimento em Hobbes que, ao tratar do método no *De Corpore*, I, 6, 7, ele procura demonstrar como a aquisição dos princípios da filosofia se dá sempre pela via analítica; a exposição ou demonstração dos resultados, apenas esses, devem se dar pela via sintética.

representação desses fenômenos podem ser tão diversos quanto a criatividade e a imaginação dos próprios homens. Seria, portanto, um absurdo considerar os fenômenos (naturais ou políticos) em si mesmos ou ainda uma essência ou natureza imutável diferente de algum tipo de movimento.

Para Hobbes, não há retas, triângulos, círculos ou notas musicais na natureza das coisas, senão na mente e na imaginação dos homens que convencionaram essas coisas na linguagem. E é por isso que, para Hobbes, o verdadeiro filósofo deve começar suas investigações considerando primeiramente aquilo que acontece quando ele mesmo concebe, imagina e opina sobre alguma coisa existente no mundo que lhe afeta, isto é, analisando a si mesmo como homem e como cidadão (*nosce te ipsum*). A verdade ou a validade de um juízo científico se restringe à verdade e à validade lógica da linguagem; não há verdades eternas ou essências a serem descobertas nas coisas de um mundo em contínuo movimento e mudança senão como uma convenção. O poder é que constitui primeiramente o conhecimento científico não o contrário [*scientia potentiam est*]. E, nesse registro, nenhum poder é maior que o poder irresistível da natureza, que os homens tentam imitar e representar através de tratados e pactos fundados na linguagem¹⁶⁹. Poder este que pode ser sentido e conhecido pelos homens independentemente da razão. É por isso que, para Hobbes, o estabelecimento de novos paradigmas para as ciências modernas deveriam se fundar mais no conhecimento dos próprios homens (*nosce te ipsum*) que das causas essenciais *in rerum natura*, existentes apenas nos livros de metafísica e em nenhum outro lugar do mundo.

Para Hobbes, todo homem que analisa em si sua concepção de algo é capaz de perceber que um mesmo corpo pode ocupar diferentes lugares no espaço; coisa que não

¹⁶⁹ O que prevalece sempre em estado de natureza é a lei de natureza, isto é, o princípio de autoconservação do movimento. Princípio esse que rege não apenas o comportamento natural dos homens, mas o comportamento da própria natureza e de seus objetos. Para Hobbes, o direito natural de todos os homens a todas as coisas não se efetiva em estado de natureza porque, como diz ele, quando todos tem direito a tudo ninguém tem direito efetivo a nada. Assim, ao contrário da interpretação de Strauss, não existe, para Hobbes, um perfeito *direito de natureza*. Muito pelo contrário, o que existe é uma perfeita lei de natureza para a conservação dos corpos grados pelo movimento. Lei essa que, como veremos, orienta os homens a abandonarem e a transferirem seu direito de natureza tendo em vista a segurança de suas vidas.

poderia ocorrer se o espaço fosse uma propriedade inerente aos objetos externos¹⁷⁰. Os objetos externos se manifestam para a sensação e o entendimento humano ocupando ora um, ora outro lugar no espaço. É assim que, para Hobbes, a matéria se manifesta aos homens em termos de deslocamento ou locomoção. Por isso, do fato de que os corpos ocupam diferentes lugares no espaço Hobbes conclui que além do espaço ser uma propriedade inerente ao sujeito cognoscente é também o movimento manifesto por uma simples apercepção do deslocamento do agente. Em poucas palavras, podemos dizer que a concepção geral de espaço (imaginário) em Hobbes pode ser entendida como uma forma própria do sujeito que concebe o mundo em termos de figuras (retas, planos, círculos, etc.). Trata-se, pois, de uma concepção geométrica do cosmos onde a matéria se comporta e se expressa para o entendimento humano sempre através dos modos como o movimento atua sobre o corpo e os sentidos humanos¹⁷¹.

Para Hobbes, o espaço ocupado por um corpo deve ser entendido como um espaço imaginário porque esse espaço coincide com a manifestação de um fenômeno gerado na imaginação. Por isso, a própria concepção de espaço (imaginário) é definida em termos de movimento, ou seja, como efeito ou aparecimento de uma coisa que existe enquanto ela existe¹⁷². Mais precisamente, o espaço é entendido como *a manifestação de uma coisa aparente que existe apenas enquanto ela aparece, um aparecimento efêmero (phantasma, spectrum, aparitio, etc)*. Sob uma consideração causal do movimento e da extensão desses espectros ou fantasmas da imaginação, os homens podem nomear a matéria sobre a qual se debruçam separando e comparando os corpos a partir dos modos manifestos de suas gerações. Conhecer uma coisa no plano causal, diz Hobbes, é tanto detectar seus antecedentes aparentes quanto ser capaz de reproduzir o efeito, ainda que por

¹⁷⁰*De Corpore*, II, 7, 2. “Ninguém chama a isso espaço pelo fato de já ser ocupado, mas pelo fato de que pode ser ocupado; nem se pensa que os corpos portam consigo seus lugares no espaço, mas que no mesmo espaço pode estar contido ora um corpo, ora outro”.

¹⁷¹ Enquanto Descartes procura encontrar na razão o princípio fundamental da ciência (*Discurso do Método*, IV), Hobbes o encontra na sensação. Ou melhor, em uma definição geral de corpo externo que, em conformidade a uma concepção inercial do movimento, não depende inicialmente da razão para ser conhecido por ser manifesto aos sentidos. Para mais detalhes, ver *Objecções às Meditações Cartesianas*, II-IV.

¹⁷²*De Corpore*, II, 7, 2. “*Spatium est phantasma rei existentis, quatenus existentis*”

representação. E esse é o método que, por excelência, opera na consideração dos fenômenos em termos de figuras, linhas, planos e do cálculo desses nomes na formação de proposições que definam tais figuras de acordo com um possível modo de sua geração. Em suma, a geometria é o mais adequado *methodus philosophandi* não apenas porque registra e descreve os simples movimentos da matéria em termos de pontos, mas também porque instrui sobre como proceder para alcançar certos efeitos e resultados esperados.

Portanto, todo homem que considera em si mesmo aquilo que acontece quando sente e pensa alguma coisa é capaz de perceber que, quando um agente externo causa na mente o aparecimento de sua extensão ou figura [ou seja, na medida em que ele aparece ocupando diferentes lugares no espaço] ele também causa na mente o aparecimento de seu movimento, isto é, de sua locomoção. É nesse registro que Hobbes entende o movimento como um fantasma ou um aparecimento do corpo que passa sucessivamente de um lugar para outro lugar no espaço, manifestando, assim, o espectro desse seu deslocamento¹⁷³. Uma vez manifesta à mente, essa sucessão contínua da matéria que ocupa ora um ora outro lugar no espaço é chamada por Hobbes de tempo. Neste caso, o tempo consiste na sucessão ou ainda no aparecimento do movimento, enquanto no movimento é imaginado o antes e o depois¹⁷⁴. Sob esse prisma, dizer que um corpo pode se deslocar [isto é, estar ora neste ora naquele lugar] é o mesmo que considerá-lo em relação a espaços e tempos diversos, ou melhor, em relação a partes diversas do espaço e do tempo. É sob esse prisma da locomoção que o nome corpo em Hobbes pode ser atribuído àquilo que se manifesta para a mente humana agora e depois, ou ora aqui e ora acolá.

Tudo aquilo que é gerado pelo movimento deve se mover ou ser movido em algum lugar e de um lugar para outro. Na medida em que essas coisas se movem na e para a sensação humana, elas deixam para trás o rastro de seu deslocamento. Essa diversidade de movimentos ou diversidade de manifestações do movimento deve ser a causa da diversidade das imagens mentais que movem e comovem a intimidade dos homens. Uma

¹⁷³Cf. *De Corpore*, II, 7, 3.

¹⁷⁴*De Corpore*, II, 7, 3. “[T]empus est phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et posterius, sive successionem”.

vez que esses corpos ou matéria aparecem ocupando ora um ora outro lugar no espaço eles podem ser separados, divididos e comparados entre si. Isso porque as propriedades elementares dos corpos em geral, a saber, a extensão e o movimento, são também propriedades que particularizam os corpos, porém não a própria matéria (que, para Hobbes, é *una*). Em outras palavras, os corpos particulares são definidos em figuras conforme o seu modo de geração sobre os sentidos humanos, mas sempre em termos de espaço e de tempo, ou ainda de extensão e movimento, que são as formas através das quais a matéria pode ser apreendida pelo entendimento humano.

Assim, porque aquela definição geral de *corpo* em Hobbes pressupõe particularidades tanto do agente quanto do paciente que se integram para sua geração, a causa *sine qua non* da geração de efeito (ato ou fenômeno) envolve sempre um poder ou uma causa integral. O agente ou o paciente considerados isoladamente nada podem produzir. Tudo que a mente humana é capaz de conceber, diz Hobbes, resulta de alguma relação do sujeito homem com os objetos do mundo externo. Para Hobbes, *do nada não sai nada e nada se segue*, de modo que o conhecimento humano resulta sempre de uma relação entre os poderes do agente (objetos) com os do paciente (sujeito). Por mais que os homens possam considerar hipoteticamente a existência de um suposto espaço vazio, de uma essência ou de um Deus onipotente, para Hobbes essas coisas não podem ser consideradas em hipótese alguma princípios de ciência já que não são manifestos à sensação¹⁷⁵. É por isso que, para Hobbes, a ideia de um ‘espaço vazio’ só existe literalmente [isto é, enquanto nome ou palavra] na cabeça dos metafísicos que tentam conhecer a natureza das coisas sensíveis para além da matéria e do movimento. As consequências disso serão expostas a seguir.

¹⁷⁵No livro *O Leviatã e a Bomba de Vácuo: Hobbes, Boyle e a vida experimental*, os físicos Shapin e Schaffer procuram situar o pensamento científico de Hobbes frente a seus debatedores: Galileu, Descartes e Boyle. As considerações dos físicos partem da virada científica inaugurada por Bacon e Galileu, perpassa temas da física cartesiana e chega aos debates sobre a máquina de vácuo construída por Boyle. Nessas considerações, podemos notar como um certo fundamento “materialista nominalista” em Hobbes parece tê-lo guiado em seus debates tanto frente ao conceito de *essência* em Descartes quanto frente ao conceito de *vazio* em Boyle. As fontes desse debate se encontram mais bem delimitadas em Hobbes nas *Objecções às Meditações Cartesianas* e no seu *Tratado Ótico*, contra Boyle. Também recomendamos ao leitor interessado no pensamento mais científico de Hobbes o interessantíssimo livro dos físicos Shapin e Schaffer. *Leviathan and Air Pump: Hobbes Boyle and the experimental life*.

3.2 - Mudança e sucessão sob o prisma inercial do movimento

Vimos como a filosofia ou as ciências, segundo Hobbes, se fundam mais sobre o poder de reprodução dos efeitos do que sobre o conhecimento mesmo da natureza das coisas¹⁷⁶. Posto como princípio de ciência, o poder em Hobbes é um elemento fundamental tanto para o conhecimento científico. E isso porque a própria natureza, isto é, o movimento da matéria externa que afeta os sentidos humanos, impõe aos corpos naturais (dentre os quais os homens) uma necessidade de autoconservação do movimento. Movimento tal que impõe uma contiguidade que envolve poderes, faculdades ou capacidades desses corpos se relacionarem como partes de uma mesma matéria una. É nesse registro que buscaremos, doravante, considerar algumas diferenças e semelhanças entre as concepções hobbesianas de poder natural [designado pelo termo latino *potentia*] e de poder civil [designado pelo termo latino *potestas*]. Considerados os homens sob as rédeas do princípio de autoconservação do movimento que regula o comportamento dos corpos naturais em Hobbes, veremos de que modo é possível compreender a geração do estado de natureza em Hobbes a partir da aplicação desse princípio na consideração do comportamento natural dos homens mediado pelas paixões. Sob esse prisma, buscaremos considerar o estado de natureza hobbesiano como o resultado da consideração do homem sob o prisma de uma condição hipotética análoga ao aniquilamento do mundo e do Estado civil.

O poder é manifestamente o tema fundamental da filosofia hobbesiana. Em termos de divisão das ciências, por exemplo, a distinção entre corpos naturais e artificiais ou políticos que divide a filosofia hobbesiana inicialmente em dois grandes blocos se funda sobre a diferença dos distintos poderes que geram e conservam esses respectivos corpos. Os primeiros [corpos naturais] são frutos da natureza, os últimos [políticos ou convencionais]

¹⁷⁶Podemos dizer que, em linhas gerais, a ciência se funda por imitação ou por analogia à prudência. Nas palavras do próprio Hobbes, “assim como a muita experiência é *prudência*, também a muita ciência é *sabedoria* ou *sapiência* (*Leviatã*, I, 5. [itálico do autor]). A ciência, nesse registro, é um conhecimento convencionalizado para aumentar o poder de previsão dos homens sobre os fenômenos naturais, mas também sobre os próprios fenômenos humanos ou políticos, por imitação ao poder irresistível da natureza. Seja em filosofia natural ou em política o interesse de Hobbes se volta sempre para o poder (*potentialpotestas*) como princípio e fundamento do conhecimento e das ações humanas.

frutos do engenho e da vontade dos homens¹⁷⁷. Parece ser nesse sentido que o poder (*potential/potestas/power*) teria deixado de ser um mero “jargão” (*eo nomine*) para se tornar em Hobbes um conceito fundamental das questões filosóficas da modernidade. Todavia, não basta afirmar a importância do poder como tema central da filosofia hobbesiana para fazer submergir quais são os pressupostos e consequências disso para o sistema do autor. Apenas uma consideração do poder em relação com os princípios elementares do conhecimento científico em Hobbes pode revelar como o fundamento último de toda a filosofia hobbesiana parece estar assentado no poder e na autoridade dos homens, mais do que no conhecimento mesmo do mundo e da natureza. Nesse registro, a filosofia natural e política de Hobbes procura se ancorar sobre as bases de um método convencional já pelo consenso dos homens acerca da geração de seus objetos, a saber, a geometria¹⁷⁸.

Nas obras latinas onde Hobbes trata do poder, os termos usados para distinguir os dois tipos diferentes de poder são geralmente *potentia* e *potestas*. Por um lado, Hobbes utiliza o termo latino *potentia*, em geral, para designar o poder natural ou original dos corpos. Deste modo, a *potentia* diz respeito aos poderes ou faculdades que são próprios dos corpos produzidos pela natureza, sejam eles planetas, pedras ou mesmo os homens. Por outro lado, ao tratar do poder civil, também chamado artificial ou convencional, Hobbes utiliza o termo *potestas*. Assim, a *potestas* é um termo que diz respeito aos poderes ou faculdades daqueles corpos criados pela vontade e engenhosidade dos homens (tal como é o caso do Estado e das figuras geométricas, por exemplo)¹⁷⁹. Sob essa ótica, o poder natural

¹⁷⁷ *De Corpore* II, 10 encontramos a concepção mais fundamental de poder em Hobbes: o poder é causa da geração e da conservação dos corpos. É sob esse registro que entendemos o poder como um princípio fundamental para a filosofia de Hobbes, tanto para aquela parte que trata dos corpos naturais quanto daquela parte que trata dos corpos políticos, isto é, da física e da política.

¹⁷⁸ No *De Corpore*, I, 8, 25, Hobbes procura demonstrar os axiomas de Euclides acerca da semelhança entre as figuras (triângulos) a fim de provar que eles não são indemonstráveis. Se não são indemonstráveis, diz Hobbes, então não são propriamente axiomas, mas princípios de construção. Em outras palavras, esses postulados ou teoremas não são princípios da ciência em geral, mas de uma ciência em particular. Com isso, Hobbes parece enfatizar o caráter utilitarista da sua concepção de ciência moderna. Sobre esse ponto, voltaremos a falar no próximo capítulo.

¹⁷⁹ Foisneau, por exemplo, identifica em Hobbes o uso da *potestas* como sinônimo de *autoridade*. Para ele, é esse uso da *potestas* que Hobbes aplica a partir da geometria como um tipo de autoridade convencional que opera por analogia em sua política. Para mais detalhes, ver: FOISNEAU, L. “Le Vocabulaire du Pouvoir: Potential/Potestas, Power”. In ZARKA, Y. C. *Études de Lexicographie Philosophique*. Paris: Vrin, 1992.

ou original (*potentia*) pode ser entendido como causa e princípio dos poderes instrumentais (*potestas*), que os homens podem adquirir pelo consenso de suas vontades e engenhosidade, tal como é o caso da vida social ou política e também das ciências e das tecnologias.

Na medida em que diz respeito a um poder artificial ou convencionalmente adquirido pelos homens, a *potestas* é torna-se sinônimo de autoridade (*authoritas*)¹⁸⁰, e deve ser entendido como um produto ou um efeito derivado do poder natural dos homens (*potentia*)¹⁸¹. O primeiro e mais fundamental registro da *potestas* em Hobbes aparece relacionado à geometria, entendida como uma ciência que funda, ao mesmo tempo, um conhecimento e uma autoridade. Assim, o caráter convencional das ciências explica porque esse conhecimento se funda mais sobre a engenhosidade dos homens do que sobre a fortuna da natureza. Os princípios fundamentais da geometria possibilitaram o avanço do conhecimento humano sobre a natureza e sobre os meios de ordená-la por meio da previsão do clima, do cultivo da terra e da construção das primeiras cidades. E isso porque, os princípios geométricos não são propriamente princípios de conhecimento, mas de construção, que mais orientam os homens sobre como construir figuras do que descrevem as verdadeiras causas dos frutos da natureza. Em suma, o valor da filosofia converge para a utilidade que dela pode resultar para a segurança e comodidade da vida humana. Segurança e comodidade tais que necessitam tão somente do consenso entre os homens para serem edificadas. É por essa razão que a utilidade da filosofia reside sobretudo no conhecimento dos efeitos que ela é capaz de produzir. E a utilidade da filosofia se demonstra não somente em relação àquilo que ela pode produzir, mas também em relação àquilo que ela pode impedir que os homens façam, a saber, as disputas, as discórdias e a guerra.

¹⁸⁰ Tanto do *De Cive* quanto no *Leviatã* (e também no *De Corpore*) Hobbes utiliza *authoritas* e não *auctoritas*, suprimindo a letra *c* do radical latino [*auctor*]. Os latinistas comumente caracterizam isso como marca de um latim já tardio, marcante na modernidade de Hobbes. Para mais detalhes sobre o termo **authoritas** [e não *auctoritas*], consultar o dicionário latino SARAIVA.

¹⁸¹ No registro de uma oposição entre a *potentia* e a *potestas* vale ressaltar as considerações de Antonio Negri sobre o *poder constituinte* e o *poder constituído*. Sobre esse debate em mais detalhes, ver: NEGRI, A. *O poder constituinte: ensaios sobre as alternativas de modernidade*.

A razão utilitarista de Hobbes, portanto, entende que o “valor” do conhecimento filosófico ou científico reside, no fundo, na solução de problemas práticos¹⁸². A relação entre a prática e a razão em Hobbes, portanto, reside na utilidade, isto é, nos possíveis usos que os homens podemos fazer dessa razão, não nela mesma como uma faculdade capaz de se colocar *a priori* acima dos desejos e da vontade. Assim, para Hobbes, porque o cálculo de uma razão resolutiva-compositiva é acima de tudo prescritivo ou construtivo, tais ditames podem ser considerados como princípios das ações do homem sobre a natureza.¹⁸³ E porque o valor da filosofia, assim como o da própria racionalidade, reside em sua utilidade, a filosofia ou as ciências em Hobbes deve estar de algum modo a serviço das paixões e do interesse dos homens. É assim que o rigor da racionalidade e, por conseguinte, a própria concepção moderna de filosofia e de ciência em Hobbes, encontra no poder [*potential/potestas*] a sua base mais concreta. E é nesse registro que Hobbes encontra na geometria euclidiana os princípios de um conhecimento sobre os objetos e que, ao mesmo tempo, se institui como uma autoridade entre os homens de sua época. Para exemplificar esse caráter convencional dos princípios da geometria euclidiana em Hobbes, cito o *De Corpore*:

“Além das definições [*definitio*], nenhuma outra proposição [*propositio*] deve ser dita primeira [*prima*], não devendo, portanto, se quisermos conduzir-nos com um pouco mais de rigor [*severitate*], ser adscrita ao número de princípios [*in numerum principiorum ascribenda est*]. Pois os axiomas de Euclides [*axiomata quae habentur apud Euclidem*], na medida em que podem ser demonstrados, não são princípios de demonstração [*principia demonstrandi non sunt*]; mas, na medida em que não precisam de demonstração, obtiveram, pelo consenso dos homens, a autoridade de princípios [*omnium consensu principiorum auctoritatem assequuta sunt*]. Além disso, aquilo que são chamados postulados [*postulata*] e petições [*petitiones*] são efetivamente princípios [*principia quidem revera sunt*], mas não de demonstração, porém de construção [*non tamen demonstrationis, sed constructionis*], isto é, não de conhecimento, mas de poder ou autoridade [*non scientiae, sed potentiae*], ou o que dá no mesmo, não dos teoremas que são

¹⁸²Para Hobbes, “o valor de homem, tal como o de todas as coisas é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder” (*Leviatã*, I, 10). No caso da filosofia, seu valor reside nos *usos* que os homens podemos fazer dela. Nesse registro, Hobbes entende as definições da geometria euclidiana nos termos de sua capacidade de instruir os homens no que diz respeito à construção de objetos. É nesse sentido, portanto, que Hobbes considera a resolução dos teoremas fundamentais da ciência como uma ação relativa à prática, isto é, ao ato de se fazer, produzir ou construir alguma coisa.

¹⁸³ Autores que tentam aproximar Hobbes do pensamento liberal comumente buscam forjar uma moralidade (razão prática do tipo kantiana ou rousseauísta) na razão utilitarista de Hobbes. Contra tais interpretações, ver: LEBRUN, G. “Hobbes, aquém do liberalismo”, in: *A Filosofia e sua História*.

especulações, mas dos problemas , que dizem respeito à prática ou à produção de algo [*non theorematum, quae sunt speculationes, sed probetatum quae ad praxim et opus aliquod faciendum pertinet*]”. (*De Corpore*, I, 6, 13).

Para Hobbes, os postulados da geometria euclidiana ganham o estatuto de princípios porque, como diz ele, os fundamentos da ciência estão mais para o poder de reproduzir os efeitos concebidos do que para o conhecimento mesmo da natureza das coisas contempladas. Assim, os fundamentos da ciência, embora devam ser consonantes à sensação, não são coisas naturais tal como a própria sensação, mas frutos da convenção e da construção humana, a saber, os nomes e as regras de uso da linguagem. Usos esses que, na prática, demonstram sua utilidade na medida em que são constitutivos de objetos. Assim, os princípios de uma ciência particular, a exemplo mesmo da geometria euclidiana, não devem ser considerados como se fossem meras descrições de objetos, mas sim prescrições sobre como construir esses objetos. Em outras palavras, os princípios de uma ciência como a geometria euclidiana devem ser não meramente especulativos, mas também práticos e constitutivos. Os juízos que os homens fazem sobre o mundo (física) e sobre eles mesmos uns nos outros (moral e política) são produtos da mesma razão calculadora e utilitarista que apenas pode considerar corpos ou objetos de gerações distintas (natural e civil). A divisão fundamental das ciências em Hobbes (física/política), portanto, se funda sobre uma aplicação da mesma razão calculadora sobre dois corpos de gerações muito distintas: um natural outro artificial ou político.

Foisneau, por exemplo, observa como a tradição do pensamento político moderno acabou atribuindo equivocadamente a Hobbes o legado de ter introduzido, nos debates filosóficos da modernidade, um conceito de poder extremamente amplo mediante um léxico terminológico relativamente restrito¹⁸⁴. Para Foisneau, os termos latinos *potentia* e *potestas* não comportavam a variedade semântica a que o moderno conceito de poder em Hobbes se refere. Essa restrição lexical se torna ainda evidente nas obras de Hobbes escritas em inglês, onde o termo *power* deve exprimir as diversas concepções de poder para as quais o latim tem aqueles dois termos distintos: *potentia* e *potestas*. Esse paradoxo, porém, adverte Foisneau, não é próprio de Hobbes, mas do “léxico filosófico que ele

¹⁸⁴ FOISNEAU, L. *Op. cit.*, p.83.

herdara da tradição escolástica”, que teria evitado a todo custo debater filosoficamente os termos e conceitos relativos ao poder. Nesse registro, podemos dizer que a tematização do conceito de poder em Hobbes já expressa nela mesma a empreitada tipicamente moderna de se traduzir do grego e do latim termos e expressões filosóficas na constituição de um léxico filosófico de língua inglesa (Bacon), francesa (Descartes), italiana (Galileu), etc.

Para Foisneau, apesar da restrição lexical herdada pelo pensamento moderno da tradição escolástica, Hobbes teria se esforçado para abarcar esse amplo universo semântico do poder operando por homonímia, ou seja, por analogia de nomes e definições. Sob essa perspectiva, o nominalismo teria possibilitado ao filósofo definir os conceitos de poder (natural e civil) em conformidade aos termos as áreas da filosofia que ele se aplica. Isso explicaria porque, por exemplo, o poder [*potentia*] aparece na filosofia natural de Hobbes significando causa, desejo, excesso e na filosofia política [*potestas*] significando autoridade, soberania e domínio. E porque o fundamento do conhecimento humano se funda sobre algum poder natural [*potentia*] ou sobre alguma autoridade [*potestas*] a divisão da filosofia em Hobbes não se funda sobre a consideração de uma diversidade de matérias, mas sim sobre diversas manifestações do poder da mesma matéria. Por fim, por mais que a concepção de poder em Hobbes possa assumir diversas significações ou considerações, devemos considerá-lo sempre a partir de uma única definição geral e fundamental, que é aquela que aqui nos interessa: o poder é um meio que conduz a algum efeito aparente ou benefício futuro¹⁸⁵. Futuro este que, aliás, entendido como uma linha sucessiva do tempo, se funda sobre a ideia de uma matéria una e contínua que possibilita aos homens saber que se uma coisa aconteceu no passado a partir de certos antecedentes ela acontecerá também no futuro. Isso em todas as manifestações dessas mesmas causas, ou seja, por repetição ou sucessão.

É sob esse prisma que entendemos a causa mais elementar da geração e da conservação dos corpos em Hobbes nos termos do princípio de autoconservação do movimento da matéria¹⁸⁶. Movimento esse, aliás, definido em termos de deslocamento, ou

¹⁸⁵ *Leviatã*, I, 10, p. 53.

¹⁸⁶ Cf. *De Corpore*, I, 6, 5.

seja, como sendo “a privação de um lugar e a contínua aquisição de outro lugar”¹⁸⁷. Nesse registro, a concepção geral de lugar é definido simplesmente como sendo o “espaço ocupado por um corpo”¹⁸⁸. Sob esse prisma, o movimento deve ser entendido como uma propriedade da matéria que migra ou que muda continuamente de uma parte da matéria para outra, ou melhor, de um corpo para outro. Aquilo que se move, diz Hobbes, não pode permanecer numa única parte do espaço ou corpo, porém mudar sucessivamente de lugar para lugar como de corpo para corpo. É assim que, concebido nos termos da sucessão e do deslocamento (tempo/espaço), o mesmo movimento da matéria pode ser considerado em relação ao antes, ao agora e ao depois, ou ainda, em relação ao seu lugar no passado (memória), no presente (sensação) e no futuro (imaginação)¹⁸⁹. Por isso, é praticamente impossível para a mente humana conceber o que quer que seja isento de todo movimento. E porque não existe essência ou causa final das coisas geradas pelo movimento senão a conservação do próprio movimento, não é possível conceber um lugar natural das coisas, tal como se elas tendessem naturalmente ao repouso.

Para Hobbes, tudo aquilo que foi uma vez movido ou removido permanece indeterminadamente em movimento, exceto que alguma outra coisa com movimento maior e mais intenso o faça parar¹⁹⁰. Não há, portanto, para Hobbes, um fim último ou uma causa final das coisas geradas e conservadas pelo movimento senão a conservação desse movimento. Em poucas palavras, não há teleologia regulando a geração das coisas para a mente humana. Ao contrário disso, a tendência natural de um corpo que foi movido consiste na conservação ininterrupta desse movimento, e nunca no repouso. É assim que, para Hobbes, o universo, isto é, o conjunto de toda a matéria capaz de gerar objetos e imagens para a percepção humana, deve ser concebido em termos da conservação do

¹⁸⁷ *De Corpore*, III, 15, 1

¹⁸⁸ *De Corpore*, II, 8, 1.

¹⁸⁹ Vemos como no *De Corpore*, IV, 25, 1 Hobbes parece derivar a memória, a sensação e a imaginação da simples consideração do movimento em suas particularidades, isto é, da comparação ou da analogia entre as diferenças e semelhanças de uns com os outros, numa sucessão contínua do tempo: se é presente é sensação; se é passado é memória; mas, se é futuro é imaginação e pressupõe tanto a sensação quanto a memória.

¹⁹⁰ Cf: *Leviatã*, I, 2, p. 11.

movimento¹⁹¹. Em outros termos, ao contrário da concepção estática do universo aristotélico, a natureza em Hobbes é sinônima de simples movimento, cuja tendência natural é sua autoconservação e nunca o repouso ou término.

Em suma, a natureza das coisas móveis ou movidas é a permanência e a continuidade no movimento, nunca o repouso ou a estagnação¹⁹². Todavia, para que um corpo se mova e permaneça em movimento é preciso ter poder. No caso dos homens, por exemplo, esse poder reside, primeiramente, naquilo que a natureza lhes predicou na geração, isto é, nas faculdades ou capacidades naturais de seus corpos. Por meio de um poder integral, análogo ao poder dos demais corpos naturais (*potentia integra*), o homem hobbesiano está apto a conceber as afecções do mundo, bem como a também agir sobre esse mundo¹⁹³. Na sua integridade, portanto, o poder natural em Hobbes (*potentia integra*) trafega por uma via de mão dupla: de um lado aparece como a capacidade de transmitir o movimento de um corpo para outro (*potentia agentis* ou *activa*); de outro lado aparece como a capacidade de receber o movimento transferido a partir do agente (*potentia patientis* ou *passiva*)¹⁹⁴. Sob essa relação de poderes (agente-paciente) o movimento dos corpos parece se conservar por meio de uma contigüidade do movimento de uma matéria una, cujo registro nominal deve ser representado mediante um método. Método tal que considere devidamente a relação entre os poderes do agente com os poderes do paciente na geração dos efeitos observados.

Por conta mesmo do modo de operação do método resolutivo-compositivo, a investigação hobbesiana acerca das diversas manifestações do movimento da matéria se funda sobre uma análise dos nomes mais universais que descrevem e definem esses movimentos em conformidade à geração dos efeitos ou objetos que eles produzem na

¹⁹¹ *De Corpore*, III, 15, 1.

¹⁹² Segundo Spragens (*Op. cit.* p. 166) no mundo inercial concebido por Hobbes todas as coisas tendem à persistência. O repouso ou qualquer outra coisa que o valia, é repudiado pela natureza, porque esta é manifestamente movimento.

¹⁹³ Cf. *Elementos da Lei*, I, 1, 4-7, onde Hobbes reduz as capacidades humanas a basicamente dois poderes: conceutivo e gerativo ou motor.

¹⁹⁴ Cf. *De Corpore*, I, 10, 1.

mente e na imaginação dos homens. É assim que a imaginação e a memória, por exemplo, “são uma mesma coisa que apenas têm diferentes nomes”¹⁹⁵, tanto quanto “o fim e o bom são nomes diferentes para diferentes considerações da mesma coisa”¹⁹⁶. Nesse mesmo registro, o poder natural (*potentia integra*) e a causa integral devem ser entendidos como considerações diversas da mesma coisa, qual seja, do movimento da matéria necessário para a produção de um efeito ou fenômeno. Em outras palavras, o poder é também sinônimo de causa, de modo que uma ciência das causas, tal como ele diz ser sua filosofia, deve ser mesmo entendida como uma filosofia do poder (*scientia potentiam est*).

Mais precisamente, a causa é o nome atribuído pelo filósofo ao movimento quando este foi (no passado) capaz de gerar o efeito. O poder, por sua vez, é o nome atribuído ao mesmo movimento quando ele é (no presente) capaz de gerar o efeito que será (no futuro) produzido. Sob o prisma do princípio de autoconservação do movimento, a concepção geral de tempo (passado, presente, futuro) se funda sobre uma concepção ampliada de deslocamento, isto é, de uma contínua ou sucessiva mudança de lugar da matéria em movimento. E, assim como a causa é o nome do movimento considerado no passado, o efeito e a sucessão desse mesmo movimento do presente em relação ao futuro é chamado poder¹⁹⁷. A causa e o poder que geram os efeitos presentes na percepção e na mente humana recebem, portanto, nomes diferentes segundo as considerações do mesmo movimento em diferentes tempos, respectivamente em relação ao passado (causa) e ao futuro (poder). E é por isso que a realização de um evento ou efeito no futuro depende das “condições presentes”, que remontam sempre às causas presentes na memória e na experiência. Sob o prisma do método resolutivo-compositivo, as relações de causa-efeito dentro da filosofia hobbesiana convergem para relações de poder-ato, isto é, agente-paciente, de modo que se torna mesmo inconcebível a consideração de uma causa elementar una ou final.

¹⁹⁵ *Leviatã*, I, 2, p.12.

¹⁹⁶ *Elementos da Lei*, I, 9, 4.

¹⁹⁷ *De Corpore*, II, 10, 1.

Assim como a causa e o poder não são, para Hobbes, mais que considerações do movimento em relação ao passado e ao futuro, o efeito e o ato também são apenas considerações diversas do mesmo movimento gerado a partir da causa e do poder, respectivamente¹⁹⁸. A relação entre a causa e o efeito é de uma natureza análoga à daquela que se estabelece entre o poder e o ato, e divergem apenas conforme o tempo em que é considerado o movimento que os gera. A relação causa-efeito diz respeito ao movimento no passado que foi capaz de gerar um efeito ou movimento no presente. A relação poder-ato, por sua vez, diz respeito ao movimento no presente que pode ou é capaz de gerar algum outro movimento ou ato no futuro. Em última análise, as relações de causa-efeito e poder-ato se regulam por uma concepção inercial do movimento que tende naturalmente a prosseguir sucessivamente do passado rumo ao futuro. Assim, o princípio de autoconservação do movimento conduz a investigação filosófica de Hobbes para a consideração das causas eficientes na geração dos efeitos, não para a consideração de causas finais ou essências das coisas. Causas eficientes essas que não podem ser conhecidas sem o devido conhecimento dos poderes envolvidos na geração dos efeitos que elas produzem nos homens. Para exemplificar as relações de causa-efeito sobre a ótica das relações agente-paciente, cito o *De Corpore*:

“A causa e o efeito correspondem ao poder e ao ato. Mais que isso, ambas são, de veras, a mesma coisa [*hae et illae sunt res*], mas que recebem nomes diferentes por causa dos diferentes modos como são consideradas [*licet propter diversas considerationes diversis nominibus appellentur*]. Quando, portanto, em um agente qualquer se encontram todos os acidentes que necessariamente são requeridos da parte do agente para se produzir um efeito em algum outro paciente, então dizemos que aquele agente *pode* produzir aquele efeito [*agens illud producere illum effectum posse*]; se de algum modo for aplicado ao paciente. Mas, se os mesmos acidentes são tomados como precedentes, os acidentes que constituem a causa eficiente constituem também o poder do agente. De fato, o poder do agente e a causa eficiente são a mesma coisa, mas são considerados com uma diferença [*Itaque potentia agentis, et causa efficiens idem sunt re, differunt autem consideratione*]: a causa é considerada em relação ao efeito já produzido [*producti*], ao passo que o poder é considerado em relação ao mesmo efeito quando este pode ser produzido no futuro [*producendi*]. Assim, a causa é a consideração do movimento em relação ao passado, ao passo que o poder é a consideração desse mesmo movimento em relação ao futuro. Poder do agente

¹⁹⁸*De Corpore*, II, 10, 2. “Portanto, assim como no instante em que a causa é *integral* produz-se o *efeito*, também no instante em que o poder se faz *pleno* produz-se o ato que a partir dele pode ser produzido”. [tradução nossa]

esse comumente chamado de *poder ativo* [*ita ut causa praeteritum, potentia futurum respiciat: potentia autem agentis activa dici solet*]. ”. (*De Corpore* II, 10, 1 [a tradução é nossa e os grifos do autor]).

Vemos, assim, como a causa eficiente, na geração de uma coisa, resulta do conjunto ou *agregado de todos os acidentes, relativos tanto ao agente quanto ao paciente, necessários para a produção daquela coisa ou efeito*¹⁹⁹. A causa da geração de uma coisa é, portanto, um agregado de causas, ou ainda, todas as partes que em conjunto concorrem para sua geração ou constituição²⁰⁰. Se tomarmos, por exemplo, a causa da geração de um triângulo: devemos considerar primeiro o movimento de um ponto na geração da linha, depois o movimento dessa linha na geração do plano e, assim, sucessivamente até que, em conjunto, esses movimentos concorram para a construção da figura. Podemos, assim, dizer que a causa da geração do triângulo é um agregado ou um conjunto de causas, não uma única causa formal ou final que seja própria da figura triângulo, círculo, quadrado, etc. É sob esse prisma que, para Hobbes, as imagens devem ser consideradas pelos homens segundo um método adequado para se tratar do simples movimento que as geram. Isso porque, para Hobbes, no fim das contas, os fenômenos tratados pela filosofia natural não são mais do que vento e movimento nos labirintos obscuros da memória e do entendimento humano, donde a saída não se encontra senão mediante um “fio condutor” que costura as marcas do entendimento desde a entrada, a saber, o método dos pontos e das linhas.

Para Hobbes, a conservação do movimento de um corpo depende necessariamente das faculdades, poderes ou capacidades constitutivas desse corpo. O poder agente ou capacidade ativa de um corpo (*potentia activa*), portanto, consiste no meio através do qual aquele corpo ou matéria é capaz de se autoconservar mediante a transferência do seu movimento para algum outro paciente. O poder paciente ou capacidade passiva de um corpo (*potentia passiva*) consiste no meio através do qual aquele corpo ou matéria é capaz de se autoconservar mediante a concepção do movimento do agente que o afeta. É assim que a conservação do movimento na geração de um efeito qualquer envolve um poder integral (*potentia integra*) composto, em parte, pelo poder do agente e, em parte,

¹⁹⁹*De Corpore*, II, 9, 4.

²⁰⁰*Cf. De Corpore*, I, 6, 2.

pelo poder do próprio paciente que concebe o efeito. Uma vez transferido de um agente para um paciente, o movimento tende naturalmente a prosseguir sucessivamente do primeiro para o último numa espécie de mecanismo circular que entende a matéria análoga a um organismo vivo e autônomo, do qual os homens somos pequenos membros ou partes dependentes.

Por conta disso, podemos dizer que o princípio de autoconservação do movimento da matéria encontra respaldo em uma apercepção dos próprios homens, que concebem o mundo a partir da leitura de seus “cordões umbilicais” (vide *Meditações cartesianas*). Sob este prisma, a expectativa em relação à produção de um efeito no futuro pressupõe, no presente, um poder capaz de gerar ou produzir o efeito esperado²⁰¹. É nesse registro que o poder deve ser entendido como um meio e ou caminho através do qual um corpo é capaz de conservar no futuro aquilo que presentemente possui ou (em termos geométricos) as suas propriedades. Por isso, o ato que a partir de um efeito ou movimento presente pode ser produzido no futuro não deve ser entendido como o término ou fim daquele movimento, mas sim como um meio para sua autoconservação. Produzido o efeito que a partir de um movimento presente poderia ser produzido, esse efeito não deve ser considerado um fim para aquele movimento, mas um meio para a produção de algum outro efeito mais adiante. Através de uma aplicação do método resolutivo-compositivo na consideração da matéria que afeta os sentidos humanos, o movimento em Hobbes pode ser considerado tanto analiticamente do presente em relação ao passado quanto sinteticamente do presente para o futuro, isto é, como causa e como efeito.

Uma vez que a geração de um efeito ou movimento no presente pressupõe o poder do agente que transfere o movimento para o paciente, esse poder do agente pode ser considerado a causa eficiente mais imediata daquele efeito²⁰². É por isso que, para Hobbes, uma vez produzido o efeito, os acidentes relativos ao agente são chamados de sua causa eficiente. Porém, quando relativos ao paciente, os mesmos acidentes são também chamados de sua causa material. A causa eficiente e a causa material, portanto, não são

²⁰¹ *Elementos da Lei*, I, 8,3.

²⁰² *De Corpore*, II, 10, 1. “*Itaque potentia agentis, et causa efficiens idem sunt re*”.

mais do que duas partes elementares da causa integral de um efeito gerado na experiência ou na percepção humana. Sob esse prisma, a causa mais elementar de todas as coisas que a mente humana é capaz de conceber não pode ser outra senão o movimento do agente externo que afeta primeiramente os sentidos do paciente homem. Sobre esse prisma, as bases e a gênese das concepções mentais (a saber, a existência do mundo externo) podem ser naturalmente conhecidas por todo homem que analisa aquilo que ocorre quando ele pensa e sente alguma coisa (*nosce te ipsum*). Quando Hobbes convoca os homens a lerem a si mesmos com o intuito de conhecer as causas da guerra e da paz ele parece estar mesmo tentando aplicar esse princípio de filosofia natural na fundamentação de uma política²⁰³. E isso porque, para Hobbes, os fenômenos investigados pela filosofia natural não permitem conhecer as coisas tal como elas são *por natureza*, mas apenas tal como elas se manifestam para os homens, a saber, como extensão e movimento.

É assim que, sob do princípio de autoconservação do movimento, podemos compreender a sensação, enquanto fundamento da filosofia de Hobbes, como sendo *o conjunto dos efeitos causados pela ação ou movimento dos objetos externos que afetam presentemente os sentidos humanos*²⁰⁴. Não obstante, tudo aquilo que os homens podem sentir e pensar encontra sua origem mais remota na sensação porque tudo aquilo que aparece para os sentidos e imaginação dos homens nada mais são do que movimentos, isto é, manifestações da matéria externa que afeta os sentidos humanos. E, posto que uma coisa não pode gerar por si mesma seu próprio movimento (ou seja, porque *do nada não sai nada*)²⁰⁵ então tudo aquilo que os homens concebem na mente e na imaginação deve, necessariamente, ter uma causa eficiente e material. Sob esse prisma, Hobbes defende arduamente a tese de que a mente humana não é capaz de gerar em hipótese alguma suas

²⁰³*Leviathan*, [introdutório]: “*Quod ad primum attinet, permulti sunt qui sapientiam dicunt non legendo libros, se legendo homines acquiri*”, ou seja, “que em primeiro lugar deve-se levar em conta como a opinião da maioria expressa que a sabedoria se adquire a partir da leitura dos próprios homens e não dos livros”.

²⁰⁴*Elementos da Lei*, I, 2, 2. “Originalmente, todas as concepções procedem das ações da própria coisa de onde procede a concepção. Quando a ação é presente, a concepção que essa ação produz chama-se SENSACÃO, e a coisa por ação da qual esta última é produzida chama-se OBJETO da sensação”.

²⁰⁵ Essa é uma das máximas prediletas do Rei Lear, em Shakespeare. Vale também contrastar essa máxima com a passagem de Jó, 14:4: “Quem tirará pureza do que é impuro? Ninguém!”.

próprias concepções, mas apenas refletir e armazenar aquilo que o mundo externo lhe imprime por meio de sinais linguísticos. Se a existência do mundo externo é um problema para a tradição racionalista que *Descarta* a sensação como o princípio inseparável do conhecimento humano, para Hobbes é nela mesma que se encontra solução²⁰⁶. Pois, para Hobbes, o mundo externo não depende em nada da razão para existir autonomamente, ao passo que as concepções da mente humana necessitam que a coisa sentida ou pensada exista ou tenha existido em algum momento no mundo material existente.

Porque, para Hobbes, todo movimento é um tipo de mudança, toda mudança (*mutatio*), por sua vez, não pode ser senão também algum tipo de movimento²⁰⁷. Assim, quando um corpo transfere seu movimento para outro corpo, o primeiro produz no último um efeito, que é, na verdade, uma mudança produzida pelo primeiro (agente) nas partes movidas do último (paciente). Essa mudança, portanto, corresponde a um movimento gerado pelo agente no paciente. Por isso, o movimento que move os corpos naturais no mundo externo também comove os homens em suas interioridades, de modo a se conservar de fora para dentro da mente e da imaginação humana. É assim que a teoria das paixões (*passione*) se funda primeiramente sobre uma teoria geral do movimento [nos termos do método resolutivo-compositivo], cuja contiguidade parece se estender de fora para dentro tanto quanto de dentro para fora do corpo humano²⁰⁸. Sob o prisma do princípio de

²⁰⁶ Vale notar aqui como Hobbes se esquivava de um problema que acabou custando muito caro para Descartes e para a tradição racionalista: qual a relação entre o mundo externo (*objeto* [P]) e as concepções internas que eu (*sujeito* [S]) tenho ou faço dele? A tradição filosófica acabou acusando Descartes de recorrer a Deus e à sua infinita bondade como garantia de correspondência entre o mundo e as concepções mentais que os homens têm ou fazem dele (vide *Meditações*). Para Hobbes, ao contrário de Descartes, as concepções mentais são apenas efeitos das afecções do mundo externo sobre o corpo humano. Sob uma perspectiva inercial do movimento (particularmente o *conatus*), a relação entre o mundo externo (*objeto* [P]) e as concepções que os homens [*sujeito* [S]] têm ou fazem dele não é problemática para Hobbes, uma vez que as segundas nada mais são do que efeitos e continuidade das afecções causadas pelo primeiro.

²⁰⁷ *De Corpore*, II, 9, 9. “*Necesse est ut mutation aliud non sit preter partium corporas mutati motum*”, ou seja, “é necessário que a mudança não seja outra coisa senão o movimento nas partes do corpo mudado”.

²⁰⁸ Por aqui vemos que a concepção de *paixão* em Hobbes (*passio*) não é forjada primeiramente em uma filosofia moral, mas numa filosofia primeira ou natural (ver *De Corpore*, II, 9,1). Em linhas gerais, as paixões em Hobbes nada mais são do que efeitos, ou ainda, movimentos e mudanças causadas por algum agente nas partes inferiores do paciente (*patiens*) ou “corpo que sofre e concebe a ação”. (cf: *De Corpore*, IV, 25, 1). Nesse registro, uma consideração apurada das paixões humanas em Hobbes deve necessariamente levar em conta o tratamento que elas recebem no campo da filosofia natural: são, antes de tudo, um tipo efeito. Efeito

autoconservação do movimento, as afecções que os homens sofrem do mundo externo não devem se estagnar ali onde são produzidas, mas se propagar através das minúsculas partes do corpo humano rumo ao cérebro e ao *coração*. Na medida em que esse movimento causa um esforço (*conatus*) no cérebro e no coração, esse primeiro indício do movimento externo pode mover o homem, já que este movimento o comove. Porque esse primeiro indício do movimento (*conatus*) passa não apenas pelo cérebro, mas também pelo coração, o “fio condutor” do método deve conjecturar a geração dos eventos futuros sempre a partir de alguma recordação [*re+cordis*]. Nesse registro, depois de internalizado pelo corpo humano, o movimento do agente externo tende naturalmente a se conservar nos homens por meio de suas paixões e de seus atos voluntários no mundo tanto quanto o de qualquer outro corpo natural, enfatiza Hobbes²⁰⁹. Os modos como as paixões determinam a conduta humana rumo à constituição do Estado civil, rumo à autoconservação do movimento vital e em conformidade aos princípios de uma filosofia da natureza é o assunto sobre o qual nos debruçaremos nos capítulos seguintes.

esse que, se considerado em relação aos demais efeitos que dele podem suceder, recebe o nome de *causa* no passado e de *poder* no futuro.

²⁰⁹ As considerações de Hobbes sobre a *Deliberação*, já nos *Elementos*, mas também no *Leviatã* e no *De Homine*, mostram como a vontade dos homens é mero fruto de suas paixões e opiniões, para cujos fins a razão apenas aponta os meios. O mundo é guiado pelas paixões e pelas opiniões, diz Hobbes, posto que a própria razão não é uma faculdade inata, mas adquirida (para não dizer imposta).

Capítulo IV

Materialismo e Nominalismo na Filosofia do Poder em Hobbes

4.1- O nominalismo contra os discursos sobre as essências separadas

Vimos nos capítulos anteriores de que modo uma consideração dos fenômenos a partir da geração do seu aparecimento na e para a sensação humana se torna em Hobbes uma investigação sobre as relações de poder do agente em oposição ao poder de algum paciente. Nesse registro, vimos como as propriedades de um corpo em Hobbes não podem jamais ser consideradas como se tivessem sido produzidas por aquele mesmo corpo, mas sempre como o resultado de uma sobreposição de poderes de um corpo sobre o poder de outro corpo. Vimos também em que medida a concepção de uma coisa manifesta à sensação é considerada por Hobbes sempre como o efeito de alguma outra causa passada, material e eficiente. Sob esse prisma o método geométrico parece ser aplicável na consideração dos fenômenos porque, para Hobbes, a geometria é a ciência que opera na consideração das causas eficientes dos objetos, ou seja, considera o simples movimento de um ponto na geração da linha, dos ângulos e da própria figura ou imagem em questão. No presente capítulo buscaremos mostrar como Hobbes se utiliza do método resolutivo-compositivo para edificar as bases de uma ciência fundada sobre a investigação das causas eficientes ou materiais dos efeitos em oposição à essência ou causa final da metafísica tradicional. Nesse registro, buscaremos evidenciar por que razão o mesmo método pode ser aplicado por Hobbes na consideração das causas eficientes dos diversos tipos de corpos cujas gerações a mente humana é capaz de conceber e de imaginar. Sob o prisma de um “materialismo nominalista” que rejeita a teoria das essências e da causa final buscaremos evidenciar como os corpos celestes, as pedras, as plantas, os homens e mesmo o Estado são considerados por Hobbes como meras partículas de matéria sujeitas ao cálculo na medida em que sejam geometricamente definidos.

Posto que o movimento da matéria é definido nos termos de uma sucessão contínua ou mudança de lugar, torna-se impossível conceber ou imaginar uma causa final ou última para o movimento da matéria, senão a própria conservação desse movimento.

Mais precisamente, o movimento não deve ser entendido como a atualização da potência aristotélica, tal como se o princípio de todas as coisas movidas e removidas no mundo fosse algum “motor imóvel” capaz de tudo mover sem, no entanto, ser movido por nada²¹⁰. Grosso modo, o movimento deve ser entendido como a causa eficiente da geração dos efeitos, não como uma essência constitutiva das coisas. Sob essa ótica, é impossível para a filosofia hobbesiana conceber ou imaginar um corpo (por mais imperceptível que esse seja) isento de todo e qualquer movimento [vide *conatus*]²¹¹. A tendência natural de um corpo em movimento, portanto, é conservar-se no movimento, nunca repousar ou estagnar. Por essa mesma razão, não deve haver uma causa final ou um lugar natural onde os corpos em movimento devam encontrar o seu repouso. E como esse princípio é válido na consideração dos corpos naturais em geral, então se pode dizer que não deve haver um lugar natural ou um sumo bem a ser perseguido e alcançado pelos homens. Em outras palavras não pode haver uma natureza humana distinta do princípio de autoconservação do movimento que regula todas as coisas criadas e governadas pela natureza. Para o filósofo as teses sobre a natureza imutável dos homens não passam de discursos vazios que servem apenas para conturbar o debate filosófico e mascarar as relações de autoridade e poder que subjazem à dita neutralidade racional que fundamenta os juízos dessas filosofias.

Porque o movimento é a causa integral de todas as coisas que a mente humana é capaz de conceber, o próprio movimento constitui tanto o princípio quanto o fim daquilo que é gerado na mente humana através dos sentidos. Porque o homem não pode conceber uma causa final das coisas geradas pelo movimento, todos os elementos ou causas constitutivas de um objeto em questão devem ser considerados meios para sua geração e conservação no mesmo movimento. E é por isso que aquilo que os filósofos denominam o princípio de alguma coisa consiste apenas na primeira parte enumerada dessa coisa, não em sua essência, natureza ou causa final. E, assim como o princípio de uma coisa consiste apenas na primeira parte enumerada dela, o fim ou a finalidade de uma coisa não pode ser

²¹⁰ Sobre a rejeição da causa final aristotélica, ver: FRATESCHI, Y. (2008), p. 17.

²¹¹ *Leviatã*, I, 6, p.32. “E embora os homens ignorantes não concebam que haja movimento quando a coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida (devido à sua pequenez) é invisível, não obstante esses movimentos existem”.

senão sua última parte enumerada dela, isto é, seu término, finitude ou limitação²¹². Porque todo método racional deve operar por resolução e composição (cálculo), o estabelecimento do princípio e do fim de uma coisa depende apenas da ordem em que suas partes são primeira ou posteriormente enumeradas por aquele que a investiga. Isto é, o princípio e o fim de uma coisa dependem apenas dos limites estabelecidos pelo sujeito que investiga, não pelo objeto investigado. O que os metafísicos denominavam a causa final de uma coisa, portanto, é entendida por Hobbes apenas como uma parte da causa integral daquela coisa, isto é, apenas um elemento do conjunto causal. Aquilo que é gerado pelo movimento move-se indeterminadamente, desde que não encontre obstáculos grandes o bastante para impedir sua progressão e contínua sucessão. Em todos os tempos e lugares nos quais um corpo pode ser concebido ou imaginado pela mente humana esse corpo esteve, está ou estará sempre em movimento, nunca em repouso²¹³.

Sob o prisma do princípio de autoconservação do movimento, Hobbes critica os discursos metafísicos fundados sobre as “essências separadas” da matéria em movimento acusando os escolásticos de formularem discursos vazios que não estabelecem princípios de conhecimento, mas que fomentam as disputas de opinião entre os homens. Sobre essas disputas de opinião, diz Hobbes, se fundaram discursos sobre a existência de uma suposta essência imutável da natureza das coisas e dos homens. Para Hobbes, os metafísicos fundaram suas filosofias tomando uma parte da causa integral no início de seus cálculos e silogismos tal como se ela fosse uma causa final. Nesse registro muitos homens se proclamaram detentores de um saber divino ou suprassensível, inacessível à experiência dos homens comuns. Esses metafísicos consideravam os acidentes dos corpos manifestos através dos sentidos (sobretudo da visão e da audição) como propriedades dos objetos *in rerum natura*. Assim, consideravam, por exemplo, em geometria, a forma mais elementar de uma figura (círculo ou triângulo) como causa final ou *telos*, inscrito na natureza ou na essência [*ousia*] daquele objeto. Considerando a causa final como finalidade das coisas e não como finitude ou limitação do conhecimento humano na linguagem, os escolásticos,

²¹²*De Corpore*, II, 7, 11. “Das partes extremas, aquela que se enumera primeiro é o princípio, e aquela que se enumera por último, o fim”.

²¹³*Cf. De Corpore*, III, 15, 1.

segundo Hobbes, se apropriaram do pensamento geométrico e tomaram a causa formal de objetos gerados pelo movimento como uma causa final imóvel ou imutável, isto é, como uma essência²¹⁴. As formas e demais qualidades que os homens imaginam ser inerentes aos objetos externos se encontram apenas em si mesmos, que concebem e representam o mundo através da imaginação e da linguagem. Por isso que sobre a avalanche de discursos vazios acerca das “essências separadas” os escolásticos obscureciam a mais clara evidência de que os fantasmas da imaginação [fenômenos] são meros efeitos gerados através de afecções externas. Esses fantasmas e espectros da imaginação são produtos de uma relação da matéria externa com o corpo e os sentidos humanos, não da mera imaginação ou da simples revelação divina. O conhecimento dos fenômenos ou fantasmas da imaginação deve se regular pela consideração da causa eficiente que gera na percepção humana esses aparecimentos, isto é, segundo suas causas eficientes e não conforme a teleologia de uma causa final. Sob essa ótica, a causa final sobre o que se fundava os discursos vazios da tradição escolástica não passava da consideração de um instante da causa eficiente ou de uma parte da causa integral. Ao considerar uma suposta essência imutável na natureza das coisas em movimento (dentre elas os homens), os escolásticos abusavam da linguagem descrevendo coisas para além da imaginação e da experiência possível, a exemplo da imortalidade da alma, do reino dos céus, das essências imutáveis entre outros.

A mente humana em Hobbes não é capaz de conceber o que quer que seja para além da sensação e da experiência, isto é, senão como fenômeno da imaginação e da linguagem. Nesses termos, Hobbes parece converter os discursos da tradição escolástica sobre a causa final do homem e da humanidade em uma espécie de teoria da finitude ou da limitação dos homens, isto é, numa “política de contenção”. Política essa que, uma vez fundada sobre uma concepção negativa ou limitada de liberdade, prioriza a lei e a

²¹⁴No *De Corpore*, I, 3, 20 Hobbes procura demonstrar através da consideração do triângulo de que modo o pensamento metafísico de base aristotélica se equivoca ao restringir a geração da figura a ela mesma, chamando essa falsa propriedade da figura de *causa formal*. Causa formal essa que, mais adiante, no *De Corpore*, II, 8, 23 Hobbes vai identificar com a *causa final*: “*extensio, corpus dicitur essentia. Eadem essentia quatenus generata, forma dicitur*”, ou seja, que a extensão é chamada *essência* do corpo e que essa mesma extensão, no instante em que é gerada, passa a ser chamada *forma*.

obediência em detrimento dos direitos e das liberdades individuais²¹⁵. É sob esse prisma que a política hobbesiana consiste na investigação de um tipo de homem cuja liberdade [*libertas*] é definida negativamente como “ausência de impedimento externo”. O “medo da morte violenta”, que assombra a imaginação e as ações dos homens hobbesianos, parece ser um princípio patente dessa concepção de homem finito, limitado, contido como que levado por um comboio mecânico, a saber, o cidadão/cristão. Nesse registro, podemos dizer que o “materialismo nominalista” hobbesiano se funda sobre um tipo de “esquematismo da imaginação e da linguagem” que, sob uma orientação do método resolutivo-compositivo, limita o campo do conhecimento humano (teórico e prático) àquilo é produzido pelo mundo no homem [filosofia natural] e pelo homem no mundo [filosofia política].

Devemos considerar sempre que na filosofia de Hobbes a causa dos nomes das coisas é também a causa das concepções mentais, a saber, o movimento de alguma matéria externa ou o poder de algum agente. Na aquisição da filosofia ou das ciências, aquele que investiga alguma coisa deve fundar suas considerações numa justaposição das imagens mentais que tem da coisa com a linguagem que a descreve e a define. Nesse sentido, a geometria, segundo Hobbes, deve ser o modelo para as demais ciências porque ela considera seus objetos mediante uma utilização da linguagem que toma o simples movimento na definição de um possível modo de geração dos mesmos. Em termos de juízo (S é P), podemos dizer que as considerações acerca das relações entre o sujeito (S) e os objetos do mundo externo (P) não depende em Hobbes de uma consideração da essência separada (_é_) ²¹⁶, mas da oposição entre o agente (P) e seu paciente (S), isto é, do mundo e do homem, respectivamente. A cópula ou essência (_é_) em Hobbes se reduz à tarefa de

²¹⁵Tanto no *De Cive*, quanto no *Leviatã*, Hobbes difere o direito da lei definindo o primeiro como a “liberdade de se fazer isto e aquilo” e a lei como “a liberdade de se fazer isto ou aquilo”. Porque, para Hobbes, uma teoria política deve versar sobre a obediência, a liberdade que funda sua teoria política não pode ser de outro tipo senão negativa ou restritiva. Nesse registro é que Hobbes, ao contrário daqueles que defendem essa política fundada sobre o direito natural, sustenta o caráter absoluto e indissolúvel do poder soberano do Estado civil.

²¹⁶Lembremos que, para Hobbes, a aquisição dos princípios primeiros da filosofia se adquire pela via analítica. Assim, um juízo do tipo S é P, para Hobbes, representa (em termo de diagrama) a relação entre um conjunto P de objetos onde se encontra o sujeito S, ou seja, que o predicado deva conter o seu sujeito. Nesse registro, a cópula é [derivada do verbo de ligação *sum/esse*] não opera e, por isso, pode ser considerada dispensável na formulação de proposições verdadeiras e demonstráveis.

explicitar uma relação entre as partes constitutivas de uma proposição ou juízo do tipo S é P, por isso se restringe ao universo da linguagem e não diz respeito a nada materialmente existente. Por isso, é impossível conceber a essência imutável de uma coisa gerada e conservada no mundo em contínuo movimento senão como atributo da linguagem, isto é, como a substantivação de um verbo de ligação (*ser/esse*). A atribuição do predicado de existência material à essência não pode expressar outra coisa senão um uso abusivo da linguagem científica que se dedica a especular na natureza das coisas e do mundo aquilo que é demasiado humano, a saber, a linguagem²¹⁷.

Sob a ótica de uma causa eficiente e integral, a investigação dos possíveis modos de geração ou reprodução de um efeito se traduz nos termos da relação agente-paciente²¹⁸. E como a investigação de um fenômeno ou efeito visa sempre o conhecimento de um possível modo de sua geração ou construção, a investigação da causa integral das coisas, por outro lado, se converte em uma investigação do poder eficiente (*potentia integra*) para a geração dessas coisas. Por meio de uma divisão temporal do movimento (*motus*)²¹⁹, Hobbes situa o conhecimento científico sobre as bases da relação poder-ato (*potentia-actus*)²²⁰. Uma causa integral capaz de gerar seu efeito correspondente, diz Hobbes, só é eficiente na medida em que o poder capaz de gerá-la é integral, ou seja,

²¹⁷Vale ressaltar que nas *Objecções*, XIV Hobbes debate com Descartes sobre como à *essência* não atribui o predicado *existência*, pois a cópula “é” não pode ocupar o lugar do sujeito “S” a ponto de estar contida num predicado “P” do tipo *existência*. Não obstante, no seu *Tratado Ótico*, Hobbes recusa a tese de Boyle sobre a possibilidade do vazio pressuposto pelos *novos experimentos* de sua máquina. Assim, como já dizíamos anteriormente, tanto em um quanto em outro debate Hobbes parece defender uma postura, por assim dizer, “anti-essencialista” que rejeita a causa final e prioriza a causa eficiente. Sobre o conceito cartesiano de essência, ver, por exemplo, Cottingham, J. *Dicionário Descartes*.

²¹⁸A aplicação do método do *nosce te ipsum* resulta um tipo de ação do agente sobre si mesmo, numa espécie de juízo reflexivo (*ratione excogitata*) resultante de um processo onde o homem é ao mesmo tempo agente e paciente, ou ainda, artífice e matéria do corpo investigado.

²¹⁹ Na parte II do *De Corpore*, Hobbes considera o movimento nas relações de causa-efeito em termos temporais: se é *causa*, então o movimento é passado; se é *efeito*, então o movimento é presente; mas se é *poder*, então o movimento é futuro e seu efeito um *ato*. Em linhas gerais, Hobbes parece derivar sua concepção de *tempo* de uma concepção mais elementar de *espaço*, entendendo-o como movimento ou manifestação do *deslocamento* da matéria aqui, ali e acolá.

²²⁰ Notemos que a ênfase dada por Hobbes à essa relação é de *potentia-actus* e não de *actus-potentia*. Assim, a efetivação de um ato (*actus*) se realiza por *meio* de um *poder* (*potentia*). Ou, ainda, que a análise de um ato ou efeito qualquer remonta sempre ao poder que foi capaz de produzi-lo. Sob esse prisma, o ato presente se torna em Hobbes um meio para algum outro ato futuro e assim permanentemente.

contíguo entre o agente e seu respectivo paciente. É sob esse prisma que a ordenação dos termos, nomes e palavras utilizadas para registrar os fenômenos deve se dar em conformidade àquilo que os gera e os conserva, a saber, os poderes e faculdades dos agentes e pacientes que concorrem para sua geração.

É assim que, para Hobbes, o poder em geral [tanto como movimento de um agente externo (*potentia*), quanto como autoridade instituída pelos homens (*potestas*)] é o real ou verdadeiro fundamento do conhecimento científico. Não se trata, portanto, do conhecimento como base e gênese do poder ou da autoridade científica, mas do poder ou da autoridade como base e gênese do conhecimento científico²²¹. É sob essa ótica do método resolutivo-compositivo que a máxima “conhecimento é poder” [*scientia potentiam est*] merece outro estatuto de consideração frente aos princípios da filosofia mais elementar de Hobbes. Concepção possessiva do conhecimento científico essa sobre a qual o pensamento hobbesiano mais sistemático parece se fundar desde seus primórdios.

Com base na autoridade dos princípios científicos fundados na linguagem (em particular na geometria) Hobbes defende o estatuto moderno de sua filosofia em fervorosos debates com Descartes (1640) e com Boyle (1660). Debates esses certamente fundados não apenas no domínio linguístico de Hobbes como o jovem tradutor da Medeia, mas também na sua experiência como o jovem escriba de Francis Bacon²²². Sob o prisma resolutivo-compositivo do método hobbesiano, o fim ou a finalidade das coisas num mundo em contínuo movimento é sempre um meio para algum outro fim mais adiante, nunca seu

²²¹ Nas conclusões do presente trabalho tentaremos mostrar como a real intenção de Strauss parece ser, ao separar a política da ciência em Hobbes, salvaguardar os princípios da ciência sobre as bases de uma *neutralidade* da razão.

²²² Tuck, em seu *Hobbes* (TUCK, R. 1989, p.24), relata poucas mas importantes informações sobre a relação da família Cavendish com Francis Bacon. Já nos inícios da década de 1620, o jovem Hobbes gozava de uma considerável reputação como linguista, devido à sua grande habilidade com o grego e o latim clássicos. Por indicação e interesse dos Cavendish, o jovem Hobbes teria servido a Bacon como escriba e tradutor latino. Além da redação e da tradução dos trabalhos de Bacon para o latim, Hobbes também ficara encarregado de informar a Veneza (onde, na época, havia homens ansiosos para que uma versão latina dos *Ensaio* pudesse contribuir para os debates políticos locais) sobre o andamento dos trabalhos de Bacon. Naquele tempo, Bacon teria sido acusado de e condenado por corrupção política. São muitos os boatos e poucos os registros dessa relação entre Hobbes e Bacon. Para além das especulações, Tuck revela como, desde seus primeiros contatos com a filosofia, a ciência e a política parecem caminhar juntas na longa e conturbada vida filosófica de Hobbes.

término ou repouso. Parece que, ao contrário daquela máxima maquiavélica de que *os fins justificam os meios*, para Hobbes, ao contrário, os meios são fins em si mesmos, desde que produzam ou reproduzam os efeitos desejados. E se a tendência natural do movimento é a sua conservação, então os fins das coisas móveis não podem ser diferentes da autoconservação de seus respectivos movimentos²²³. E assim como não deve existir um fim último para as coisas em movimento, também não deve haver aquela tal causa final tomada pela tradição metafísica como essência das coisas no mundo em contínuo movimento. No mesmo registro, não deve haver tampouco um bem supremo a ser perseguido pelos homens segundo a prescrição de uma razão isenta de qualquer influência das paixões e da experiência. Não há essência, nem causa final, nem bem supremo a ser alcançado universalmente pelas coisas em movimento (inclusive o homem), a não ser a própria conservação do movimento e da vida.

Para Hobbes, tudo no mundo muda constante e ininterruptamente porque o próprio universo e a matéria nele contida são concebidos em termos de movimento. A própria concepção hobbesiana de mudança (*mutatio*), como vimos, não é mais do que uma sobreposição do movimento de um agente sobre o de um paciente. Assim, quando um agente externo age sobre um paciente qualquer, subentende-se que o primeiro introduz no segundo uma afecção, isto é, alguma espécie de movimento. Sobre esse prisma, esse primeiro indício do movimento da matéria internalizado pelo homem consiste num tipo mudança nas partes internas do paciente que sofre a ação do agente, isto é, algum tipo de paixão. Portanto, o movimento do agente que afeta e muda o movimento das partes do paciente passa a ser entendido pelo filósofo como um tipo de comoção (*commotio*) no paciente causada pela ação de algum agente externo. Assim, a comoção é ao mesmo tempo um movimento e um efeito que foi produzido a partir do agente no seu respectivo paciente. Nesse registro, a comoção pode ser considerada sob o duplo aspecto da autoconservação do movimento da matéria: externo (via agente) e interno (via paciente). Sobre esse princípio,

²²³ Em diversas passagens de suas obras (do *Elementos da Lei* ao *De Homine*) Hobbes defende o princípio de que um movimento não pode produzir outra coisa senão outro movimento. Em poucas palavras, um movimento gera outro movimento, de modo que tudo aquilo que é gerado na mente humana segundo o movimento não pode jamais ser pensado em estado de repouso.

Hobbes estabelece no conatus o princípio motor das regras do jogo passional que move e comove os homens, a saber, o princípio de autoconservação do movimento do mundo no homem e vice versa²²⁴.

Sobre as bases de um “materialismo nominalista”, Hobbes entende que a consideração das coisas a partir das “essências separadas” atribui equivocadamente existência a um mero acidente da linguagem, a saber, ao Verbo (*sum/esse*). Ora, diz o filósofo, a mente humana não pode em hipótese alguma conceber a existência de um Ser ou essência imutável no epicentro de um mundo em contínuo movimento, ou ainda, fora do plano da linguagem. Mais que isso as investigações sobre a essência das coisas pode não ter utilidade alguma para aqueles povos que não acoplam seus nomes mediante a utilização do verbo de ligação ser (*esse/est*). São, pois, esses nomes e palavras (assim como a razão convencionalizada a partir disso) a única essência capaz de permanecer imutável ou imóvel num mundo onde tudo é movimento. Enquanto produto de uma mera substancialização do Verbo [*sum/esse*], a essência [*essentia*] não representa outra coisa senão um elo de ligação entre o sujeito (S) e o objeto (P) numa proposição do tipo S é P. Cito Hobbes, nas *Objeções às Meditações cartesianas*:

“A *essência*, na medida em que é distinta da *existência*, não é outra coisa que não uma cópula de nomes por meio do verbo *é* [*copulationem per verbo est*]; e, portanto, a essência destituída da existência de alguma coisa é uma mera ficção da nossa mente [*essentia absque existentia est commentum nostrum*] E assim como a imagem do homem na mente está para o homem existente no mundo, assim também a essência estaria para a existência; ou nos termos de proposição, se “Sócrates é homem” então “Sócrates *existe* ou *existiu*” [*Socrates est homo, ad hanc, Socrates est vel existit*], de modo que a essência de Sócrates estaria para a existência do mesmo Sócrates. Ora, a proposição “Sócrates é homem”, quando Sócrates não mais existe ou já morreu, não significa outra coisa que um cálculo de nomes ou sentença [*conexionem nominum*]. É assim que esse nome ou verbo *é* ou *ser* [*est sive esse*] carrega sob sua ligação a imagem ou a unidade de uma coisa denominada por dois termos distintos {S é p}[*unitatis rei duobus nominibus nominate*] (*Objeções às Meditações Cartesianas*, XIV [grifos do autor]).

²²⁴ No caso dos homens, ou melhor, dos corpos humanos, a comoção (*commotio, onis*) transforma-se de *conatus* em paixão (*passio*). Comoção (com+movere) em Hobbes, portanto, pode significar tanto o movimento externo quanto interno. Daí que, para ele, é possível filosofar sobre um termo cujo significante pode migrar do mundo externo para a interioridade humana e vice-versa, conforme o princípio resolutivo-compositivo do método.

Vemos como, para Hobbes, numa proposição do tipo “Sócrates é homem” a cópula “é” não pode jamais representar uma coisa diferente da ligação entre os termos “Sócrates” e “homem”. A finalidade da cópula “é” nessa proposição, consiste apenas em explicitar uma ligação necessária entre o predicado [P] e seu sujeito [S], nada mais que isso. Nesse caso, de que no predicado P está contido o sujeito S, ou ainda, de que ‘Sócrates’ está contido no universo dos ‘homens’²²⁵. Uma vez nomeadas as concepções de Sócrates e de homem, a ligação registrada pelo auxílio do verbo “é” na proposição “Sócrates é homem” permanece imutável mesmo depois de Sócrates morto ou de aniquilado hipoteticamente o mundo e, com ele, a própria raça dos homens²²⁶. Assim, a proposição “Sócrates é homem” tem a mesma validade de uma definição do tipo “um triângulo é uma figura de três lados” ou um cálculo do tipo “ $2+3=5$ ”, cuja certeza depende da devida relação entre os termos que definem a sentença ou o cálculo, não da natureza mesma das coisas que eles denominam.

Para Hobbes, é um absurdo investigar a entidade ou o “ser-em-si” das coisas em movimento tal como se nelas existisse uma essência imutável, descrita como sua causa final. A única coisa capaz de permanecer imutável num mundo e universo em contínuo movimento é o nome e as palavras que o descrevem e o representam. Isso significa que tudo na natureza é mutável porque essa é sinônima de movimento. As formas, as regras e tudo o mais que os homens podem dizer fixo ou imutável no mundo devem encontrar sua gênese nos próprios homens, não na natureza. E tudo o que o homem precisa saber sobre o mundo ao seu redor ele pode adquirir mediante uma leitura atenta de si mesmo, isto é, a partir de uma análise sobre aquilo que acontece quando se pensa, sente, imagina, opina, acredita, etc.. Para o materialismo nominalista de Hobbes, a história universal dos homens

²²⁵ O método hobbesiano parece se guiar por uma análise de juízos ($S \text{ é } P$) onde o predicado P deve conter sempre seu sujeito S . A perspectiva do método resolutivo-compositivo de Hobbes parece explicar porque, no *De Corpore* I, 6 ele insiste em afirmar que a aquisição dos princípios da filosofia se dá pela via analítica, ao passo que a exposição desses mesmos princípios se dá pela via sintética. Acontece que, para Hobbes, o juízo $S \text{ é } P$ é válido se e somente se S está contido em P (Sócrates é homem se e somente se o nome ‘Sócrates’ estiver contido no nome universal ‘homem’). Para Hobbes, portanto, o rigor expositivo de um juízo ($S \text{ é } P$) depende de sua certeza analítica, embora as sentenças devam ser sintéticas porque propositivas. Ou ainda, porque os juízos de uma verdadeira ciência não devem ser meramente especulativos, mas também constitutivos ou construtivos, tal como exemplificaria mesmo a geometria euclidiana.

²²⁶ Sobre a hipótese hobbesiana de aniquilamento do mundo, ver *Elementos da Lei*, 1, 8, e *De Corpore*, II, 7, 1

deixa suas marcas nas artes, nas línguas, nas leis, nas ciências, enfim, nos modos e meios através do qual os homens concebem e representam o mundo ao seu entorno. Por isso, enquanto um conhecimento convencional ou convencionado, as ciências se fundam mais no costume dos homens que no conhecimento da natureza das coisas.

É assim que, para Hobbes, a essência das coisas [e outras derivações *substantivas* do verbo *sum/esse*] se restringe ao mero campo da linguagem e não se estende para o mundo material. As filosofias que investigam seus objetos no mundo tal como se neles existissem essências ou princípios imutáveis não proferem senão absurdos e abusos do poder da linguagem. O estatuto ontológico do conhecimento se restringe aos limites da própria sensação e imaginação humana. Nos termos de uma ciência das causas as investigações sobre a causa final das coisas e do homem devem ser levadas nos termos da finitude do homem, não de uma finalidade teleológica da razão ou de alguma essência imutável. Porque os objetos do conhecimento humano consistem apenas em efeitos do movimento da matéria externa sobre os sentidos, a existência do mundo material está subtendida na existência desses mesmos fenômenos na sensação, na imaginação e na memória. E porque uma hipótese de aniquilamento do mundo (tal como aquela apresentada no começo do *De Cive*) não aniquila as concepções que os homens têm ou tiveram dele, o *nosce te ipsum* parece servir de princípio para um conhecimento científico que dispensa a “essência” e a “causa final” como princípios de ciência. Sobre o estatuto ontológico da filosofia de Hobbes, parece ser justamente como observa Lebrun:

“Se toda a ontologia pretende reconstituir o dizer-do-Ser, a filosofia de Hobbes é uma dissolução deliberada da ontologia. Porque conceder ao ‘Ser’ uma solidez ou uma presença ou dignidade superiores? É sintomático que, quando quer reaver o sentido puro das denominações, Hobbes se situe no plano da hipótese de aniquilamento do mundo [...] Nesse momento, que lhe importa a solidez *ôntica* do mundo exterior? E que fazemos nós, enfim, além de operar sobre nossos ‘fantasmas’? Colocamos, sem dúvida, essas imagens fora de nós, como se fossem dotadas de uma existência independente de nosso pensamento; mas, quando raciocinamos sobre elas, essa ‘independência’ não mais entra em conta” (LEBRUN, G. “Hobbes e a instituição da verdade”, in *A filosofia e sua história*, p. 303).

Se a “essência” dependesse da existência de algo diferente dos nomes e dos próprios discursos, então uma proposição do tipo “Sócrates é homem” (uma vez que os

metafísicos diziam que “ser homem” é a essência do sujeito Sócrates [*essentia/self*]) seria falsa, simplesmente porque Sócrates não mais existe²²⁷ (ou talvez nem mesmo tenha existido). Assim, na perspectiva de Hobbes, o que faz com que o jovem e o velho Sócrates sejam o mesmo Sócrates (filho de Sophroniscus), ou seja, aquilo que permanece imutável em Sócrates diante de todas as mudanças sofridas por ele desde a juventude até à velhice (e mesmo através da posteridade) não pode ser outra coisa senão o nome ‘Sócrates’. Nome esse cuja memória resgata a imagem de algum homem que supostamente viveu no passado. Para Hobbes, com exceção dos nomes das coisas, tudo aquilo que se denomina no mundo em movimento necessariamente muda e se deteriora. Não deve haver, portanto, uma essência imutável das coisas existentes no mundo, assim como não deve existir uma natureza humana fundada numa suposta razão ou racionalidade inata no homem [uma *essência* do homem]²²⁸. Para Hobbes, a razão natural do homem não é uma faculdade suficientemente capaz de, ao mesmo tempo, igualar os homens entre si e colocá-los acima dos demais seres animados da natureza. Não existe essência ou natureza imutável das coisas senão na retórica dos metafísicos, que na prática demonstram apenas como abusar da linguagem na confecção de discursos absurdos e vazios.

O modo como os metafísicos consideravam as “essências separadas” da matéria em movimento identificava a cópula “é” como uma causa (*final/formal*) que, derivada dos objetos do domínio *P*, se predicada ao sujeito do domínio *S*. Em outras palavras, os metafísicos, segundo Hobbes, consideravam a essência separada (___é___) como uma causa autossuficiente [formal] capaz de se impor sobre os termos dos domínios *S* e *P*. Mas, especulações sobre as essências ou sobre o “ser-em-si” das coisas não ampliam em nada o conhecimento humano do mundo, senão no que diz respeito aos

²²⁷ Seja como parte do corpo político ou eclesiástico ou mesmo da natureza, o homem hobbesiano não é portador de uma “natureza humana” nos termos da tradição aristotélica da *essência*. O homem hobbesiano é, assim como os demais seres vivos, um mero fantoche frente às intempéries da natureza. Intempéries essas onde a razão pode (para proclamar tanto a paz quanto a guerra) auxiliar os homens nos cálculos e meios para driblá-las.

²²⁸ Nas objeções a Descartes (XV) Hobbes acusa o filósofo francês de atribuir equivocadamente uma autonomia à linguagem tal como se o raciocínio ou a racionalidade (isto é, a capacidade de calcular com nomes e figuras) fosse algo inato no homem. Dentre as opiniões *primeiramente* descartadas nas *Meditações* deveria estar, portanto, a opinião de que a razão (*ratiō*) é uma faculdade inata.

acidentes da linguagem (lógica). Além de restringirem nosso conhecimento do mundo ainda podem conturbar o debate filosófico com discursos vazios que, no fundo, mascaram as relações de poder e de domínio sobre os quais se fundam os princípios de uma cultura em termos de ciência, religião e política.

“E disso procedem os erros grosseiros dos autores de livros de Metafísica; pois, dado que podem considerar o pensamento sem a consideração dos corpos, inferem que não há a necessidade de um corpo pensante; e como a quantidade pode ser considerada sem considerar o corpo, pensam também que a quantidade pode existir sem um corpo, e o corpo sem uma quantidade; e que um corpo ganha quantidade pela adição de quantidade a ele. Da mesma fonte metafísica brotam igualmente aquelas locuções sem sentido, *substância abstrata*, *essência separada* [*essentia separata*], e outras similares; assim como aquela massa confusa de palavras derivada do verbo *est*, tais como *essencialidade*, *entidade*, *entitativo*, além de *realidade*, *aliquidade*, *quididade*, etc. que jamais poderiam ser ouvidas em populações que não acoplam seus nomes com o verbo ‘é’ [*esse/est*], mas por verbos adjetivos, como *corre* [*currit*], *lê* [*legit*], etc., ou pela simples colocação de um nome depois de outro; e, no entanto, visto que essas populações calculam e raciocinam, é evidente que a filosofia não tem necessidade dessas palavras *essência*, *entidade*, e outros conceitos bárbaros como esses [*sic: barbaries ad philosophiam*]” (*De Corpore*, I, 3, 4 [grifos do autor]).

Vemos, assim, como, para Hobbes, os metafísicos abusavam da linguagem científica a fim de forjar discursos vazios sobre as essências separadas de todo o movimento da matéria. Formulando falsas teorias sobre a existência metafísica das essências imutáveis das coisas, os metafísicos, segundo Hobbes, barbarizavam o pensamento filosófico com discursos sobre a imortalidade da alma humana, sobre as essências das coisas naturais e sobre a onipresença de Deus apelando para considerações de “seres” fictícios que não podem ser entendidos senão como figuras de linguagem (metáforas). Nos *Elementos da lei*, Hobbes procura mostrar como “os homens agem uns sobre a mente dos outros pela linguagem”, em particular no tocante à produção de imagens e opiniões acerca de coisas imperceptíveis (alma, deus, essência, etc.). Ponderando sobre o que significa ensinar, instruir, persuadir e outras atividades que envolvem o doutrinamento da mente e da conduta humana, Hobbes mostra como os metafísicos fomentavam os medos e esperanças dos homens por meio de discursos vazios que versavam sobre a existência de seres e mundos divinos. Seres e mundos divinos revelados apenas à sabedoria dos “mais prudentes” e, por isso mesmo, inacessível ao senso comum dos homens em geral. Contrariando essa postura, Hobbes defende que o conhecimento científico se funda sobre

convenções humanas (método), não sobre uma revelação divina das leis de natureza para este ou aquele homem particular.

Nesse registro, vale notar como na apresentação do método e nas razões que fundam sua política ainda na Epístola Dedicatória do *De Cive*, Hobbes admite ter primeiramente se apercebido de que a justiça não é um produto da natureza, mas fruto de convenções humanas²²⁹. É um absurdo ou um abuso da linguagem, diz o filósofo, considerar o “ser justo” do homem tal como se pudesse existir uma essência da justiça separada dos discursos e dos interesses dos homens que os convencionam e pronunciam. Para Hobbes, o modo adequado de se tratar a questão da justiça seria aquele cujas definições fossem mais consoantes à sensação, à experiência e à memória comum dos homens do que à autoridade de livros como a *Metafísica* de Aristóteles. É sob essa ótica que a *philosophia civilis* de Hobbes deve ser vista como uma construção *a more geometricum*²³⁰. Pois, seu método resolutivo-compositivo procura operar com juízos ou proposições de modo descritivo-prescritivo, tal como operaria a geometria ao descrever uma figura segundo um possível modo de gerá-la ou construí-la a partir da consideração do movimento de um simples ponto.

Para Hobbes, os discursos metafísicos sobre a existência de “essências separadas” do movimento e da matéria não se restringiam ao mero campo da filosofia natural, mas se estendiam também para o campo da moral e da política. E assim com os metafísicos diziam existir uma essência imutável das coisas no mundo, eles diziam também

²²⁹ *De Cive*, Epístola Dedicatória. “E foi por isso que, quando dediquei minhas reflexões à investigação da justiça natural (...) minha primeira pergunta tinha que ser esta: a que se devia que um homem pudesse chamar algo de *seu*, em vez de dizer que pertencesse a outro. E quando constatei que isso se devia não à natureza, mas ao consentimento...”.

²³⁰ Não se trata, portanto, da aplicação de um método próprio de Galileu, mas de proceder no campo da política de maneira análoga, ou seja, segundo o método utilizado pelos geômetras. Évora (*A revolução copérnico-galileana*, p.xi) destaca como a noção de que a ciência natural teria brotado perfeita no século XVII das cabeças de gênios como Galileu e Descartes acabou vetando a percepção dos historiadores da ciência para a real amplitude da questão: a modernidade foi o resultado de todo um processo histórico. Desviando o foco eurocêntrico da modernidade, Évora, inclusive, destaca a importância da filosofia Árabe medieval para os avanços que culminaram na revolução copérnico-galileana-cartesiana. Para Hobbes, o grande trunfo da modernidade resultava de uma nova apropriação de algo tão antigo (o Estado e as ciências) que remontava mesmo aos antigos filósofos da natureza e mesmo ao Egito, a saber, à geometria.

existir uma natureza imutável dos homens. Sobre a tutela de suas próprias autoridades, esses metafísicos passaram a disseminar a falsa ideia de que os cidadãos podem viver plenamente felizes e tranquilos longe da tutela do Estado civil, isto é, livres de toda obrigação legal. Para Hobbes, portanto, a tradição escolástica se manifestou na modernidade fomentando discursos vazios sobre a possibilidade de se dividir o soberano poder do Estado civil do qual eles próprios eram frutos. Foi com base em tais discursos que algumas facções de juristas, cientistas e religiosos da época passaram a reivindicar a autonomia do poder de suas instituições frente ao poder soberano do Estado. Mais que isso, Hobbes acusa o modo como certas filosofias (tal como ele considerava ser a *Metafísica* de Aristóteles) eram usadas em favor da religião e da influência de certos grupos de homens já dentro do Estado e da Igreja Romana. Assim, para Hobbes, os discursos vazios sobre as essências em muito contribuiria para a barbárie do pensamento filosófico moderno, cujos resultados deveriam incluir também a própria guerra civil que acometia a Inglaterra naquele período.

Muito longe de qualquer suposta neutralidade ou desinteresse do pensamento filosófico e científico, Hobbes revela como a tradição metafísica da escolástica escondeu a figura do filósofo sob o manto da divindade, ou melhor, sobre o hábito dos clérigos da igreja romana. Figura essa do filósofo representada na autoridade de Aristóteles e de sua metafísica, cujos princípios corroboravam o intento dos clérigos em forjar discursos vazios sobre coisas inexistentes. Para Hobbes, o fato de Aristóteles ter escrito sua *Metafísica* [teologia] em consonância aos princípios de sua religião (mitologia grega), teria sido a causa de uma adesão do filósofo à crença, ou simplesmente por medo de receber o fatídico fim de Sócrates²³¹. Portanto, as similaridades entre o pensamento romano e a *Metafísica* de Aristóteles teriam encontrado seu fundamento numa convergência essencialmente “teológica”, manifesta já na formação das primeiras universidades eclesiásticas. Por essa razão, inclusive, diz Hobbes, os doutores da igreja teriam mascarado a figura do filósofo sob o manto da religião romana, separando e sublimando uma vã filosofia das essências

²³¹ Diz-se que, ao invés de empregar o termo *metafísica*, Aristóteles usava geralmente a expressão *filosofia primeira* ou *teologia* (por contraste com “filosofia segunda” ou “física”) para tratar de temas destacados das realidades físicas, tal como é o caso da *essência*.

como um conhecimento suprassensível, intocável e divino. É assim que, se indagados sobre qual a importância de se considerar discursos vazios sobre as “essências separadas” quando se trata de um debate em filosofia política, prontamente respondemos com Hobbes mesmo, no *Leviatã*:

“Mas qual o objetivo (pode alguém perguntar) de tais sutilezas numa obra dessa natureza, na qual nada mais pretendo do que aquilo que é necessário para a doutrina do governo e da obediência? É com o seguinte objetivo, que os homens possam deixar de ser enganados por aqueles que, com essa doutrina das *essências separadas*, construídas sobre a vã filosofia de Aristóteles, os que quiserem impedir de obedecer às leis de seu país com nomes e discursos vazios, tal como os homens assustam os pássaros do trigo com o gibão vazio, um chapéu e um cajado. Pois é com este fundamento que, quando um homem é sepultado, dizem que sua alma (isto é, sua vida) pode andar separada do corpo e é vista de noite por entre os túmulos. Com o mesmo fundamento, dizem que a figura, e a cor, e o sabor de um pedaço de pão tem um *ser (esse)*, lá onde eles dizem que não há pão. (...) E isto bastará como exemplo dos erros que advém à Igreja das *entidades e essências* de Aristóteles. Pode ser que este soubesse que era uma falsa filosofia, mas escreveu-a como algo consonante e de corroborativo de sua religião, e temendo o destino de Sócrates”. (*Leviatã*, IV, 46, p. 389 - grifos do autor).

Mas, para Hobbes, frente a um método do tipo geométrico, os discursos fundados sobre “essências separadas” revelam sua fragilidade na medida em que não sustentam argumentos contrastados com a experiência e a prática. Em outras palavras, o filósofo entende que o método geométrico é eficaz porque opera com demonstrações que visam à reprodução ou construção dos objetos a partir de seus elementos constitutivos, ou ainda, por demonstração ou representação. A filosofia ou as ciências em Hobbes se fundam mais sobre o poder de reproduzir isto e aquilo do que no conhecimento mesmo das reais causas disto e daquilo. A reprodução dos efeitos, sob esse prisma, depende primeiramente do conhecimento de suas causas eficientes, ou ainda, de um possível modo de sua geração. Essas causas eficientes, na medida em que partem dos próprios efeitos, devem ser primeiramente conhecidas através da análise dos antecedentes necessários à geração do efeito investigado. Motivados por uma busca pela essência ou causa final, os metafísicos [diz Hobbes, referindo-se a Descartes] precisam recorrer a instâncias suprassensíveis para justificar juízos formulados sobre aquilo que acontece no mundo sensível. É daí que advém o interesse hobbesiano pelo método geométrico, a exemplo de Galileu e do próprio Euclides, para os quais os juízos científicos deveriam ser não apenas teóricos ou especulativos, mas também prescritivos e práticos.

Convencido do rigor de seu método na formulação de proposições consoantes à sensação e à experiência humana, Hobbes procura inaugurar sua filosofia dos *Elementos dos corpos* sob uma concepção tripartida do homem ou do *corpo-animado-racional*: homem, cidadão e cristão. Sob o ponto de vista do método, portanto, essas propriedades do corpo-animado-racional podem ser consideradas separadamente porque a aquisição dos princípios, diz ele, se dá mesmo pela via analítica. Mas, embora o método permita considerar esse homem didaticamente separado (cristão/cidadão/corpo natural), esse homem deve ser entendido sempre como um objeto composto ou integral. Objeto composto ou integral esse onde uma das partes [essência] não poderia jamais conter em si todo o complexo de um homem excêntrico e à mercê dos acidentes da matéria. Observando o que ocorre em si mesmo quando sente, imagina e opina sobre alguma coisa (como homem, como cidadão ou como cristão) o sujeito é capaz de se aperceber que na ausência de um poder grande o bastante para manter todos em respeito os homens tenderiam mais à guerra e à inimizade que à paz e à amizade. Assim, essa “máxima” da filosofia hobbesiana é o cálculo prudencial a que todo homem pode chegar analisando a si mesmo, isto é, mediante uma apercepção prudencial das causas e geração de suas próprias paixões e opiniões²³².

É com base no modo de operação do método geométrico que a filosofia hobbesiana se dispõe a expurgar da política os discursos vazios fundados sobre as “essências” e “causas finais” da natureza e da conduta humana. Para Hobbes, toda a ineficiência da filosofia política anterior a ele residia no fato de que os autores buscavam sustentar suas teses sobre a conduta humana fundando-as sobre preceitos de uma suposta natureza (boa ou má) do ser racional. Assim, ao contrário daqueles que buscavam dizer o que os homens são, a filosofia hobbesiana pode ser entendida como uma tentativa de dizer o que os homens poderiam ser; o caráter hipotético do estado de natureza hobbesiano é latente. Neste caso, não se trata de demonstrar a real gênese das coisas (tal como se elas tivessem uma essência ou realidade própria), mas de prescrever um possível

²³² Vale lembrar também que Descartes rejeita todas as sensações e experiências como princípios de ciência apelando para um princípio de prudência. A máxima que sustenta a tese de que “é prudente não confiar naquilo que alguma vez enganou” não é um princípio de conhecimento, mas de prudência, isto é, não de razão, mas de experiência.

modo de sua geração. É assim que, para Hobbes, a consideração das causas geradoras de uma coisa ou sua análise se mostra um conhecimento prático na medida em que é útil, isto é, constitutivo de algum ato, efeito ou objeto. Prático e útil porque as proposições da razão analítica (expressa em figuras, em números ou letras), no fundo consistem numa prescrição sobre como agir e ou proceder na obtenção do efeito ou objeto desejado, a partir de certas causas eficientes. Aplicado à política essa mesma razão (resolutiva-compositiva) pode dar a conhecer os efeitos da paz e da guerra considerando os possíveis modos de sua geração e prescrevendo possíveis modos de superação. Nas páginas que se seguem tentaremos considerar algumas das implicações mais relevantes desses princípios epistemológicos para a teoria do Estado soberano em Hobbes.

4.2. Linguagem e convenção na aquisição do conhecimento científico

Vimos anteriormente de que modo Hobbes entende que os postulados da geometria euclidiana não são meramente descritivos, mas também construtivos, ou melhor, não apenas especulativos, mas também práticos²³³. Pois, para Hobbes, os postulados e definições da geometria não consistem apenas na descrição de formas e figuras de objetos estáticos, porém em prescrições sobre como se proceder na construção desses objetos. É nesse sentido que o método resolutivo-compositivo forjado a partir das leituras de Euclides não deve ser entendido como uma apropriação indevida dos métodos de Galileu e Descartes. Trata-se, pois, de uma interpretação própria acerca do modo de operação axiomática do método geométrico. Hobbes entende que o conhecimento científico se funda mais na capacidade de reproduzir os efeitos que no conhecimento mesmo da natureza das coisas. É nesse registro que, para Hobbes, o método resolutivo-compositivo não deve ser entendido apenas como teórico ou especulativo, mas também como prático ou prescritivo [construtivo]. E é por essa mesma razão que filosofia natural e política se distinguem apenas em relação aos modos de geração dos corpos que cada uma investiga

²³³ No *De Corpore*, I, 6, 13 Hobbes afirma que os axiomas fundamentais da geometria euclidiana podem ser demonstrados porque são princípios convencionais que descrevem objetos na mesma medida em que os contróem. A descrição de uma figura em termos euclidianos consiste mais na prescrição de um possível modo de geração de uma figura a partir do movimento de seus elementos do que na descrição de uma figura perfeita, plana e estática. Sobre esse ponto, ver a definição de geomemtria em Cottingham, J. *Dicionário Descartes*.

(natural/político), porém não em relação ao método e à matéria sobre o que ambas se sustentam.

O mesmo método geométrico deve ser capaz de analisar um objeto não apenas pelo interesse de conhecer suas causas, mas também- e, sobretudo- pelo interesse de reconstruir ou reproduzir o objeto em questão. Ao fundamentar sua filosofia sobre esse método não mais interessa ao filósofo conhecer a natureza das coisas e dos homens, mas os possíveis modos de geração dos fenômenos manifestos através das relações entre os homens e a natureza. É por essa razão que Hobbes fundamenta suas considerações acerca dos corpos naturais, humanos e políticos sobre uma investigação das causas e dos poderes que se integram na geração dos fenômenos e imagens que se manifestam ao entendimento e à imaginação humana. Para tanto, Hobbes fundamenta sobre uma concepção geral de corpo (natural, humano e civil) os princípios de uma filosofia do poder, conduzida pela mão invisível de um Estado civil soberano para quem a geometria parece mesmo servir como uma luva. Essas mãos do Estado têm objetivo de adestrar e domesticar aqueles homens que são como lobos uns para os outros [*homo hominis lupus est*], a saber, os cidadãos/cristãos. Nesse registro, o respeito mútuo entre os homens hobbesianos passa necessariamente por uma domesticação que fazem das leis civis jaulas e “cadeias” para a bestialidade da própria ignorância dos homens acerca das causas e dos efeitos da guerra e da paz.

Sob uma analogia do método construtivista dos geômetras, Hobbes compara, na abertura do *De Corpore*, a tarefa do filósofo semelhante àquela dos escultores [*statuarii*]. Escultores tais que, no instante na criação, não apenas executam técnicas e regras, mas antes as inventam por analogia as demais [*imagem non faciunt, sed inveniunt*]. Se queres ser um verdadeiro filósofo *imitare criationem*, como diz o prefácio ao *De Corpore*; deixai vosso entendimento mover-se sobre suas próprias experiências e opiniões, a fim de que possam ser devidamente separadas aquelas coisas que são frutos da natureza daquelas que são frutos do engenho e do artifício humano. A filosofia hobbesiana, portanto, não trata tanto da “descoberta de princípios”, mas da criação ou da invenção dos princípios. E a construção ou invenção de princípios deve se calçar pela leitura dos homens e de suas paixões naturais segundo os princípios de um conhecimento autoevidente. Porque se funda

sobre as paixões humanas, o estabelecimento de princípios científicos não pode desconsiderar as próprias paixões e interesses humanos no processo de constituição de uma ciência. Sob o prisma utilitarista da filosofia de Hobbes, em todas as ações os homens buscam realizar seus interesses e desejos e isso não exclui aqueles que escrevem livros de filosofia da natureza ou ciências naturais. E é com base nesse interesse intrínseco à atividade científica (inviável na ausência do Estado) que Hobbes se vê autorizado a abandonar seus estudos sobre filosofia natural para publicar uma obra sobre política.

Eis o equívoco de leituras como a de Strauss, pois ao desconsiderar a importância do método para a aquisição dos princípios fundamentais da filosofia de Hobbes se equivocam ao considerar a existência de um direito natural absoluto e inalienável do homem como o princípio fundador do Estado civil hobbesiano²³⁴. Para esse tipo de interpretação, a concepção de homem sobre a qual Hobbes funda os princípios de sua política estaria formulada muito antes de qualquer suposta adesão do filósofo à modernidade científica. Nesses termos, Strauss, por exemplo, em sua obra *Direito natural e história*, aproxima o pensamento de Hobbes ao de Locke a fim de forjar no primeiro uma concepção de natureza humana similar àquela defendida pelo último. Comparando os princípios do direito natural de Hobbes aos de Locke, a interpretação de um Hobbes simpático à salvaguarda guardião do direito natural procura rejeitar a fundamentação científica da política hobbesiana ao mesmo tempo em que aproxima o autor dos temas do liberalismo político. Nesse registro, o direito natural é entendido em Hobbes como um princípio absoluto e intransferível e por isso irredutível aos princípios da filosofia natural²³⁵. As paixões e os interesses humanos que permeiam o campo da filosofia política

²³⁴ PPH, p. ix. “If the significance of Hobbes’s principle of ‘right’ was to be duly recognized, it had, therefore, first to be shown that the real basis of his political philosophy is not modern science. To show this, is the particular object of the present study.”

²³⁵ O historicismo contemporâneo (contra o qual Strauss dedica seus esforços logo na introdução ao *Direito natural e história*) resulta, segundo ele, de uma rejeição do *direito natural* por parte do pensamento político europeu. A crise do pensamento alemão rejeitara com o holocausto o princípio do direito natural e por essa razão as grandes potências do mundo deveriam se alertar sobre os perigos desse fatídico caminho. Essa tentativa de defender uma simpatia de Hobbes pela democracia assimila o Leviatã como um grande “custódio do direito natural”. Essa interpretação parece ser incompatível com o pensamento hobbesiano de que o Estado e apaz se conservam sobre a obediência dos cidadãos, não sobre a promoção das liberdades individuais.

não poderiam ou não deveriam jamais ser reduzidos aos princípios “neutros e desinteressados” da filosofia natural ou das ciências exatas. É nesse registro que ele procura forjar nas bases e gênese da filosofia política de Hobbes um direito natural fundado em um tipo de ‘liberalismo antigo e moderno’ que parece ser mesmo incompatível com os fundamentos da filosofia hobbesiana. E isso porque a interpretação straussiana propõe de início a rejeição do método que sustenta todo o edifício da filosofia hobbesiana, da qual a política é apenas uma parte.

A ‘descoberta’ de Euclides foi, sem dúvida, um período importante de sua vida, de modo que tudo o que ele pensou e escreveu depois foi modificado por este acontecimento. Mas se alguém se atenta alguma vez para isso percebe que seus pensamentos mais originais estão escondidos ou mascarados e não manifestos [*this most original thoughts are hidden rather than shown forth*] por um tipo de demonstração emprestada da matemática e de uma psicologia emprestada de ciência natural, e não se está disposto a tomar como certo que ele estava dormindo até os quarenta anos de idade, de modo que foi necessário a “descoberta” de Euclides para despertá-lo, essa pessoa é levada a supor supor que o que ele escreveu em sua juventude (antes dos quarenta) e, portanto, antes de ter sido influenciado pela matemática ou por uma ciência natural [*before he was influenced by mathematics an natural science*], expressa seus pensamentos mais originais melhor que suas obras de maturidade.” (STRAUSS, L, *PPH*, p. 29).

Dizer que as concepções mais consistentes de Hobbes já se formulavam no pensamento do jovem tradutor da *Medeia* não significa dizer que essa matéria é incompatível com o método geométrico adotado pelo autor do *Leviatã*²³⁶. Já nos *Elementos da lei* Hobbes declara de entrada que seu estilo considera mais a lógica que a retórica, revelando já o lampejo de sua rejeição pelos discursos inflamados da tradição aristotélica da escolástica²³⁷. Para Strauss, Hobbes teria trazido ao público a representação enrustida de uma tradição aristotélica contra a qual a modernidade científica se voltava, a saber, a retórica em oposição à lógica. Strauss não considera que, para Hobbes, os princípios da

²³⁶ No capítulo III do *PPH* (intitulado ‘aristotelismo’) Strauss se esforça para provar como a teoria das paixões em Hobbes segue um “estilo” análogo àquele usado por Aristóteles na *Retórica*. Assim, ele remonta aos comentários feitos pelo jovem Hobbes sobre a *Retórica* de Aristóteles inserindo, por essa via, uma concepção escolástica de “humanidade” ou de “natureza humana” que perpassaria toda a obra hobbesiana. Todavia, sem levar em conta o modo de operação do método, Strauss acabou por tomar como fundamento da filosofia hobbesiana aquilo frente a que Hobbes se opôs fortemente, a saber, os discursos sobre as “essências separadas”. E isso por conta de uma consideração inadequada do método hobbesiano.

²³⁷ Ao apresentar os princípios de sua filosofia, isto é, logo na epístola dedicatória à *sua* Majestade dos *Elementos da Lei [natural e civil]* Hobbes afirma que: “Quanto ao estilo, o pior, pois enquanto escrevia fui obrigado a considerar mais a lógica do que a retórica”.

filosofia devem se fundar mais no método que investiga do que na matéria mesma da coisa investigada, de modo que os problemas filosóficos tratam de questões da linguagem humana e não dos fatos da natureza. Para Hobbes, tanto a filosofia natural quanto a política se fundam sobre a mesma matéria, a saber, sobre o homem e suas paixões. Paixões essas que, desde pelo menos os *Elementos da Lei*, Hobbes trata em termos mecanicistas. E porque o método trata apenas de demonstração, ainda que pudéssemos conceber o pensamento hobbesiano pronto e acabado já na cabeça do jovem secretário de Francis Bacon, nem por isso se deveria concluir daí uma incompatibilidade do método com a experiência do filósofo, mas uma confirmação da possibilidade de aplicação do mesmo sobre uma matéria comum, a saber, as paixões humanas.

Além dos *Elementos da Lei* [1640], são consideramos como base e gênese de pensamento do jovem Hobbes (a) o poema *De Miralibus Pecci* [1627], (b) a introdução à tradução da *Guerra do Peloponeso* [1628], (c) o *Breve tratado sobre os primeiros princípios* [1630]²³⁸ e (d) os dois comentários sobre a *Retórica* de Aristóteles (1635). Dentre essas obras que antecedem a publicação dos *Elementos da lei*, Strauss, todavia, considera relevante apenas a segunda e a última, ou seja, os itens (b) e (d)²³⁹. E apesar de o *Breve tratado sobre os primeiros princípios* ser uma obra cunhada dentro do período de formação do pensamento hobbesiano juvenil, poucos são os estudiosos que Strauss se esforça para afastar do pensamento do jovem Hobbes o interesse pelas ciências²⁴⁰. Ainda nesse registro, Strauss destaca a habilidade linguística do jovem Hobbes já aos 14 anos de idade, que na ocasião vertera em versos a *Medeia* do grego para o latim, porém descarta qualquer interesse de Hobbes pela linguagem metafórica da poesia. Interesse pela poesia

²³⁸ Mesmo depois de terminado o *Leviatã* (obra onde Hobbes afirma ter sintetizado os elementos de sua filosofia) Hobbes diz que voltaria aos estudos sobre filosofia natural que ele abandonara, por motivo da guerra civil, na época de publicação do *De Cive*. Disso resultaria, dentre livros e cartas sobre ciência, seus famigerados *De Corpore* e *De Homine*, isto é, as duas primeiras partes dos *Elementa* inaugurados pelo *De Cive*. Muitos desses temas, posteriormente desenvolvidos por Hobbes, são manifestos no *pequeno tratado* que o próprio Strauss coloca dentre os “primeiros escritos” de Hobbes, porém sem maiores considerações.

²³⁹ Ver o que Strauss entende por “primeiros escritos” de Hobbes [*early writings*] no prefácio do *PPH*.

²⁴⁰ No *Pequeno Tratado* encontramos as definições de *movimento*, de *espaço* e de *tempo*, por exemplo, praticamente idênticas àquelas expostas por Hobbes muito posteriormente no *De Corpore*. “O tempo é a ideia do movimento no momento em que imaginamos o movimento em relação ao antes e ao depois, ou seja, a *sucessão*”. (*Pequeno Tratado*, II, 7, 3).

esse que, aliás, parece ter permanecido com Hobbes desde os primeiros até seus últimos trabalhos de sua vida²⁴¹. Sob esse olhar da poesia, podemos dizer que o “uso metafórico” da linguagem poética que parece ter despertado o interesse de Hobbes desde muito jovem. E, não obstante, se entendemos a metáfora em Hobbes como um tipo de “*figura de linguagem*”, então ela pode ser considerada compatível com os princípios daquela linguagem que trata das *figuras*, a saber, a geometria²⁴².

Ao desconsiderar o modo como Hobbes se apropria do método geométrico, a interpretação straussiana tenta reconfigurar a posição de Hobbes na modernidade aproximando-o de Bacon e de Maquiavel ao mesmo tempo em que o afasta de Galileu e Descartes. Nesse registro, Strauss se interessa particularmente pelo regresso que Hobbes se vê forçado a fazer ao considerar a *História* como matéria fundamental do conhecimento científico²⁴³. História essa que, segundo Strauss, poderia muito bem ser entendida como fundada sobre uma *Retórica* escolástica e não sobre o método geométrico de Euclides²⁴⁴. É sobre a história das guerras ou da civilização, portanto, que Hobbes fundaria sua filosofia política, mascarando sob o manto de um aparente discurso científico os interesses presentes já na sua tradução da *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Para Strauss, portanto, Hobbes

²⁴¹ Dentre os primeiros trabalhos do jovem Hobbes, vale destacar sua tradução *elegantemente* (do grego para o latim em versos) da *MEDEA* de Eurípides, feita por Hobbes aos 14 de idade (1603). Temos também registro de que ele escrevera ainda o poema *De mirabilibus peccati* (1627) e também *Vita carmine* (1628). Não obstante, anos antes de morrer (1679) Hobbes traduz do grego para o inglês a *Ilíada* e a *Odisseia*. Essa “veia” poética de Hobbes tem sido pouco explorada pelos estudiosos do autor. Os elogios de Hobbes às contribuições e virtudes do seu ‘amigo’ e poeta Sidney Godolphin (poeta inglês de quem Hobbes herdou parte da herança, quando de sua morte em batalha) levam Hobbes a dedicar seu *Leviatã* à memória desse poeta. Seria interessante, nesse registro, um estudo que levasse a cabo essa “veia” poética de Hobbes em contraste com o tema da *metáfora* como uma *figura* de linguagem que parece ocupar o pensamento dos principais filósofos modernos (Maquiavel, Bacon, Descartes, etc).

²⁴² Essa compatibilidade entre o uso metafórico da linguagem poética e o método geométrico aparece manifestamente já em Dante Alighieri (por exemplo, no *De vulgari eloquentia*, de 1304). Mas, o curioso é que, para além da formalização dos versos poéticos, a formatação geométrica parece já ocupar o pensamento de Dante na obra *Monarchia* (1313), de modo a tentar compatibilizar os princípios do método geométrico e matemático a uma autoridade política soberana. Nesse registro, o livro IV do *Leviatã* (Sobre o reino das trevas), talvez, possa fazer alguma referência oculta ao “inferno de Dante”.

²⁴³ Segundo Strauss, “a história, não a filosofia, é que faz o homem prudente” [*History, not philosophy, gives man prudence*].

²⁴⁴ PPH, p. 81. “*Even the completion of philosophy by history which he demands may perfectly well be ranged under Aristotelian philosophy*”.

teria se apropriado de um método análogo ao dos modernos filósofos da natureza apenas para obscurecer o fato de que sua política se funda sobre o autoexame dos homens civilizados. Autoexame dos homens civilizados esse que tomaria como base de sua filosofia, mas que seria supostamente incompatível com os princípios neutros e desapaixonados de uma rigorosa filosofia da natureza.

A intenção de Hobbes, nesse registro, teria por finalidade justificar uma concepção pré-científica de homem e de natureza humana nos termos universalmente válidos da filosofia natural latente na modernidade. Todavia, porque, para a interpretação straussiana, os modos de operação do método científico moderno não se submeteria aos intentos de Hobbes, as contradições subjacentes à filosofia hobbesiana residiria exatamente na impossibilidade de um uso utilitarista do método científico na edificação de sua política. Sob esse prisma, Strauss entende que por não ter à disposição nenhum método adequado para apresentar sua concepção de uma “hostilidade natural dos homens”, Hobbes teria se apropriado do método científico moderno apenas para apresentar de modo mais sofisticado sua concepção tradicional de natureza humana entendida como belicosa e hostil. Nesse registro, a modernidade do pensamento de Hobbes seria meramente aparente ou fantasiosa, em particular no tocante à suas considerações sobre a filosofia natural. A interpretação straussiana defende assim o uso político do método geométrico como uma contradição inerente ao pensamento hobbesiano por não considerar detidamente o modo *sui generis* com que Hobbes se apropria desse método.

À parte de qualquer fundamentação científica, a política hobbesiana se fundaria sobre um direito natural exclusivo do campo *jurídico*²⁴⁵, por isso mesmo incompatível com os princípios científicos de uma filosofia da natureza. Um direito natural supostamente forjado num campo jurídico não poderia (ou não deveria) ser reduzido aos princípios de uma filosofia da natureza por conta dos interesses inerentes às ações humanas consideradas pela política, porém rejeitados pelas ciências naturais ou exatas. Os interesses humanos inerentes ao campo da política hobbesiana impossibilitariam que o direito natural fosse

²⁴⁵ STRAUSS, L., *PPH*, p. viii. “*Right, we say, is a specifically juridical conception*”.

reduzido aos princípios “neutros e desapaixonados” da filosofia natural; donde se instauraria uma suposta contradição nas bases do projeto empreitado por Hobbes. Todavia, sob o prisma do método resolutivo-compositivo de Hobbes, a própria imagem ou representação que ilustra o Leviatã hobbesiano como uma grande máquina ou autômato revela o projeto de “engenharia civil” fundado sobre uma conciliação entre filosofia natural ou física e filosofia civil ou política.

Nesse registro, Hobbes parece mesmo interessado em reduzir todo o campo da política a princípios tratáveis em termos geométricos, a começar pela sensação, passando pelas paixões e desembocando nos atos e nos movimentos voluntários sobre os quais se funda o edifício de sua filosofia política. No prefácio ao leitor do *De Cive* (1642), Hobbes anuncia como estava se dedicando aos estudos de filosofia natural quando lhe desabou sobre os ombros a famigerada guerra civil inglesa. Porque para Hobbes *o ócio é o pai das ciências e da filosofia tanto quanto o Estado é o pai do ócio*²⁴⁶, na ausência de um Estado bem constituído não pode haver filosofia nem ciência. O sistema tripartido dos *Elementa Philosophiae* (*De Corpore* + *De Homine* + *De Cive*) de Hobbes já estava formulado, porém não desenvolvido, na época de publicação do *De Cive* (razão pela qual ele considera essa obra como a terceira e última parte de sua *doutrina dos elementos*). Por motivo de força maior, aquilo que na ordem expositiva deveria vir por último acabou vindo à luz primeiro, ou seja, a política antes da filosofia natural (*De Corpore*) e da moral ou antropologia (*De Homine*). Todavia, devemos atentar para o fato de que Hobbes anuncia sua publicação do *De Cive* em conformidade ao sistema elementar uma *philosophia* fundada no método resolutivo-compositivo.

Com autorização do método, portanto, o filósofo justifica que a publicação antecipada do *De Cive* não prejudica o sistema mais elementar da filosofia natural que ele vinha desenvolvendo porque tanto aquela quanto esta resultam de uma aplicação direta do método sobre a mesma matéria, a saber, o homem e suas paixões. Neste caso, o método é

²⁴⁶ *Leviatã*, IV, 46.

primeiramente resolutivo ou analítico, depois compositivo ou sintético²⁴⁷. Sob esse prisma do método, porque a política se funda sobre as paixões que regulam as ações voluntárias dos homens (medo/esperança) um autoexame de si mesmos pode muito bem orientar esses homens sobre a necessidade de um poder soberano capaz de manter o respeito mútuo. E, para Hobbes, esse “autoexame de si” sobre o que se funda sua política não é muito diferente daquele que os filósofos da natureza fazem quanto investigam os fenômenos naturais, isto é, suas próprias concepções das coisas. Coisa filosofia natural trata dos modos de geração dos fenômenos segundo leis do movimento que geram esses aparecimentos na sensação e na imaginação humana, não segundo a própria natureza (essência) das coisas. É sobre esse prisma que filosofia natural e política encontram no homem, o princípio comum de aplicação do método. Para Hobbes, portanto, as ciências se fundam mais no poder e na autoridade que no conhecimento mesmo da natureza, e, por isso, seus princípios podem muito bem serem aplicados na edificação de uma política fundada no poder e na autoridade dos homens.

O homem hobbesiano sobre o qual se funda os alicerces tanto da filosofia natural quanto da política não deve ser entendido em hipótese alguma como um “ser autônomo”, mas como uma espécie de “ser autômato”. A razão pela qual o Estado civil hobbesiano pode ser constituído numa semelhança análoga à imagem do homem natural reside exatamente no fato da consideração do homem como uma espécie de “máquina desejanse”²⁴⁸. Porque, para Hobbes, os princípios fundamentais da ciência são adquiridos primeiramente por análise ou por resolução, os princípios da filosofia natural e civil devem

²⁴⁷ A falta de consideração do método hobbesiano tem sido fonte para muitas controvérsias sobre as bases do pensamento político de Hobbes. Uma consideração mais sistemática do pensamento hobbesiano pode esclarecer as razões que levaram Hobbes a publicar a terceira parte de seus *Elementa* antes das duas outras sem prejuízo para o sistema. Em outras palavras, a publicação do *De Cive* não se funda sobre uma autonomia da política em relação à filosofia natural, mas numa autorização do método que toma automaticamente o homem como princípio e matéria de ambas. Sem Estado, diz Hobbes, não há segurança. Sem segurança não há ócio e sem ócio não há ciência. Por essa razão, numa condição de guerra civil a filosofia política deve ser mais fundamental não porque ela é autônoma, mas porque sua utilidade é maior e mais urgente.

²⁴⁸ ROSSI, P. *O nascimento das ciências modernas na Europa*, p. 247. “[Na modernidade], a referência aos relógios, aos moinhos, aos chafarizes, à engenharia hidráulica são insistentes e contínuas. Na ‘filosofia mecânica’ a referência à mecânica como setor da física e a referência às máquinas aparecem estritamente interligadas. Durante séculos foi aceita, e em muitos períodos históricos ficou dominante, a imagem de um universo não só criado *para o homem*, mas estruturalmente semelhante ou *análogo* ao homem.”.

encontrar sempre seu fundamento na sensação e na experiência dos homens, não na natureza ou essência das coisas criadas pela natureza. Parece ser como ilustra a parábola do relógio que prefacia o *De Cive*: não se pode construir um relógio ou outro autômato sem uma análise dos movimentos de todas as peças que regem as engrenagens, isto é, sem uma decomposição prévia do relógio em suas partes ou peças constitutivas. Neste sentido, a arte de se constituir Estados pode ser análoga àquela dos escultores que desbastam a matéria a fim de lhe imprimir uma forma. Eis porque nenhum modelo científico mais adequado para a obtenção de tal objetivo senão a geometria.

De maneira análoga ao modo como um relojoeiro desmonta um pequeno autômato a fim de consertá-lo, Hobbes procura fundar sua filosofia sobre uma minuciosa “autopsia” do cidadão e do Estado. Disso resulta a ideia de que a paz perene e duradoura entre os homens se funda sobre os alicerces de um Estado civil bem edificado, de modo análogo a um autômato bem construído. Com o interesse de fazer uma autópsia da política, o filósofo disseca o “corpo morto” do Estado civil derrubado pela guerra a fim ressuscitá-lo artificialmente. Trata-se de uma “anatomia política” que visa implantar a obediência civil nas mentes e corações dos homens por meio de uma redução da vontade (*voluntas* e *cupiditas*) a meras manifestações de medo ou de esperança. Porque a filosofia política hobbesiana se funda sobre uma aplicação do método geométrico na consideração das paixões humanas, o analogismo que funda a constituição do Estado civil à imagem e semelhança do homem é de fundamental importância para a compreensão das bases e gênese dessa filosofia²⁴⁹. Para Hobbes, o homem de fato conhece apenas aquilo mesmo que ele produz no mundo [fenômenos sociais ou políticos] tanto quanto aquilo que é produzido pelo mundo no homem mesmo [fenômenos naturais]. Imitando e representando a natureza em conformidade ao movimento que gera e conserva os corpos figurados em geral, Hobbes

²⁴⁹ No artigo “*Veritas in Fabula*. Descartes e a poética da invenção científica” (*Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 201) Leonel R dos Santos observa como “para nosso filósofo [Descartes], as analogias são extraídas do modo de proceder humano: o engenheiro, o maquinista, o relojoeiro, o arquiteto, o pintor, o anatomista. Modelos que mostram como se produz, cria e inventa algo. Porque o homem só entende o que ele mesmo é capaz de construir. Essa verdade recebe do seu contemporâneo e amigo Padre Mersenne ...” Essa influência das fabulações de Mersenne em Descartes parece ter também influenciado Hobbes, que frequentava os mesmos círculos na época de publicação do *De Cive* na França. Esse aspecto do pensamento moderno de Hobbes e Descartes pode vir a ser objeto de nossas futuras fabulações acadêmicas.

formula um “materialismo-nominalista” ancorado no próprio método geométrico, que significa uma *doutrina dos elementos das imagens*²⁵⁰. Sob o prisma do método, a filosofia natural e política de Hobbes pode ser entendida como uma “crítica aos ídolos”, que encontra na geometria um método adequado para se operar com imagens, fenômenos ou fantasmas da imaginação. Sob o prisma do método geométrico aplicado às “figuras de linguagem”, as metáforas encontram em Hobbes estatuto de princípios, isto é, operam como hipóteses. Para exemplificar, cito Hobbes:

“Quanto ao método que empreguei, entendi que não basta utilizar um estilo claro e evidente no assunto que tenho a tratar, mas que é preciso - também - principiar pela matéria do corpo político [*civitatis materia*], e daí remontar à sua geração, e à forma que assume [*gerationem et formam ejus*] e ao primeiro indicio da justiça [*justitiae*]; pois tudo se compreende melhor através de suas causas constitutivas. Pois assim como num relógio, ou em outro pequeno autômato da mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidas, a não ser que desmontemos e consideremos cada parte em separado - da mesma forma, para se fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e dos deveres dos súditos, faz-se necessário, não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, que sejam considerados como se tivessem sido dissolvidos [*non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissoluta consideratur*]” (*De Cive*, prefácio, p. 13)

Sob o prisma de figuras de linguagem, as metáforas hobbesianas fundadas no modo de operação do método resolutivo-compositivo (estado de natureza ou aniquilação do mundo, por exemplo) ganham estatuto de hipóteses²⁵¹. Todavia, essa sua atitude não difere muito da daqueles filósofos da natureza que consideram os corpos sujeitos a leis imperceptíveis da matéria e do movimento, ou ainda, em condições ideais ou hipotéticas. Um autoexame dos homens conduzido pelo fio condutor do método geométrico é análogo ao modo como uma “mão invisível” pode conduzir alguém através dos labirintos obscuros

²⁵⁰ No livro IV do *Leviatã* (sobre o reino das trevas) vemos porque uma “teoria das imagens” é de fundamental importância para as modernas críticas ao catolicismo e à tradição das imagens dos santos católicos. Podemos dizer que o interesse moderno que subjaz à “fenomenologia” desenvolvida por Hobbes tem por finalidade uma crítica à autoridade da igreja católica, em particular da imagem dos Santos e do próprio Papa. Ver também o capítulo 12 do *Leviatã*, sobre a religião natural dos gentios.

²⁵¹ Nesse sentido, Foisneau (“Le vocabulaire du pouvoir”) observa como o “jogo da metáfora” em Hobbes não constitui um simples recurso retórico, mas uma “figura de linguagem” capaz de fundar na representação imagética dos discursos algum princípio de consenso convencional entre os homens. Por se tratar de uma “figura de linguagem”, a metáfora em Hobbes parece também operar em sua filosofia nos termos do método geométrico, cuja linguagem opera com figuras. Desse modo, podemos mesmo entender o *Leviatã* como uma gigantesca metáfora que ilustra o vocabulário do poder em Hobbes (*potentialpotestas*) na figura do Estado autômato. Ainda sobre esse aspecto das metáforas e das máquinas, recomendamos “*Física y política del autómata: los avatares Del hombre-máquina*, em particular os dois primeiros artigos: “Em el comienzo”.

da imaginação e da memória²⁵². Não é sem razão, portanto, que ele inaugura sua política defendendo que, logo na Dedicatória do *De Cive*, “não podemos começar, como num círculo, a lidar com uma ciência de um ponto qualquer que nos agrade, pois existe um certo fio da razão, cujo começo está no escuro”²⁵³. O método geométrico pode auxiliar os homens a tatear os caminhos que levam à geração de suas próprias concepções ou imagens mentais, por isso o imaginário da filosofia hobbesiana se reduz aos princípios redundantes da geometria, que cartografa e mapeia os labirintos da própria experiência sensível. Porque o método geométrico é tanto especulativo ou teórico quanto prático ou constitutivo, uma aplicação desse método sobre o homem e suas paixões poderia muito bem sustentar o edifício de uma filosofia natural e política alicerçada mais no poder e na autoridade dos homens que no conhecimento mesmo da natureza das coisas.

É, portanto, com o intuito de subsumir os princípios da política ao rigor do método geométrico que Hobbes, o jovem secretário de Francis Bacon, autor dos *Elementos da Lei* e de outras obras de cunho já científico²⁵⁴, publica o *De Cive* anunciando a inauguração de um novo *methodus philosophandi* para a política. É por conta desse interesse inicial pelo método científico, portanto, que Hobbes finaliza a redação do *Leviatã* (1651) declarando uma volta à sua “interrompida especulação sobre os corpos naturais” que já estava sendo desenvolvida por ele quando a guerra civil deflagrou em seu país²⁵⁵. O

²⁵² Outra vez enfatizamos a importância da sensação como fundamento do conhecimento científico em Hobbes. Toda ciência (natural ou civil) se funda sobre o conhecimento não das coisas mesmas, mas dos aparecimentos ou manifestações dessas coisas para a mente humana. Sob esse prisma, a ciência se funda primeiramente no conhecimento dos homens sobre si mesmos e sobre o poder de reproduzir esses efeitos na natureza ou na percepção dos outros homens. Trata-se, pois, não de uma investigação sobre a natureza ou as qualidades das coisas externas, mas sim dos poderes e das faculdades humanas, tal como apresentado no início dos *Elementos da Lei*. Nesse registro, Hobbes parece estar também inserido no debate moderno sobre a compatibilidade entre as ciências naturais e a política por meio das novas técnicas da *anatomia humana*, que considera o homem moderno como ser *autômato* e não como um ser *autônomo* [*homo finito*].

²⁵³ *De Cive*, Carta Dedicatória, p. 7.

²⁵⁴ Dentre essas obras, destacamos: o *Breve Tratado sobre os Primeiros Princípios* (publicado em 1630), o *Tractatus Opticus* (supostamente publicado em 1637), *Objções às Meditações Cartesianas* (1640) e *Crítica ao ‘De Mundo’ de Thomas White* (publicado simultaneamente ao *De Cive*, 1642/3). As datas são aproximadas, conforme a cronologia proposta no *Hobbes* de TUCK, R.

²⁵⁵ *De Cive*, prefácio ao leitor, p. 17. “Estava eu estudando filosofia natural por puro interesse intelectual, e havia reunido o que são seus primeiros elementos em todas as espécies (...). Aconteceu, nesse interim, que

retorno a tais estudos, depois de concluído o *Leviatã*, resultaria mais tarde no acabamento do *De Corpore* (1655), do *De Homine* (1658) e na redação do *Tractatus Phisicus* (1661). E por mais que essa *philosophia* de Hobbes possa ser didaticamente dividida em dois grandes blocos (num se investiga os corpos naturais, noutra o político), do ponto de vista do método resolutivo-compositivo o fundamento de ambas é o mesmo, a saber, o homem suas paixões. Sob esse prisma, a razão científica em Hobbes não pode conhecer para além do movimento da matéria que geram as paixões nos homens, matéria e artífices do Estado²⁵⁶.

As teses que sustentam uma separação radical entre filosofia natural e política em Hobbes sustentam parecem pressupor pelo menos duas condições como princípios: a) que os princípios científicos sejam produtos de uma razão isenta de qualquer influência das paixões e dos interesses humanos e b) que o direito natural seja um princípio absoluto e irreduzível próprio do homem. Na contramão dessa interpretação, vemos como Hobbes utiliza a hipótese do estado de natureza como modo de considerar os homens portadores de um tal direito de natureza. Nessa condição, o filósofo considera de que modo o direito de todos a todas as coisas levam os homens a uma disputa infundável pelo poder que os coloca em uma condição de guerra generalizada. O Estado civil hobbesiano surge em oposição a esse estado de natureza, de modo que a instituição da paz deve priorizar as leis e a obediência civil em detrimento do direito e da liberdade natural dos homens. O utilitarismo filosófico de Hobbes reduz a prática científica à mera reprodução dos efeitos, de modo que se torna praticamente impossível separar as ‘razões científica’ dos interesses humanos. O homem hobbesiano, enquanto matéria dessa filosofia, parece resultar mesmo de uma aplicação *sui generis* do método resolutivo-compositivo ou geométrico sobre as paixões

meu país [caiu numa guerra civil] (...). Assim sucede que aquilo que era último na ordem veio ao lume primeiro no tempo, fundada em seus próprios princípios da experiência, não precisaria das partes anteriores”.

²⁵⁶ Para Hobbes, o método resolutivo-compositivo da geometria remonta não apenas a Euclides, mas também aos primeiros filósofos da natureza do antigo Oriente e do Egito, a saber, os *construtores*. Não se trata, portanto, de um empréstimo do método de Galileu (muito embora Hobbes elogie as descobertas do autor no campo da ótica), mas da elaboração de um método a partir de uma interpretação própria dos princípios especulativos e práticos da geometria euciliana na elaboração de outras ciências derivadas. Daí o interesse de Hobbes por inaugurar uma política sobre as bases desses elementos. Os debates entre Hobbes e Descartes, por exemplo, podem ser vistos, nesse registro, em termos de “ciências não euclidianas” fundadas sobre os mesmos princípios do método axiomático de Euclides.

humanas²⁵⁷. Podemos, pois, dizer, que por conta dessa aplicação própria da geometria euclidiana é que Hobbes elogia Galileu (*Elementos da Lei*, I, 8, 2) ao mesmo tempo em que critica Descartes (*Objeções*, IV). É sobre o prisma do método resolutivo-compositivo ou geométrico que Hobbes busca inaugurar o novo olhar da ciência política moderna. Por conta disso, as teses que separam radicalmente a filosofia natural e a política em Hobbes não fazem outra coisa senão descaracterizar em seus fundamentos o pensamento mais sistemático desse filósofo moderno²⁵⁸.

Para as teses que rejeitam uma relação necessária entre a filosofia natural e a política em Hobbes, o método geométrico teria sido aplicado pelo filósofo apenas numa “imitação” ao método científico inaugurado pelo pensamento moderno de Galileu e Descartes. Nesse registro, o método resolutivo-compositivo de Hobbes seria de ordem secundária para a compreensão das verdadeiras bases do pensamento inglês de Hobbes por ser considerado um “empréstimo indevido” dos princípios de uma ciência moderna inaugurada na Itália e na França por Galileu e Descartes²⁵⁹. Todavia, com base em uma consideração mais apurada do *modus operandi* da filosofia hobbesiana, princípio de autoconservação do movimento que funda filosofia natural e política de Hobbes parece encontrar sua matéria sobre princípios de uma vontade passional que os homens podem conhecer analisando a si mesmos como homens e como cidadãos²⁶⁰. Assim, para Hobbes,

²⁵⁷ Ver: *De Cive*, epistola dedicatória.

²⁵⁸ Vale a pena lembrar como a leitura straussiana quer nos fazer acreditar que “a realização de Hobbes, deste ponto de vista do método, por mais importante que seja, não deixa de ser secundária - secundária em relação à fundação da ciência moderna por Galileu e Descartes. A importância universal da filosofia política de Hobbes não pode senão permanecer desconhecida enquanto se considerar o método, segundo declaração do próprio Hobbes, como ponto fundamental dessa política”. (*PPH*, p.2).

²⁵⁹ Ao considerar os primeiros trabalhos de Hobbes como gênese “pré-científica” do pensamento hobbesiano, a interpretação straussiana parece não considerar em detalhes a relação de Hobbes com Francis Bacon (versão final dos *Ensaio*s), no início da década de 1620, quase que simultaneamente à publicação do *Novo Organum*. Antigo empregador esse que Hobbes faz questão de nem citar o nome, tanto quanto também não o de Maquiavel, muitas vezes elogiado por aquele. Strauss não leva em conta a questão do método defendido por Hobbes frente a essa “aristotelia” de matriz escolástica contra a qual ele parece ter voltado todo o seu empenho e esforço, mesmo contra seu antigo empregador. Os pormenores dessa contenta já tem sido objeto de nossos estudos conclusivos sobre Hobbes, mas que almejamos apresentar mais “temperado” em publicações futuras no artigo: *Leviatã com Bacon: uma receita maquiavélica?*

²⁶⁰ Recordemos que Descartes inicia suas *Meditações* mediante uma *análise* de suas antigas opiniões. Nas *Objeções* [xv] Hobbes acusa Descartes de fundar a síntese dessa análise sobre a *essência* (*é*), predicando a existência [universal] do sujeito (S) separado do mundo material (P), isto é, numa suposta natureza humana

porque os fenômenos naturais investigados pelos filósofos e geômetras não são mais que manifestações do movimento que afeta os sentidos desses homens, o mesmo método poderia ser também aplicado na consideração dos fenômenos políticos porque esses igualmente se fundam sobre as paixões e as comoções dos homens. A diferença é que, sob o prisma resolutivo-compositivo do método, a vontade que ora é considerada no homem como efeito das afecções externas, outrora é considerada nesse mesmo homem como causa das afecções internas.

Porque os postulados e definições da geometria euclidiana são, para Hobbes, ao mesmo tempo especulativos e práticos, a mesma razão deve analisar os fenômenos definindo-os segundo possíveis modos de sua geração, isto é, por hipótese. Nesse registro, uma aplicação do método hobbesiano na consideração das causas dos fenômenos tanto naturais quanto políticos remonta sempre aos homens e suas paixões, sejam esses hipoteticamente considerados como povos gentios da Grécia, como cristãos romanos ou como compatriotas ingleses. Porque, para Hobbes, a hipótese de aniquilação do mundo é um recurso atemporal do método, tanto faz considerar esses ou aqueles povos. Uma vez situados dentro de uma condição de suspeita e antecipação análoga ao estado de natureza hostil e bélico de sua filosofia, esses homens tenderão sempre a buscar a autoconservação de si não como princípio inscrito em sua natureza, mas por uma imposição mesmo daquela condição de hostilidade à qual ele se encontra envolto.

Hobbes afirma fundar sua filosofia operando com o método geométrico na consideração dos objetos conforme o movimento da matéria que os gera e os conserva, não segundo uma suposta essência ou causa final das coisas no mundo. Não se trata, portanto, de conhecer a natureza ou essência das coisas materiais ou de descobrir princípios inerentes a elas, mas de estabelecer princípios para o consenso dos homens sobre as causas eficientes da geração ou construção disso e daquilo. Consenso este convencionado por meio de uma

separada de toda a matéria sujeita ao movimento. A hipótese de aniquilação do mundo em Hobbes pressupõe que as imagens mentais tratadas após essa hipotética dissolução (da terra, do homem, da cidade, etc.) sejam sempre imagens de coisas vistas, ou então formadas a partir de coisas vistas ou experimentadas [Kimeras e fábulas]. Por isso a correspondência entre os objetos mentais dos sujeitos e os objetos materiais do mundo não é um problema para Hobbes, uma vez que os primeiros nada mais são do que efeitos e fenômenos causados pela manifestação dos últimos aos sentidos e à imaginação humana.

linguagem que orienta os homens sobre como construir objetos (geometria), o que é muito diferente de descobrir a natureza, essência ou finalidade das coisas (teleologia). Nesse registro, o caráter utilitarista da racionalidade científica em Hobbes se funda sobre a aplicação dos mesmos princípios a corpos distintos (natural e artificial), porém não sobre usos distintos de uma mesma racionalidade (especulativo e prático). O modelo do método hobbesiano sobre o qual se agregam a filosofia natural e a política deve ser do tipo geométrico porque as definições geométricas em Hobbes não devem ser meramente especulativas, mas também práticas, isto é, construtivas ou constitutivas de objetos figurados. Não se trata, portanto, de uma descrição da natureza, mas de uma prescrição sobre como os homens devem proceder e agir caso desejem obter sempre os mesmos resultados a partir de certas causas eficientes.

A fim de provar uma compatibilidade entre os princípios da filosofia natural e da política nas bases de um método genuinamente geométrico, Hobbes se esforça para provar que o postulado fundamental sobre o qual se fundam os princípios da geometria euclidiana não é indemonstrável, mas que obteve o estatuto de *axioma* pelo consentimento dos homens, isto é, por convenção. Nesse registro, os postulados fundamentais da geometria euclidiana teriam obtido o consentimento dos homens por conta de seu caráter prático e construtivo. Da perspectiva de Hobbes, as definições da geometria euclidiana não descreveriam a forma estática de um objeto figurado necessariamente existente no mundo, mas antes descreveria um possível modo de gerar ou construir tal objeto figurado a partir do simples movimento de um Ponto²⁶¹. Nesse registro, para Hobbes, o modo de operação do método geométrico não seria meramente descritivo ou especulativo, mas também prático e constitutivo. Deste modo, a geometria euclidiana poderia servir de fundamento para a política porque (a exemplo do *pacto* ou *contrato social* constitutivo do Estado) nela se encontraria um modelo de conhecimento convencional ou convencionado tomado, ao

²⁶¹ Vale notar também que *Ponto* é o nome atribuído ao deus Mar das sátiras de Proteu na antiguidade grega (Oréstias). Diz-se que, para Hesíodo, Ponto teria nascido, assim como Urano, de uma “partenogênese” de Gaia e é considerado uma entidade mitológica meramente *genealógica*, isto é, aparece apenas na genealogia dos outros personagens, a exemplo de Nereu ou o Oceano. Diz-se que Proteu era um deus ou monstro marinho filho do Mar. Algumas vezes representado como “pastor de rebanhos” (rebanhos de animais marinhos, em Homero, por exemplo), Proteu (ou Ponto) assumia muitas vezes a figura de uma serpente marinha que vigiava os mares e que tinha o dom da premonição sobre o destino dos homens.

mesmo tempo, como uma autoridade constituída pelos e para os homens. Porque o Estado civil é fruto de convenções humanas, a geometria, enquanto um conhecimento constitutivo de uma autoridade científica, parece mesmo servir de modelo para os interesses inerentes à política hobbesiana, qual seja, a manutenção do poder do todo por meio da obediência ou sujeição integral das partes.

“Daquilo tudo que foi dito anteriormente se pode demonstrar que os axiomas assumidos por Euclides [*axiomata ea quae assumuntur ab Euclide*] em relação ao princípio do primeiro elemento acerca da igualdade [*aequalitate*] e da desigualdade [*inaequalitate*] das grandezas [*magnitudo*], do que, desconsiderado e restante, demonstraremos apenas que o *todo é maior que cada uma de suas partes* [totum esse majus sua parte]. E isso a fim de que o leitor saiba que esses axiomas não são indemonstráveis [*ea axiomata non esse indesmonstralilia*] e que, portanto, não são princípios de demonstração, mas que são postos como princípios de conhecimento acerca daquilo que não é tão evidente [*quod non sit aequae clarum*] quanto eles próprios. O *maior* é definido como aquilo cuja parte é igual ao todo de alguma outra coisa [*majus esse cujus pars est aequalis alteri toti*]. Ora, se supomos que o todo seja **A** e a sua parte seja **B**, porque tudo **B** é igual a si mesmo e a parte de todo **A** é o mesmo **B**, a parte do mesmo **A** é igual a todo **B** [*erit pars ipsius A aequalis toti B*]. Assim, em conformidade à definição de *maior*, podemos dizer que **A** é maior do que **B** [*quare per definitionem majoris, A est majus quam B*], tal como propúnhamos demonstrar”. (*De Copore*, II, 8, 25).

Uma vez demonstrado que “o todo é maior que suas partes”, Hobbes se utiliza desse método para forjar um modelo de Estado civil cujo poder soberano é maior que o de cada um dos homens particulares e igual ao poder de todos eles juntos. Sob esse prisma, Hobbes procura confeccionar o Estado civil fundindo uma diversidade de poderes (*potentia comunis, potentia coercitiva e summa potentia humanarum*) sob a insígnia de uma autoridade convencionada (*dominium, imperium e autoritas*) como matéria prima daquele grande autômato chamado *Leviatã* (*qui summam potestatem habet*) que garante a segurança no edifício da sua política²⁶². Sob o prisma hobbesiano de que *conhecimento é poder* (*scientia potentiam est*), os princípios de filosofia natural parecem ser mesmo compatíveis com os fundamentos de uma política da soberania absoluta. Neste caso, poder convencionado ou autoridade representativa serve como parâmetros da conduta e das ações humanas que visam obter certos objetos do desejo a partir de certas causas imediatas. Por

²⁶² FOISNEAU, LUC “Le vocabulaire du pouvoir”, (in Zarka, p. 94). *Pourquoi, dans ces conditions, Hobbes désigne-t-il parfois la summa potestas come potentia comunis et coercitiva, tendant ainsi à nous faire croire à une synonymie de la potestas et de la potentia*”.

isso, os postulados de uma filosofia natural que visa mais à reprodução dos efeitos que ao conhecimento mesmo da natureza das coisas se efetivam mesmo sobre a obediência dos homens, no tocante ao cumprimento das regras e leis da “razão”. Sobre esse prisma prescritivo o filósofo encontra no método resolutivo-compositivo um modelo capaz de orientar o entendimento humano no que diz respeito à obtenção do maior dos efeitos desejados pelos homens, a saber, a paz. Todavia, embora demonstre uma compatibilidade entre os princípios da filosofia natural e da política moderna sobre o modo de operação do método geométrico, a dominação proposta pela filosofia do poder de Hobbes parece não ser lá muito favorável a uma paz duradoura entre os homens; senão como sinal de força e poder do mais forte enquanto ele se conserva como o mais forte²⁶³.

O método hobbesiano opera não apenas de modo especulativo, mas também prático, na medida em que orienta os homens sobre como proceder com vistas à construção de uma figura a partir de seus elementos ou causas constitutivas. Por conta do “duplo aspecto” ou “caráter binário” do método resolutivo-compositivo, a filosofia hobbesiana se funda sobre uma relação agente-paciente que se aplica ao homem tanto como homem (máquina desejante movida pelo combustível das paixões) quanto como cidadão (artífice e matéria do Estado). Porque esse método é tomado como modelo para a edificação do contrato social constituinte do Estado civil, os homens devem, segundo Hobbes, primeiro construir o Estado como artífices, depois se subjugarem a ele como matéria. É nesse registro, inclusive, que, para Hobbes, uma vez edificado esse Estado civil (*civitas*), seja ele conduzido de modo monárquico, oligárquico ou democrático, a forma do seu poder soberano permanece sempre a mesma, a saber, soberana (*summa potestas*). Sob a ótica cirúrgica do caleidoscópio geométrico, o Estado civil [e, com ele, os homens, sua matéria] é dissecado por Hobbes de uma maneira tal que todos os modos e formas da circulação do

²⁶³ O fato é que a teoria contratualista de Hobbes, como veremos mais adiante, não leva em conta nem as mulheres, nem os jovens, nem os servos, nem os estrangeiros no processo de constituição do Estado civil ao qual *todos* devem necessariamente se sujeitar a fim de que surja o poder deveras soberano (*summa potestas*). O consenso que institui as leis civis e, por conseguinte, a paz e a ordem em Hobbes é deliberadamente “vertical”, isto é, de cima para baixo. Não é sem razão que sua proposta política se funda sobre uma soberania absoluta, cuja constituição parece mesmo se fundar dentro dos moldes da linguagem geométrica. Sob esse prisma, aliás, torna-se praticamente impossível conceber a primazia de um “direito a natural e inalienável dos indivíduos” nas bases e na gênese da política hobbesiana.

poder que move e comove esse corpo político convirjam para uma autoridade soberana que implica necessariamente em uma sujeição absoluta dos seus membros e órgãos constitutivos, a saber, os cidadãos.

Porque, para Hobbes, as ciências se fundam mais sobre as convenções humanas do que sobre o conhecimento mesmo das coisas da natureza, esse modelo convencional de conhecimento das causas eficientes na geração de uma coisa pode ser aplicado a tudo aquilo que é passível de nome e de cálculo. Por conta disso, a geometria utilizada para mapear o espaço celeste (astronomia) e o espaço terrestre (física) poderia também, segundo Hobbes, mapear o espaço civil ocupado pelos homens e suas cidades (geografia). É nesse registro que Hobbes entende a geometria como um conhecimento convencionalizado pelos homens e para os homens, cuja linguagem representativa deve ser capaz de registrar e reproduzir os efeitos conforme o movimento dos elementos de suas causas eficientes e imediatas. Encantado com as descobertas de Galileu no campo da ótica (vide *Elementos da lei*, I, 8, 2), Hobbes investe no projeto de aplicar o mesmo método geométrico na elaboração de uma filosofia política propriamente moderna. Os diálogos pessoais de Hobbes com a maior parte dos filósofos e cientistas modernos (Bacon, Mersenne, Descarte, Galileu, Boyle, Newton, etc.) evidencia biograficamente a modernidade dos tempos em que esse filósofo viveu. Nesse registro, parece ser mesmo como observa Dascal:

“O próprio Hobbes foi, tanto quanto Descartes, Bacon, Gassendi, Arnauld, Boyle ou Leibniz, um filósofo/cientista ‘moderno’. Tal como eles, adotou e contribuiu para a ‘mecanização’ da visão do mundo característica da época – talvez ainda mais que eles, na medida em que tentou prolongá-la até ao estudo científico da mente e da sociedade. Tal como eles, procurou desenvolver um modelo sistemático de pensamento científico e prática da ciência. Consequentemente, sua proposta heterodoxa de relacionar o pensamento a ‘computação linguística’ não podia ser facilmente rejeitada como retrograda. De fato, obrigou os seus colegas modernos a colocar questões que eles provavelmente não teriam colocado sem o desafio de Hobbes.” (DASCAL, M. “Desafio de Hobbes”, in: *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, p. 373).

Ao fundamentar as bases e a gênese da filosofia hobbesiana sobre uma suposta fase “pré-científica” de Hobbes, Strauss se esforça para negar a modernidade do pensamento hobbesiano mais sistemático, particularmente a tese de uma compatibilidade entre os fundamentos de uma política soberana e os princípios da filosofia natural moderna.

Negação essa da modernidade do pensamento de Hobbes que, para Strauss, resulta da correção de um equívoco seu acerca de suas interpretações sobre a relação entre a política hobbesiana e o pensamento maquiavélico. Na segunda edição de sua obra *A filosofia política de Hobbes: suas bases e gênese* (edição americana de 1952) Strauss afirma ter atribuído equivocadamente a Hobbes na primeira edição da mesma obra (edição alemã de 1936) o título de “fundador da filosofia política moderna”. Equívoco esse cometido por conta de uma influência de Espinosa sobre sua leitura acerca do pensamento de Maquiavel, em particular sobre o capítulo XV de *O Príncipe*. Segundo Strauss, a ênfase de Espinosa sobre a clareza do método maquiavélico da elaboração *d’O Príncipe* o teria dispensado de uma consideração mais detida dos *Discursos* do autor. A segunda edição da obra mais importante de Strauss sobre Hobbes (edição americana do *PPH*), portanto, teria por finalidade corrigir esse “pequeno equívoco” cometido na primeira edição e transferir definitivamente o título de “fundador da política moderna” de Hobbes para Maquiavel.

Sob esse prisma, entendemos que as reconsiderações de Strauss sobre a modernidade do pensamento de Hobbes no prefácio à edição americana do *PPH* conclui aquilo que, de entrada, o comentador parece pressupor: a filosofia política de Hobbes não se funda sobre princípios de uma filosofia natural porque o direito natural que a fundamenta é inalienável e absoluto e, por isso, seria irredutível à neutralidade dos princípios científicos. Porque, para Strauss, os princípios da filosofia natural se fundam sobre uma suposta neutralidade científica, os interesses humanos, inerentes ao campo da política, seriam gigantes obstáculos para a implantação do projeto hobbesiano mais sistemático. Nesse registro, o aparato científico do discurso Hobbesiano, em particular sua adesão ao modelo geométrico, serviria apenas, segundo Strauss, para mascarar as verdadeiras bases morais dessa filosofia política. Para Strauss, portanto, as bases da filosofia hobbesiana poderiam ser consideradas aquelas alicerçadas sobre os *Discursos* de Maquiavel, porém mascaradas por uma suposta apropriação indevida de Hobbes do método científico de Galileu e Descartes. A impossibilidade do projeto filosófico de Hobbes, segundo Strauss, se instauraria sobre uma contradição inerente à incompatibilidade entre o campo teórico ou especulativo da filosofia natural e o campo prático ou prescritivo da política. E é por essa

razão que Strauss principia suas considerações pressupondo exatamente aquilo que ele e propõe demonstrar, a saber, que a filosofia política de Hobbes independe dos princípios da ciência moderna, em particular do método geométrico.

Segundo a leitura straussiana, o filósofo que realmente teria conseguido aplicar o método geométrico na devida consideração do direito natural e, portanto, na fundamentação da política civil do Estado de direito, teria sido Espinosa e não Hobbes. Por essa razão, essa interpretação sustenta que uma devida compreensão das bases e gênese da política hobbesiana deveria passar por uma consideração do grau de “franqueza” [*outspokenness*] e não de rigor ou de clareza [*clarity*] da filosofia de Hobbes. Entende-se, portanto, que os fundamentos da política hobbesiana seriam os mesmos fundamentos da política maquiavélica, porém mascarados por uma apropriação indevida de Hobbes da linguagem das modernas ciências da natureza. Em nível de franqueza e não de clareza, a filosofia de Hobbes se mostraria desmascarada quando retirado o manto do vocabulário científico moderno utilizado pelo filósofo inglês. Sob o manto de um suposto “palavrório científico” Hobbes teria tentado mascarar aquilo que Maquiavel teria se esforçado para revelar, a saber, a maldade ou a hostilidade natural dos homens. Sob esse prisma, o edifício da política hobbesiana deveria ser considerado, sobre um terreno fundado no campo da política moderna inaugurada por Maquiavel, por isso independente das modernas filosofias da natureza que apareceriam depois disso na Itália e também na França. As teses que sustentam a política hobbesiana separada da influência das modernas filosofias da natureza sobre o pensamento do autor comumente acabam por sustentar uma suposta hostilidade natural do homem hobbesiano que projeta sua filosofia sobre as bases da política de Maquiavel. Ao fundar as bases da filosofia hobbesiana sobre as bases de uma política anterior à “revolução científica” de Galileu e Descartes as teses que sustentam a política hobbesiana separada da filosofia natural forçam o pensamento de Hobbes deva ser entendido em termos de franqueza e não de rigorosidade.

“A causa imediata e talvez suficiente de meu erro foi a reflexão inadequada sobre a abertura dos *Discursos* de Maquiavel [*my error was inadequate reflection on the opening of Maquiavelli's Discorsi*]. Eu tinha aprendido com Spinoza a apreciar a chamada forte e clara do capítulo XV do *Príncipe*. Porém, todas as autoridades concondam que o *magnum opus* de Maquiavel não é o *Príncipe*, mas

os *Discursos* [*magnum opus of Maquiavelli is not the Principe but the Discorsi*]. E os *Discursos* se apresentam à primeira vista como uma tentativa de restaurar algo perdido ou olvidado e não como uma tentativa de abrir um ponto de vista inteiramente novo. Eu não considere a possibilidade de que Maquiavel ainda exercia uma espécie de reserva que Hobbes desdenhou a exercer: que a diferença no grau em que são audíveis as pretensões de originalidade em Maquiavel e Hobbes é devido não a uma diferença no grau de clareza de pensamento, mas de franqueza [*a difference in degree not of clarity of thought but of outspokenness*]. (STRAUSS, L. *PPH. Prefácio à edição Americana*, p. xvi).

Devemos considerar que, para Hobbes, dizer que a conduta humana sobre o que se funda a política é um comportamento natural significa dizer que ela se funda sobre princípios de uma filosofia da natureza. Em linhas gerais, podemos dizer que a política hobbesiana se funda sobre uma consideração das paixões humanas em conformidade a uma concepção de natureza que é sinônima de movimento. Numa natureza onde tudo é movimento, a conduta humana, assim como a das feras e outros seres animados, tem por objetivo a conservação do movimento vital. Nesse registro, a filosofia natural e a política em Hobbes aparecem como meios para um fim imposto pela própria natureza do movimento, a saber, a autoconservação. A vida civil ou o próprio Estado não é um fim teleológico do homem ou do “animal político”. O contratualismo hobbesiano se conforma tanto ao fato de que as ciências são um conhecimento convencional quanto ao fato de que a política (assim como o próprio Estado civil) é também fruto de convenções humanas. Convenções essas, aliás, fundadas sobre o consenso dos homens em relação às obediências das regras, normas e leis, primeiramente, estabelecidas como princípios de uma linguagem simbólica, representativa e compartilhada. Uma vez fundada a convenção elementar do consenso humano no rigor do método geométrico aclamado pela modernidade científica, Hobbes edifica uma filosofia natural e política que visa mais à obediência às normas de um árbitro que ao “cognitivismo subjetivo” de um gênio. Em outras palavras, Hobbes entende que a filosofia natural, assim como a política, resulta muito mais como efeito ou produto de uma obediência às normas e leis do método científico que da genialidade ou da virtude de um homem particular.

Sob esse prisma, o projeto hobbesiano mais elementar deve ser entendido como uma gigantesca *filosofia do poder* [*scientia potentiam est*]. O postulado da incessante busca por poder e mais poder [*potentia unam post aliam*] que regula o comportamento natural dos

homens em Hobbes, pode muito bem ser entendido em termos de uma filosofia natural. Em outras palavras, podemos dizer que os postulados acerca da conduta humana se fundam sobre um poder pleno ou integral [*potentia integra*], não sobre o direito natural. Porque, para Hobbes, as ações humanas, vistas sob o prisma de seu método, se pautam mais no poder que no direito natural, o estado de natureza se configura como uma condição de guerra onde o direito de todos a todas as coisas se torna um direito de ninguém a coisa nenhuma e, por isso, se anula. Quando, por exemplo, em estado de natureza, um homem priva outro de sua liberdade e de sua vida não é porque este último não tem direito sobre si mesmo, mas porque não tem poder sobre a conduta do outro. É sob esse prisma que um “homem livre” não é aquele possui um direito natural supostamente inato (tal como seriam os homens em estado de natureza), mas aquele que possui poder suficiente para ir e vir sem que nada impeça o seu movimento.

Posto que a filosofia natural e política se funda sobre uma consideração dos corpos, o método geométrico que considera os modos de geração dos corpos figurados em geral deve também ser capaz de fundar uma consideração das gêneses do corpo humano e do corpo político. Sob esse prisma, a metáfora da vitalidade do Estado civil é a da virilidade e da força, e não do direito. E assim como a metáfora da correta constituição do Estado se funda numa vitalidade viril e robusta, a metáfora da dissolução e decadência desse mesmo Estado é a do enfermo doente. Por isso, se um homem acometido por uma doença se vê impossibilitado de levantar e perambular daqui para lá não é porque não tem o direito de ir e vir, mas porque não tem poder para isso. É por isso que, sob o prisma dessa analogia, o diagnóstico hobbesiano para os males causados pelo estado de natureza prescreve uma restrição das liberdades com vistas à contenção dos “radicais livres” que poderiam enfraquecer o poder soberano do corpo político. Porque a vitalidade do Estado civil se funda na força e no poder, a transferência do poder e do direito natural dos homens a uma instância soberana em Hobbes funda o Estado civil como um monopólio da violência e da propriedade. Nesse registro, o escopo de um Estado civil que tem por finalidade sua autoconservação não pode ser outra coisa senão a obediência e a segurança comum, não a promoção das liberdades individuais.

Dessa perspectiva, a incessante busca por poder e mais poder que caracteriza o comportamento humano, parece mesmo resultar de uma consideração do homem segundo o princípio de autoconservação do movimento que ele afirma fundar o modo de operação do método geométrico. E isso porque, para Hobbes, assim como para a filosofia natural as forças iguais e opostas se anulam reciprocamente, também os poderes naturais e opostos de dois homens se anulam reciprocamente. Uma vez pensados os diversos corpos e os diversos homens uns em relação com os outros, aquilo a que se chama poder é o resultado de uma oposição entre os poderes, isto é, o resultado de uma contenda. Em poucas palavras, para Hobbes, o poder é sempre um tipo de ‘excesso de poder’, ou ainda, o poder resultante de algum confronto entre poderes. Ao postular a incessante busca de poder e mais poder como princípio regulador da conduta natural dos homens Hobbes afirma ter considerado os homens mediante o mesmo princípio aplicado na consideração dos fenômenos naturais que se manifestam aos homens, a saber, o princípio de autoconservação do movimento. E isso, segundo ele, se justifica porque o caráter resolutivo-compositivo do método axiomático permite formular leis para a consideração dos corpos sempre em relação uns com os outros. E é por isso que o poder, o direito, o desejo e outros princípios fundamentais de sua filosofia devem ser considerados sempre como produtos de alguma relação entre o agente e seu respectivo paciente, vistos sob o prisma do método geométrico.

Arrastando esse modo de operação do método de uma filosofia primeira para uma filosofia natural, Hobbes investiga as relações de causa e efeito sob o prisma das relações entre agente e paciente, em conformidade ao princípio de autoconservação do movimento de uma matéria que manifesta aos homens de diversos modos. Porque, os fenômenos naturais investigados pela filosofia natural não são mais do que manifestação do movimento da matéria que provoca a sensação e a imaginação humana, o ponto central de aplicação do método se encontra propriamente no homem, não na natureza. E é por isso que, para Hobbes, a filosofia natural termina exatamente onde a política começa, ou seja, nas paixões humanas. As ações voluntárias dos homens são meros efeitos daquelas paixões cujas causas remontam a uma filosofia natural. Sob esse prisma, podemos dizer que a compatibilidade entre a filosofia natural e a política em Hobbes se funda sobre uma

aplicação do método resolutivo-compositivo ao homem, cujas paixões são tomadas ora como efeitos da ação do mundo sobre o homem e ora como causas das ações humanas no mundo.

Capítulo V

Hobbes e a Mecanização das Paixões Humanas

5.1 – A geometrização da mente e dos fantasmas da imaginação

Uma vez reduzido o campo mais elementar do conhecimento humano ao plano imagético e formal da geometria (espaço e tempo), o modo de operação do método resolutivo-compositivo parece ser uma condição *sine qua non* para a fundamentação do real projeto da filosofia natural e política de Hobbes, a saber, a “contenção das vontades” ou constituição de uma “vontade soberana”. Uma vez que o método opera sobre a matéria não apenas de modo descritivo ou especulativo, mas também de modo prático e construtivo, filosofia natural e política se conciliam sobre uma filosofia primeira que visa orientar o entendimento dos homens na medida em que orienta suas ações, isto é, de modo descritivo-prescritivo. No presente capítulo buscaremos mostrar como a filosofia hobbesiana se apropria de uma interpretação da geometria euclidiana para considerar as ações voluntárias dos homens nos termos do princípio de autoconservação do movimento e da extensão dos corpos. Por conta disso, as paixões humanas em Hobbes são consideradas ora como efeitos (das afecções externas) e ora como causas (das ações voluntárias) sempre em termos de relações agente-paciente. Porque a filosofia política de Hobbes pode ser considerada como uma investigação acerca das causas das ações voluntárias dos homens, então essa política deve estar em conformidade àquela que considera essas mesmas causas já como efeitos de outras causas anteriores, a saber, a filosofia natural. No presente capítulo buscaremos considerar doravante de que modo a filosofia hobbesiana busca formalizar o pensamento e os sentimentos com o interesse de restringir e controlar a imaginação e os desejos dos homens. Sob esse prisma buscaremos evidenciar de que modo Hobbes busca fundar uma filosofia natural e política capaz de conter e limitar tanto a imaginação quanto as ações dos homens por meio de uma geometrização das paixões e da imaginação.

Para Hobbes, o método mais adequado para se filosofar deve ser o geométrico porque ele propicia considerar a geração dos fenômenos da imaginação em conformidade ao movimento que os gera para a sensação e para a percepção humana. Na medida em que

opera considerando possíveis modos de geração da figura, a geometria não apenas descreveria a forma de um objeto estático, mas antes prescreveria possíveis modos de geração desses objetos, imagens ou figuras. Hobbes observa como esse modo geométrico de operar com a linguagem construtiva na investigação das imagens não é um conhecimento ou cultura inventada pelos povos gregos e romanos (*polis/civitas*). O método geométrico, segundo o filósofo, já era utilizado pelos gimnosofistas da Índia, pelos magos da Pérsia e pelos sacerdotes da Caldeia tanto quanto pelos antigos povos do Egito²⁶⁴. Em poucas palavras, o método geométrico (assim como a própria filosofia) surgiu entre os primeiros povos que se edificaram em torno de cidades ou Estados. É sob esse prisma do método geométrico que, em primeira instância, filosofia natural e política devem ser pensadas em conjunto, a saber, como práticas que giram em torno da vida “civilizada” dos homens. E isso parece ser um princípio tão latente em Hobbes que, em face da uma guerra civil inglesa, ele abandona seus longos estudos sobre filosofia natural para publicar o *De Cive*.

Para Hobbes, a filosofia surge com a finalidade de superar os obstáculos impostos pelas necessidades naturais dos homens. Com vistas à sobrevivência, a filosofia teria surgido entre aqueles povos que primeiramente fixaram território e construíram cidades, fomentando e desenvolvendo a arte da agricultura juntamente com a astronomia e a ciência natural. Tendo em vista uma delimitação e uma apropriação do território, os homens forjaram leis e regras para o convívio comum, a saber, as leis civis. Portanto, o valor da filosofia reside na utilidade desse conhecimento para a aquisição de uma vida confortável e duradoura para os homens, o que envolve demandas naturais e políticas. E parece ser por essa mesma razão que a filosofia natural deve se fundar não sobre o conhecimento mesmo das causas últimas das coisas, mas sobre o poder de realizar certos efeitos tanto quanto de construir certos objetos a partir de suas causas ou partes

²⁶⁴ Em *O Egito dos Faraós*, Mella relata como muito dos mitos, técnicas, costumes dos primeiros povos gregos remontam diretamente ao Egito, inclusive muitos dos elementos da escrita. Hobbes parece conceber o Egito antigo (de Moisés) sob a mesma perspectiva, e nesse sentido a geometria representaria mesmo uma cosmologia, isto é, uma visão de mundo capaz de explicar os movimentos celestes, terrestres e sociais por meio da representação linguística. Linguagem essa capaz de mapear o céu e a terra, representar os mitos, inventar as ciências e as tecnologias agrárias, bem como construir cidades e Estados.

constitutivas; tendo em vista o domínio dos homens sobre as intempéries da natureza que possam lhes ameaçar a vida. E se a geometria foi capaz de criar cidades e Estados a partir da consideração dos elementos mais simples da matéria e da percepção humana (movimento e extensão, respectivamente), então ela deve também ser capaz de auxiliar na reconstrução desse Estado, no caso de um hipotético aniquilamento do mundo análogo a uma guerra generalizada de todos contra todos. Porque a filosofia hobbesiana mais sistemática se funda sobre uma espécie de mapeamento das paixões e enquadramento da conduta humana, com vistas à obediência ordenada, é que a geometria parece ocupar um lugar fundamental dentre os pilares do edifício político projetado por Hobbes.

“Pois se a ‘natureza’ das ações humanas [*ratione actionum humanarum*] fosse tão bem conhecida como, na geometria, a natureza da quantidade [*magnitudo*], então a força da avareza [*avaritia*] e da ambição [*ambitio*], que é sustentada pelas errôneas opiniões do vulgo quanto à natureza do que é certo ou errado, prontamente se enlanguesceriam e se esvaneceriam; e o gênero humano [*gens humana*] gozaria de paz sem fim (...). Pois, não podemos, como num círculo, começar a lidar com uma ciência de um ponto qualquer que nos agrada. Há um certo fio da razão, cujo começo está no escuro [*dubitandi tenebris filum quoddam rationis*], mas que à medida que se desenrola vai nos levando, como que pela mão, até a mais clara luz, de modo que o princípio da doutrina [*principium docendi est*] deve ser extraído daquela obscuridade, e depois a luz deve ser retornada a ela para dissipar as dúvidas [*solvenda dubia*] que restam” (*De Cive*, Epístola dedicatória, p. 7).

O projeto da filosofia hobbesiana mais sistemática consiste numa consideração do comportamento humano segundo uma aplicação do método geométrico sobre as paixões. Porque o campo mais elementar do conhecimento se reduz ao movimento e à extensão, o comportamento dos homens pode ser considerado como análogo ao comportamento dos demais seres animados, a saber, segundo o princípio de autoconservação do movimento. Princípio esse que pode explicar a causa tanto dos efeitos que o mundo externo produz sobre a sensação e a imaginação dos homens, quanto os efeitos que os homens causam sobre o mundo, agindo a partir de tais afecções. Porque os fenômenos são fantasmas ou aparecimentos na imaginação, a constituição de uma ciência rigorosa exige que o método utilizado seja capaz de conformar a linguagem representativa da imagem ou do objeto em conformidade ao movimento que a gera na imaginação. Nesse registro, a geometria euclidiana seria uma linguagem capaz de construir “esquematismos” consoantes à imaginação e ao entendimento simultaneamente. Esquematismos esses

costurados pelo “fio condutor” do método que conduz como que “pela mão” o entendimento rumo à luz que o orienta para fora dos labirintos obscuros da imaginação e da memória, na instituição do conhecimento científico²⁶⁵.

O fato de que as ciências visam mais à reprodução dos efeitos desejados que ao conhecimento mesmo das coisas da natureza parece explicar porque a concepção de que conhecimento é poder [*scientia est potentiam*] pode servir de princípio para a edificação de sua *philosophia* natural e política do absoluto e da soberania. Para Hobbes, o conhecimento das causas de um efeito remonta sempre a uma causa integral ou eficiente, isto é, a um determinado conjunto de causas suficientes para a geração daquele efeito. Uma causa integral deve, em primeira instância, envolver os poderes dos agentes com os poderes de seus respectivos pacientes na geração do efeito, corpo ou fenômeno em questão. É sob esse prisma que, para Hobbes, ciência e política devem ser pensadas sempre em conjunto, pois ambas se fundam sobre a consideração do mesmo homem, apenas didaticamente diferenciado pelo método: resolutivamente como homem e compositivamente como cidadão. A suposição de uma autonomia desses campos do conhecimento humano pressupõe uma superioridade da razão frente às paixões que, para a filosofia hobbesiana, parece ser um completo absurdo. O valor ou a virtude da filosofia hobbesiana reside em sua utilidade, não em uma suposta superioridade ou neutralidade desse conhecimento em relação à sensação ou à experiência. A vantagem do discurso nominal da filosofia sobre o discurso mental da prudência reside apenas no método ou uso ordenado da linguagem. Discurso este que, embora restrinja o amplo campo da prudência, seria mais útil aos homens de ciência por ser prático ou construtivo de objetos.

O rigor metodológico dos princípios científicos devem se fundar sobre uma autoridade convencionada na linguagem, não na excepcionalidade deste ou daquele “gênio”

²⁶⁵ A referência ao “mito da caverna” de Platão, aqui, parece mesmo latente. Mas, não devemos nos esquecer de que essa mesma “saída das trevas obscuras das cavernas” a que Hobbes metafóricamente alude pode também fazer referência a Teseu (mito do Minotauro) tanto quanto a Orfeu (mito da criação do mundo), tanto quanto a Prometeu (cujo fogo trouxe a luz à humanidade). Do modo como Hobbes conduz a discussão sobre a “idolatria dos gentios” no livro IV do *Leviatã* (Sobre o reino das trevas) ele parece mesmo costurar com seu “fio condutor” diversos elementos desses “ídolos” a fim de compor seu grande *Leviatã* um autômato pouco homem, um pouco máquina e um pouco deus. Sobre esse tema, vale consultar o livro de Giorgio Colli, *O Nascimento da filosofia*, em particular o cap. II- “A senhora do labirinto”.

particular. Sob o prisma de uma autoridade constituída ou convencionada, vemos o filósofo defender sistematicamente que a autoridade civil deve ser convencionada sobre uma “pessoa fictícia” ou “representativa”²⁶⁶. Os homens hobbesianos, ao contrário dos animais gregários como as abelhas e as formigas, constituem a vida comunitária ou civil de modo artificial ou convencional e não natural. Porque o poder criativo ou constituinte dos homens deve se submeter ao poder criado ou constituído do Estado civil, Hobbes enfatiza o “duplo caráter” do pacto ou do contrato social, em conformidade ao modo de operação do método tanto na constituição do Estado quanto na sujeição dos homens a esse mesmo Estado²⁶⁷. E isso porque, a autoridade da “pessoa artificial” do Estado civil é convencionada segundo um modelo análogo ao de uma autoridade científica, isto é, por uma convenção de homens (tratados, pactos e contratos). O contratualismo sobre o que se sustenta o edifício da política hobbesiana constrói um Estado onde o homem não é apenas artífice, mas também matéria. Isso significa dizer que, na busca pela conservação de si, os homens hobbesianos devem empreender todas as suas forças, direitos e poderes na constituição de um Estado civil ao qual eles voluntariamente se submetem. Porque o corpo político desse modo constituído é portador de um poder soberano, a sujeição dos cidadãos particulares (assim como das seitas, partidos e facções) deve ser integral, caso contrário não seria razoável a nenhuma das partes contratantes a constituição de poder tão grande capaz de exterminá-los se em posse de mãos inimigas. Tendo em vista os termos de segurança que regula os termos o contrato hobbesiano, a sujeição da vontade dos súditos a uma vontade soberana deve ser integral porque a causa da geração do Estado ou do corpo político deve ser sempre integral ou plena, caso contrário não se produz o efeito esperado²⁶⁸.

²⁶⁶ A própria palavra autoridade (*authoritas*) é empregada por Hobbes em analogia ao teatro (ver *Leviatã*, I, 16), de modo que a “pessoa do Estado representativo” parece ser mesmo análoga a uma “personagem de ficção científica”. Sob esse prisma da ficção, as metáforas em Hobbes, enquanto figuras de linguagem, parecem ser mesmo compatível com a perspectiva geométrica do método. A figura do Leviatã é, com certeza, uma ilustração clara dessa perspectiva metafórica do olhar hobbesiano.

²⁶⁷ Ver, por exemplo, no *De Cive*, II, 5 como “não basta o consentimento, é preciso a união dos homens numa só pessoa representativa, para estabelecer a paz”. O mesmo argumento é desenvolvido no *Leviatã*, I, 16, onde Hobbes trata das pessoas, autores e coisas personificadas.

²⁶⁸ Na conclusão e revisão da tese retomaremos esse ponto da contenda considerando a concepção negativa de liberdade civil em Hobbes. Veremos como, no capítulo 21 do *Leviatã*, por exemplo, a liberdade civil em Hobbes refere-se sempre à liberdade do Estado e não dos cidadãos particulares. É assim que, para ele, embora

Porque a posse individual do direito e do poder natural conduz os homens em estado de natureza a uma guerra generalizada, a paz só pode ser alcançada mediante a transferência integral dos poderes e da liberdade natural dos homens a uma instância soberana artificialmente construída para tal finalidade²⁶⁹. E isso porque, sob a perspectiva do método hobbesiano, o corpo político só pode ser devidamente constituído ou gerado por uma sujeição integral da causa ou da matéria, a saber, dos cidadãos ou súditos. E assim como em filosofia natural Hobbes considera sempre a causa integral como modo de geração eficiente de um efeito, na política seu método parece também considerar que na geração do Estado civil a sujeição ou a obediência, enquanto causa eficiente da paz civil, deve ser integral. Assim, não devemos atribuir inicialmente a Hobbes uma “simpatia pela democracia” pelo simples fato de que, nos *Elementos da Lei*, ele afirma que “a democracia precede todas as outras instituições de governo”²⁷⁰. Ora, devemos considerar que a autópsia hobbesiana do Estado civil não apenas coloca a democracia como um tipo de governo anterior ao Estado civil como também a compara com o estado de natureza, isto é, com uma

a palavra *Libertas* estivesse escrita em letras bem grandes na entrada da cidade de Lucca, nem por isso se deveria presumir que ali os cidadãos tivessem mais liberdade em relação às leis civis do que em Constantinopla [*Luccensis tamem nemo majore libertate fruitur quam Constantinopolitanus*]. Nesse registro, buscaremos mostrar em nossa conclusão de que modo uma soberania absoluta pressupõe uma sujeição integral dos cidadãos ou súditos porque a soberania do Estado, quer esteja nas mãos de um (monarquia), de alguns (aristocracia) ou de muitos (democracia) é sempre absoluto.

²⁶⁹ Se houver brecha para a salvaguarda de algum direito de autoconservação dos indivíduos nos termos do contrato hobbesiano não pode haver razão suficiente para que os homens o firmem. Pois, visto a desconfiança que impera no estado de natureza, se os termos do contrato reserva uma parcela do direito de natureza de quem quer que seja a própria autoconservação que regula as ações dos homens hobbesianos impediria uma sujeição aos termos desse contrato. Nesse caso, esses homens permanecem como estavam em estado e natureza, ou seja, garantindo cada qual sua autoconservação por meio a antecipação.

²⁷⁰ No capítulo V do *PPH* Strauss pondera sobre como a concepção de monarquia em Hobbes permanece imutável ao longo das obras. Nesse registro, a concepção hobbesiana de democracia teria sido simpática ao jovem Hobbes. Essa interpretação straussiana, porém, parece se fundar sobre uma consideração equivocada do método hobbesiano. Hobbes considera [analiticamente] a democracia como a primeira forma de governo não por uma suposta excelência dessa, mas por sua semelhança com a “anarquia”; o que aproxima o regime democrático ao estado de natureza sobre o qual sua filosofia versa desde os *Elementos da Lei* até o *Leviatã*. A democracia é uma convenção de oradores, diz Hobbes, interposta pela monarquia temporária de um só orador (ou representante de uma facção). Em certas passagens Hobbes chega mesmo a afirmar que é preferível uma anarquia (ausência de governo ou autogoverno) a uma “administração” democrática do Estado. Todavia, a interpretação straussiana parece não considerar esses pontos ao querer forjar em Hobbes uma raiz “democrática” nas bases do *Leviatã* (*qui summam potestatem habet*).

anarquia²⁷¹. Uma vez que o homem hobbesiano é tanto artífice quanto matéria do Estado civil, o contrato ou pacto social que o constitui possui um “duplo caráter”, a saber, de constituição e de sujeição. Porque a ótica do método hobbesiano contempla as coisas sempre sob o prisma do poder, no pacto de constituição o poder político (de um, de alguns ou de muitos) deve ser sempre grande o bastante para subjugar a vontade e a ação de todos os outros, cuja parte no pacto se firma em termos de sujeição. E isso por conta mesmo do modo de operação do método, que considera sempre a causa eficiente ou material da geração de um corpo (natural ou políticos) em termos de uma causa integral e eficiente.

Para Hobbes, por mais que o Estado possa ser governado por muitos (democracia), por alguns (aristocracia) ou por apenas um homem (monarquia), o poder soberano desse Estado é sempre uno e indivisível. O Estado civil hobbesiano é (como bem ilustra a parábola que prefacia o *De Cive*) construído como um relógio, de modo que a separação de suas peças ou engrenagens constitutivas arruína o bom funcionamento de todo o autômato. Para Hobbes, por mais que o Estado possa ser governado democraticamente (isto é, por muitos de homens), ainda assim seu poder permanecerá uno e soberano, pois uma divisão da soberania (que é a alma do Estado)²⁷² torna o Estado um “zumbi” refém de facções inimigas ou estrangeiras.²⁷³ E é por isso que, para o filósofo “a democracia não passa de uma aristocracia ou convenção de oradores”, onde o que prevalece é sempre a autoridade deste ou daquele orador que se destaca da multidão. Porque, para Hobbes, a soberania (*summa potestas*) é como uma alma que move e dá vida ao Estado civil ela não pode ser dividida, nem tampouco deve estar em posse dos homens comuns, mas contida na soberania de uma pessoa artificial edificada para tal fim²⁷⁴. Enquanto prevalecer o direito

²⁷¹ Ver, por exemplo, como no *De Cive* (II,7, 7) Hobbes reforça a idéia de que a conservação do Estado e da paz quer sempre obrigações civis e que numa democracia a multidão não pode jamais estar obrigada nem consigo mesma nem com ninguém.

²⁷² *Leviatã*, introdução. “*Magnus ille Leviathan, quae civitas appellatur (...) In quo is, qui summam habet potestatem, pro anima est, corpus totum vivificante et movente*” (grifos do autor).

²⁷³ *Leviatã*, II, 29, p.194. “Existe uma sexta doutrina, aberta e diretamente contrária à essência do Estado, que é esta: *o poder soberano pode ser dividido*”.

²⁷⁴ *Elementos da Lei*, II, 1, 2. “Pois enquanto a democracia é uma realização, não existe soberano com o qual se contratar. Pois não se pode imaginar que a multidão pudesse contratar consigo mesma ou com qualquer

natural dos homens não é possível a edificação de uma vontade comum, e então permanece a hostilidade, a desconfiança e a enganação promovida pelas facções e grupos de homens interessados no poder de governar a vida e o pensamento dos outros homens. A suposta tese de uma possibilidade de separação do poder político que tenta fundar nas bases do Leviatã hobbesiano uma simpatia pela democracia parece não levar em conta a própria concepção de poder soberano que funda a política representativa do autor sobre a vontade uma única pessoa fictícia.

“Em todas as democracias, embora o direito de soberania esteja na assembleia, que é virtualmente o corpo inteiro, ainda assim o uso daquele direito está sempre em um ou em alguns homens particulares. Pois como costuma ser em todas as grandes assembleias, dentro das quais todos os homens podem entrar quando quiserem, não existem meios pelos quais deliberar e aconselhar sobre o que fazer além daquelas longas e conjuntas orações, pelas quais é de certa forma dado a cada homem a esperança de inclinar e influenciar a assembleia em favor de seus próprios fins. Numa multidão de oradores, portanto, onde sempre um homem é eminentemente sozinho, ou onde alguns, sendo iguais entre si, são eminentes diante do resto, é que um ou alguns devem necessariamente influenciar o todo. De tal maneira que uma democracia, em efeito, é uma convenção [aristocracia] de oradores, interrompida algumas vezes pela monarquia temporária de um só orador”. (*Elementos da Lei*, II, 2, 5)

Se levarmos em conta que o *modus operandi* do método hobbesiano considera o homem “tal como se o Estado e as leis civis tivessem sido dissolvidos”, então a “anatomia do Estado” operada por Hobbes considera a democracia como um modo precedente de governo porque ela é o que mais se aproxima da anarquia que impera no estado de natureza²⁷⁵. Assim, por mais que uma multidão de homens possa estabelecer algum consenso entre si sobre o que fazer e como agir em uma determinada situação, nem por isso essa multidão pode ser considerada um povo; pois um povo é aquele agente ao qual se pode atribuir uma única ação, ao passo que uma multidão consiste num emaranhado de ações particulares, que muitas vezes se opõem e se anulam. Porque a edificação do Estado civil implica numa conformação das vontades individuais a uma única vontade soberana, então, numa democracia, ou os homens seguem cada qual sua vontade particular ou são conduzidos pelos discursos daqueles oradores inflamados que se destacam da multidão. Em

outro homem ou grupo de homens, nem dividir consigo mesma, para fazer soberana a si mesma; nem que a multidão, considerada enquanto um agregado, pode dar a si mesma aquilo que antes ela não tinha”

²⁷⁵ Ver *Leviatã*, II, 19 e *De Cive*, II, 7, 5.

ambas as situações os homens se encontram como se estivessem sob o julgo da anarquia predominante no estado de natureza, ou seja, carentes de um poder capaz de orientar as ações da multidão. Nesse registro, a democracia se caracteriza como um modo precedente de governo porque ela se aproxima daquela condição na qual os homens edificam primeiramente o Estado civil e, depois, a ele se submetem, a saber, o estado de natureza. Sob esse prisma, a concepção hobbesiana de liberdade política se reduz basicamente a uma ausência de impedimentos para as ações que visam a autoconservação do movimento dos agentes, cuja regulação depende de uma vontade soberana capaz de conformar as vontades particulares da multidão reunida.

Daí o estado de natureza ser o resultado da aplicação do método resolutivo-compositivo na consideração do homem e do cidadão e que analisa os elementos constitutivos do Estado civil, tal como se este tivesse sido dissolvido (hipótese e aniquilação do mundo). Esse estado natural se caracteriza como um estado de guerra generalizado na medida em que (uma vez dissolvido o Estado civil) os homens particulares são detentores de um direito natural que os coloca em pé de igualdade. Posta como princípio elementar do contrato constitutivo do Estado civil, a igualdade natural entre os homens contratantes do Estado civil pressupõe que esse último seja sempre uma pessoa artificial ou representativa, nunca natural. Para Hobbes, o princípio de autoconservação impediria os homens de abdicarem do direito natural em benefício de um homem ou de um grupo de homens comuns ou naturais, pois seria como render-se ao inimigo. Por isso, a superação dessa hostilidade do estado de natureza passa pela transferência do poder e do direito natural não a um homem comum, mas a uma pessoa artificial ou representativa instituída para tal fim.

Para Hobbes, as disputas eleitorais pelo poder governamental fomentam os homens ambiciosos a promoverem a dissolução do Estado, cujas partes do poder eles próprios reivindicam. Não é sem razão, portanto, que os termos do contrato constitutivo do Estado civil versam a todo instante sobre o tema da hereditariedade do poder, a fim de encerrar o debate sobre uma suposta divisão do poder soberano do Estado civil fomentado

pelos discursos democráticos da época²⁷⁶. Desde pelo menos os *Elementos da lei*, Hobbes defende que a monarquia se funda sobre critérios racionais e não mais divinos ou metafísicos, isto é, erigida sobre convenções humanas e não sobre a providência dos céus. Porque a superação do estado de natureza implica em uma obediência total dos homens a um poder convencionado, é mais racional que a posse desse poder fique na mão de um único homem, não nas mãos de muitos ou de todos. Mais que isso, a soberania é um princípio indissociável da constituição do Estado civil, de modo que mesmo a liberdade civil a que os homens reclamam não é outra senão a liberdade do Estado. Pois o Estado civil não foi edificado para promover as comodidades da vida humana por meio da promoção das liberdades individuais, mas da segurança comum contra os invasores e estrangeiros. Enquanto monopólio do poder e da violência, a promoção da segurança comum deve se fundar nas bases de um poder soberano capaz de manter todos em respeito, a saber, a máquina do Estado.

Vimos que ainda que a geometria possa ter se desenvolvido graças ao empenho de alguns homens particulares, ela foi convencionada segundo a autoridade de um só homem, a exemplo mesmo de Euclides. Assim, considerando o homem, por um lado, como parte daqueles corpos que em conjunto constituem a matéria da natureza, Hobbes edifica uma filosofia natural fundada sobre uma investigação metodológica das causas das paixões humanas. Não obstante, considerando o homem como parte daquele corpo político que em conjunto constitui o Estado civil, o filósofo edifica uma política fundada sobre os efeitos dessas paixões humanas no mundo. Assim, sob o prisma do método geométrico adotado por Hobbes (resolutivo-compositivo), a filosofia natural e política se funda sobre uma consideração das paixões humanas tomadas respectivamente como efeitos do mundo externo sobre os homens e como efeitos das ações humanas sobre o mundo. Dai o fundamento comum que compatibiliza os princípios da política hobbesiana com os de uma

²⁷⁶ Ver, por exemplo, como, no capítulo V, do livro II dos *Elementos da Lei* [sobre os inconvenientes dos diversos tipos de governo] uma das vantagens da monarquia em relação à democracia residiria no fato de não haver eleições, de modo que não haveria disputa pública entre os homens pelas querelas do poder governamental. Por conta mesmo do caráter nocivo do poder contido pela pessoa do Estado civil, esse “volante” do monopólio da violência e da obediência civil não deveria estar nas mãos de muitos, nem de alguns poucos, mas mãos de um único homem, criado para esse fim, a saber, o Estado monárquico hobbesiano.

filosofia da natureza, a saber, a autoridade científica do método geométrico que possibilita a sustentação de ambas a partir de uma mesma matéria, a saber, os homens²⁷⁷.

Sobre a hipótese aniquilação do mundo e do Estado civil, o estado de natureza hobbesiano se caracteriza determinantemente como um estado hipotético, isto é, como um recurso teórico (ainda que Hobbes possa apontar similaridades entre esse estado natural e a condição dos “povos selvagens” recém-descobertos na África e na América, por exemplo). Sob o prisma do método, o estado de natureza hobbesiano deve ser entendido como *a condição em que se encontram os homens quando o Estado civil se encontra hipoteticamente dissolvido*, isto é, como uma condição necessariamente hipotética. Nesse registro estrito de aplicação do método na investigação das causas constitutivas do Estado civil, não devemos considerar o estado de guerra generalizada como resultante de uma suposta hostilidade natural dos homens, mas como o resultado de uma aplicação do método na consideração das paixões humanas. Devemos considerar o estado de guerra generalizada como uma “condição hostil” em que se encontram os homens quando hipoteticamente são dissolvidas as leis civis. Essa mesma condição hostil de belicosidade generalizada, diz Hobbes, se manifesta também quando os homens acreditam na possibilidade de se dividir o poder soberano do corpo político do qual eles próprios são membros ou partes.

Sob esse prisma, não devemos entender o estado de natureza hobbesiano como o retrato de uma “natureza hostil e belicosa do homem em geral”, mas sim como a descrição hipotética da condição hostil em que se encontram os cidadãos quando esses se

²⁷⁷ Para Hobbes, os princípios da geometria euclidiana foram convencionalmente adotados pelos homens como “postulados científicos”, isto é, como princípios de conhecimento e de autoridade instituídos. Pois, embora, para Hobbes, os princípios da geometria euclidiana não sejam propriamente princípios ou axiomas (por serem demonstráveis), adquiriram convencionalmente o estatuto de fundamentos científicos por serem demonstrativos e construtivos. Parece ser, portanto, esse caráter convencional e construtivo da geometria euclidiana que interessa a Hobbes como *modelo* para a edificação de sua filosofia natural e política, a saber, como autoridade constituída. Nesse registro, vale ressaltar como, para Carlos Tomei (em seu livro *Euclides: a conquista do espaço*), *Os Elementos* de Euclides possivelmente resultaram de uma compilação de teoremas e resoluções desenvolvida por muitos pensadores anteriores a ele, bem como por outros geômetras orientados por Euclides durante sua passagem por Alexandria. Sob esse prisma, podemos entender Euclides como a ilustração de uma “metáfora coletiva”, cuja autoridade se funda mesmo é sobre as convenções da linguagem científica, não sobre o conhecimento mesmo da natureza e das coisas criadas por ela. Parece ser também sob esse prisma que Chacon pondera sobre seus *Galileus modernos*, a saber, como metáfora coletiva. Sobre esse ponto ver: PORTELA, E. “Galileu Galilei, metáfora coletiva”, in CHACON. V. *Galileus Modernos*, p. 13-17.

encontram destituídos de quaisquer obrigações civis. Nesse registro, o estado de natureza hobbesiano parece ser compatível com o resultado de um autoexame dos cidadãos que buscam conhecer em si e por si mesmos as causas das paixões que levam tanto à guerra quanto à paz. No tocante à edificação de uma filosofia sistemática, o método geométrico é um modelo apropriado para se tratar desse assunto porque tanto a filosofia natural quanto a política se fundam sobre princípios da sensação e da experiência dos homens, isto é, sobre as paixões. Para Hobbes, portanto, o estado de natureza não se constitui como um estado de guerra por conta de uma suposta hostilidade natural dos homens, mas pela ignorância de alguns em relação às causas e aos efeitos das ações humanas que levam à guerra e à paz. Parece ser sob esse prisma que Hobbes encontra na geometria euclidiana um modelo de ciência teórica e prática instituída tanto como um conhecimento quanto como uma autoridade. Nesse sentido, o projeto político de Hobbes parece considerar um doutrinamento da conduta dos cidadãos por meio de um projeto de educação para a obediência que passa pela vontade ou deliberação e acaba por conter o desejo e a imaginação dos homens. Considerados por Hobbes numa condição de dissolução do Estado civil, esses homens não são “maus por natureza”, mas “por acidente”, isto é, se encontram numa condição de guerra por conta de sua própria ignorância no que diz respeito às causas da conservação de um Estado civil soberano, a saber, a obediência.

“Seguindo esse tipo de método [*talem ergo methodum secutus*] coloco em primeiro lugar um princípio que por experiência é conhecido por todos os homens [*pro principio omnibus per experientiam noto*], e por nenhum é negado, a saber, que as disposições dos homens [*ingenia hominum*] são naturalmente tais que, a menos que sejam restringidos pelo temor a algum poder coercitivo, todo homem sentirá desconfiança e temor de qualquer outro homem [*mutuo metuante*] (...). E disso não decorre absolutamente que tais homens maus o são por defeito da natureza, isto é, de seu próprio nascimento [***homines natura malos esse, ex hoc principio non sequitur***] (...). [U]m homem perverso é quase a mesma coisa que uma criança que cresceu e ganhou em força e se tornou robusta [*ita ut vir malus idem fere sit, quod puer robustus, vel vir animo puerili*]; e a malícia é a mesma coisa que uma falta de razão naquela idade [*malitia idem quod defectus rationis ea aetate*] em que a natureza deveria ser mais bem governada mediante a boa educação e a experiência [*disciplina atque damnorum experientia gubernatam*]. Portanto, a menos que dizendo que os homens são **maus por natureza** entendamos apenas que eles **não recebem da natureza a sua educação e o uso da razão** [*nisi ergo homines ideo a natura factos malos esse dixerimus, quod disciplinam et usum rationis a natura non habent*], devemos necessariamente reconhecer que os homens possam derivar da natureza o desejo, o medo, a ira e outras paixões sem contudo derivar os maus efeitos da própria natureza [*mali*]

facti a natura non sint]. (*De Cive*, prefácio ao leitor, p. 13-15). [os negritos são nossos].

Um projeto de “educação para a obediência” que se instaure nas bases da percepção dos homens e dos cidadãos parece ser um projeto consoante ao interesse de Hobbes pelo método geométrico. Para ele, as crianças são chamadas “seres racionais” não por portarem consigo uma racionalidade inata, mas por analogia aos adultos que as geram e conservam sob seus cuidados. A racionalidade humana em Hobbes (*ratiocinatio* ou *computatio*, não *ratio*)²⁷⁸ está diretamente relacionada ao uso dos nomes e palavras no tocante à formação de proposições e definições de objetos, isto é, à linguagem formal. Linguagem essa que, não nasce com os homens, mas é adquirida mediante o costume e a educação predominante entre aqueles que geram e conservam a vida de alguém, ou seja, na família (com destaque para o pai). Assim, por não nascerem aptas ao uso reto ou correto da razão ou da linguagem, as crianças, segundo Hobbes, devem ser consideradas isentas de quaisquer obrigações civis, mas submetidas ao julgo familiar. A maldade e a malícia dos atos humanos não derivariam de uma suposta hostilidade natural dos homens em geral, mas da ignorância de alguns acerca das causas e dos efeitos de suas próprias ações. Ignorância essa que também não deve ser considerada inata no homem, mas como produto de vãs filosofias e falsas doutrinas filosóficas. Os homens não são nem bons nem maus por natureza, mas podem vir a praticar atos considerados bons ou maus dependendo das condições em que são colocados. Assim, se certos homens praticam atos que colocam a vida dos demais em risco é porque não consideram devidamente as causas de suas crenças e costumes em relação àqueles que lhes inflamam as paixões com ornamentos de discursos vazios. Acontece que, para Hobbes, nem a guerra nem a paz estão inscritas numa suposta natureza imutável dos homens, mas que podem ser construídas pelo engenho e pelo esforço dos próprios homens, não pela natureza.

²⁷⁸ A filosofia hobbesiana trata a razão como ato (*ratiocinatio*), não apenas como faculdade (*ratio*). A razão como faculdade fica no campo da prudência, não da filosofia. Em outras palavras, a razão como faculdade (*ratio*) é uma capacidade natural de calcular suas próprias concepções, ao passo que a razão como ato ou atividade (*ratiocinatio sive computatio*) consiste na habilidade de se calcular com nomes e palavras, isto é, de raciocinar, calcular, conjecturar, etc. É no uso das palavras, portanto, da razão como ato ou atividade, que os homens se diferenciam dos animais, porém não na posse de uma suposta racionalidade inata exclusiva do “ser racional”.

Sob o prisma da hipótese de aniquilação do mundo, o estado de natureza hobbesiano se configura como uma condição onde os homens (outroa assegurados comumente pelo julgo de um poder civil hipoteticamente dissolvido) são forçados a garantir cada qual a conservação de sua vida segundo seus próprios recursos e habilidades pessoais. Mas, notemos que essa busca pela autoconservação que se identifica com um “direito a todas as coisas” não pode ser dita a expressão de uma característica exclusiva do homem, mas como o resultado de uma aplicação do princípio de autoconservação do movimento dos corpos animados em geral, ou seja, uma imposição da natureza. Assim, quando Hobbes identifica a guerra generalizada do estado de natureza como resultante da posse de um direito irrestrito de todos os homens a todas as coisas o princípio que regula suas considerações sobre o comportamento humano parece ser o mesmo que regula as considerações em geometria e filosofia natural, a saber, a autoconservação do movimento. Numa tal condição natural, Hobbes entende que nenhum homem pode razoavelmente discordar sobre a necessidade de um poder comum capaz de regular as ações e reações de homens portadores de um direito irrestrito a todas as coisas, inclusive aos corpos e à vida dos outros. Sob o prisma do princípio de autoconservação do movimento dos corpos que regula o modo de operação do método hobbesiano, todas as ações dos homens particulares convergem para um escopo comum: a autoconservação de si; que a natureza impõe aos homens tanto quanto aos demais corpos animados. Porque a busca pela autoconservação que rege a conduta dos corpos animados em geral converge para as relações de poder (agente-paciente), a superação do estado de natureza hostil implica na constituição de um poder capaz de regular as ações humanas dizendo a cada um dos homens e a todos em conjunto o que é “seu” e “dele” e o que eles devem fazer para gozar disso ou daquilo.

Para Hobbes, todo homem que considere por si mesmo o que poderia acontecer caso o Estado civil fosse destituído é capaz de concluir que tal condição não deve ser a mais apropriada para a conservação da vida de ninguém. Pois, essa condição engendra a guerra generalizada por meio de uma ininterrupta disputa por poder e mais poder que subjuga não apenas o fraco, mas também o forte. Em estado de natureza um homem fraco (quer seja por secreta maquinação ou quer seja aliando-se com outros) é capaz de subjugar

e matar o mais forte, donde se diz que nessa condição todos os homens são igualmente potenciais inimigos uns dos outros. Onde não existem regras comuns de convívio entre os homens hobbesianos prevalece sempre o julgo particular do que é certo ou errado, bom ou mau para a autoconservação de si. Nesse caso, os homens julgam a natureza das coisas e os outros homens segundo concepções particulares de bem e de mau, isto é, segundo suas próprias paixões e opiniões. Porque em estado de natureza todos têm direitos iguais a todas as coisas, o “seu” e o “dele” só podem ser convencionados mediante um *tertio* capaz de conter em si esse direito irrestrito. Essa “pessoa artificial”, portadora de um poder soberano (absoluto em relação aos súditos), deve ser capaz de orientar os homens e doutriná-los para a paz e para a autoconservação por meio da sujeição e da obediência às leis da sua vontade soberana.

Nesse registro, a obediência civil em Hobbes deve regular a vida do cidadão não apenas no que diz respeito à conduta civil (educação moral ou política), mas também em relação ao seu conhecimento do mundo (educação científica). Na ausência de um Estado soberano bem constituído não existe lei ou ordem tanto quanto não existem o certo e o errado, ou o bem e o mal, assim como não existe o ensino das artes, da ciência, ou da filosofia. Porque a busca individual pela autoconservação coloca sempre em risco a própria conservação dos homens hobbesianos (visto a condição e guerra que se instaura nesse processo) a transferência do direito e da liberdade natural para as mãos de uma pessoa artificial constituída para tal fim parece ser mesmo conforme o princípio de autoconservação. Porque o mesmo movimento que é causa da sensação é também causa da vontade no homem hobbesiano, o princípio de autoconservação do movimento exige que a constituição de um Estado soberano seja o produto de ações voluntárias dos homens particulares em conjunto. Nesse registro, a constituição do Estado civil em Hobbes encaminha as vontades particulares dos homens rumo à geração de uma única vontade soberana capaz de contê-las de modo seguro. Sob esse prisma da contenção, o Estado civil hobbesiano (entendido como um efeito cuja causa integral é a vontade dos homens particulares) pode ser entendido como um tipo de proposta para a obediência voluntária dos homens envolvidos numa guerra civil. E visto que, para Hobbes, a vontade não é causa de

si própria (mas um efeito resultante do movimento externo), uma vez constituída essa vontade soberana, a conservação da paz parece exigir do Estado o controle e a produção das vontades particulares de acordo com sua própria vontade.

Sob esse prisma, podemos dizer que a superação do estado de natureza hobbesiano se apóia no modelo de uma “engenharia política” que visa enquadrar os homens sob as rédeas da lei civil tal como quando se prende em armadilhas e jaulas os lobos que uivam para a Lua, pelos prados onde pastam os rebanhos do pastor, nas rondas da calada da noite. Dependendo das condições em que se encontra, um homem pode ser considerado tanto um deus quanto um lobo para os outros homens (vide Rômulo). É assim que a superação do estado de natureza hobbesiana formula as leis civis como correntes e amarras que doutrina e domestica as “paixões bestiais” dos homens guiados por seus próprios desejos ou pela vontade inflamada pelos discursos de outros homens mais eloquentes. E assim como os diques e barragens de uma usina não impedem, segundo Hobbes, a liberdade das águas correntes, mas antes as potencializam para um escopo ou lugar comum, as leis civis teriam por finalidade regular a conduta dos homens com vistas à uma maior potenciação de suas forças. Todavia, a realização de tal empreitada exige não somente o rigor do projeto arquitetônico, mas também uma conformação da matéria em termos de extensão e volume. Pois, assim como o descontrole do fluxo das águas por entre as pequenas frestas de uma represa pode pôr abaixo uma barragem inteira, a desobediência civil em Hobbes (por mais imperceptível que seja) pode arruinar um Estado civil inteiro. Por conta disso, na edificação do Estado civil em Hobbes a sujeição da matéria ou a obediência civil deve ser integral.

Recordemos que os homens em Hobbes não nascem mas se tornam “seres racionais” pelo costume, doutrinação ou educação, não por natureza. Nesse registro, não se deve considerar o direito natural como o preceito de uma racionalidade inata no homem hobbesiano. O direito natural do homem hobbesiano deve ser entendido como o resultado de uma consideração do princípio de autoconservação do movimento na investigação das causas e dos efeitos das paixões humanas. Não obstante, a conduta humana que caracteriza o estado de natureza hobbesiano como uma incessante busca por poder e mais poder não

pode ser dita nem boa nem má, mas apenas natural, isto é, resultante de uma aplicação dos princípios de uma filosofia da natureza na consideração do homem tanto como corpo natural quanto como parte do corpo político²⁷⁹. Considerado Hobbes como homem de seu tempo, é um grande erro afastar seu pensamento político dos princípios de filosofia natural defendida por ele frente a inumeráveis debates com autores como Bacon, Galileu, Descartes, Boyle, Newton, etc. Os princípios científicos são considerados por Hobbes todos convencionais, razão pela qual eles pressupõem sempre algum consenso ou alguma convenção humana anterior, que estabeleça na linguagem as regras de registro e organização de tal conhecimento. Sob esse prisma, a autoridade científica que regula a produção do conhecimento deve se fundar, primeiramente, sobre os tratados, pactos e contratos convencionados pelo consenso dos homens sobre os nomes e modos de definição das coisas. Quando Hobbes afirma que o estado de natureza é uma hipótese resultante de uma aplicação do método (isto é, convencionado ou condicional), entendemos porque o filósofo insiste em defender que a superação do estado de natureza autoridade deve ser dar por convenção, não por natureza. Enquanto efeito de uma consideração do homem sob o prisma do método, o Estado civil hobbesiano pressupõe uma obediência integral dos cidadãos porque esse método considera o efeito sempre como o resultado de uma causa integral. E isso porque o método que o filósofo aplica sobre a matéria (a saber, o homem e suas paixões) parece mesmo fundar uma política compatível com uma filosofia da natureza que considera as causas eficientes na geração do efeito e não a essência ou causa final da natureza.

Sob esse prisma, se explica porque a constituição de um Estado civil soberano parece ser mesmo, para Hobbes, compatível com o modo através do qual os homens constituem uma autoridade científica, a saber, por convênio ou por convenção²⁸⁰. Nos

²⁷⁹ A filosofia política de Hobbes consiste em uma investigação dos *efeitos das paixões humanas no mundo*, isto é, dos movimentos voluntários dos homens. Ao compatibilizar o direito de natureza a essa conduta *passional* dos homens, o estado de natureza já resulta de uma consideração da conduta humana como *efeitos* cujas *causas* são aquelas afecções do movimento que o mundo imprime sobre os homens, a saber, os fenômenos naturais ou “paixões figuradas”.

²⁸⁰ O termo latino *convenio, onis* suporta diversos significados. Por um lado, podemos entender a convenção como um acordo condicional, um pacto, um contrato, um convênio, etc. Por outro lado, podemos entender a convenção como uma reunião de pessoas, isto é, como um encontro, um congresso, etc. Enquanto um

Elementos da lei, Hobbes já definia sua concepção de “natureza humana” como a soma dos poderes e faculdades dos corpos humanos. Poderes e faculdades essas capazes de imprimir movimento ao corpo humano como um todo. Assim, a soma dos poderes e faculdades dos corpos humanos em Hobbes tem como resultado um princípio de autoconservação do próprio movimento que não pode ser considerado nem bom, nem mal, mas apenas natural. Nesse registro, vale ressaltar que a belicosidade do estado de natureza em Hobbes não pode resultar de uma suposta “natureza belicosa” do homem, mas da condição em que eles se encontram. É a “condição humana” do estado de natureza que resulta em uma guerra generalizada, não a maldade natural dos homens. É por essa razão que a superação do estado de natureza para o Estado civil passa necessariamente pelo contrato onde se convencionam os termos constituintes de uma autoridade fictícia ou representativa resultante de um contrato convencionado pelos homens em condições de conflito e disputas pela honra. Visto que a superação do estado de natureza rumo à civilidade passa por um “autoexame” dos homens sobre si mesmos (*nosce te ipsum*), a autoridade convencionada pelos homens hobbesianos deve ser capaz também de ensinar e doutrinar os homens para o conhecimento das leis e para a obediência. É nesse sentido que a teoria do contrato social parece pressupor um modelo capaz de se sustentar frente à opinião geral dos homens tanto como conhecimento (constitutivo de objetos), quanto como autoridade (reguladora da conduta). Sob esse prisma, o contrato ou pacto social que funda a soberania do Estado soberano em Hobbes parece mesmo ser compatível com as bases do método adotado pelos modernos filósofos da natureza e outros antigos construtores, a saber, a geometria.

Eis porque não se pode desconsiderar a importância do método na fundamentação da política hobbesiana; não se pode forçar um direito natural dos indivíduos que é incompatível com os termos do contrato que institui o Leviatã hobbesiano. Isso parece ser um dissenso por algumas razões. Em primeiro lugar porque, para Hobbes, o

conhecimento condicional ou convencional, a filosofia e as ciências em Hobbes podem ser entendidas como o encontro de um grupo de homens que convencionam para si mesmos princípios de uma linguagem comum, representada na figura de uma única pessoa fictícia, a saber, uma autoridade científica. Ver: CHACON. V. *Galileus Modernos: elogio da heteroxia*.

contrato não precisa ser necessariamente aceito por todos os homens, pois bastaria uma parte mais poderosa dos contratantes para legitimá-lo (pacto de constituição)²⁸¹. Porque os termos do contrato hobbesiano implicam (como veremos mais adiante) de uma deliberação dos “homens racionais”, então os jovens, os servos, os detentos, os estrangeiros e também a mulher- na medida em que não foram educados adequadamente nessa “cultura racional”- não participam da confecção do contrato constituinte do Estado. Contudo, se, por um lado, essas “partes rejeitadas” do corpo político não atuam como *artífices* do Estado, por outro, sofrem as consequências de sua constituição enquanto *matéria* (pacto de sujeição). Assim, embora os jovens, os servos, os condenados, os estrangeiros e as mulheres não participem do pacto de constituição do Estado civil, todavia são forçados a se submeterem “voluntariamente” a esse poder constituído por outros nos termos do pacto de sujeição. Sucede-se disso que a tese de um “Hobbes liberal”, isto é, preocupado com a salvaguarda do direito natural ou da liberdade dos indivíduos, parece ser mesmo incompatível com os termos do contrato que edifica o Estado civil hobbesiano portador de uma soberania absoluta em relação aos súditos ou cidadãos.

Onde encontrar, perguntar-se-á, um germe de ‘liberalismo na geração do ‘grande Leviatã’? Como não ver nele, ao contrário, a constituição de uma verdadeira máquina ‘despótica’? Uma multidão de homens convém que uma única pessoa usará ‘da força e dos recursos de todos, como ela julgar conveniente, em vista da paz e da defesa comum deles’(...). Civilmente (salvo em vista da lei natural), nada, portanto, impede o Soberano de agir como quiser com seus súditos, pois cada um deles lhe transferiu o direito, que era seu, de causar dano ao outro ou de matá-lo em vista de sua própria preservação. O poder da República é a violência da guerra de todos contra todos agora concentrado num ponto único e mantida suspensa, para o maior pavor de todos e maior segurança de cada um.” (LEBRUN, G. “Hobbes aquém do Liberalismo”, in *A Filosofia e sua História*, p. 237-8).

Quanto às teses que separam radicalmente a política da filosofia natural em Hobbes, vale lembrar que o método geométrico é utilizado pelo autor por ser tanto especulativo ou teórico quanto prescritivo e prático. Em outras palavras o método geométrico possibilita não apenas descrever a imagem de um objeto estático ou formal, mas também prescrever um possível modo de construí-lo, orientando os homens sobre como agir na obtenção de certo efeito ou resultado esperado. No *De Corpore* I, 6, Hobbes declara

²⁸¹ Ver capítulo 16 do *Leviatã*, sobre as pessoas, autores e coisas personificadas.

que o método para a aquisição dos princípios de sua filosofia é primeiramente analítico resolutivo e posteriormente sintético ou compositivo. A metáfora do relógio, que ilustra a apresentação do *De Cive*, parece representar claramente o modo de operação do método que reduz um objeto a suas causas elementares a fim de reconstruí-lo novamente. Porque, para Hobbes, as causas constitutivas do Estado civil remontam às mesmas paixões que resultam como efeitos do mundo externo sobre os sentidos humanos, o registro daquilo sobre o que encerra a filosofia natural é o mesmo sobre o qual se inaugura sua política, a saber, as próprias paixões humanas. E assim como as propriedades geométricas possibilitam ao geômetra construir uma figura, essas mesmas propriedades geométricas possibilitariam também edificar uma cidade, um Estado tanto quanto uma representação do mundo e do cosmos.

Sob esse prisma, podemos considerar que a publicação antecipada do *De Cive* não contradiz o método adotado por Hobbes por pelo menos duas razões: primeiro porque o método se aplica sobre as paixões humanas (sensação e a experiência), de modo que a consideração dos efeitos dessas paixões (política) pode ser considerada didaticamente destacada da filosofia natural que considera as causas desses efeitos; segundo porque a aplicação do método na consideração das causas de um efeito visa à prescrição de um possível modo de sua geração, posto que considera as causas eficientes na geração do efeito. Para Hobbes, a política se funda sobre uma consideração dos efeitos das paixões humanas no mundo de modo análogo ao da filosofia natural, que se funda sobre uma consideração das causas das paixões humanas a partir das afecções do mundo. Sob esse prisma, tanto a filosofia natural quanto a política em Hobbes resultam de uma aplicação do método resolutivo-compositivo ou geométrico sobre um mesmo objeto e matéria: o homem e suas paixões. A filosofia natural ou física resulta de uma aplicação do método na consideração das causas dos efeitos ou fenômenos causados no homem pela ação do mundo externo. Analogamente, a filosofia civil ou política resulta de uma aplicação do mesmo método na consideração dos efeitos que as ações humanas causam sobre o mundo. Não se trata, portanto, de dois campos distintos do conhecimento ou da razão que separam fundamentalmente política e filosofia natural em Hobbes, mas de uma aplicação do método

resolutivo-compositivo que considera o homem como artífice e matéria do Estado civil, isto é, como cidadão e como homem. É em conformidade ao modo de operação do método resolutivo-compositivo, portanto, que as paixões humanas em Hobbes são consideradas ora como efeitos do mundo sobre o homem (filosofia natural), ora como causas das ações humanas sobre mundo (política).

Devemos, pois considerar o esforço empreendido por Hobbes para demonstrar uma compatibilidade entre os princípios da filosofia natural *a more geometricum* e os fundamentos da filosofia civil ou política moderna sobre um prisma da ordem e do progresso pautado na obediência aos princípios científicos tanto quanto às leis civis. Para Hobbes, a lei e a ordem são princípios válidos para o progresso tanto das ciências quanto da política, uma vez que a matéria dessa filosofia antropocêntrica é mesmo o homem. Para uma doutrina que entende o conhecimento da natureza como poder e dominação (*scientia potentiam est*) os princípios de uma filosofia natural devem ser mesmo compatíveis com os de uma política da soberania absoluta (*summa potestas*). Assim, a constituição da paz na figura do Leviatã representa uma espécie de encaixotamento dos poderes naturais dos homens (*potentia integra, potentia coercitiva e potentia comunis*) sob uma autoridade ou poder soberano constituído convencionalmente (*dominium, imperium e summa potestas*) por esses homens e para esses homens. O materialismo nominalista de Hobbes lhe atribui uma postura cética em relação ao conhecimento científico, de modo que seu olhar se volta particularmente para a utilidade desse conhecimento. Por conta dessa razão instrumental é que o filósofo elogia o caráter construtivo da geometria euclidiana, tomando-a como modelo para a constituição das ciências em geral, inclusive da política.

A partir de uma postura cética em relação à teoria das essências da tradição escolástica, Hobbes visa se apropriar do método geométrico a fim de construir uma cosmologia análoga à astronomia moderna que coloca o homem como epicentro mutante de um universo em expansão (antropocentrismo). A cosmologia hobbesiana não se interessa apenas pela descrição dos fenômenos do mundo natural, mas também pela prescrição dos

fenômenos do mundo humano, o que inclui também a política e a religião²⁸². Porque em Hobbes tudo no mundo é matéria e movimento, a crença dos homens em divindades (tanto quanto em essências e vazios) se funda sobre a própria ignorância humana das causas, isto é, sobre o uso equivocado do conhecimento humano limitado. Mais bem amparado se encontram aqueles que acreditam em suas próprias ilusões e ignorâncias do que aqueles que, convencidos por falsas doutrinas, acreditam na ilusão alheia descrita nos livros de filosofia.

Para Hobbes, os usos e abusos da linguagem na representação dos “fantasmas” ou “fantasias” da imaginação humana é que levam muitos homens à discórdia e à disputa pela opinião geral. Nesse registro, a edificação de princípios comuns exige a instauração de uma linguagem científica capaz de servir, ao mesmo tempo, como conhecimento e como autoridade. Sob o prisma de uma concepção utilitarista da filosofia, não haveria melhor princípio da autoridade de um conhecimento do que a demonstração dos seus princípios, de modo a constituir e representar seus próprios objetos. Nesse registro, a geometria é, para a visão hobbesiana, a mais versátil e útil porque constrói seus objetos, figuras ou imagens no simples plano da linguagem. Figuras e imagens essas, muitas vezes utilizadas de modo vil e errôneo que fomentam, por meio de discursos vazios, a imaginação do vulgo acerca dos fantasmas e efeitos da sensação cujas causas os homens geralmente ignoram em si mesmos. A disputa pela opinião e pela crença não permitiria aos homens se aperceberem que, no fundo, estão falando de si próprios, isto é, dos fenômenos da própria sensação humana, não da natureza das coisas. Para Hobbes, a mente humana concebe apenas matéria e movimento

²⁸² No livro IV do *Leviatã*, cap.45, Hobbes se esforça para destituir a autoridade do Papa ou da igreja de Roma por meio de uma crítica às imagens ou aos ídolos como resquícios da conversão dos gentios pagãos ao cristianismo. Assim, para Hobbes, a tradição da igreja romana se fundava sobre os fantasmas do gentilismo da cultura grega e romana daqueles que, no decorrer do processo de edificação da igreja romana, foram se convertendo a essa religião. No capítulo 12 do *Leviatã* Hobbes procura derivar o poder do Papa de uma interpretação pagã das imagens ou ídolos que, dentro do gentilismo grego-romano, remonta ao mito de Prometeu [ver Hesíodo: *Teogonia e O trabalho e os dias*]. No livro IV, cap. 45 do *Leviatã*, ao retomar suas considerações sobre Hesíodo, Hobbes procura comparar os mitos de Prometeu (e Epimeteu) com o de Rômulo (e Remo). Todavia, essa aproximação visa mais à crítica que ao elogio, de modo a rejeitar o poder do Papa substituindo a condução dos Lares pelo fogo da tocha de Prometeu ou pela sarça ardente em chamas de Moisés. Se a matéria constitutiva do homem para uma e outra tradição é o mesmo “barro”, então compete aos homens conceber o método capaz de moda-los. É nesse sentido que a filosofia hobbesiana se assemelha, segundo o próprio autor (prefácio ao *De Corpore*) à prática dos antigos escultores (*statuarii*), posto o carácter constitutivista do método.

como causas das afecções do mundo externo que move e comove os homens. Assim, por mais que os metafísicos acreditem na existência de vazios e de substâncias incorpóreas, para Hobbes a causa de tudo na natureza é matéria e movimento, de modo que seria um absurdo para seu materialismo nominalista definir qualquer coisa no mundo que não fosse uma espécie de corpo: quantificável, calculável, definível, etc.. A tentativa de explicar as paixões humanas (perturbação dos ânimos) por meio de explicações sobre espíritos ou entes incorpóreos é rechaçada por Hobbes com sua teoria do *conatus*. Porque um efeito em Hobbes é sempre o produto de alguma causa eficiente e material, mesmo as perturbações do espírito que causam desmedidamente o medo e a esperança nos homens devem ter uma causa eficiente e material. Embora não vejamos os minúsculos corpos contidos no ar e na luz que nos rodeiam esses corpúsculos de fato existem e nos afetam. Daí que para Hobbes o conhecimento humano só pode se aplicar sobre os corpos, donde se justifica seu interesse pela geometria como uma ciência capaz de expurgar os “maus espíritos” da filosofia pelo terror causado pela imagem do seu grande Leviatã²⁸³.

Podemos dizer que Hobbes fundamenta sua teoria da sensação sobre uma consideração dos limites da percepção ou limitação humana, que encontra no corpo (e em particular numa anatomia do corpo humano) o princípio e o fim (limite) do conhecimento humano. Porque a filosofia de Hobbes se assenta sobre uma consideração dos corpos, então a concepção hobbesiana de imaginação (faculdade onde são geradas as imagens daquilo que afeta os sentidos) se limita a uma concepção restrita de espaço imaginário. Mais que isso, dessa concepção de espaço imaginário é que Hobbes deriva sua concepção fundamental de tempo, considerado como sucessão ou aparecimento de um rasto da matéria que muda continuamente de lugar, ou seja, do deslocamento dos corpos.²⁸⁴ Podemos dizer

²⁸³ *Elementos da Lei*, I, 11, 3-4. “Não obstante, pelo nome de espírito entende-se um corpo natural, tão subtil que não atua sobre os sentidos; mas preenche o lugar que a imagem de um corpo visível poderia preencher. Portanto, essa concepção de espírito consiste em figura sem cor; e, por figura entende-se dimensão. Consequentemente, conceber um espírito é conceber algo que tem dimensão. Mas, o significado comumente atribuído aos espíritos sobrenaturais é o de alguma substância sem dimensão, sendo duas palavras que se contradizem terminantemente entre si.”

²⁸⁴ Quanto à querela de se saber algo sobre um “espaço real” em Hobbes devemos atentar que, no *De Corpore* I, 3, 4 a realidade [*realitas*] aparece relacionada à essência, causa final, entidade, etc. Assim, o termo realidade em Hobbes não poderia ser um conceito fundamental para uma filosofia das aparências ou dos fantasmas da

ainda que essa concepção restrita de espaço e tempo em Hobbes encontra no modelo geométrico um exemplo de como regular a conduta dos homens com a precisão do mecanismo que antecipa a hora de publicação do seu *De Cive*. A relação entre a filosofia natural e a política sob a ótica da filosofia hobbesiana mais sistemática demonstra como analogias e hipóteses podem muito bem ser formuladas segundo o método geométrico, isto é, por representação metafórica (figuras de linguagem)²⁸⁵. Por essa razão é que Hobbes se esforça para construir geometricamente seu grande Estado civil autômato ordenado e preciso como um gigantesco relógio onde o espaço exprime os horizontes de um tempo assombrado pela ameaça da guerra e pelo fantasma do Leviatã.

Para Hobbes, deve haver uma *philosophia prima* regulando as considerações do movimento em conformidade aos nomes que o definem e o descrevem no estabelecimento de princípios do conhecimento que fundam uma ciência²⁸⁶. Assim, o método deve operar no cálculo da matéria com os nomes que a definem em conformidade àquilo que gera suas manifestações para este ou aquele sentido (audição, paladar, tato, etc.). Porque Hobbes reduz os objetos externos todos a fenômenos da imaginação [imagens], o mecanicismo ótico acaba por ocupar um lugar de destaque dentro da filosofia hobbesiana como um todo. Essa ênfase sobre a ótica parece ser muito bem ilustrada no *De Homine*²⁸⁷, onde o autor reduz sua “antropologia” a uma exaustiva investigação do sistema ótico humano. Reduzindo o campo da sensação e da percepção humana a um mecanicismo ótico, ele

imaginação, que tudo tem de hipotético e nada de real. O materilismo hobbesiano é nominalista, isto é, hipotético e não realista.

²⁸⁵ *Elementos da Lei*, I, 12, 6 “Nesse sentido, os que dizem que o mundo é governado pela opinião, dizem-no verdadeira e propriamente”.

²⁸⁶ Sobre os debates acerca da linguagem na educação moral, científica e religiosa em Hobbes, recomendamos as considerações de Norberto Bobbio sobre a contenda hobbesiana com o matemático inglês John Wallis. Esse artigo prefacia a tradução de Bobbio das *Considerações sobre a reputação, a lealdade, a educação e a religião*, de Hobbes.

²⁸⁷ Nos *Elementos da Lei* Hobbes já apresenta sua teoria das paixões sobre princípios da imaginação, ou seja, como objetos imaginários figurados. No livro I do *Leviatã* (sobre o homem) também podemos identificar a ênfase sobre as imagens como princípios do conhecimento humano. Não obstante, um dos últimos trabalhos científicos de Hobbes contra Boyle é intitulado *Tratado Óptico*. Em todo o percurso do trabalho filosófico de Hobbes podemos observar uma ênfase sobre a visão em detrimento da audição. Essa postura comum entre os filósofos modernos (precursores do iluminismo) parece retratar uma atitude filosófica que visa obscurecer toda influência da tradição oral (musical ou poética) do pensamento filosófico moderno.

conduz sua filosofia sob o método geométrico como uma espécie de crítica aos “ídolos” ou às “imagens”, não apenas em relação à tradição escolástica, mas também em oposição ao pensamento de seu antigo empregador, Francis Bacon²⁸⁸. Assim, em oposição ao pensamento aristotélico difundido pela escolástica das “essências separadas”, Hobbes opõe o método construtivista dos antigos filósofos da natureza ao método das descobertas de essências e causas finais da tradição escolástica de sua formação juvenil (o que parece incluir Bacon). Para Hobbes, o conhecimento científico deve se fundar sobre princípios convencionais construídos pelos homens na linguagem, não sobre a descoberta de essências *in rerum natura*²⁸⁹.

E é por isso que não podemos dizer que, para Hobbes, os homens são maus por natureza [*homines natura malos esse, ex hoc principio non sequitur*], mas que podem vir a cometer ações malélicas por ignorância mesmo das causas e consequências de suas próprias ações. Ignorância essa fundada tanto no fanatismo religioso quanto na autoridade de falsos princípios científicos, resultante de discursos vazios sobre a essência e causa final das coisas e dos homens. E é por isso que, um “homem bom ou justo” é o produto de uma boa educação ou de doutrinação, tanto quanto um “homem mau e injusto” é produto de uma má educação ou do fomento à crença que leva à ignorância das causas e consequências das próprias ações. E é por isso também que o homem pode ser considerado tanto um lobo quanto um deus para o próprio homem [*homo hominis deus, et homo homini lupus*], pois

²⁸⁸ No *Novum Organum*, Bacon anuncia seu *esquematismo* metodológico da imaginação numa espécie de “crítica aos ídolos” [da caverna, do fórum, do teatro e da tribo], que fundamenta sua divisão das ciências. No livro *A sabedoria dos antigos* essa relação entre a “crítica dos ídolos” e o método que inaugura as ciências modernas em Bacon aparecem manifestamente em suas análises dos mitos de *Édipo ou Esfinge e o nascimento das ciências*, *Prometeu ou a condição humana*, *Orfeu ou o nascimento da filosofia*, etc. Em diversas dessas passagens, Bacon insiste na relação das filosofias naturais com as crenças e a vida social dos homens ou grupos de homens, donde ele se esforça para fundar nos mitos o nascimento tanto da política quanto da filosofia natural. Embora a filosofia hobbesiana possa concordar com muitos pontos dessa matéria, parece mesmo discordar em relação ao método. Desse ponto voltaremos a falar mais adiante.

²⁸⁹ O “método das descobertas de princípios” contra o qual o método construtivista de Hobbes se projeta pode ser mesmo comparado ao tempo da “descoberta dos novos mundos” que marcou o nascimento da modernidade europeia. Metaforicamente falando, o *Leviatã* de Hobbes talvez pudesse ser uma afronta aos horizontes da *Nova Atlântida* de Francis Bacon. Se o *processo* de [re] construção do Estado exige um *modelo*, Hobbes parece entender que nessa *passarela* quem se destaca não é Rômulo com seus cães ou Teseu com seu minotauro, mas Moisés com sua serpente. Por se tratar de metáforas, nenhuma mais convincente do que a própria figura do Leviatã, representado pela linguagem imagética da geometria da época.

esse “lobisomem” tem poder e direito [*vitae necisque potestas*] tanto para salvar quanto para condenar os rumos da vida dos homens em geral.²⁹⁰ E é por isso que o Estado civil autômato, criado à imagem e semelhança do homem natural, deve ser, ao mesmo tempo, um homem (artificial) e um deus (soberano) para os próprios homens. E, enquanto um autômato ou artefato, o “homem artificial soberano” deve ser construído sobre as bases de um edifício sólido, cuja consistência se funda em uma nova aplicação do método sobre a matéria que é sempre a mesma, a saber, os homens e suas paixões. E, uma vez que a consistência de um Estado bem constituído depende de sua boa edificação, a geometria, para Hobbes, deve ser capaz de auxiliar os homens modernos na reconstrução da paz tanto quanto havia auxiliado os homens antigos na edificação das primeiras cidades-estados.

Dentre as enfermidades cancerígenas que corrompem o corpo político a má formação ou a constituição imperfeita daquele corpo deve ocupar o lugar mais fatídico. Quando acontece de um Estado padecer sobre suas próprias patologias, as causas dessa enfermidade devem ser consideradas no homem não enquanto matéria, mas enquanto artífice. É por essa razão que a edificação de uma política moderna consistente deveria lançar seus fundamentos em conformidade a um método rigoroso e construtivo que já sabemos ser a geometria. Ainda nesse registro, por se tratar de uma linguagem capaz de operar na consideração das imagens e das figuras, a geometria serviria também ao filósofo como uma ferramenta de crítica à demonologia escolástica predominante na época. Crítica tal que, embora desenvolvida por Hobbes mais pormenorizadamente no livro IV do *Leviatã* (Sobre o reino das trevas) já era anunciada por ele em termos geométricos desde pelo menos os *Elementos da Lei*²⁹¹. A ignorância das causas das próprias paixões, segundo

²⁹⁰ Ver *De Cive*, epístola Dedicatória, sobre as máximas do antigo povo de Roma. Sobre esse poder ou direito de *vida e morte*, ver o capítulo II do *Homo sacer*, de Giorgio Agamben.

²⁹¹ Entendemos que o *Leviatã* (ou *matéria forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil* [1651]) é, sem sombra de dúvida, a obra mais completa de Thomas Hobbes. Nela encontramos relacionadas todas as teses que Hobbes parece ter defendido demonstrativamente em seus *Elementa Philosophiae* (*De Cive* [1642], *De Corpore* [1654], *De Homine* [1658]), a saber, o sistema do autor. Todavia, somente através de uma análise mais minuciosa do método (que Hobbes anuncia já nos *Elementos da Lei* [1640], mas que desenvolve apenas no *De Corpore*) é que compreendemos o que Hobbes entende ao afirmar que “a aquisição dos princípios deve se dar pela via analítica, embora a exposição deva se dar pela via sintética” (*DC*, I, 6). Sob o prisma do método, entendemos que um estudo mais detido sobre o *Leviatã* deve levar em conta que a matéria ou *philosophia prima* sobre a qual se fundam as considerações sobre o *Homem*, o *Estado civil*, e o *Estado cristão*

Hobbes, leva muitos homens a acreditar na existência de castigos e recompensas da alma depois da morte, num suposto “reino celestial” governado por deuses ou demônios, construídos sobre espaços vazios e com essências separadas da matéria em movimento. A linguagem geométrica, segundo Hobbes, poderia expurgar dos discursos propagados essas figuras de linguagem que estimulam a imaginação e inflamam as paixões com metáforas ludibriantes, que visam mais à disputa de opinião que ao conhecimento mesmo das coisas úteis à comodidade da vida humana.

Assim, a filosofia hobbesiana procura corrigir o método ou modo de utilização da linguagem científica bem mais do que rejeitar a matéria desse conhecimento, a saber, a concepção moderna de um mundo e de um homem automatizados. Não se trata, portanto, ao contrário do que poderia parecer, de uma crítica de Hobbes ao próprio conhecimento científico, mas sim aos usos que certos grupos de homens fazem dele. Quando Hobbes entende que conhecimento é poder (*scientia potentiam est*) ele então toma o olhar geométrico de Euclides como perspectiva a partir da qual ele debate com a tradição escolástica, com Galileu, Descartes e Boyle. Podemos dizer que a atitude filosófica de Hobbes procurava traduzir do grego e do latim para a nova língua inglesa aquilo que, sob o prisma do método geométrico, os filósofos da natureza andavam fazendo na Itália (Galileu) e na França (Descartes). Todavia, malquisto pela autoridade dos papas tanto na Itália de Galileu quanto na França de Descartes, o filósofo inglês se viu forçado a revelar facetas das “convenções científicas” que parecem não ter agradado nem a “gregos” nem a “troianos”. Rotulado como “demônio de Malmesbury”, o “pensamento leviatânico” de Hobbes parece ter mesmo encontrado no método da geometria euclidiana seu horizonte delimitador da ciência e da política moderna como doutrinas de poder e de dominação, mas que seus contemporâneos não estavam dispostos a revelar.

se encontra no livro IV (Sobre o reino das Trevas). E isso por conta do modo de operação do método hobbesiano, cujos princípios se fundam primeiramente sobre a decomposição e posteriormente sobre a síntese no processo de construção do objeto, conceito ou definição em questão. O *Leviatã*, metaforicamente falando, é um livro cuja investigação dos princípios deveria se dar de modo *invertido* (do livro IV para o I), tal como o espectro de um homem que se Olha no espelho tentando encontrar em sua própria imagem o homem e o mundo.

O método hobbesiano opera de modo análogo a que, juntamente com os fantasmas, espectros e fenômenos da imaginação, enclausura o medo e a esperança dos homens em uma “gigantesca caixa de Pandora” construída precisamente para tal fim.²⁹² Sob esse prisma, a política hobbesiana pode ser entendida como um grande projeto de “contenção dos homens” por meio de uma submissão das vontades particulares a uma única vontade soberana, que promove a segurança comum em detrimento das liberdades individuais. Porque o projeto político hobbesiano se funda sobre a ignorância das causas e consequências das ações humanas, a geometria euclidiana parece mesmo ter servido a ele como um modelo capaz de orientar tanto o entendimento quanto as ações dos homens, isto é, entendido simultaneamente como um conhecimento aplicável à natureza e como uma autoridade convencionada pelos próprios homens.

Devemos, pois, considerar que a filosofia de Hobbes não se funda sobre uma apropriação indevida dos métodos de Galileu e Descartes, mas sobre uma interpretação propriamente hobbesiana do modo de operação da geometria euclidiana, cuja autoridade parecia mesmo louvada entre os filósofos modernos contemporâneos a ele. Sobre essa interpretação, Hobbes erige uma gigantesca filosofia natural e política fundada do poder tanto como conhecimento da natureza quanto como autoridade convencionada pelos homens. Acontece que, para Hobbes, não basta instaurar um poder soberano entre os homens para que a paz governe vida dos homens. É preciso também uma doutrina capaz de conter as paixões ao mesmo tempo em que ensina os homens a como agir tende em vista a obtenção de um efeito ou resultado apenas seguindo regras simples. É assim que a constituição do Estado civil em Hobbes pode ser entendida como um gigantesco projeto de contenção da vontade e da criatividade dos homens em favor de uma vontade e de uma criatividade civil, isto é, cultivadas. O cultivo das mentes, paixões e vontades dos homens particulares com vistas à obediência e à sujeição é indispensável para a nutrição e

²⁹² A caixa de Pandora aqui se refere ao fato e Hobbes considerar, no capítulo 12 do *Leviatã* (sobre a religião), a condição humana análoga à condição de *Prometeu acorrentado*. O projeto político de Hobbes, sob esse prisma, pode ser entendido como um projeto de “encaixotamento da esperança” dos homens ambiciosos. Encaixotamento da esperança esse que passa por uma “restrição da imaginação” dos homens tanto como artífices quanto como matéria. A ferramenta capaz de construir e reformar esse edifício passa, nesses termos, pelo modelo geométrico que encaixota a imaginação e o entendimento dos homens rumo à reta ou coreta conduta social.

manutenção do corpo político da máquina do Estado. Sob esse prisma, a filosofia natural e a política em Hobbes se conciliam nas bases do método geométrico porque a matéria de ambas é o poder (*potentialpotestas*).

5.2. A autoridade científica contra a neutralidade da razão

Como vimos anteriormente, a tese de um “Hobbes liberal” se sustenta a partir da consideração da política hobbesiana fundada sobre um direito natural absoluto, que não poderia ser reduzido a princípios de uma filosofia natural por conta mesmo de uma suposta “neutralidade da razão científica”. As interpretações que procuram encontrar um gérmen do liberalismo no pensamento de Hobbes em geral pressupõem tanto um interesse humano inerente à política quanto uma neutralidade das modernas filosofias naturais frente a esses interesses. Uma vez situado o direito natural como um princípio próprio do campo político, esse direito não deveria ser considerado em termos de uma filosofia natural porque a suposta “neutralidade” científica impediria a consideração dessa matéria no devido rigor do método ou da razão. Todavia, para Hobbes, o que torna a filosofia natural e a política ciências fundadas sobre os mesmos princípios são as convenções humanas e linguísticas que as fundamentam. A própria racionalidade (o ato e não faculdade) em Hobbes, aliás, já é produto das convenções humanas mediadas na linguagem, não um presente da natureza aos homens.²⁹³ As teses que apresentam um “liberalismo hobbesiano”, portanto, parecem pressupor uma “autonomia” do sujeito racional e da própria razão que contradiz a concepção de ciência e de filosofia em Hobbes. O conhecimento científico em Hobbes se funda primeiramente sobre aqueles princípios convencionados pelos homens na linguagem

²⁹³ Para Locke (*Segundo tratado sobre o governo*), a edificação de uma política é independente dos princípios científicos porque ela deve estar fundada sobre “as leis de natureza”, isto é, sobre as leis da “razão”. As leis de natureza são, para Locke, a expressão verdadeira da vontade de Deus para com os homens, por isso podem guiar as ações humanas independentemente dos princípios científicos criados pelos próprios homens. Para Hobbes, ao contrário, a política deve estar fundada sobre um conhecimento convencionado pelos homens e para os homens, isto é, sobre algum tipo de consenso ou convenção. Essa aproximação do pensamento político de Hobbes ao de Locke tem motivado muitos estudiosos a começarem equivocadamente suas leituras hobbesianas a partir do capítulo 13 do *Leviatã*, desconsiderando a apropriação científica empreendida por Hobbes. A filosofia hobbesiana deve ser entendida como um gigantesco projeto de “engenharia social”, cujo experimento consiste em aplicar o método científico sobre a matéria das paixões de um tipo de homem que é o artífice do Estado civil.

(lógica, aritmética e geometria), de modo que a racionalidade científica não deve ser considerada autônoma ou neutra, mas sempre condicional e condicionada.

Vimos também que esta perspectiva de um “Hobbes liberal” é sustentada pela separação entre filosofia natural e política, uma vez que ela divide as duas partes de uma mesma filosofia primeira em campos independentes do conhecimento: especulativo e prático. Assim, a interpretação de um liberalismo político hobbesiano parece pressupor da razão instrumental e calculista de Hobbes uma neutralidade ou imparcialidade completamente oposta àquilo que o autor pensa sobre as ciências. Devemos ter sempre em conta que, para Hobbes, conhecimento é poder e que o poder não conduz a outra coisa senão a mais poder; posto que a concepção hobbesiana de poder se apresenta como um tipo de poder resultante de uma oposição de poderes, ou seja, um excesso de poder. Parece que o liberalismo ao qual tentam enquadrar o pensamento hobbesiano pressupõe uma separação entre uma razão especulativa (teorética ou descritiva) e uma razão reguladora (prática ou prescritiva) completamente estranha à racionalidade instrumental e utilitarista de Hobbes. Por conta disso, devemos considerar como a pretensão de neutralidade dos princípios liberais de justiça e de direito reivindicam uma prioridade dos direitos individuais frente aos direitos coletivos ou comunitários que parece mesmo não se aplicar ao projeto filosófico e político de Hobbes. No registro de uma conciliação das vontades particulares a uma vontade comum, a defesa de um “eu desencarnado” (princípio de humanidade) parece conduzir como que pela mão as teorias liberais que sustentam uma razão científica destituída de qualquer fundamento moral. Em outras palavras, a moralidade liberal seria ela mesma, enquanto produto de uma racionalidade autônoma, constitutiva de seu próprio campo prático, independentemente de qualquer relação com o campo especulativo das modernas filosofias da natureza²⁹⁴.

Rainer Forst, por exemplo, observa como, para fundar um direito natural individual nas bases da política moderna, as teorias liberais em geral recorrem a uma “universalidade” da razão que coloca os homens ao “pé de igualdade”. Essa igualdade, no

²⁹⁴ Ver: FORST, R. *Contextos da Justiça*, Introdução, p. 12.

entanto, se funda primeiramente no homem como sujeito portador de uma “racionalidade autônoma” e não como membro de uma determinada comunidade política. Nesse registro, uma consideração do direito natural como “princípio de humanidade” parece pressupor a universalidade de uma razão ou racionalidade cuja expressão mais forte encontra nas modernas ciências na natureza o seu modelo mais bem acabado. Nesse registro, a filosofia hobbesiana não pode ser considerada nos termos de um liberalismo que coloca o direito natural com princípio irreduzível da humanidade ou dos seres racionais porque a própria razão ou racionalidade em Hobbes é produto de convenções e costumes humanos. Ao separar a razão em dois campos distintos do conhecimento, as teorias liberais procuram salvaguardar o direito natural individual ao mesmo tempo em que procuram sustentar uma imparcialidade moral dos outros usos dessa mesma razão. Uma vez que não se pode determinar precisamente um objeto no campo prático da ação ou da política (salvo o Estado como corpo político), a salvaguarda de um uso neutro e desinteressado da razão parece ser, pois, protesto para se justificar uma imparcialidade moral dos preceitos de uma razão legisladora de si mesma, isto é, autônoma. Sob o prisma dessa concepção autônoma de racionalidade, a neutralidade de uma razão científica parece servir de parâmetro para uma justificação imparcial ou desinteressada de uma política supostamente fundada no ser racional e não sobre o cidadão, isto é, do homem tal como ele seria numa condição natural anterior à constituição do Estado civil. Nesse sentido, observa Forst, a neutralidade parece servir para as teorias liberais como sinônima de imparcialidade moral da justificação.

“O reconhecimento dos limites da reciprocidade e da universalidade é uma exigência normativa indispensável para os membros de uma comunidade jurídica. Por conseguinte, na teoria liberal, o princípio da neutralidade, que implica esses limites, serve para fundamentar os direitos subjetivos à liberdade de autodeterminação ética dentro dos limites da moral ou da razão. (...) É central o significado que decorre do *princípio* de que somente aquelas normas que podem ser justificadas recíproca e universalmente podem reivindicar validade universal. O princípio de neutralidade define, portanto, um *critério* de justificação e validade. “Neutralidade de justificação” ou “neutralidade das razões” ou “neutralidade procedimental” são conceitos que apontam para aquele princípio (sem determiná-lo precisamente nesta ou naquela forma). Neutralidade, nesse sentido, significa *imparcialidade* moral da justificação”. (FORST, R. *Contextos da justiça*, II, 1, p. 63).

No *De Corpore* I, 6, Hobbes apresenta o *modus operandi* do seu *methodus philosophandi*. Ali o filósofo reafirma a tese de que os primeiros indícios do conhecimento

científico (natural ou político) residem na sensação, tal como é defendido por ele desde, pelo menos, os *Elementos da Lei*. E posto que a razão hobbesiana consiste apenas em cálculo (soma e subtração) toda operação racional se reduz basicamente a resolução e composição. Assim, o conhecimento filosófico ou científico se configura inicialmente como uma aplicação dessa razão (*ratiocinatio*) na consideração das partes ou causas dos efeitos que são primeiramente manifestos como um todo para e na sensação. É por isso que, para Hobbes, as “causas mais elevadas” não são conhecidas pela razão, mas são manifestas aos sentidos, a saber, as afecções do mundo externo (matéria e movimento). E que, não obstante, “a primeira parte do método, mediante o que os princípios são descobertos, é simplesmente analítica”²⁹⁵. Analítica porque as bases e a gênese da filosofia hobbesiana se fundam sobre uma decomposição reconstrutiva dos fenômenos da sensação e da experiência manifestos na imaginação e na memória, a saber, as paixões. Parece ser nesse registro que Hobbes, logo nos primeiros capítulos dos *Elementos da Lei*, afirma que os equívocos da sensação e da experiência devem ser corrigidos pela própria sensação e experiência, para o que a razão deve servir apenas como ferramenta de trabalho. Sob o aspecto instrumental da razão, o utilitarismo de Hobbes prioriza as paixões em detrimento da razão, cuja operação não visa estabelecer fins para a conduta humana, mas apenas calcular os meios para a realização dos desejos e da vontade dos homens.

Uma vez reduzidos os efeitos ou fenômenos da sensação e da experiência a princípios comuns da linguagem por meio de uma análise ou decomposição, “a parte do método que demonstra as causas descobertas é sintético ou compositivo”²⁹⁶. Isso porque o método exige que os nomes dos objetos particulares sejam sempre derivados de uma análise ou decomposição de nomes mais universais. E é assim que, para Hobbes, de uma mesma concepção universal do nome corpo pode-se derivar os nomes dos corpos naturais, políticos, celestes, terrestres, humanos e outros tantos corpos considerados particularmente pelas ciências em geral. A exemplo do juízo categórico do tipo *S é P*, podemos dizer que por mais que a posição dos termos da proposição insinue uma síntese relativa ao sujeito (S),

²⁹⁵ *De Corpore*, I, 6, 4.

²⁹⁶ *De Corpore*, I, 6, 12.

sua validade se funda sobre uma análise ou decomposição do predicado (P). Em poucas palavras, a verdade ou validade de um juízo do tipo “Sócrates é homem” depende sempre de uma certeza analítica, da certeza de que o sujeito esteja contido no seu predicado, ou melhor, de que Sócrates esteja contido no universo dos homens (S contido P). Nesse sentido, a verdade da proposição “Sócrates é homem” depende de uma relação de pertencimento ou de contenção entre o sujeito “S” e o predicado “P” que o contém, independentemente da cópula “é” que registra essa relação. O verbo de ligação “é” (*sumlesse*) serviria apenas para representar a relação entre os termos da proposição, mas que por não significar nenhuma outra coisa poderia ser substituída por outro sinal qualquer equivalente sem alterar em nada com isso a validade da proposição.

Sobre essa perspectiva hobbesiana, a validade de um juízo do tipo “todo efeito tem uma causa”, por exemplo, se fundaria primeiramente sobre uma análise ou decomposição do próprio efeito; partindo da concepção de que um efeito já é um tipo de causa, seja de si mesmo seja de algum outro efeito adiante. Deste modo, a crença de que “todo efeito decorre de alguma causa” estaria fundada mais no costume e na experiência dos homens habituados a relacionar a sucessão de eventos em termos causais, do que no na constatação de uma essência imutável das coisas geradas pelo movimento. É assim que quando os metafísicos sustentam uma causa capaz de tudo mover sem, no entanto, ser movido por nada defendem a concepção de uma essência imutável das coisas que não se estende para além das palavras, isto é, da forma dos discursos vazios ou sem conteúdo. Por conta dessa restrição (fundada tanto sobre os limites da percepção humana quanto sobre os limites da linguagem) a consideração de termos como a essência ou a causa final das coisas no mundo serve apenas para expressar e representar a própria ignorância dos homens acerca das verdadeiras intenções da natureza. O mesmo parece também ocorrer com o “infinito”, pois sendo os homens seres finitos e limitados, o infinito concebido pela mente humana não pode ser outra coisa senão um nome ou palavra que expressa a própria ignorância humana acerca da real extensão das coisas²⁹⁷. Consoante à concepção

²⁹⁷ No *Leviatã*, I, 3, Hobbes declara que “quando dizemos que alguma coisa é infinita, queremos dizer que não somos capazes de conceber os limites e fronteiras da coisa designada, não tendo a concepção da coisa, mas de nossa própria incapacidade ou limitação”.

hobbessiana, se podemos dizer que existe alguma coisa infinita realmente existente no mundo essa coisa não pode ser outra senão a própria ignorância humana, cujos limites podem ser postos por um doutrinamento para a razão.

A postura hobbessiana que coloca uma filosofia dos corpos e da causa eficiente contra as teorias da essência e da causa final da tradição escolástica e aristotélica parece mesmo revelar o caráter de um filósofo engajado naquilo que ficou conhecido como modernidade científica. E isso porque, de acordo com Évora, a própria modernidade científica teria resultado de um processo muito mais antigo do que os modernos filósofos da natureza estavam dispostos a revelar, de modo que o “início da modernidade científica” deveria ser entendido como um período onde os modelos de ciência disputavam sua hegemonia²⁹⁸. Nesse registro, observa Évora, o fato de se considerar a ciência moderna como produto acabado das mentes pensantes de Galileu e Descartes acabou levando muitos estudiosos das ciências a não compreenderem o real projeto científico moderno. As forças em disputas que marcam a modernidade implicaram em mudanças na percepção cosmológica dos homens, de modo que suas implicações remontam e conduzem a todos e para todos os campos do conhecimento da época (religião, política, ciência, artes, tecnologias, etc.). Sob o prisma desse cenário de disputa por modelos científicos que marca o início da modernidade, podemos dizer que a novidade filosófica de Hobbes, que procura fundar uma filosofia natural sobre as bases da geometria euclidiana, parece ter sido estendida também para o campo da política. Sob o prisma de uma modernidade em disputa por modelos científicos, Hobbes se apropria da geometria euclidiana a fim de lançar sobre as bases da língua inglesa princípios de filosofia operando de modo análogo ao que andavam fazendo Galileu na Itália e Descartes na França. E se a modernidade científica se deve a alguma contribuição do método geométrico, a modernidade de Hobbes residiria do fato de que o esse modelo de ciência, tão aclamado pelos modernos filósofos da natureza, serviria muito bem para a edificação de uma política rigorosa.

²⁹⁸ ÉVORA, F. R.,. *A revolução copernicano-galileana: a astronomia e a cosmologia pré-galileana*. Campinas, CLE/Unicamp, 1993 , p 7.

É no registro de uma relação fundamental entre a filosofia natural e a política que Hobbes acaba por revelar coisas que, no advento das luzes, lhe renderam apenas o título de “demônio da modernidade”²⁹⁹. A geometrização dos corpos naturais e políticos em Hobbes se funda sobre o registro de uma reforma da doutrina dos ídolos, das imagens, dos fantasmas e fenômenos redutíveis a elementos de figuras e de linguagem. É no registro de uma racionalização geométrica das metáforas e parábolas como figuras de linguagem que o nominalismo materialista de Hobbes revela seu aspecto moderno e atual de “racionalização dos mitos e das crenças”. A modernidade do pensamento hobbesiano, sob esse prisma, residiria não tanto na matéria sobre a qual o filósofo de debruça (as paixões e as crenças), mas sobretudo no modo de operação do método. Assim, o interesse hobbesiano de inaugurar uma “nova ordem” para a filosofia política se funda sobre um projeto de “engenharia social” que não pode ser entendido a partir de seus fundamentos sem uma devida consideração do modo de operação do método do autor.

Na epístola ao leitor que prefacia o *De Cive*, Hobbes chama a atenção para o caráter analítico que funda primeiramente os princípios fundamentais de sua filosofia política. Assim, os princípios da política hobbesiana seriam o resultado de uma aplicação do método geométrico sobre as paixões humanas tal como elas se manifestam ou aparecem, a saber, como conflito e disputa de opinião, levando-se em conta a guerra civil na qual o autor estava envolto. Trata-se, pois, de um projeto de atualização do pensamento antigo sob o prisma de um método que expurgaria das ciências toda influência fundamental das teorias da essência e da causa final promovido, durante o longo e obscuro “período das trevas”, pela aristotelia escolástica do medievo. A utilização do método geométrico, na medida em que considera o movimento como causa eficiente dos elementos das figuras, teria

²⁹⁹ Nos capítulos finais do *Leviatã* (IV, 45) vemos porque Hobbes pode ter sido acusado de heresia, quando o vemos comparar Júpiter com Barnabé, Vênus com Maria, Cupido com Cristo, etc. Não obstante, no capítulo 12 livro I do *Leviatã* (sobre a religião), Hobbes trata o culto das imagens (ideologia ou demonologia) a partir de uma investigação do mito de *Prometeu* (Hesíodo, *Teogonia*, mas sobretudo *Os trabalhos e os dias*), numa espécie de oposição à interpretação de Bacon sobre “a condição humana ou *Prometeu*”, na obra *A sabedoria dos antigos*. O *Leviatã*, pode, inclusive, até ser mesmo a metáfora daquela serpente que, quando burro que portava a juventude eterna da humanidade parou para beber água, enganou e roubou dos homens aquele presente de Zeus. [ver: BACON, F. “Prometeu ou a condição humana”, em *A sabedoria dos antigos*]. Sobre o suposto ateísmo de Hobbes, ver sua obra: *Considerações sobre a reputação, a lealdade, a educação e a religião*.

possibilitado a edificação de uma filosofia natural e política que substituía o verbo (ser) e a teleologia (finalidade) do conhecimento científico tradicional. O imaginário mecanicista que ilustra não apenas a escrita (latina ou inglesa), mas também as imagens (representações metafóricas do Behemoth e do *Leviatã*)³⁰⁰ dos textos hobbesianos é uma mostra clara da influência de uma ótica moderna que lança os olhos antropocêntricos mais sobre os homens que sobre a natureza. Essa primazia da ótica como modelo para a consideração das paixões humanas (vide *De Homine*) revela o interesse de Hobbes por empreender uma doutrina crítica das imagens e dos ídolos para a qual a geometria parece mesmo servir como uma ferramenta poderosa. E a exemplo mesmo dos construtores (que constroem suas esculturas mediante a aplicação de um método ou técnica sobre a matéria prima bruta da natureza), a filosofia hobbesiana se propõe a construir o edifício da filosofia política moderna tal como se o Estado civil surgisse de uma aplicação do método resolutivo-compositivo sobre a matéria bruta das paixões humanas, particularmente no medo e na esperança.

O método geométrico em Hobbes pode ser aplicado na constituição de uma política porque, assim como as figuras geométricas, o Estado civil ou corpo político não é fruto da natureza, mas produto do engenho e da criatividade dos homens. O estado de natureza se configura como um estado de guerra tanto pela falta de um poder comum quanto pela ignorância dos homens que não consideram as consequências de suas ações. Porque se preocupa em fundar uma filosofia capaz de se constituir tanto como um conhecimento quanto como uma autoridade, Hobbes se apropria da geometria euclidiana porque suas definições tanto especulam sobre as causas de uma coisa quanto orientam as

³⁰⁰ Na obra *Leviathan an the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the experimental life*, os físicos Steven e Schaffer se esforçam para defender, frente aos debates de Hobbes com Boyle e Descartes, o *Leviatã* como “uma obra de filosofia natural ou de epistemologia”. Assim, para esses físicos, a figura do Estado representado na imagem do *Leviatã* hobbesiano deve ser entendida como um projeto de “engenharia civil”, não como a simples *metáfora* que ela parece ser. No capítulo IV do artigo “Le vocabulaire du pouvoir”, por exemplo, Foisneau observa como, para Hobbes, a metáfora é muito mais do que um recurso retórico, mas um recurso de acesso à experiência comum dos homens que, em termos de imagens ou de *figuras de linguagem*, é considerado por Hobbes matéria não apenas para a edificação, mas também para a *comunicação* ou *transmissão* do conhecimento. Nos artigos “*Veritas in Fabula: Descartes e a poética da invenção científica*” e “*La metáfora Maquiavelli*” (de Leonel R. dos Santos e Rita Medici, respectivamente) podemos ver como a metáfora é uma *figura de linguagem* que, na modernidade europeia, parece ter ocupado o pensamento tanto de filósofos da natureza quanto políticos. No registro da metáfora como *figura de linguagem* é que vemos no *Leviatã*, por exemplo, uma tentativa de conciliar a política com a filosofia natural mediante um método próprio para o tratamento das imagens ou figuras, a saber, a geometria.

ações humanas sobre como construir ou gerar essa coisa, ou seja, são tanto descritivas quanto prescritivas. Uma vez que o método hobbesiano se funda sobre uma consideração do presente (efeito) que remonta ao passado (causa) tendo em vista a reprodução ou construção disso no futuro (ato ou poder), o cumprimento de uma *promessa* no futuro considera as condições de realização dessa em relação ao passado, isto é, na recordação ou na memória. A promessa futura e o pacto constitutivo do Estado andam de mãos dadas dentro da teoria hobbesiana (*promissio ejus pactum dicitur*), de modo que a consideração das causas passadas e presentes conduzem inevitavelmente a um ato constitutivo de poder ou de autoridade no futuro³⁰¹. E assim como a geração de uma figura geométrica depende da obediência aos princípios estabelecidos no começo de um cálculo ou definição, a constituição de um corpo político no futuro depende do cumprimento das promessas estabelecidas para a sua edificação. É nesse sentido que devemos considerar as promessas da política hobbesiana como um projeto de filosofia propriamente moderna, isto é, em disputa com aquelas que foram eleitas como sendo as mais convenientes para a tradição que se instaurou a partir da modernidade científica.³⁰²

Montado sobre o modo de operação do método geométrico e seus princípios convencionais, Hobbes parece criticar a influência de uma teoria das essências e das causas finais não apenas em Descartes, mas também em Francis Bacon. Para Hobbes, não haveria nada a ser considerado como fundamento do conhecimento científico outra coisa senão o movimento e a extensão que configuram a matéria dos corpos considerados pelas ciências em geral. Assim, o caráter construtivista da filosofia hobbesiana parece se contradisser deliberadamente o método da “descoberta de princípios” que procurava fundar um “novo mundo” tal como se isso significasse a descoberta de uma “nova Atlântida”. Para Hobbes, a “nova filosofia” e o “novo mundo” da modernidade deveriam ser construídos pelos

³⁰¹ *Leviatã*, I, 14. “[Assim como] na compra e na venda, e em outros atos de contrato, uma promessa é equivalente a um pacto, e portanto é obrigatória.”

³⁰² No artigo “O desafio de Hobbes” Dascal pondera sobre aquilo que, segundo ele, Leibniz chama de “dificuldade hobbesiana”, a saber, a conciliação do pensamento com a linguagem em termos de definição, isto é, da verdade ou evidência do conhecimento científico fundado na experiência em termos de demonstração. É nesse registro que ressaltamos a necessidade de uma consideração mais pormenorizada da concepção hobbesiana de “ciência moderna”, seus fundamentos e interesses, sobretudo no que diz respeito ao conhecimento científico como poder.

próprios homens e não descobertos no mundo, donde a exigência de um método construtivista como o da geometria na fundação do seu pensamento. A postura anti-essencialista frente ao conhecimento científico moderno parece ter sido a causa da aversão para com Hobbes tanto de Descartes e outros membros círculos de Mersenne, quanto de Boyle e outros fundadores da *Royal Society*. De um lado, Hobbes colocava sua filosofia das causas eficientes e dos corpos contra as concepções escolásticas de essência e de “substância incorpórea” que parecia influenciar o cogito cartesiano. De outro lado, Hobbes colocava essa mesma filosofia contra as concepções de vazio e de “extensão infinita” da máquina boyleanna. O fato que é tanto em um quanto em outro lado Hobbes parece se utilizar do método geométrico para defender uma filosofia dos corpos frente às teorias da essência e do vazio que disputavam o cenário científico na modernidade.

“Quando analisa a verdade, tal como formulada no discurso das ciências, Hobbes, a despeito de seu antiessencialismo radical, está portanto menos distante que se poderia crer dos racionalistas ‘dogmáticos’ contemporâneos seus. São as mesmas significações, marcadas pelas mesmas palavras e prestando-se aos mesmos encadeamentos, que se encontram na mente de todos os homens: nesse sentido, mesmo se já não atesta a presença de um Verbo do qual todos os bons espíritos comungassem, a ciência de Euclides é o melhor testemunho da existência de um consenso lingüístico, que substitui o Verbo” (LEBRUN, G. “Hobbes e a instituição da verdade”, *A filosofia e sua história*, p 310).

Acontece que, se levarmos em conta o fato de que, a sensação e a experiência sustentam em Hobbes não apenas o edifício da política, mas também as ciências naturais, a experiência do próprio Hobbes (como homem de seu tempo) não pode jamais aceitar uma separação radical entre esses dois campos da filosofia. A longa e produtiva vida que Hobbes levou próximo à família Cavendish fora cercada por contendas políticas tanto quanto por debates epistemológicos. O modo como Hobbes atuou dentro e fora da Inglaterra representando a família Cavendish o levou a se meter em contendas de cunho político, epistemológico e também religioso. Sob esse prisma, se torna quase impossível (senão para fins didáticos) uma separação radical da formação política e científica tanto da vida quanto da obra do filósofo³⁰³. Convencido do rigor de sua interpretação sobre o modo

³⁰³ Creio que haja na história da filosofia pouquíssimos filósofos que tenham causado tanta aversão quanto Hobbes. Sua passagem pelos debates é sinônima de contenda. Foi excomungado, criticado, perseguido, porém nunca desconsiderado. O popular apelido de *Demônio de Malmesbury* atribuído a Hobbes por seus compatriotas revela muito a imagem desse filósofo em seu tempo. Apesar disso, o nome de Hobbes ecoou por

de operação do método geométrico, Hobbes criticou os fundamentos escolásticos da religião, das ciências e da política porque, segundo ele, reproduziam discursos vazios sobre as essências e causas finais das coisas geradas pelo movimento. O processo de modernização do pensamento europeu, segundo Hobbes, deveria passar necessariamente por uma crítica do *verbo ser* (*sum/ esse*), e que o “*Novum Organum*” das ciências modernas deveria ser instituído não em termos de descobertas dos princípios, mas em termos de construção, invenção ou de confecção de uma ciência feita pelo homem e para o homem.

É por isso que se torna inconcebível a consideração de um campo do conhecimento humano em Hobbes que não encontre seu princípio na experiência e no costume dos homens, inclusive as ditas “ciências exatas”³⁰⁴. Acontece que, do modo como Hobbes trabalha com a história da filosofia no livro IV do *Leviatã* (em particular, no capítulo 46), a filosofia natural ou a geometria é um conhecimento tão enraizado na cultura civil que remonta mesmo aos antigos povos que viveram em torno de cidades ou Estados, em particular aos povos do antigo Egito³⁰⁵. Nesse registro, a filosofia natural forjada a partir das necessidades desses primeiros “povos civilizados” tinha por fundamento a utilidade, e visava suprir as necessidades naturais desses povos. É assim que a filosofia da natureza não deveria ser um conhecimento meramente especulativo, mas também prático. Prático na medida em que era útil à conservação dos homens por meio do tempo, no cultivo

toda uma geração de filósofos, tendo sido ora criticado, ora também exaltado. Todavia, do modo como a tradição moderna nos legou o pensamento de Hobbes, temos as vezes a impressão de que o *real* projeto dessa filosofia ainda se encontra bastante obscurecida pela tradição e, portanto, também para nós contemporâneos.

³⁰⁴ No *Leviatã*, I, 1 vemos como, para Hobbes, a sensação e a experiência constituem um conhecimento naturalmente necessário e absoluto. Todas as ciências são conhecimentos condicionais e, por isso, convencionais, isto é, relativos aos interesses e às necessidades de uma convenção ou de um conglomerado de homens. Os axiomas de Euclides não são, para Hobbes, propriamente princípios de conhecimento (visto que são demonstráveis), mas de construção, ou seja, fundados na *autoridade* de um conhecimento convencionado pelos próprios homens. As demais ciências, uma vez fundadas sobre os mesmos princípios, devem seguir o mesmo modelo convencional, em particular a política.

³⁰⁵ No *Leviatã*, IV, 45 Hobbes se esforça para defender a tese de que a construção da “serpente de bronze” por Moisés, durante o Êxodo do povo Hebreu da tirania do Faraó do Egito, não deve ser considerada idolatria porque Moisés tão teria edificado uma imagem para ele próprio adorar, mas para o povo do qual ele era o sumo sacerdote. Para tanto, Hobbes recorre algumas vezes a uma tradição “olvidada” anterior mesmo a Moisés, mas audível tanto à tradição egípcia quanto à tradição hebraica, a saber, a providência divina. Seria interessante um estudo que levasse a cabo as semelhanças e diferenças entre a apropriação da figura de Moisés em contraste com os *modos* de operação do método geométrico no *Leviatã* de Hobbes e no *Tratado teológico político* de Espinosa.

da terra tanto quanto da construção de fortalezas e cidades. Assim, para Hobbes, desde os primórdios, a geometria se funda sobre um “utilitarismo” que remonta mesmo ao modo como os povos do antigo Egito faziam uso desse conhecimento, a saber, tendo em vista as causas eficientes na geração do efeito ou do resultado esperado, uma vez aplicado sobre a matéria da natureza. Para exemplificar um modo da percepção cosmológica dos antigos povos do Egito, cito Mella:

“A ciência dos antigos egípcios era apenas experimental e baseada no mais rigoroso pragmatismo, isto é, servia somente para fins práticos. Exemplificando, a um astrônomo pouco importava se o céu era o ventre de uma vaca ou de uma deusa, um pedaço de metal ou outra coisa qualquer. Era necessário estudá-lo para auferir alguma utilidade, para orientar-se, para estabelecer o curso dos meses e para prever o início das cheias. Assim é que na matemática ou na geometria o cálculo abstrato, o teorema não aplicável todos os dias, a especulação científica fugiam totalmente da sua mentalidade. Fugia também todos os outros povos da terra (...), pois o mundo se constituía apenas do Egito e das terras conhecidas em torno dele.” (MELLA, F.A, *O Egito dos Faraós*, p. 73.)

Vemos, assim, como, por exemplo, para Mella, o pensamento abstrato e a especulação científica fugiam totalmente da mentalidade dos povos do antigo Egito, para os quais a ciência natural deveria possuir um caráter prático e construtivo. Sob esse prisma utilitarista e prático da geometria, torna-se inconcebível um lugar fundamental para a descoberta de essências ou causas finais nas coisas criadas e mantidas por uma natureza sinônima de mudança e movimento³⁰⁶. Os princípios fundamentais das ciências em para Hobbes devem ser convencioneados pelos homens na linguagem³⁰⁷. Nesse registro, o método adotado na aquisição da filosofia não pode ser apenas resolutivo [analítico] ou apenas compositivo [sintético], mas resolutivo-compositivo, ou ainda, especulativo e

³⁰⁶ Ver o Livro II do *Novum Organum* [Aforismos sobre a interpretação da natureza e o Reino do homem, em particular os capítulos de 1 a 14]. Em termos de política, podemos dizer que o *Leviatã* hobbesiano é uma construção oposta à descoberta de uma *Nova Atlântida* por parte de Bacon e seus seguidores. Para se chegar a uma Nova Atlântida, diz metaforicamente Hobbes, é preciso passar antes pelo novo *Leviatã*, o guardião das entradas daquela velha cidade. Sobre esse ponto, ver o *Leviatã* como guardião da cidade perdida de Atlântida.

³⁰⁷ Devemos levar em conta que, ao reduzir o campo do conhecimento humano aos elementos constitutivos das imagens e figuras mentais (espaço-tempo) Hobbes entende que o juízo categórico S é P representa, na verdade, uma demonstração geométrica. A saber, que no predicado está contido o sujeito tanto quanto o sujeito está necessariamente contido no predicado. Assim, a cópula ‘é’ da proposição nem sequer é levada em conta na representação mais fundamental desse juízo num diagrama de Venn, por exemplo. A cópula ‘é’, nesse registro, pode operar apenas como representação de uma *ligação* necessária entre o sujeito e o predicado, mas não deve jamais ser substancializada.

prático. Pois, para Hobbes, um homem não se interessaria por conhecer alguma coisa se desse conhecimento não resultasse coisa nenhuma. Para Hobbes, as ações humanas são sempre guiadas com vistas ao interesse daquele que age, ou seja, visam sempre ao benefício próprio (*bonum sibi*). Assim, quando um homem considera as causas geradoras de um determinado efeito não o faz com vistas ao “simples conhecimento das causas”, mas com vistas à reprodução do efeito que a partir daquelas causas podem e devem ser gerados. Assim, para Hobbes, seja em filosofia natural seja em política, os homens consideram no presente as causas passadas de algum efeito com vistas à reprodução desse mesmo efeito no futuro. Concepção essa que, dentro da filosofia hobbesiana mais sistemática, não poderia jamais ser concebida independentemente do princípio de autoconservação do movimento da matéria sobre o qual opera primeiramente o método geométrico.

Ao fundar, portanto, os princípios do conhecimento científico sobre as convenções humanas, Hobbes procura refutar declaradamente a tese individualista ou liberal que sustenta a inauguração das ciências sobre a genialidade de um único indivíduo ou homem excepcional. Para Hobbes, as ciências se fundam primeiramente sobre princípios de uma linguagem convencionada por um grupo homens, não sobre a excepcionalidade de um único indivíduo naturalmente virtuoso. Porque o conhecimento científico em Hobbes se funda sobre os princípios convencionais de uma linguagem convencionada, a autoridade científica só pode se fundar sobre a racionalidade de uma pessoa fictícia ou artificial, isto é, de uma autoridade constituída. E a autoridade desse modo constituída deve se fundar mais sobre as experiências e os costumes dos homens comuns do que sobre a autoridade dos livros de filosofia ensinados nas universidades escolásticas. Por essa razão, inclusive, o prefácio ao *Leviatã* que afirma que “a sabedoria não se adquire pela leitura dos livros, mas dos homens”.³⁰⁸

³⁰⁸ Em outras palavras, “*sapientiam non legendo libros, sed legendo homines acquiri*”. Sobre esse aspecto da filosofia de Hobbes, ver Lebrun, G. “Hobbes e a instituição da verdade”, in *A Filosofia e sua história*, p.308.

Capítulo VI

A Filosofia dos Corpos e a Sujeição das Vontades em Hobbes

6.1- A necessidade natural na gênese da filosofia

Vimos no decorrer do presente trabalho como Hobbes reduz os corpos em geral a meras manifestações do movimento e da matéria que aparecem ocupando ora um ora outro lugar no espaço da imaginação humana. Nesse registro, procuramos mostrar como o deslocamento da matéria que afeta os sentidos humanos parece fundar tanto a concepção de espaço (extensão) quanto a concepção de tempo (movimento) dentro da filosofia hobbesiana³⁰⁹. Uma vez reduzidos os fenômenos da percepção e da experiência a elementos geometrizáveis (espaço e tempo), vimos como o projeto filosófico de Hobbes busca demonstrar como a necessidade de uma demonstração ou definição geométrica deve estar em conformidade à necessidade natural da própria sensação ou da experiência humana. No presente capítulo buscaremos mostrar como Hobbes procura fundar a necessidade dos princípios de sua filosofia compatibilizando a necessidade de autoconservação dos homens a uma racionalização dos recursos da natureza. Sob esse prisma, buscaremos mostrar a seguir de que modo essa racionalização do mundo e da natureza parece ser aplicada aos homens rumo a uma regulação da conduta e das paixões humanas. Uma vez considerada a autoconservação do movimento como princípio regulador de uma filosofia dos corpos fundada no poder, buscaremos mostrar de que modo a política hobbesiana propõe a constituição do Estado civil soberano como um corpo capaz de conter as vontades particulares dos homens em favor da vontade soberana de uma pessoa artificial capaz de estabelecer a segurança por meio da obediência integral.

³⁰⁹ Vale lembrar que o tempo é, para Hobbes, a mera manifestação do deslocamento da matéria, que aparece ocupando ora um, ora outro lugar *sucessivamente* no espaço (isto é, na imaginação dos sujeitos). Mais precisamente, o tempo é, para Hobbes, *a manifestação de uma coisa aparente enquanto ela aparece*, isto é, um aparecimento de *duração* efêmera (DC, II, 8). Visto como espectro de uma locomoção da matéria, a concepção de tempo em Hobbes é espacial retilínea e por isso é definido como sucessão. O tempo em Hobbes é um fantasma que só vive na memória dos homens, daí que toda sua filosofia se funda sobre princípios de recordação.

Hobbes define o espaço como o lugar (na mente ou na imaginação) ocupado pela manifestação ou aparecimento de um fantasma da matéria que afeta os sentidos. Não obstante, porque se manifesta ocupando ora um, ora outro lugar no espaço, o rastro deixado pela sucessão dessas manifestações da matéria na imaginação humana é aquilo a que se denomina *tempo*. A redução hobbesiana das concepções da mente humana a elementos constitutivos de imagens e figuras (*eidōs*) passa a considerar o tempo como um princípio do espaço imaginário, ou seja, como uma sucessão retilínea e progressiva. Porque reduz os objetos do mundo a meros fenômenos da imaginação, a edificação da filosofia hobbesiana encontra no método geométrico um modo de operação adequado para a consideração das imagens ou fantasmas da imaginação a partir de seus elementos mais simples (movimento e extensão). A compatibilidade entre os princípios da filosofia natural e os da política encontra seu fundamento numa aplicação do método geométrico que considera as paixões humanas tanto como efeitos do mundo externo sobre os homens quanto como causas das ações humanas sobre o mundo. Para uma filosofia natural que prioriza a ótica, a geometria euclidiana parece mesmo servir como ferramenta poderosa no trabalho de ilustração da metáfora do Estado civil soberano que conceitua sobre a imagem do grande *Leviatã* a concepção hobbesiana da própria representação política.

Ao apresentar (no *De Cive*) sua política como parte de um sistema mais *Elementar*, Hobbes destaca a importância do método como fundamento inaugural de uma “nova filosofia política”. Ao ressaltar o *modus operandi* do método resolutivo-compositivo, Hobbes procura inaugurar a política apontando para o fato de que os fracassos das filosofias morais e políticas anteriores a dele pecaram pela falta de método, e não por inadequação da matéria sobre a qual elas se debruçavam, a saber, o homem e suas paixões. Assim, aludindo à parábola do relógio como modelo analógico de seu método, Hobbes afirma a necessidade de um “fio condutor” capaz de guiar o entendimento na imposição de nomes às concepções da sensação e da experiência, sem o que o filósofo não poderia jamais retornar dos labirintos obscuros da sensação e da imaginação rumo à aquisição do conhecimento

científico³¹⁰. Nesse registro, a veracidade e a falsidade dos discursos em Hobbes se reduzem ao rigor de uma linguagem capaz de representar os fantasmas ou fenômenos da imaginação em conformidade a suas respectivas gerações. Para Hobbes, a extensão e o movimento são princípios do conhecimento em geral porque os homens não podem conhecer o mundo externo senão através das imagens, isto é, dos corpos figurados que são gerados na mente pela afecção do movimento da matéria que afeta os órgãos dos sentidos, isto é, a visão tanto quanto o tato, o paladar, o olfato e a audição³¹¹.

E porque a racionalidade (*ratiocinatio*) deve resultar de um exercício com a linguagem capaz de operar com signos e imagens, Hobbes entende que deve existir entre os homens “verdades” tão antigas quanto o próprio uso da linguagem. Verdades essas que não se restringem ao campo das ciências naturais, mas remonta mesmo à história, à cultura, aos costumes e à cosmologia dos diversos povos humanos. Verdades essas que, para ele, não podem estar fundadas sobre essências, porque nem todos esses povos acoplam seus nomes através do verbo ser (*sum/esse*). Nesses casos a substanciação de essências foge completamente da mentalidade dos povos que não acoplam seus nomes e palavras por intermédio daquele verbo de ligação. Porque muitos povos podem portar “verdades” tão antigas quanto o uso da linguagem, o verbo “ser” e seus derivados não podem ser de modo algum princípio fundamental para a edificação de “verdades” científicas universais. E mais ainda, porque a “verdade” se funda numa correta ordenação da linguagem, a filosofia não precisa em nada de termos tais como entidade, substancialidade, essencialidade, etc..

³¹⁰ A metáfora do ‘fio condutor’ que ilustra o modo de operação do método em Hobbes refere-se diretamente ao mito de Teseu e do Minotauro (o fio de Ariadne). Todavia, o “submundo obscuro dos labirintos da memória” (*minos*) ilustra melhor princípios de uma teoria dos sons ou da audição mais do que de uma ótica ou da visão. Essa tentativa de rejeição da música como modelo para uma teoria do conhecimento parece ser algo compartilhado entre os modernos filósofos da natureza que priorizam a ótica e a visão. Sob esse prisma, seria interessante uma comparação do método de Hobbes enquanto metáfora do “fio condutor de Teseu” com o mito de “Orfeu ou o nascimento da filosofia” em Francis Bacon (*A sabedoria dos antigos*). Além do livreto de Giorgio Colli (*O nascimento da filosofia*) recomendamos ainda o artigo de Aires R. Pereira “Teoria musical e ciência no *Compendio Musicae* de Descartes”, em *Descartes, Leibniz e a modernidade*, p 161-172.

³¹¹ No livro I dos *Elementos da lei* [2-4], Hobbes reduz a teoria dos sons à linguagem imagética. Assim, diz Hobbes, o sino não produz som, mas movimento que afeta os ouvidos humanos. Comparando, pois, esses movimentos com o movimento da língua que pronuncia primeiramente os nomes, Hobbes reduz a teoria dos sons também a seu nominalismo. Porque uma palavra remete sempre à imagem de algum objeto (ainda que fictício, no caso de uma quimera, por exemplo), a teoria musical acaba por ficar subordinada ao mecanicismo ótico de Hobbes, tal como aparece no *De Homine*. Esse ponto da contenda remontaremos em futuros estudos.

Ao fundar o estatuto da “verdade” sobre os modos de utilização da linguagem humana, Hobbes destaca como, por exemplo, os recém-descobertos povos “selvagens da América” possuíam “verdades” tão antigas quanto o próprio uso da linguagem. Todavia, embora os povos “selvagens da América” não deixassem de possuir boas proposições morais e uma modesta aritmética, nem por isso deveriam ser considerados filósofos. A filosofia, para Hobbes, surge não como fruto de uma faculdade natural (*ratio*)³¹², mas sim como produto de um certo uso dessa faculdade (*ratiocinatio*), cultivada nos campos da linguagem de alguns, porém não de todos os homens³¹³. Porque, para Hobbes, a racionalidade (*ratiocinatio*) não é uma faculdade inata, mas uma habilidade adquirida pelo costume e pela educação, a filosofia não pode surgir entre os homens apenas porque estes possuem uma capacidade natural de calcular instintivamente; coisa que, para Hobbes, os outros animais também podem fazer. O surgimento da filosofia requer a utilização de uma linguagem comum e ordenada, isto é, de um método capaz de instruir os homens sobre como proceder para obter determinados efeitos. Assim, a filosofia não pode surgir entre os homens de maneira natural, mas apenas por convenção. Porque, para ele, o nascimento e o desenvolvimento da filosofia se fundam em sua utilidade no tocante à reprodução dos efeitos esperados, a mãe da filosofia não pode ser senão a Necessidade, tanto quanto seu pai é o Estado e a Paz e o Ócio seus dois irmãos mais velhos.

Disso decorre que antes do nascimento da filosofia os homens viviam à mercê dos caprichos e intempéries da natureza, cujos frutos brotavam do ventre da Mãe Terra à

³¹² Etimologias sobre o termo revelam como a *ratio* foi interpretada descuidadamente pela tradição, passando de uma faculdade natural para uma adquirida. A *ratio* seria o nome substantivo do gênero feminino, étimo da nossa palavra ‘razão’. Teria entrado na linguagem filosófica, vinda já do latim clássico, com o significado, entre muitos outros, de conta, cálculo, faculdade, razão, raciocínio, ordem, relação, proporção. Em Roma e, a seguir, no Império, e na Cristandade, quando nas escolas se usava exclusivamente o latim, raciocinar teria se tornado sinônimo de pensar ou julgar [*putare*]. Da linguagem filosófica a *ratio* teria passado para a linguagem matemática e da matemática para a econômica como cálculo [*computatio*]. O que a tradição metafísica chamava de *ratio*, nesse registro, era apenas *ratiocinatio*, isto é, fruto de uma confusão entre a faculdade e um de seus usos. Para mais detalhes sobre a etimologia de *ratio* e *ratiocinatio*, ver <http://tentolingu.wordpress.com/2009/01/01/o-ratio-nao-a-ratio/> [acesso em: 12/05/2012] © 2008 António Marques.

³¹³ Na introdução ao *De Corpore* Hobbes compara os primórdios da filosofia aos homens que viviam primeiramente a base de “bolotas de carvalho”, isto é, à mercê dos caprichos da natureza. Quando esses homens começaram a registrar os fenômenos naturais a cultivar suas condições de vida e sobrevivência tanto quanto a própria racionalidade (método), surgiram entre esses homens os primeiros indícios de filosofia.

margem de lagos, aqui e acolá. Nessas condições, embora os homens pudessem se alimentar de espigas e videiras abundantes na natureza, não havia entre eles, no entanto, nenhum cultivo ou sementeira. Nesses começos da filosofia, em que os homens viviam de bolotas de carvalho, não haveria método para o cultivo da terra ou para a construção de casas ou para a pesca e a caça ou para a construção de ferramentas e armas. Quando a necessidade obrigou os povos nômades a adquirirem pela primeira vez um método de cultivo (agricultura), eles começaram a medir, calcular e representar com formas e figuras a repetição dos fenômenos celestes e terrestres do cosmos que os envolvia.³¹⁴ Por meio desses registros ou representações do mundo externo através da linguagem, esses povos nômades, segundo Hobbes, começaram a estabelecer leis e regras tanto quanto fixavam o domínio da propriedade sobre a terra. Por necessidade natural, portanto, esses homens desenvolveram o cultivo e o domínio sobre a terra tendo em vista a utilidade disso para a segurança e para a comodidade de suas vidas. E por mais que a filosofia possa ser considerada um conhecimento convencional ou constituído, ela visa sempre suprir as necessidades que a natureza impõe aos homens³¹⁵.

No livro IV do *Leviatã* Hobbes explica como a filosofia não surgiu primeiramente entre os gregos e os romanos, mas já se encontrava entre os povos antigos que edificaram grandes cidades, como aqueles da Caldéia e do Egito. Segundo ele, esses povos adquiriram técnicas convencionais capazes de regular e administrar os escassos recursos naturais, por meio do cultivo da terra e da construção de cidades. As ‘necessidades naturais’ sobre as quais se fundam as bases e a gênese dessa filosofia proclamada por Hobbes parece pressupor uma “aridez” e uma “desertificação” do pensamento impostas aos

³¹⁴ No *Leviatã* IV, 45, Hobbes afirma também que “todas as palavras e ações que indicam receio de ofender, ou desejo de agradar são culto [*cultus*]”. Nesse mesmo registro, Hobbes afirma que, por exemplo, o *culto às imagens* da tradição católica não vem nem da autoridade de Moisés, nem da autoridade de Cristo, mas é um vestígio da religião dos gentios (mitologia greco-romana) que se converteram durante o processo de cristalização da Europa no medievo. Podemos perceber como Hobbes desenvolve no capítulo IV do *Leviatã* uma crítica à *ideologia dos gentios* (culto às imagens) cuja matéria ele parece tratar nos mesmos termos e rigor com que trata das imagens e fenômenos da imaginação em sua filosofia natural, a saber, sobre o método resolutivo-compositivo.

³¹⁵ Sem Estado não há ócio e sem ócio não há filosofia. Assim, a superação do estado de natureza hostil à produção filosófica deve se dar pela via convencional (contrato social), que é condição para o conhecimento convencional que ela própria institui.

homens que primeiramente filosofaram³¹⁶. Aridez e desertificação do pensamento essas que, em meio às tempestuosas intempéries da natureza e dos homens de um lugar e condição hostis, parece cegar o entendimento frente aos fantasmas que a imaginação humana tanto fantasia. Parece ser, portanto, por essa razão que o *De Corpore* (prefácio e livro I) apresenta um hipotético estado de natureza, como uma possibilidade presente que remonta ao passado e se estende para futuro. Porque a hipótese fundada no método é um recurso atemporal, tanto faz considerar os homens na Europa, nas Américas ou mesmo no antigo Egito. E porque a matéria da filosofia remonta sempre às paixões humanas e à experiência dos homens, então a utilização de uma linguagem capaz de representar e reproduzir esses efeitos deve, necessariamente, se fundar sobre o rigor de um *methodus philosophandi*.

“A filosofia parece-me encontrar hoje entre os homens na mesma situação em que se diz que o pão e o vinho existiam nas coisas da natureza nos primeiros tempos [*frumentum et vinum, fuisse in rerum natura*]. Pois, desde o início havia videiras e espigas aqui e acolá nos campos, mas nenhuma sementeira [*satio nulla*]³¹⁷. Assim, vivia-se de bolotas de carvalho; e se alguém tivesse ousado experimentar aquelas bagas [*baccas*] desconhecidas e suspeitas, tê-lo-ia feito em detrimento de sua própria saúde. Da mesma maneira, a filosofia, isto é, a razão natural é inata em todo homem [*ratio naturalis, in omni homine innata est*]; pois qualquer um raciocina até certo ponto a cerca de algumas coisas. Mas quando há a necessidade de uma longa série de razões, a maior parte dos homens desvia-se do caminho, e erra por falta de método como que por falta de sementeira [*propter retae methodi quae sationes deffectum deviant plerique e evagantur*]. (...) [Mas.] não ignoro o qual difícil é expurgar dos espíritos dos homens as opiniões inveteradas e confirmadas pela autoridade dos mais eloquentes escritores [*scriptorum autoritate*]; especialmente visto que a filosofia verdadeira [*vera, id*

³¹⁶ Na Carta Dedicatória que abre os *Elementos da Lei*, Hobbes afirma que “Quanto ao estilo, o pior, pois enquanto escrevia fui obrigado a considerar mais a lógica que a retórica”. Autores que versam sobre “A razão e a Retórica” em Hobbes comumente separam esses campos do conhecimento dentro da filosofia hobbesiana. Ora, para Hobbes (vide capítulo IX, versão latina do *Leviatã*), tanto a Lógica quanto a Retórica são ciências convencionais fundadas sobre a consideração do mesmo corpo, a saber, do homem. A separação entre a razão científica e a retórica em Hobbes não se funda nem sobre a matéria, nem sobre o método, mas sobre o estilo de escrita; pois, para Hobbes, as leis de natureza podem ser descritas tanto pela razão natural, quanto por revelação e por profecia (ver: *De Cive*, III, 15, 3).

³¹⁷ *Satiare* (*satio, onis*) é um verbo latino utilizado para significar o ato de semear (semeadura). Desse verbo deriva o advérbio *satis*, que significa bastante ou suficiente, isto é, *satisfação*, geralmente ligada à saciedade de alimentos. Quando Hobbes considera que entre os homens não havia o cultivo da terra (*satio nulla*) ele entende que os homens não eram autossuficientes, isto é, não eram autônomos em relação às necessidades de subsistência. O estado de natureza hobbesiano pode ser entendido como uma condição escassez de recursos naturais necessários à subsistência, porém não como o resultado de uma natureza maléfica das ações. Os homens são levados a cometer atos bons ou ruins dependendo das condições em que se encontram, não por suas próprias naturezas.

est accurata] declaradamente retira do discurso não apenas o verniz, mas também quase todos os ornamentos; e que os primeiros fundamentos de toda a ciência não apenas não são belos [*speciosa non sint*], mas também parecem simplórios, áridos e quase deformados [*humilha, árida et pene deformia videantur*]. (*De Corpore* (prefácio) e I, 1, 1.).

Vemos, assim como as ‘necessidades naturais’ a partir do que deriva o nascimento das filosofias pressupõe uma escassez de recursos naturais que coloca os homens numa condição hostil de conservação da vida frente à natureza e frente uns aos outros. Por conta da escassez de recursos naturais, os homens se veem obrigados a regular as intempéries da natureza com vistas à garantia da própria subsistência. Nesse contexto é que alguns homens ambiciosos, por imaginar desejarem mais do que aquilo que a simples subsistência o exige, forçam os outros homens (que poderiam muito bem viver sob limites modestos) a se anteciparem e a atacarem antes que aqueles outros o façam. Nesse caso, a hostilidade do estado de natureza parece encontrar sua origem e gênese mais remota na ‘hostil condição humana’ de precariedade de recursos naturais, tal como aquelas fundadas na hipótese de uma gigantesca catástrofe natural ou de uma súbita guerra civil. As necessidades de dominação da terra sobre o que se fundou primeiramente a medida do espaço (geometria) e a acumulação dos minérios (*cálculo*)³¹⁸ se expressa em Hobbes como “princípios áridos” da filosofia, a exemplo mesmo do escultor que desbasta a imagem da matéria bruta da natureza. Por essa razão, podemos dizer que antes do surgimento das grandes cidades ou do Estado, não havia para esses homens nem Paz, nem Ócio, nem Filosofia, ciência ou arte, mas apenas a Necessidade, na sua bucólica e árida solidão de simples Natureza.

A consistência de uma rigorosa demonstração geométrica em Hobbes se funda primeiramente no rigor da linguagem que define a figura segundo um possível modo de geração da mesma, não segundo uma natureza formal ou imutável (essência) do triângulo, do círculo, do quadrado, etc. Assim, por mais que os “povos selvagens da América” possuíssem uma linguagem capaz de representar a natureza e de construir artefatos úteis à subsistência, nem por isso deveriam ser considerados *philosophos*. Nesse registro, podemos

³¹⁸ A palavra cálculo (*caulus, i*) significa ‘pequena pedra’. Em geral, se associam essa etimologia ao uso que os pastores e camponeses faziam de pequenas pedras para contabilizar seus rebanhos. Ver: SARAIVA, *Dicionário Latino*, p. 167.

dizer que a filosofia não poderia ter surgido naturalmente entre esses “selvagens da América” porque esses povos não se encontravam acuados por aquelas condições “áridas” e “desérticas” sobre o que se fundam, segundo Hobbes, os primeiros princípios da filosofia. A aridez do pensamento filosófico se funda primeiramente sobre a escassez dos recursos naturais que pode colocar os homens numa condição hostil e belicosa na busca pela autoconservação. A superação da miserável condição humana dentro do estado de natureza passa por um processo de racionalização dos meios ou dos recursos naturais indispensáveis à autoconservação dos homens. Racionalização dos meios e recursos naturais essa cujo resultado implica numa dominação dos homens sobre a natureza e, por conseguinte, numa domesticação dos próprios homens. É por isso que os “povos selvagens da América”, embora não possuíssem uma filosofia, nem por isso deveriam ser considerados ignorantes em relação aos “povos civilizados da Europa”. Para Hobbes, “aqueles que se alimentam de bolotas de carvalho, e rejeitam a filosofia ou não a buscam, são comumente considerados e são de fato homens de mais juízos do que aqueles imbuídos de opiniões pouco vulgares, mas duvidosas e assumidas levianamente”³¹⁹.

Nesse registro, a geometria em Hobbes serviria como um modelo de linguagem capaz de operar tanto com os fenômenos naturais quanto com os fenômenos políticos porque suas definições podem ser tanto especulativas quanto práticas. Especulativa porque se concentra naquilo que diz respeito à linguagem convencionalizada ou à representação do objeto ou imagem, não à própria natureza das coisas. Prática porque não apenas descreve a forma estática de objeto, mas porque também prescreve um possível modo de se fazer ou construir a figura em questão. É assim que a definição de triângulo ou de círculo em termos euclidianos consiste, na verdade, na prescrição de um possível modo de geração dessa e daquela figura³²⁰. Ao reduzir os princípios do conhecimento humano a elementos

³¹⁹ *De Corpore*, I, 1,1.

³²⁰ Para a geometria euclidiana, um círculo pode ser dito “um conjunto de pontos cuja distância ao centro é menor ou igual a um dado valor do raio, cuja soma dos ângulos é igual a 360°”. Um triângulo, por sua vez, pode ser dito “a figura geométrica que ocupa o espaço interno limitado por três linhas retas que concorrem, duas a duas, formando três lados e três ângulos internos que somam 180°”. Definições como essas, diz Hobbes, não são meramente descritivas, mas também construtivas ou constitutivas, posto que não apenas descrevem a figura, mas antes orientam sobre como construí-la.

constitutivos de imagens e figuras (extensão e movimento) encontra na geometria euclidiana um modelo de linguagem capaz de transladar a série causal do discurso mental numa série verbal do discurso linguístico ou racional. Não se trata de considerar a filosofia como um tipo de expressão da razão natural, mas como uma convenção forjada nos termos de uma linguagem própria para a construção de imagens, figuras ou objetos figurados, a saber, a geometria. Por isso, liberdade e necessidade natural em Hobbes se fundam sobre princípios calçados numa linguagem instituída pelos homens como uma autoridade que constitui um conhecimento, não o contrário. Linguagem essa que, ao operar no plano das imagens e dos seus elementos mais simples, em nada depende de um Verbo de ligação (*sumlesse*) para instituir entre os homens verdades tão antigas quanto o próprio uso da linguagem.

“[Suponhamos que eu] não tenho visto triângulo em nenhum lugar do mundo, então não posso compreender como isso poderia possuir uma natureza [*non inteligo quomodo naturam habeat*]. Pois, aquilo que não se encontra em nenhum lugar do mundo não pode ter, por isso mesmo, nenhuma existência ou natureza. A ideia de triângulo que nossa mente concebe procede de algum triângulo que já temos visto, ou construído a partir de alguma coisa que tenhamos visto [*triangulum in mente oritur ex triangulo viso, vel ex visis ficto*]. Mas, depois de denominado por ‘triângulo’ aquilo que pensamos trazer consigo a ideia do triângulo, por mais que isso não restaure aquela ideia original, resta, no entanto, o nome ou a definição [*quanquam perit ipsum triangulum, nomen manet*] (...). E assim, a verdade da proposição ‘o triângulo é uma figura que possui três ângulos iguais a dois ângulos retos’ [*habent tres ângulos aequales duobus rectis*] será eterna ou imutável [*sempiterna*]”. Todavia, nem por isso a natureza do triângulo deverá ser também considerada eterna ou imutável [*non sempiterna natura trianguli*].” (*Objeções às meditações cartesianas*, 14 – “*De essentia rerum materialium*”). [a tradução é nossa e os grifos do autor].

Em suas considerações sobre os usos e os abusos da linguagem, Hobbes adverte sobre como o uso inapropriado da linguagem filosófica pode conduzir os homens a cometer abusos de poder e a promover as disputas de opinião e as discórdias. A tradição aristotélica das “essências separadas” difundida pela escolástica era o maior exemplo desse tipo de abuso da linguagem filosófica. As teses fundadas sobre a autoridade dos discursos acerca das essências defendiam a existência de substâncias incorpóreas que não faziam outra coisa senão gerar disputas de opinião sobre coisas absurdas, tal como a imortalidade da alma ou a causa final das coisas da natureza. Sobre esses discursos vazios sobre as essências, diz Hobbes, brotaram teses sobre a causa final dos corpos naturais e sobre uma suposta

imutabilidade da alma ou da natureza humana. Mas esses discursos vazios sobre a essência fomentavam teses absurdas sobre uma suposta autonomia da religião (*alma*) da ciência (*razão*) e da política (*justiça*) em relação às instituições civis geradas e conservadas pelo Estado. É por isso que Hobbes critica a atitude dos filósofos que se propunham a fazer filosofia natural tal como se o exercício dessa ciência pudesse ser considerado à parte dos costumes e da religião dos homens que as escrevem. A consideração da essência e da causa final como princípios de conhecimento seria o mesmo que defender a existência das substâncias incorpóreas que permeavam os discursos escolásticos sobre a salvação e a condenação das almas na eternidade.

Para Hobbes, a consideração da essência e da causa final como modos de uma substância incorpórea não produz senão discursos vazios que servem como base de filosofias mal fundamentadas. E é por isso que, para ele, a prudência e a experiência podem muitas vezes conduzir os homens de modo mais adequado aos fins da autoconservação do que uma falsa sabedoria, fundada sobre discursos vazios acerca da existência de substâncias incorpóreas como princípio do conhecimento científico. No *Leviatã* I, 5, Hobbes também enfatiza como a ignorância das causas e das regras silogísticas, a exemplo dos povos “selvagens da América”, não prejudica tanto os homens quanto a crença em falsas regras e causas contrárias, cujas disputas de opinião levam os homens muitas vezes a se tornarem inimigos. Sob esse prisma, podemos dizer a filosofia não se encontrava primeiramente entre os “povos selvagens da América” porque, até então, esses povos não precisavam dela. Posto o caráter utilitarista dessa filosofia, somente quando a escassez dos recursos naturais e a “desertificação do pensamento” se instauram entre os povos é que a racionalização da natureza e, por conseguinte, a própria filosofia começa a ganhar alguma relevância e utilidade inéditas para esses homens. E é sob esse prisma desértico e árido dos princípios da filosofia que o método geométrico parece operar como um modelo de contenção da natureza que se estende também a domesticação dos homens. Pois, para Hobbes, não basta regular o comportamento da matéria para que as ciências possam progredir rumo ao benefício dos homens que a instituíram. Convém também regular a conduta desses homens que disputam as opiniões sobre o que é certo,

bom e justo a fim de que esses não caiam na sedição de se julgarem mais sábios e virtuosos do que os outros. A política hobbesiana se funda sobre a obediência civil de modo análogo à obediência às regras e à autoridade do método que funda a filosofia natural.

Nas *Objeções* às meditações cartesianas, Hobbes afirma que a essência ou a causa final investigada pelas metafísicas não podem existir no mundo material porque são meros atributos da linguagem. Em um mundo continuamente movido e mutante nada pode por natureza permanecer imutável, exceto os nomes que os homens utilizam para representar convencionalmente os fenômenos manifestos desse mundo. A sensação e a experiência, nesse sentido, são os princípios sobre os quais a filosofia deve fundar seus princípios elementares. Sob o prisma utilitarista da filosofia hobbesiana, uma ciência rigorosa desse ser sempre demonstrativa, isto é, constitutiva de objetos sensíveis. Os objetos de uma ciência, ainda que formais, como no caso da lógica e da geometria, devem ser manifestos à percepção humana, tal como quando se utiliza números e figuras para demonstrar um cálculo matemático ou geométrico. Nesse registro, considerar o pensamento como uma espécie de “substância incorpórea” seria um grande absurdo para Hobbes, pois o fato de não se contemplar a olho nu os minúsculos corpúsculos que geram na mente as concepções das coisas externas não significa que eles não existam. O *conatus* hobbesiano é o grande elo que conecta a interioridade humana com a exterioridade mundana sem a mediação da essência, causa final ou substância incorpórea. Em poucas palavras, o que quer que seja manifesto à mente de um homem deve ser considerado sempre o produto de alguma ação que passa pelo corpo e pelos órgãos dos sentidos, inclusive o pensamento ou o *cogito*.³²¹

Para Hobbes, os primeiros registros e representações na natureza que possibilitaram o avanço das técnicas humanas por meio do cálculo do espaço e do tempo,

³²¹ O fato é, para Hobbes, uma autoapercção (*nosce te ipsum*) de si como princípio de ciência não pode tomar o pensamento como uma espécie de substância incorpórea. O ato de pensar não implica na existência da coisa pensada, mas a pressupõe mesmo quando essa deixa de existir no mundo. Do fato de um sujeito ser uma coisa pensante é que se pode concluir que ele pensa, porém não o contrário. E isso porque a racionalidade humana em Hobbes não é uma coisa inata, mas adquirida pelo costume e pela educação. O próprio ato de filosofar e de duvidar são, para Hobbes, frutos da experiência e do costume, de modo que o ato de pensar racionalmente não pode jamais ser considerado distituído de qualquer juízo moral ou de valor consuetudinário.

do solo e da água, da Terra e do céu se deram graças à utilização e um método convencional e compartilhado. Através do registro das causas constitutivas dos fenômenos, esses homens puderam não apenas aprimorar a agricultura e a indústria, mas também construir cidades e Estados. Sem um método capaz de estabelecer princípios comuns para o uso da linguagem que representa os fenômenos os homens não poderiam compartilhar suas experiências e visões de mundo de modo comunicativo e recíproco. Em poucas palavras, por mais que, para Hobbes, os fundamentos da filosofia ou da ciência natural devam ser consonantes à sensação, esses princípios não são eles próprios produtos da natureza tal como é a sensação, mas frutos da convenção e da construção humana, a saber, da linguagem. E é por isso que, a linguagem utilizada por uma ciência deve demonstrar na prática sua utilidade construtiva, tal como parece exemplificar a geometria quando define uma figura prescrevendo um possível modo de gerá-la.

A comparação das semelhanças e diferenças entre os corpos e suas propriedades parece sustentar no método geométrico o modelo de analogia com que Hobbes opera sobre o homem e sobre o cidadão. Ademais, com o auxílio desse método seria possível não apenas representar a natureza através da imposição de marcas, símbolos e nomes, mas também de orientar os homens sobre como proceder a fim de obter determinados efeitos ou resultados. Para Hobbes, a razão natural é uma faculdade humana que apenas calcula os *meios* para a obtenção daquilo que a natureza e as paixões impõem aos homens enquanto corpos animados, a saber, a autoconservação de si mesmos e de seus movimentos vitais. É por isso que, para Hobbes, aquilo que os metafísicos chamavam de fim ou finalidade da razão (*telos*) demarcaria apenas a finitude ou a limitação do conhecimento humano, que não pode se elevar para além dos princípios da sensação e da experiência possível. Os limites do conhecimento fundado sobre princípios da sensação e da experiência seriam os mesmos limites da linguagem, razão pela qual as ciências em Hobbes não deveriam formar juízos e definições sobre aquilo que extrapola o campo da experiência comum dos homens, a exemplo das provas da existência de Deus e do espírito humano. Nesse registro, o conceito de causa final é redefinido como sinal de uma limitação do conhecimento dos homens, que ousam alçar vôo com as palavras para além daquilo que

o entendimento humano pode conceber ou imaginar³²². É por isso que a causa final em Hobbes passa a ser considerada como uma mera parte da causa integral eficiente que gera um determinado efeito. Causa esta que, como vimos, não pode ser outra coisa senão o movimento da matéria externa que move e comove os homens através dos sentidos e da imaginação, isto é, das paixões.

6.2- Finitude e contenção nas bases da filosofia política hobbesiana

Vimos como a conformidade da filosofia natural com a política se funda sobre uma aplicação do método resolutivo-compositivo ou geométrico sobre os movimentos passionais ou voluntários do homem, considerado, simultaneamente, como matéria e como artífice do Estado. Nesse registro, vimos como a filosofia natural em Hobbes pode ser entendida como uma ciência que investiga os fenômenos naturais enquanto manifestações imagéticas da matéria que afeta os sentidos do homem. A edificação de uma filosofia ou ciência rigorosa em Hobbes deve se fundar sobre princípios de uma *philosophia prima* capaz de estabelecer corretamente os nomes das coisas como princípios para a aquisição daquele conhecimento, a saber, as definições³²³. Nesse registro, procuramos mostrar como o método geométrico pode ser considerado um rigoroso *methodus philosophandi* porque conforma princípios convencionados da linguagem a elementos constitutivos de objetos, ou ainda, porque opera por demonstração ou por construção. Sob esse prisma, vimos como Hobbes procura fundar as bases de sua *philosophia* mais sistemática (*Elementa philosophiae*) considerando a geometria não apenas em termos de conhecimento, mas também de autoridade convencionada pelos homens. É nesse registro que entendemos o projeto hobbesiano edificado sobre as bases do método geométrico como uma espécie de “filosofia do poder”.

³²² No *De Corpore*, II, 10, 7, Hobbes afirma que “a causa final não tem outro lugar senão naquilo que tem sensação e vontade”. Nesse registro, a causa final deve ser entendida nos termos de uma finitude ou limitação do conhecimento humano (sensação e linguagem), não de uma *finalidade* teleológica das coisas.

³²³ *Leviatã*, IV, 46, p. 387 “Há uma certa *philosophia prima*, da qual as outras filosofias deviam depender, e que consiste principalmente em limitar convenientemente as significações daquelas apelações ou nomes que são de todos os mais universais, limitações essas que servem para evitar ambiguidades e equívocos no raciocínio, e são comumente chamadas definições”

Porque os homens não podem conceber uma finalidade das coisas no mundo diferente da autoconservação dessas coisas no e pelo movimento, a causa de todas as concepções mentais e pensamentos deve ser entendida em Hobbes sempre como uma causa eficiente ou integral, nunca como uma causa final ou única. Aquilo tudo que é gerado naturalmente no e pelo movimento, diz Hobbes, não pode ser jamais concebido pela mente humana em estado de repouso, tal como se portasse consigo uma essência ou natureza imutável. Aquilo que foi uma vez movido ou removido (desde que não encontre obstáculos materiais que o impeça de prosseguir) move-se indeterminadamente. Em todos os tempos e espaços nos quais um corpo pode ser concebido ou imaginado, enfatiza, esse corpo esteve, está ou estará sempre em movimento, nunca em repouso. Assim não pode haver no mundo em contínuo movimento um lugar de repouso, inscrito numa suposta essência ou natureza imutável das coisas geradas e conservadas pelo movimento. Por conta disso, para ele, é um absurdo considerar o bem e o mal como se fossem propriedades inscritas numa suposta natureza imutável do homem. A conduta dos homens em Hobbes deve ser considerada em termos de autoconservação do movimento, não em termos de justiça ou injustiça das próprias ações. A justiça e a injustiça das ações humanas devem ser consideradas em relação às leis civis dos diversos povos e Estados, isto é, segundo as próprias convenções humanas, não em relação à natureza. Pelo fato de os homens agirem de maneira benéfica ou maléfica não se pode retirar da própria natureza das ações o bem e o mal, mas apenas das convenções e dos costumes dos homens mesmos.

Sob a ótica da causa integral, os possíveis modos de geração de um efeito ou objeto se traduzem em Hobbes nos termos da relação agente-paciente. Porque, para Hobbes, do nada não sai nada, a consideração de um efeito qualquer remonta sempre a uma causa eficiente de sua geração. Assim, a consideração da causa integral de um efeito envolve sempre os poderes tanto do agente quanto do paciente envolvidos na geração do efeito ou resultado esperado. É assim que a investigação da causa integral se torna uma investigação do poder eficiente (*potentia integra*) na geração do efeito. Por meio de uma

divisão temporal do movimento (*motus*)³²⁴, as relações entre o agente e o paciente são consideradas por Hobbes dentro de uma concepção de espaço e deslocamento que as convertem em relações de poder-ato (*potentia-actus*). Uma causa integral só se mostra eficiente na medida em que o poder é capaz de gerar o efeito é integral; ou ainda, quando ele é consonante entre o agente e seu respectivo paciente no processo de geração do efeito (*fiat effectum*). Nesses termos, o conhecimento filosófico ou científico tramita por uma via binária ou “dialética”, que considera sempre o efeito ou o fenômeno em questão como o resultado de uma oposição ou concurso entre os agentes e os pacientes.

Com base nessas considerações, podemos dizer que, para Hobbes, ao contrário da máxima maquiavélica, os fins não justificam os meios, mas são eles próprios meios e caminhos para outros fins mais ainda remotos³²⁵. É sob a ótica de uma causa integral que o fim ou a finalidade das coisas móveis ou removidas não pode ser outra coisa senão a autoconservação de si no e através do movimento³²⁶. Sob esse prisma, vimos como Hobbes circunscreve os limites do conhecimento humano restringindo-o primeiramente aos elementos constitutivos da sensação, da experiência e da memória (matéria e movimento). E, não obstante, assim como a mente humana não é capaz de conceber um fim último para as coisas geradas e conservadas pelo movimento, também não se pode conceber aquela tal causa final identificada pela tradição aristotélica como a essência política do homem (*zoon politikon*). Para Hobbes, o homem deve ser considerado um “ser autômato”, limitado como

³²⁴ Na parte II do *De Corpore*, Hobbes considera o movimento nas relações de causa-efeito em termos temporais: se é *causa*, então o movimento é passado; se é *efeito*, então o movimento é presente; mas se é *poder*, então o movimento é futuro e seu efeito mais antecedente é um *ato*. Tudo isso porque, para Hobbes, o próprio tempo não é mais do que a sucessão de aparecimentos de uma coisa externa (movimento). Essas considerações sobre o movimento parecem ser compatíveis com o método resolutivo-compositivo exposto por ele tanto na parte I *De Corpore* (1655) como no prefácio ao *De Cive* (1642), de modo a reforçar a tese de que há um método que sistematiza o pensamento de Hobbes como um todo composto de partes.

³²⁵ Para Hobbes (ao contrário de Maquiavel e de Locke, por exemplo), falar dos *fins* da humanidade é falar da finitude humana e não de uma natureza imutável ou teleológica da humanidade. Se entendermos a filosofia hobbesiana como uma teoria dos *casos limites*, esses limites devem ser encontrados nos próprios homens, não na natureza ou no Estado. E isso porque os poderes da natureza e do Estado devem ser considerados sempre absolutos e ilimitados frente aos homens e cidadãos limitados.

³²⁶ Em diversas passagens de suas obras mais epistemológicas (dos *Elementos da Lei* ao *De Homine*) Hobbes defende a ideia de que um movimento não pode produzir outra coisa senão outro movimento. Em poucas palavras, um movimento gera outro movimento, de modo que tudo aquilo que é gerado na mente humana segundo o movimento (imagens mentais) não pode jamais ser pensado em estado de repouso.

um fantoche frente à mão invisível do irresistível poder da natureza (e do Estado). Para resumir, podemos dizer que o homem hobbesiano deve ser entendido como uma espécie de máquina desejante movida pelo combustível das paixões que o comove. Máquina desejante essa que parece ter ocupado as metáforas não somente das obras de Hobbes, mas do próprio imaginário filosófico moderno. Para exemplificar esse mecanicismo natural que envolve o imaginário filosófico moderno com a metáfora das máquinas, cito Rossi:

“Nesse sentido, Hobbes indagava: por que não podemos dizer que todos os *Autômatos* ou máquinas que se movem sozinhas por meio de rodas ou molas, como acontece com os relógios, não têm uma *vida artificial*? (...). [Não obstante], na obra *L'homme* Descartes escrevera o seguinte: “Nós vemos que relógios, chafarizes e outras máquinas deste tipo, embora sendo construídas por homens, não lhes falta força suficiente para se moverem sozinhas de várias maneiras” (...). As referências aos relógios, aos chafarizes, à engenharia hidráulica são insistentes e contínuas [dentro do pensamento científico moderno]. Na “filosofia mecânica” a referência à mecânica como setor da física e a referência às máquinas parecem estritamente interligadas. Durante séculos foi aceita, e em muitos períodos históricos ficou dominante, a imagem de um universo não só criado para o homem, mas estruturalmente semelhante ou análogo ao homem. A doutrina da analogia entre o microcosmo e o macrocosmo dera expressão a uma imagem antropomórfica da natureza. Entretanto, o mecanicismo elimina qualquer perspectiva do tipo antropomórfico na consideração da natureza. O método característico da filosofia mecânica na opinião de seus defensores aparece tão poderoso a ponto de ser aplicável a todos os aspectos da realidade: não só ao mundo da natureza, mas também ao mundo da vida, não apenas ao movimento dos astros e à queda dos corpos pesados, mas também à esfera das percepções e dos sentimentos dos seres humanos”. (ROSSI, Paolo. “*O nascimento da ciência moderna na Europa*”, p. 246-7).

Na introdução ao *Leviatã*, Hobbes revela como o método utilizado por ele na edificação de sua política considera o Estado civil de modo análogo ao homem natural. Assim, a “anatomia do Estado civil” proposta por Hobbes considera os membros e órgãos daquela “máquina desejante” constitutiva do Estado como molas e cordas que atribuem movimento ao corpo todo, a saber, a soberania³²⁷. A modernidade europeia, enquanto um período de racionalização dos mitos e dos ídolos da antiguidade e do medievo, parece ter se instaurado no fomento à invenção de novos utensílios e à descoberta de novos paradigmas científicos tanto quanto a luneta e o telescópio auxiliaram na descoberta de novos mundos³²⁸. O imaginário filosófico da modernidade fantasia mundos em relatos de viagens que inundaram as metáforas filosóficas de fábulas, monstros e autômatos, tal como ilustra

³²⁷ *Leviatã*, Introdução “Pois o que é o *coração*, senão uma *mola*; e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como projetado pelo Artífice?” [grifos do autor].

³²⁸ Ver: GIUCCI, G. *Viajantes do maravilhoso: O novo mundo*. Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1192.

mesmo a figura do *Leviatã* hobbesiano, enquanto uma quimera meio máquina, meio homem e meio deus. Essa influência dos “relatos de viagem” parece ter fomentado o espírito aventureiro de muitos filósofos modernos, a exemplo mesmo das viagens de Hobbes pela Europa com seu pupilo³²⁹. È no registro de um imaginário metafórico das máquinas que muitos filósofos modernos concebem a natureza em termos mecanicistas, onde corpo humano é analisado como um autômato análogo a um relógio, que cujo movimento se origina no trabalho das mãos invisíveis que lhe dão “cordas”.

Não devemos, portanto, dizer que os homens hobbesianos são maus por natureza e que o estado de guerra generalizada seja resultado de uma hostilidade natural do próprio homem hobbesiano. O estado de natureza hobbesiano é uma condição hostil em que se encontram os homens quando são, hipoteticamente, destituídas as obrigações civis. Trata-se, portanto, da consideração uma “condição humana” hipoteticamente belicosa e não da descrição de uma natureza imutável dos homens enquanto seres portadores de uma racionalidade e de uma belicosidade inatas³³⁰. Para Hobbes, embora a razão seja a faculdade capaz de emitir juízos sobre a possibilidade dos eventos futuros, a projeção do desejo humano não depende primordialmente da razão porque se conforma ao princípio de autoconservação do movimento que regula natureza das coisas animadas. Colocar a razão na frente das paixões é uma tentativa absurda de situar o homem tal como se ele fosse autônomo em relação ao poder irresistível que a natureza exerce sobre a vida e a morte dos seres animados. Para Hobbes, a conjectura humana sobre os eventos futuros se funda mais sobre o desejo e sobre as vontades humanas que em nada dependem de uma racionalidade convencional para regular a conduta natural dos homens. Porque o projeto de uma filosofia do poder pode ser também entendido como um projeto de contenção ou limitação da imaginação e da vontade (geometrização dos corpos), a filosofia hobbesiana começa

³²⁹ Foi, inclusive, por conta dessas viagens que Hobbes conheceu pessoalmente muitos intelectuais da época, a exemplo mesmo de Mersenne, Galileu e Descartes. O próprio Descartes, aliás, alude à importância de suas viagens pela Europa para o bom exercício de suas *Meditações (Discurso sobre o método, I)*. No tocante às viagens e ao exílio de Hobbes pela Europa ver: TUCK, R. *Hobbes* (particularmente o cap. I, 2 “a vida de um filósofo”).

³³⁰ Sobre essa oposição entre “condição humana” e “natureza humana” vale contrastar as interpretações de Hobbes e Bacon sobre o mito de Prometeu (*Leviatã I, 12* e a *Sabedoria dos antigos*, “a condição humana”).

evocando uma teoria das paixões, cuja fundamentação a geometria parece servir de antemão como uma luva que envolve sua teoria de uma soberania absoluta.

Sob o prisma de uma primazia das paixões sobre a racionalidade, não podemos inferir que haja em Hobbes uma superioridade natural dos “seres racionais” sobre os demais “seres animados”, mas uma semelhança ou analogia entre eles, que se traduz em ânimo ou movimento. Porque os elementos constitutivos da filosofia hobbesiana reduzem as paixões humanas a meras manifestações do movimento externo que afeta os sentidos, o comportamento humano natural pode ser por ele comparado ao mero instinto animal, a saber, sob o princípio de autoconservação do movimento, da vida e da prole. Neste sentido, um “autoexame” (*nosce te ipsum*) sobre aquilo que acontece quando se deseja ou se quer alguma coisa os homens podem se aperceber da necessidade de uma autoridade capaz de assegurar o respeito mútuo. E é nesse momento que seu projeto político é proposto como modelo para que os artífices operem sobre a matéria, isto é, os homens sobre eles mesmos. O método hobbesiano, portanto, se propõe a orientar a conduta dos homens com vistas à obtenção de certo efeito ou resultado (a paz perpétua através do Estado civil) recorrendo àquilo que os homens podem alcançar por intermédio de uma leitura de si mesmos, a saber, à máxima de que a guerra e a paz dependem dos próprios homens e não dos desígnios da natureza.

No registro mais elementar da teoria mecanicista hobbesiana fincada no método, parece ser absurdo considerar uma separação fundamental entre os elementos reguladores do apetite humano em relação aos apetites meramente animais³³¹. Pois, para Hobbes, se as ações que visam a autoconservação do movimento vital fossem atos racionais seria impossível explicar porque, na busca pela autoconservação de si, os homens geralmente agem de modo contrário à razão, tal como é o caso da guerra. O fato de uma ação com vistas à autoconservação do agente ser uma ação deliberada não pressupõe em

³³¹ STRAUSS, L. *PPH*, p. 9 “*The two conceptions of human appetite differ not only in substance as mechanistic and vitalistic conceptions. They differ also in method. The mechanistic conception is based on the mechanistic explanation of perception and therewith on the general theory of motion; on the other hand, the apparently vitalistic conception is based not on any general scientific theory, but an insight into human nature*”.

hipótese alguma que essa ação seja um ato racional. Pois, posto que os animais também agem deliberadamente com vistas à autoconservação de si, é manifesto que esses animais têm vontade, porém não compartilham da racionalidade humana. E é por isso que uma ação deliberada pressupõe apenas que o agente tenha primeiramente a faculdade de querer e não querer, isto é, a vontade. É assim que Hobbes estabelece, nas bases de sua teoria mecanicista das paixões, uma vontade fundamental (*voluntas*) que é causa de uma “vontade” definida como atividade ou efeito (*cupiditas*). Assim, um agente, quando delibera sobre o querer (ou o não querer) se aproximar do objeto (desejo e aversão) apenas age conforme o princípio da autoconservação de si no movimento que lhe move e comove. E por mais que a deliberação diga respeito às coisas e às ações a serem realizadas no futuro, a projeção feita pelo agente no momento da deliberação depende primordialmente das paixões e da vontade mais do que de qualquer princípio racional. Deliberar, nesse sentido, para Hobbes, não é outra coisa senão agir conforme o desejo e a aversão, por mais que a razão possa apontar os meios para a obtenção dos fins postos por esse desejo.

“Diz-se então que toda *deliberação* [*deliberatio*] chega ao *fim* quando aquilo sobre o que se deliberava foi feito ou considerado impossível, pois até esse momento conserva-se a liberdade de fazê-lo ou evitá-lo, conforme aos próprios apetites e aversões. Na deliberação, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama *vontade* [*voluntas*]. Os animais, dado que são capazes de deliberação, devem necessariamente também ter *vontade* [*unde sequitur bestias, quia deliberant, etiam voluntate praeditas esse*]. A definição de *vontade*, vulgarmente dada pelas Escolas [*scholastica*], como *apetite racional*, não é aceitável [*voluntatem appetitum esse racionalem, legitima non est*]. Porque se assim fosse não poderia haver atos voluntários contra a razão. Pois um *ato voluntário* é aquele que deriva da *vontade*, e de nenhum outro lugar. Mas se, em vez de dizermos que é um apetite racional, dissermos que é um apetite resultante de uma deliberação anterior, nesse caso a definição será a mesma que apresentei. Portanto, a *vontade é apenas o último apetite na deliberação* (...). Porque se todos os apetites intervenientes fizessem de uma inclinação [*inclinatio*] uma ação voluntária, então pela mesma razão todas as aversões intervenientes deveriam fazer da mesma inclinação uma ação involuntária; e assim uma ação seria ao mesmo tempo voluntária e involuntária, [o que é um absurdo]. (*Leviatã*, I, 6, p. 37). [grifos do autor]

Deste modo, uma deliberação em Hobbes é uma espécie de processo ou operação que (como o próprio nome diz) consiste em “por fim à liberdade que se tinha de

praticar ou não praticar uma ação, conforme o próprio apetite ou aversão”.³³² Por isso, uma ação deliberada é aquela que se origina na vontade e em nenhum outro lugar, isto é, no querer (desejo) ou no não querer (aversão). Sob esse prisma, uma ação deliberada que visa à autoconservação do agente não pode ser considerada jamais um “apetite racional”, posto que (dentre outras coisas) os animais também agem deliberadamente com vistas à autoconservação de si e nem por isso são chamados “seres racionais”. Porque as ações fundadas na vontade levam em conta mais a ordem das paixões que a ordem das razões, o resultado dessas ações deliberadas muitas vezes leva os homens a uma condição hostil e belicosa. Mas, atentemos para o fato de que a condição hostil em que se encontram os homens é o efeito ou resultado das próprias ações humanas, não a causa final delas, tal como se o bem e o mal fossem inscritas numa suposta “natureza imutável” do homem. O estado de natureza em Hobbes se configura como um estado de guerra generalizada na medida em que nele impera os desígnios das paixões ou da vontade de alguns homens ignorantes que não medem as consequências de suas próprias ações. Na ausência de um poder soberano capaz de regular as ações de todos os homens, a ambição de um pequeno grupo de homens poderosos bastaria para instaurar um estado de guerra generalizada.

O estado de natureza hobbesiano pode ser entendido como a “condição bestial” que os homens se encontram por conta das ações de alguns poucos ambiciosos. As disputas pela honra e pela verdade das opiniões podem ser consideradas em Hobbes como sendo as causas que levam à dissolução do Estado civil. Uma vez destituídos os liames da obrigação civil, os homens hobbesianos passam a ser considerados como lobos uns dos outros e de si mesmos³³³. E isso porque, para Hobbes, as leis civis são como jaulas e prisões que limitam a “bestialidades das paixões” não apenas dos homens ambiciosos, mas de todos aqueles sobre

³³² *Leviatã*, I, 6, p. 37. “*Deliberatio autem ideo dicitur, quia libertatis, quam habemus faciendi omittendive, finis est. Altera haec successio appetitus, aversionis, etc.*”.

³³³ No prefácio ao *De Cive*, Hobbes afirma que *homo homini lupus*. Vale lembrar que Roma foi fundada por Rômulo, o filho da loba que matou o irmão. A própria imagem fundadora da república de Roma, aliás, é a da loba alimentando seus filhotes. Vale lembrar que Rômulo foi também o primeiro santo canonizado pela igreja católica. A consideração dos lobos como resultado de uma hipotética dissolução da *Civitas* revela como Hobbes rejeitava a tradição escolástica da antiga igreja romana em termos de política e de religião.

os quais a guerra resvala³³⁴. Assim, mais do que prender os homens, a constituição do Estado civil hobbesiano teria por finalidade domesticar esses homens tendo em vista a conservação dos outros e deles mesmos. É nesse registro que a deliberação constitutiva do Estado em Hobbes incorre para uma doutrina da vontade soberana. Vontade essa a partir da qual deveriam ser derivadas todas as demais vontades particulares dos cidadãos, seus súditos e membros. E é por essa razão que o projeto político hobbesiano passa por um processo de contenção das paixões humanas que domestica o entendimento e a imaginação dos homens a uma concepção limitada de ação política.

Sob o prisma do princípio de autoconservação do movimento, os homens e os animais são considerados por Hobbes como simples corpos naturais, isto é, como frutos de uma natureza que é sinônima de movimento. Porque os homens hobbesianos não são, por natureza, nem bons nem maus, eles podem ser considerados como uma matéria prima a ser modelada pelas mãos invisíveis de um grande artífice. Uma vez considerados como “frutos da mãe Natureza”, a geometrização da matéria opera como uma ferramenta poderosa no processo de cultivo desses homens nos *campos de contenção* onde cresce e floresce a obediência integral que alimenta e nutre a máquina do Estado civil hobbesiano. E é sob esse prisma que Hobbes compara a liberdade civil dos homens à das águas dos diques e canais urbanos que tinham não apenas a liberdade, mas também a necessidade e a obrigação, de correrem rumo à potencialização de alguma força maior, tal como se fossem tragadas pelo sistema de engrenagens de um gigantesco moinho. O interesse hobbesiano pela aplicação do método geométrico sobre os homens tem por finalidade reduzir as paixões a uma matéria prima amórfica pronta para ser moldada pelas mãos de um soberano conhecedor

³³⁴ Ao considerar a deliberação animal fundada na vontade [*voluntas*, não *cupiditas*] os atos voluntários em geral (inclusive dos homens) se restringem a meros atos instintivos. Quando Hobbes entende que um animal busca conservar a si mesmo pressupõe que essa autoconservação visa não apenas as condições para a alimentação e o abrigo, mas também para a reprodução dos indivíduos ou da espécie. Por isso, a autoconservação dos animais parece incluir também as condições para a reprodução dos mesmos. Nesse registro, a constituição do Estado civil como meio para a autoconservação dos homens parece pressupor as ‘condições’ [ou convenções] de reprodução ou procriação [família] dos homens que o contratam [*pater familias*]. Sob esse prisma, a condição da mulher e dos filhos ou servos [*famuli* ou prole] no processo de constituição do contrato social parece passar despercebida por aqueles que não levam em conta essa redução hobbesiana fundamental do desejo humano (ato voluntário) ao mero apetite animal, procuram fundar o direito natural como um princípio inalienável e irredutível do homem e da humanidade.

das leis de natureza. Uma vez que o direito e a força de todos os homens permanecem nas mãos da pessoa fictícia do Estado esse soberano, em conformidade às leis naturais de autoconservação dos corpos, deve buscar em tudo a sua autoconservação. Ainda que, para isso, seja necessário amputar um membro ou parte do corpo que ele mesmo considere cancerígeno. O fato é que, por ser o portador do direito natural de autoconservação de todos os homens, o Estado civil busca em todas as suas ações conservar a si mesmo e ao seu próprio movimento vital, ou seja, sua soberania frente aos poderes limitados dos súditos³³⁵.

O interesse das teses que fundam os princípios da filosofia hobbesiana em uma fase “pré-científica” do autor tem por interesse geral aproximar as bases de sua política ao pensamento de Maquiavel. Identificando as bases da filosofia hobbesiana no período em que Hobbes serviu como escriba e tradutor latino de Francis Bacon, essas leituras precisam afastar do pensamento de Hobbes o método geométrico que parece diferenciar esse último daqueles outros dois primeiros. Com base nos elogios de Bacon a Maquiavel, essas leituras procuram colocar no pensamento do jovem secretário baconiano uma simpatia pelo pensamento do velho secretário florentino. Todavia, o que marca o pensamento de Hobbes como uma espécie de “novo arauto” da política moderna se funda justamente sobre a aplicação do método geométrico que a inaugura. Por conta do modo que aplica o método sobre as paixões humanas que fundam sua política, os princípios fundamentais da política hobbesiana se mostram incompatíveis com os princípios do pensamento político de Maquiavel. Não só no que diz respeito ao método e sua aplicação contra as teorias da natureza imutável do homem, mas também no tocante aos termos do contrato que institui o Estado civil hobbesiano. Ao contrário de Maquiavel, os pactos firmados sob a ameaça do medo são tão válidos quanto aqueles firmados em condição de paz.

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

³³⁵ Suponhamos que o Estado se volte contra um súdito desobediente e que este seja um general capaz de levantar o exército para se defender. Embora o faça sem direito, isto é, por desobediência, caso o poder do Estado seja limitado, esse general pode adquiri-lo pela força. Todavia, uma vez nas rédeas desse Estado, este último deve buscar em todas as suas ações impedir que outros façam o mesmo que ele, a saber, investir contra as forças do Estado. Em todos os casos, o poder do Estado civil em Hobbes deve ser sempre absoluto porque se limitado não pode alcançar jamais as prerrogativas a que se propõe, a saber, a segurança comum contra os ambiciosos e os estrangeiros.

comprometo a pagar um resgate ou um serviço em troca de uma vida, fico vinculado a meu inimigo por esse pacto. (...). Portanto, os prisioneiros de guerra que se comprometerem a pagar seu resgate são obrigados a pagá-lo. E se um príncipe mais fraco assina uma paz desvantajosa com outro mais forte, devido ao medo, é obrigado a respeitá-la (...). E mesmo vivendo num Estado (*in civitate*), se eu me vir forçado a livrar-me de um ladrão prometendo-lhe dinheiro, sou obrigado a pagá-lo, a não ser que exista uma lei civil que me dispense disso. Porque tudo o que posso fazer legitimamente sem obrigação posso também pactuar legitimamente por medo [*idem licite pacisci possum propter metum*], e o que eu compactuar legitimamente não posso legitimamente romper [*Quod autem licitum est pacisci, illicitum est non praestare*]”. (*Leviatã*, I, 14, p. 83)

Ao tratar da deliberação como fundamento das ações voluntárias, Hobbes (no *Leviatã*, I, VI, por exemplo) afirma que os atos voluntários dos homens não são apenas aqueles fincados na esperança de algum benefício futuro. Os atos fundados no medo e na aversão também devem ser considerados voluntários, uma vez que se fincam na vontade imperativa de autoconservação de si do agente. Assim, um Estado civil, enquanto produto das ações voluntárias dos homens, pode se fundar tanto sobre medo quanto sobre a esperança. O fato é que uma vez constituído voluntariamente o poder desse Estado não se poderia legitimamente desobedecer a suas ordens. E isso porque, para Hobbes, a lei fundamental da natureza que prescreve a autoconservação como princípio regulador das ações humanas seria a mesma lei que prescreve a obrigação de que “os homens cumpram os pactos que celebram”.³³⁶ E é por isso que a própria definição hobbesiana de *injustiça* significa “o não cumprimento de um contrato ou pacto” [*injustitia est pactorum non praestatio*]. Uma vez que o contrato ou pacto implica na transferência do direito de autoconservação de cada homem para as mãos de uma única pessoa soberana não se pode descumprir os termos da obediência civil sem, com isso, incorrer numa injustiça. Injustiça, nesse sentido, significa uma ação na qual o agente não tem o direito de realizá-la. Porque o soberano retém nas mãos o direito de autoconservação de cada um e de todos os homens juntos, nenhuma das ações do soberano em Hobbes pode ser considerada injusta, nem mesmo aquelas que ameaçam a vida de um cidadão comum.

. Sob esse prisma, enquanto os homens em Hobbes não são nem bons nem maus por natureza, ao contrário, para Maquiavel, “os homens são, por natureza, invejosos”

³³⁶ *Leviatã*, I, 15, p. 87. “*Praestanda esse pacta*”.

e “se inclinam por essência mais à crítica que ao elogio”³³⁷. Além disso, enquanto os homens em Hobbes buscam em tudo “imitar a natureza” e os fatos passados, em Maquiavel os homens “ficam limitados à satisfação de ver desfilar os acontecimentos sob os olhos sem procurar imitá-los”³³⁸. Uma breve consideração sobre o homem nos *Discursos* de Maquiavel sua política parece se fundar sobre uma certa concepção de “natureza humana” distinta daquela “condição humana” descrita por Hobbes acerca do homem em estado de natureza. Para Hobbes, a *natureza humana* consiste apenas “na soma dos poderes e faculdades naturais do corpo humano”³³⁹, cujos fins visam a obtenção dos meios necessários à autoconservação da vida. Por isso, inclusive, o Estado civil criado à imagem e semelhança desse homem se assenta sobre a quantidade de poder que esse corpo suporta. Para Maquiavel, por outro lado, a boa constituição de uma república depende mais das “qualidades do legislador” que do cumprimento dos contratos, sobretudo daqueles firmados sob o medo da morte. Dessa perspectiva, os *fins* mais nobres e elevados justificariam os *meios* mais adequados para a instauração de uma república bem consolidada. Fins esses que apenas uma mente virtuosa poderia ter acesso e implantar entre os homens segundo os desígnios da própria natureza. Diferentemente de Maquiavel, em Hobbes o Estado civil só pode ser instituído por convenção e pela reunião dos poderes dos homens, de modo que os meios que levam os homens hobbesianos à paz são eles próprios considerados fins em si mesmos, uma vez produzido o efeito.

Ao contrário de Hobbes, quando a força que obriga alguém a celebrar um pacto em Maquiavel não mais se apresenta como ameaça, então não é vergonhoso nem injusto descumprir os termos daquele pacto, outrora firmado sob algum tipo de coerção. Enquanto que, para Hobbes, a constituição do Estado se funda sobre a celebração dos pactos firmados entre os homens, para Maquiavel, a constituição da República deve se fundar sobre a sabedoria de um legislador virtuoso capaz de conduzir naturalmente os demais. Por isso, inclusive, em Maquiavel “feliz é a república à qual o destino outorga um legislador

³³⁷ MAQUIAVEL, *Discursos*, Introdução, p. 17.

³³⁸ MAQUIAVEL, *Discursos*, Introdução, p. 18.

³³⁹ *Elementos da Lei*, I, 1.

prudente, cujas leis se combinam de modo a assegurar a tranquilidade de todos”³⁴⁰. Enquanto que em Hobbes a edificação de um Estado civil depende da celebração dos pactos que o instituem como um poder convencionado artificialmente pelos homens, a boa constituição de uma República em Maquiavel resulta mais da prudência de um “bom príncipe” que dos acordos convencionados pelos e entre os homens comuns. Nesse registro, torna-se patente que enquanto Hobbes considera o Estado civil fincado sobre a celebração dos pactos e promessas forjadas mesmo no medo e coerção, para Maquiavel as promessas firmadas desse modo podem legitimamente ser descumpridas quando o poder que as impunham se encontra ausente. Sob o prisma contratualista da política hobbesiana, a constituição do Estado civil parece se fundar sobre princípios distintos daqueles adotados por Maquiavel, em particular no que diz respeito à obrigatoriedade dos pactos.

“Não é vergonhoso deixar de cumprir as promessas impostas pela força; quando interessa à coisa pública, quebram-se promessas, sem que a vergonha recaia sobre quem as tenha rompido, desde que a força que as impôs desapareça. A antiguidade oferece muitos desses casos; e em nossos tempos não há um dia em que não se veja algum exemplo disso. Os príncipes não observam as promessas ditadas pela força, quando esta não mais se apresenta; e também não cumprem as outras promessas quando cessam os motivos que levaram a elas. No meu tratado sobre “*O Príncipe*” examinei em pormenor essa conduta, para saber se é boa ou má, e se um soberano deve ou não considerar-se ligado a tais tratados”. (Maquiavel, *Discursos*, cap. 22, p. 381).

Ao contrário de Maquiavel, Hobbes entende que “um homem perverso ou mau é quase a mesma coisa que uma criança que cresceu e ganhou em força e se tornou robusta”, de modo que não se pode derivar a maldade das ações humanas da própria natureza das coisas ou dos homens [*mali facti a natura non sint*]. As noções de bem e de mal em Hobbes estão sempre atreladas aos costumes dos homens que as significam. E por mais que muitas das ações humanas possam ser consideradas maléficas, nem por isso se deriva daí a tese de que “os homens são maus por natureza”. Para Hobbes, “*homines natura malos esse, ex hoc princípio non sequitur*”, de modo que a bondade e a maldade das ações humanas devem ser consideradas em relação à boa ou à má educação dos homens no tocante à obediência às regras compartilhadas de bem e de mal. Porque, para Hobbes, as causas da guerra se encontram muito mais na ignorância dos homens em relação às

³⁴⁰ MAQUIAVEL, *Discursos*, cap. 2, p. 23.

consequências de suas ações do que em uma suposta “hostilidade natural”, ele procura fundar os princípios de sua política como as bases de um projeto de “educação para a obediência”. A malícia das ações humanas em Hobbes resulta de uma falta de razão ou de instrução, idêntica àquela das crianças e adolescentes desorientados [*malitia idem quod defectus rationis ea aetate*]. Por isso, a filosofia hobbesiana como um projeto de contenção das vontades e do entendimento humano fundado no rigor de um método que se constitui ao mesmo tempo como conhecimento e como autoridade, a saber, a geometria euclidiana.

Visto que a política de Hobbes se funda sobre uma concepção de homem e de condição humana distinta daquelas de Maquiavel, então (uma vez que o Estado civil hobbesiano é criado à imagem e semelhança do homem natural) a concepção hobbesiana de autoridade (*autoritas*) deve ser também distinta daquela de Maquiavel. Para Hobbes, o processo de edificação do Estado civil envolve todos ou da maioria dos homens, que constituem tanto a matéria quanto os artífices desse corpo. Assim, podemos dizer que, para Hobbes, a boa constituição de um Estado depende do modo através do qual os homens edificam e convencionam essa pessoa fictícia e autômato. A empreitada de edificação do Estado civil em Hobbes, portanto, passa pela mediação de um método construtivo e representativo, a saber, a geometria. Porém, para Maquiavel, a “felicidade de uma república” depende mais da fortuna de se encontrar um líder naturalmente prudente e virtuoso do que na observância dos pactos constitutivos de um Estado civil. Porque, para Maquiavel, os homens são “maus por natureza”, a boa edificação de uma República forte depende mais da fortuna da natureza que das ações dos homens, maquiavelicamente considerados maus e hostis por natureza.³⁴¹

Sob esse prisma, podemos dizer que a autoridade civil em Hobbes se funda sobre a “quantidade” do poder do soberano, ao passo que a autoridade política em

³⁴¹ PINZANI, A. *Maquiavel e o Príncipe*, p. 20 “[Os homens, para Maquiavel,] estão dispostos à malvadez e ‘sempre se revelarão maus, se não forem forçados pela necessidade a serem bons’. Deixam-se enganar pelas aparências e a sua pouca prudência ‘começa uma coisa que, por ter bom sabor, não lhes permite notar o veneno que traz por baixo’. São ‘tão simples e obedecem tanto às necessidades naturais presentes, que o enganador encontrará sempre quem se deixe enganar’. Eles ‘julgam as coisas mais pelos olhos que com as mãos’ e só raramente sabem ser completamente bons ou maus, assim que só raramente podem executar grandes ações. Numa palavra: os homens são ‘maus’.”.

Maquiavel se funda sobre a “qualidade” desse mesmo poder³⁴². A autoridade constituída em Hobbes só se efetiva na medida em que seu poder seja absoluto e ilimitado frente ao poder dos demais homens particulares, seus súditos. A observância dos pactos celebrados implica na obediência irrestrita dos homens que construíram voluntaria e engenhosamente (por si mesmos e para si mesmo) a grande máquina do Estado. Para Hobbes, portanto, a legitimidade do poder e da autoridade civil se encontra na soberania absoluta que somente uma pessoa artificial é capaz de suportar. Nesse registro, a reverência de Hobbes aos títulos de nobreza e domínio, expressas nas dedicatórias de quase todas as suas obras, parece marcar outro ponto de distinção entre ele e Maquiavel. Pois, enquanto Hobbes reverencia em suas dedicatórias os títulos de nobreza, Maquiavel (nos *Discursos*, por exemplo) reverência não a realeza de um príncipe, mas as “belas qualidades” daqueles homens que, embora não sejam príncipes, poderiam muito bem sê-lo por suas belas virtudes. A concepção de autoridade política em Maquiavel elogia as “qualidades” daqueles homens que, embora não fizessem parte do governo, deveriam ser exaltados por suas grandes “virtudes naturais”.

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

Diferentemente de Maquiavel, Hobbes, em geral, dedica suas obras à “nobreza” de seus ilustríssimos senhores, em particular ao Conde Willian de Devonshire (*domino meo calendíssimo*). Suas obras são dedicadas à V. Excelência (*ad nobilissimum virum dominum*), o que revela não apenas uma submissão à autoridade de seus senhores (*servus*

³⁴² Carlos Alberto Ribeiro de Moura, em seu artigo “Hobbes, Locke e a medida do direito” (in *Racionalidade em crise*, cap. I) discorre sobre como o debate entre os jusnaturalistas e os juspositivistas giram em torno da qualidade (*qualis*) e da quantidade (*quantus*) do poder civil. Sobre a distinção entre o *quantus* e o *qualis* do poder civil se fundam, segundo Ribeiro, os debates sobre a soberania e a limitação do Estado civil que vai desembocar nos debates contemporâneos entre os republicanos e os comunitaristas.

tuus humilime devotus), mas também sua gratidão aos préstimos. As cartas dedicatórias das obras de Hobbes (*Elementos da lei, De Cive, Leviatã, De Corpore, De Homine, etc.*) exaltam a nobreza e a realeza dos detentores do poder, não as “boas qualidades” deste ou daquele governante particular. Na carta dedicatória do *Leviatã*, por exemplo, Hobbes expressa aos seus senhores que em suas considerações políticas “não é dos homens no poder que falo, e sim (em abstrato) da sede do poder”. Ao contrário de Maquiavel, se a constituição do Estado civil em Hobbes dependesse da “virtude dos legisladores diligentes”, os homens se encontrariam tal como em estado de natureza. Devemos considerar que superação do estado de natureza e, portanto, a própria edificação do Estado civil hobbesiano, depende mais das convenções humanas que da fortuna da natureza. E isso porque o poder convencionado de um Estado civil autômato deve se fundar sobre um método geométrico que diferencia radicalmente os elementos da filosofia hobbesiana dos princípios da política de Maquiavel. A modernidade de Hobbes se funda no método, não na matéria de sua política.

Uma vez que as causas da guerra se encontram na ignorância de alguns homens sobre as consequências de suas próprias ações, o interesse de Hobbes parece se voltar para a geometria euclidiana na medida em que ele a entende como uma ciência constituída tanto como conhecimento quanto como autoridade. O projeto político proposto por Hobbes parece mesmo se fundar sobre uma “nova aplicação” do método velho geométrico na fundação de uma “nova teoria das paixões”. Uma vez tratada essa matéria nos termos do método, Hobbes parece inaugurar uma filosofia moderna que abrange tanto a política quanto a filosofia natural. E isso existe em Hobbes uma *philosophia prima* onde os corpos naturais, artificiais e humanos são considerados em relação a uma definição geral de corpo. Assim podemos dizer que a “novidade política” lançada por Hobbes se finca mais no modo de uso do método que sobre a matéria mesma do conhecimento científico, que para ele é sempre as paixões humanas. Nesse registro, o “despertar euclidiano” de Hobbes pode ser entendido como o fato do filósofo entender que tudo aquilo que ele pensava e sabia poderia ser rigorosamente demonstrado segundo os princípios geométricos. Em primeiro lugar porque a geometria pode ser considerada constitutiva de seus próprios objetos. Em segundo

lugar, porque a linguagem geométrica e demonstrativa e não trata senão daquilo que ela mesma coloca no início de seus cálculos. O interesse de Hobbes pela geometria euclidiana, nesse sentido, parece se voltar para o caráter construtivo das definições, o que parece ter despertado sua atenção filosófica por absoluto.

“Estando na biblioteca de um fidalgo, viu aberto *os Elementos* de Euclides, no teorema 47 do livro I. Leu a proposição. *Por D...*, disse ele (que de vez em quando praguejava, para dar ênfase ao que dizia), *isto é impossível!* Então lê a demonstração do teorema, que o remete a uma proposição anterior, que ele também lê. Esta o remete a outra anterior, que ele também lê. *Et sic deinceps* [e assim por diante], de tal modo que ele se sente convencido, pela demonstração, daquela verdade. Isto o fez se apaixonar pela geometria” (AUBREY, J. *Brief Lives*).³⁴³

Vemos na descrição de Aubrey sobre o “encontro acidental” de Hobbes com dos *Elementos* de Euclides despertar a paixão e fascínio do filósofo inglês pela geometria. As demonstrações dos postulados de Euclides, segundo Aubrey, parecem ter tomado de súbito a atenção e a admiração de Hobbes: “isso é impossível!”. A cena descrita por Aubrey parece mesmo descrever o *modus operandi* do método resolutivo-compositivo adotado por Hobbes. O teorema 47 do livro I dos *Elementos* de Euclides é aquele que prescreve um possível modo de geração do quadrado que pode ser construído sobre a hipotenusa a partir da soma dos quadrados dos catetos (teorema de Pitágoras).³⁴⁴ E isso porque a demonstração dos princípios desse postulado 47 de Euclides remonta a outros postulados (proposição I, 4, por exemplo) acerca da “semelhança de triângulos” que regula as propriedades dos quadrados e retângulos construídos. Assim, podemos notar como, na descrição de Aubrey,

³⁴³ A citação é extraída da apresentação de Renato Janine Ribeiro à sua tradução do *De Cive* (p. xxi). Nela Janine ainda pondera sobre alguns aspectos da importância de Euclides para a filosofia hobbesiana. A *Brief Lives* [*Vidas Breves*] é uma obra de John Aubrey sobre a biografia de grandes autores da modernidade, dentre eles Bacon, Boyle e Hobbes.

³⁴⁴ *Elementos de geometria, Proposição I – 47. “Em um triângulo retângulo, o quadrado sobre o lado oposto ao ângulo reto é igual à soma dos quadrados sobre os lados que forma o ângulo reto”*. Temos que essa proposição regula a construção dos quadrados que se formam ou se que constroem sobre a hipotenusa (teorema de Pitágoras). Todavia, a demonstração desse teorema remonta a outros princípios ou demonstrações mais simples (teorema I -4, por exemplo) e assim sucessivamente até remontar ao princípio da “semelhança de triângulos”. Princípio esse, aliás, utilizado por Talles para provar ao Faraó do Egito que era possível medir a altura da pirâmide de Quéops por simples *analogia* ou *por semelhança*. Não obstante, a proposição I-47 de Euclides é um dos problemas fundamentais para o elogio das ciências por parte da Maçonaria. Sobre a importância desse teorema no fundamento das ciências modernas, ver o livro *Banquete Maçônico*, de Hélio P. Leite.

o convencimento de Hobbes sobre a verdade dessa proposição não é imediato, mas mediado por um processo fundado sobre a via analítica ou na decomposição dos postulados a seus elementos mais simples. Por isso, a narração de Aubrey acerca do encontro acidental de Hobbes com Euclides parece relatar não apenas o fascínio impactante e súbito da geometria sobre o filósofo inglês, mas também o modo de operação através do método resolutivo-compositivo tal como Hobbes parece mesmo compreendê-lo, ou seja, primeiro resolutivo e depois compositivo.

Na descrição de Aubrey podemos notar as diversas etapas do processo de persuasão de Hobbes pela linguagem geométrica, tal como um pintor, fotógrafo ou cinegrafista que estivesse presente na cena. Assim, ele relata como Hobbes encontra acidentalmente o postulado 47 do livro I dos *Elementos*. Receoso em relação à consistência daquele postulado, Hobbes analisa os pressupostos sobre o que se fundam aquela proposição. Podemos, pois, perceber como, na descrição de Aubrey, a consideração de Hobbes sobre a verdade daquele postulado o remete a outro anterior, e depois a outro ainda mais remoto e assim sucessivamente [*et sic deinceps*] até estar convencido do rigor daquela proposição. Esse aspecto analítico ou decompositivo do método geométrico descrito por Aubrey na cena parece ser mesmo compatível com aquilo que (tanto no *De Cive* quanto no *De Corpore*) Hobbes entende sobre a aplicação desse método na aquisição dos princípios elementares de uma ciência. No prefácio ao *De Cive*, Hobbes afirma que suas investigações sobre o Estado tal como se ele tivesse sido decomposto a seus elementos mais simples, a saber, o homem e suas paixões. No *De Corpore*, (I, 6, 10-13) Hobbes ressalta como a aquisição dos princípios de um conhecimento científico se funda primeiramente na análise ou na decomposição do objeto, depois a exposição das descobertas é que devem ser apresentadas sintética ou compositivamente. O fato é que a inauguração da política hobbesiana se deve ao fato de uma nova aplicação da geometria euclidiana na modernidade, não no lançamento de uma nova matéria da política, que continuava sendo os homens e suas paixões.

Para Hobbes, assim como as figuras geométricas, os contratos, as leis e o próprio Estado civil não são coisas naturais, mas produtos do engenho e das convenções

dos homens. Podemos dizer que, nesse registro, filosofia natural e política em Hobbes devem ser pensadas em conjunto porque ambas se fundam sobre a aplicação do método geométrico sobre a mesma matéria, a saber, os homens e suas paixões. É nesse registro que Hobbes procura fundar os princípios de sua filosofia natural e política sobre a sensação e a experiência dos homens comuns ao mesmo tempo em que rejeita a tradição essencialista da aristotelia escolástica. O próprio *Leviatã* parece ser uma obra onde o autor revela de modo mais elaborado a extensão do seu pensamento em oposição à história da filosofia grega e romana, que remontava ao antigo Egito. Se levarmos em conta que a aquisição dos princípios da filosofia de Hobbes se funda primeiramente sobre uma análise ou decomposição da matéria, então o livro IV do *Leviatã* (Sobre o reino das trevas) parece mesmo lançar essa obra como uma espécie de “crítica aos ídolos” da tradição grega e romana intrínseca à história da filosofia natural e política difundida pela escolástica ainda na modernidade. Ali Hobbes ojeriza completamente a *metafísica* de Aristóteles ao mesmo tempo em que elogia alguns pontos da política de Sócrates e Platão.³⁴⁵ A modernidade do pensamento hobbesiano, nesse registro, não deve ser encontrada no lançamento de uma nova matéria da política, mas de uma nova aplicação da filosofia natural ou ciência. É sob esse prisma que defendemos a importância de se considerar o modo de operação da geometria euclidiana nos fundamentos da política hobbesiana, pois sem isso se torna inviável qualquer compreensão mais aprofundada do projeto filosófico do homem por trás do *Leviatã*.

Do prisma de um projeto de contenção das vontades humanas sob a forma de uma única vontade soberana, a “geometrização das paixões humanas” em Hobbes revela seu caráter redutivo e limitador de uma filosofia do poder e dos corpos. Todavia, ao contrário do que possa parecer, esse projeto deliberado de Hobbes parece mesmo se enquadrar aos moldes do método de uma geometria como a de Euclides. Não porque essa

³⁴⁵ O capítulo 46 do livro IV do *Leviatã* (das trevas e vã filosofia das tradições fabulosas) é uma crítica deliberada à história da filosofia grega e romana. Crítica essa que visava denunciar o “gentilismo” por trás dessas teorias sustentadas pelos filósofos medievais defensores da igreja católica. O alvo central da ojeriza hobbesiana é a tradição escolástica, cujos representantes mais fortes eram Aristóteles (no time dos gregos) e Cícero (no time dos romanos). O fato é que a pompa do discurso hobbesiano contra essas teorias modernizava seu pensamento na medida em que esse se via sentado sobre a autoridade do método geométrico de Euclides, que ele parece ter mesmo estudado com afinco.

seja um tipo de conhecimento neutro e desinteressado (meramente especulativo), mas sim por ser mesmo prescritivo e construtivo (constitutivo de objetos). Entendendo o modo de operação do método geométrico como prescritivo e regulador das ações com vistas à geração de um efeito ou objeto, Hobbes revela como esse modelo ciência parece ser mesmo compatível com o poder e a autoridade que regulam tanto a filosofia natural quanto a política na modernidade. Para Hobbes, os homens de ciência estariam mais interessados na produção ou reprodução dos efeitos que no conhecimento mesmo das coisas da natureza. Assim, o interesse inerente às filosofias naturais ou exatas, tal como na política, não pode ser outra coisa senão a obediência às regras ou às leis estabelecidas convencionalmente por outrem. Uma autoridade civil, assim como uma científica, deve se fundar sobre as convenções humanas (linguagem), não sobre as virtudes naturais de um gênio ou legislador nato. O fato é que essa interpretação hobbesiana da geometria de Euclides parece ter revelado um desagrado geral na modernidade, o que acabou legando ao filósofo o título de “demônio Malmesbury”. A fim de defender a consistência de sua filosofia frente àquelas disputadas na Europa de Galileu e Descartes, Hobbes revela como a autoridade científica e o poder político ou religioso caminham de mãos dadas rumo à ordem e ao progresso das ditas ciências modernas. Sob esse prisma, a modernidade pode ser pensada em Hobbes nos termos de um poder e de uma ciência (*scientia potentiam est*) cuja ilustração mais clara é a própria imagem do Leviatã: uma quimera meio homem, meio máquina e meio deus que aterroriza a imaginação e o entendimento dos homens a fim de limitar suas ações e sua conduta.³⁴⁶

³⁴⁶ Sob esse prisma ou “ilustração” do pensamento moderno de Hobbes, o *Leviatã* pode ser mesmo entendido como o poder é descrito por Foucault, a saber, como uma “besta magnífica”. O poder e a dominação, segundo Foucault, se manifestam fortemente através das arquiteturas urbanas e o construtivismo inerente à civilização moderna. Sobre esses aspectos do poder em Foucault, ver: “O olho do poder” e “O poder, uma besta magnífica”, *in* “Repensar a política”, p. 107-168.

Conclusão

Vimos no decorrer do presente trabalho como a filosofia natural e política de Hobbes se funda sobre uma consideração do método resolutivo-compositivo ou geométrico aplicado diretamente sobre as paixões humanas. Paixões essas que, como vimos, são consideradas ora efeitos da ação externa do mundo sobre os sentidos humanos (fenômenos naturais) e ora tratadas como causas das ações voluntárias dos homens no mundo (fenômenos sociais ou político). Uma vez que a filosofia natural em Hobbes se funda sobre considerações da causa eficiente ou integral dos efeitos (causa material) o interesse dessa ciência se revela voltado mais para a reprodução dos efeitos que para o conhecimento mesmo da essência ou natureza das coisas. Mais que isso, a perspectiva construtivista do método hobbesiano posiciona seu pensamento filosófico como deliberadamente “antiessencialista”.³⁴⁷ Acontece que a filosofia dos corpos e do poder defendida por Hobbes não reserva lugar para a concepção das “substâncias incorpóreas” defendidas pela tradição metafísica nos termos da causa final, da causa formal e da essência dos objetos existentes no mundo. Sob esse prisma antiessencialista da filosofia hobbesiana, buscamos mostrar como o filósofo rejeita a consideração de um sumo bem ou de uma natureza política inscrita numa suposta essência do homem ou ser racional. Da perspectiva de uma filosofia dos corpos e do poder, procuramos mostrar como a política hobbesiana se funda sobre princípios de uma teoria mecanicista das paixões que conduz necessariamente a um Estado soberano portador de um poder absoluto. Sob esse prisma é que tentamos mostrar como a filosofia hobbesiana se utiliza do método geométrico para elaborar um projeto de contenção das vontades dos homens na constituição de uma única vontade soberana capaz de regular a conduta dos cidadãos em favor de uma segurança comum sinônima de obediência.

Porque, para Hobbes, uma rigorosa filosofia da natureza deve se pautar sobre uma aplicação do método a princípios compartilhados pelos homens na sensação e na experiência (movimento e extensão), então por meio de uma leitura atenta de si mesmos os homens poderiam conhecer as causas da guerra e da paz, ou seja, suas próprias paixões.

³⁴⁷ Sobre essa postura “antiessencialista” de Hobbes, ver: LEBRUN, G. “Hobbes e a instituição da verdade”, *in A Filosofia e sua História*, p 302.

Todavia, não basta conhecer as causas disso e daquilo para que o efeito seja manifesto. A superação do estado de natureza resultante da excentricidade das paixões humanas deve ser superado por meio de um Estado civil constituído com o intento de regular as ações humanas. E é por isso que o método geométrico parece servir ao projeto hobbesiano, uma vez que a contenção das ações se apresenta como uma contenção da imaginação e das vontades humanas. Na medida em que os postulados geométricos em Hobbes orientam o entendimento sobre como construir os próprios objetos geométricos, uma política fundada sobre o rigor desse método poderia muito bem prescrever regras da conduta humana com a segura convicção de que o efeito seria produzido. Não basta conhecer as causas da guerra para os homens a superem, é necessário também produzir o efeito que a partir do conhecimento dessas causas pode ser produzido, a saber, o consenso. É nesse sentido que Hobbes parece encontrar na geometria euclidiana um modelo de ciência consensualmente acatada na época tanto como conhecimento quanto como autoridade.

Uma vez ancorado no modo de operação do método geométrico, Hobbes se esforça para reduzir os princípios de sua filosofia dos corpos e do poder os princípios causais da sensação e da experiência, isto é, à matéria e a extensão. Esses dois princípios, como vimos, são comuns a todos os tipos de corpos que os homens hobbesianos são capazes de conceber pelos sentidos, imaginação e entendimento. Assim, o ato hobbesiano de fundar a filosofia sobre uma aplicação do método diretamente às paixões humanas revela o interesse do autor por rejeitar a tradição escolástica que pregava a sabedoria através da leitura dos livros indexados pela igreja romana. E assim como sua filosofia natural se fundava sobre uma consideração da causa eficiente que rejeitava a causa final e a essência, sua política também se fundar sobre as paixões humanas a fim de rejeitar a autoridade dos livros de Aristóteles ensinados nas escolas. A oposição do “materialismo-nominalista” de Hobbes frente aos “discursos sobre as essências separadas” é um exemplo cabal de sua crítica à *Metafísica* e à *Política* de Aristóteles, amplamente difundidas pelas escolas e universidades da época. Tendo em vista o interesse do método pela causa eficiente e integral do efeito, Hobbes rejeita a tradição dos livros e da escolástica para fundar sua filosofia diretamente sobre as paixões humanas tendo em vista a superação da

guerra como um efeito desejável de imediato. Sob esse prisma, revela-se a inconsistência das teses que procuram situar o pensamento de Hobbes dentro da tradição de um “liberalismo antigo e moderno” fincado na cultura dos livros e dos homens de mentes iluminadas.

“A educação liberal é a educação para a cultura [*liberal education is education in culture or toward culture*] (...). Cultura, em seu sentido derivado, e sobretudo na atualidade, quer dizer o cultivo das mentes ou da inteligência do cidadão e o melhoramento das faculdades inatas da mente ou da inteligência segundo a **sua natureza** [*native faculties of the mind in accordance with the nature of the mind*]. Assim como a terra necessita de lavradores, a mente ou a inteligência necessita de mestres. Mas, os próprios mestres, por sua vez, são e devem ser discípulos de outros mestres. Porém, não se pode fazer uma regressão ao infinito [*but there cannot be an infinite regress*]: No fim das contas deve existir mestres que, por sua vez, não sejam discípulos de ninguém [*be teachers who are not in turn pupils*]. Estes mestres que não são discípulos de outros são os “mentores” ou, para evitar ambiguidades, as “maiores mentes” [*the greatest minds*]. Esses homens são extremamente difíceis de se achar. É pouco provável que encontremos um deles em uma sala de aula. É pouco provável que encontremos um deles em lugar algum. Seria uma questão de sorte se existir apenas um deles com vida em nossa própria época. Para os devidos fins práticos, os alunos, em geral, alcançam aqueles mestres que não são discípulos de outros, a saber, “maiores mentes”, somente através dos “grandes livros” [*to the greatest minds, only through the great books*]. A educação liberal então consistirá no estudo com o cuidado apropriado dos grandes livros que deixaram os homens de ‘maiores mentes’”. (STRAUSS, L. *Liberalismo antigo e moderno*, cap I, p.13.)³⁴⁸.

Buscamos mostrar no decorrer de todo o nosso trabalho como que a filosofia hobbesiana procura fundar seus princípios sobre a sensação e a experiência dos homens comuns e não sobre os livros e autoridades da tradição escolástica. Uma autoridade científica, assim como a autoridade civil, não pode se fundar sobre a virtude excepcional de um único homem natural, mas sobre o consenso e as convenções humanas que fundam uma pessoa representativa ou fictícia. Acontece que, para Hobbes, a natureza dotou os homens com poderes e faculdades naturais tão equivalentes em que “a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar”³⁴⁹. Porque a natureza fez os homens iguais não se pode extrair dessa natureza a autoridade de uns homens sobre

³⁴⁸ A tradução é nossa, feita a partir da tradução argentina de Leonel Livchits (Katz Ed., 2007). Os trechos em inglês são da edição americana organizada por Allan Bloom (*Liberalism ancient ad modern*, Chicago press, 1989).

³⁴⁹ *Leviatã*, I, 13.

outros, exceto por convenção. É sob o prisma dessa igualdade natural entre os homens que, aliás, Hobbes introduz seu *Leviatã* afirmando que “a sabedoria não se adquire pela leitura dos livros, mas dos homens”³⁵⁰. A instituição de um conhecimento rigoroso, portanto, deve se fundar sobre uma matéria acessível a todos os homens dispostos a lerem a si mesmos, isto é, as paixões (particularmente o medo e a esperança). Nesse registro, não podemos considerar o pensamento de Hobbes fundado sobre uma tradição liberal que finca na cultura dos livros e dos grandes mentores da humanidade os critérios de justificação das teorias. O interesse por salvaguardar um resquício de direito natural nas bases da filosofia hobbesiana não pode ser outro senão apaziguar a força do discurso científico que sustenta o caráter absolutista do poder estatal, ilustrado por Hobbes na figura do *Leviatã*.

A anatomia do Estado civil desenvolvida nos termos cirúrgicos do método resolutivo-compositivo parece se fundar sobre o caráter convencional da geometria, que a institui não apenas como um conhecimento aplicável à natureza, mas também como um artefato humano. A representação da figura do *Leviatã* ilustra com clareza a “maquete” arquitetônica da política hobbesiana como um gigantesco projeto de “engenharia social”³⁵¹. Trata-se, pois, de uma “anatomia das paixões humanas” que visa não ao conhecimento do homem e do cidadão segundo suas semelhanças e diferenças naturais, mas conforme uma semelhança e diferença imposta por convenção. A geometria, sob esse prisma, parece auxiliar Hobbes na elaboração de um projeto que visa mais à construção e à edificação do homem como um cidadão obediente do que ao conhecimento mesmo de sua natureza (essência, alma, espírito, etc.). Sob o prisma do modo resolutivo-compositivo de operação do método hobbesiano, a hipótese de aniquilação do mundo parece considerar os homens

³⁵⁰ *Leviatã*, Introdução. “*Sapientiam dicunt non legendo libros, sed legendo homines acquiri.*”

³⁵¹ Em sua tese de doutoramento (*O Leviatã e a rede: mutações e persistências político-estéticas*: FE/Unicamp, 2009) Henrique Parra procura mostrar traços de uma atualização imagética do *Leviatã* no trajeto político da modernidade até a contemporaneidade cibernética. As considerações históricas e estéticas de Parra sobre a elaboração da figura que ilustra a capa do *Leviatã* revelam os traços fortes da preocupação artística do projeto político hobbesiano consoantes ao pensamento geométrico do autor (vide Da Vinci e sua *Mona Lisa*). Nesse registro, recomendamos fortemente as observações de Parra sobre as atualizações desse projeto no cenário político contemporâneo, em particular sobre a imagem do *Leviatã* que anda circundando os “domínios” e rompendo com as “redes” daqueles que hoje procuram navegar livremente pelas ondas da internet.

de modo análogo àquele mediante o qual os filósofos da natureza consideravam seus objetos, a saber, isentos de imperfeições e corrupções da matéria ou ainda em condições ideais. Nesse registro, a hipótese de uma dissolução do Estado e das obrigações civis por meio de uma guerra civil pode ser considerada análoga à hipótese de uma aniquilação do mundo por uma catástrofe natural idêntica àquelas causadas pela queda de meteoros, pela explosão de vulcões, terremotos e outros fenômenos naturais. Por se tratar de uma hipótese análoga àquela dos “experimentos de pensamento” dos geômetras e filósofos da natureza, tanto faz imaginar os “homens civilizados” ou os “homens das cavernas”. Como a aplicação do método é atemporal, a acusação de que a filosofia hobbesiana se funda sobre a experiência de homens já civilizados, na verdade, nem se coloca. Parece ser, pois, como Monzani observa:

“[P]ara explicar a formação das sociedades políticas, [Hobbes] ‘dissolve’ o Estado em seus elementos constituintes – os **homens** (...) [N]a passagem dos homens à sociedade – a transparência deve ser total e o método genérico deve poder ser aplicado na íntegra. E foi o que Hobbes fez, tanto nos *Elements of Law* e no *Leviathan*, quanto no *De Cive*. E, com respeito à querela de se saber se, operada essa dissolução, o que Hobbes encontra são homens civilizados ou não, na verdade, a questão nem se coloca. O objetivo de Hobbes é responder à questão: o que são os homens, quando são dissolvidos hipoteticamente todos os liames políticos? O que implica pensá-los distribuídos num determinado espaço, sem nenhuma forma de soberania ou poder político, jurídico, etc. E, nessa hipótese, é evidente que, tanto faz pensar numa tribo da época das cavernas, como numa cidade inglesa do século XVII. É por isso que Hobbes pode pensar em ambas as situações e que no *De Cive* os exemplos sejam extraídos de homens já civilizados. Como a hipótese é atemporal, o problema nem se coloca” (MONZANI, R. *Desejo e prazer na modernidade*, p. 73).

Vimos como, por meio de uma aplicação do método geométrico, Hobbes reduz os princípios do conhecimento à manifestação imagética da matéria e do movimento, que causam sobre os sentidos e a imaginação dos homens uma contrapressão ou esforço que gera o efeito manifesto (*conatus*)³⁵². Forjado no cerne de uma concepção inercial do

³⁵² Considerando o estilo da escrita latina de Hobbes, podemos dizer que o autor se esforça para fazer um uso *conotativo* da “desinência modo temporal” da língua. Embora a escrita latina de Hobbes (sobretudo no *De Cive*, *De Corpore* e *De Homine*,) seja demasiadamente direta e objetiva, a construção dos períodos é bastante rebuscada, sobretudo no que diz respeito ao uso dos *modos verbais*. Ela parece revelar um interesse do autor pelo uso predominante de *participios*, *gerúndios* e *infinitivos* como “formas nominais” bastante adequadas para a consideração dos modos e tempos da *ação verbal* nos casos a língua latina. A predominância dos verbos *depoentes* na escrita hobbesiana parece revelar como a *conjugação passiva* de um verbo de *significação ativa* (a exemplo mesmo de *conor*, *aris* donde resulta o *conatus*) parece revelar uma tentativa hobbesiana de se apropriar do latim segundo um modo de operação resolutivo-compositivo ou passivo-ativo.

movimento, o *conatus* é o princípio que regula a consideração acerca de todos os corpos animados³⁵³. Sob esse prisma, o filósofo critica a tradição escolástica, alegando que essências (Descartes) e vazios (Boyle) só existem no mundo das palavras. Embora os homens ignorantes não possam perceber os movimentos sutis da matéria (devido à pequenez dos minúsculos corpúsculos que afeta o corpo humano continua e ininterruptamente), esses movimentos, no entanto, existem. Assim, a causa final, formal, substancial, imaterial e espiritual defendida pelos discursos metafísicos fundados sobre o vazio e a essência não passariam de considerações equivocadas da causa eficiente, material e integral da geração de um efeito. E porque, para Hobbes, o método geométrico opera considerando as causas eficientes na geração da figura em questão, suas definições devem ser, além de especulativas, sempre práticas e construtivas, isto é, constitutivas de seus próprios objetos.

É nesse sentido que, por exemplo, Spragens (no *The political of motion*) parece considerar as analogias e representações em Hobbes segundo uma perspectiva mecanicista que sustenta os alicerces da filosofia hobbesiana sobre uma consideração da matéria em movimento que se expande da filosofia natural para a política³⁵⁴. O modo de operação do método adotado por Hobbes possibilitaria uma consideração dos fenômenos políticos de modo análogo aos fenômenos naturais porque, nesse registro, os corpos em geral são reduzidos a meras manifestações do movimento e da extensão, isto é, a relações de espaço e tempo. No registro do mecanicismo das paixões, o apetite humano pode ser entendido como análogo ao apetite animal, isto é, fundado sobre o princípio de autoconservação do movimento aplicável a todos os corpos animados. Sob este prisma, as bases da política hobbesiana, se fundam sobre princípios da vontade e das paixões humanas compatíveis

Porque a *conotação* em geral se relaciona a um uso *figurado e metafórico* da linguagem esse *modo temporal* dos verbos latinos parece mesmo ser aplicável à considerações de parábolas e hipóteses segundo um modo resolutivo-compositivo (depoente) análogo ao método geométrico adotado por Hobbes.

³⁵³ O *conatus* em Hobbes é o princípio motor de uma afecção do mundo externo sobre o paciente homem. Ancorado sobre o princípio de conservação do movimento da matéria, o *conatus* regula toda a dinâmica das paixões humanas em Hobbes.

³⁵⁴ SPRAGENS, T. A., p. 7. “*I also suggest that this influence of Hobbes’s conception of ‘nature’ on his view of politics accomplished largely by means of analogical permeation*”.

com aqueles efeitos investigados pela filosofia natural, a saber, a autoconservação do movimento da matéria. Sob o prisma desse princípio de autoconservação do movimento, as mesmas paixões humanas seriam tomadas ora como efeitos (da matéria externa que afeta os sentidos) ora como causas (das ações voluntárias dos homens no mundo). É nesse registro que, por exemplo, Spragens, ao contrário de Strauss, entende o projeto hobbesiano mais sistemáticos nos termos de uma “política do movimento”.

Uma vez que, para Hobbes, dentro de uma “situação de contenda”, direitos iguais e irrestritos se anulam reciprocamente (tal como quando duas forças iguais e opostas se contrapõem), o que prevalece entre os homens em estado de natureza são as relações de poder e dominação, não de direitos³⁵⁵. Embora Hobbes considere o direito natural como elemento constitutivo do estado de natureza, um direito de todos a todas as coisas é praticamente nulo, tal como se ninguém tivesse direito à coisa nenhuma. Pois, se um direito natural irrestrito consiste na liberdade comum de se apossar de tudo o que der vontade, então ninguém teria o direito de dizer “isto é meu” senão pelo uso da própria força, isto é, enquanto estiver em seu poder manter aquele domínio. Em outros termos, o estado de natureza a medida do direito é a maior quantidade de poder de um homem sobre os outros. Por isso, o Estado civil é criado à imagem e semelhança desse homem, e deve também portar consigo o maior de todos os poderes humanos, a saber, a soberania (*summa potestas sive auctoritas*). E dados os princípios desse poder e desse direito (princípio de autoconservação do movimento), é inconcebível ao bom senso comum da prudência entregá-los às mãos de qualquer outro homem natural, bem como de manter “reservas”

³⁵⁵ É certo que Hobbes não estabelece uma equivalência entre direito e poder, pois, em estado de natureza, ter direito a todas as coisas não equivale a ter acesso a todas essas coisas. Pois, se dois homens desejam uma mesma coisa, esses homens, segundo Hobbes, disputam por ela e a posse dessa coisa se funda sobre o poder daquele que a possui e não sobre o direito, que é igual em ambos. No caso do Estado civil, os homens hobbesianos não têm o direito de “pegar em armas” conta o Estado porque esses homens abriram mão do direito de autoproteção no momento de constituição do corpo político como o “monopólio da violência” que estabelece o *meu*, o *seu* e o *dele*. E assim como, para Hobbes, os cidadãos não tem o direito de se armarem contra o Estado, esses homens também não têm poder de resistir às “forças armadas” de um Estado soberano, por mais que queiram. Em poucas palavras, não há lugar para a “desobediência civil” dentro do Estado civil hobbesiano porque esse corpo político se funda e se conserva sobre a *obediência integral* dos cidadãos, seus súditos. Sustentar uma suposta *simpatia* hobbesina pelo “direito de resistência” é quase como “criar serpentes”, que são venenosas desde a concepção e quando nutridas pela ambição de alguns crescem em força e extensão, torando-se nocivas e perigosas como o próprio Leviatã.

desse poder como garantia para proteção dos indivíduos em relação uns aos outros ou em relação ao Estado ao qual fazem parte. Daí que a superação do estado belicoso de natureza resulta de uma transferência integral do poder e do direito natural. Eis por que o portador de um poder tão grande deve ser um homem artificial, isto é, uma autoridade constituída por convenções e pactos.

Porque, para Hobbes, as ciências modernas se interessam mais pela reprodução dos efeitos do que pelo conhecimento mesmo da natureza das coisas, a consideração dos fenômenos naturais e políticos deve se pautar sobre a relação entre os poderes do agente (*potentia agentis sive activa*) com os do paciente (*potentia patientis sive passiva*) na geração dos efeitos ou fenômenos observados. É por essa razão que a investigação da causa eficiente ou integral se converte em uma investigação do poder eficiente ou integral que possibilita a produção efetiva do efeito esperado. Como a conduta humana postulada por Hobbes se funda em uma *incessante busca por poder* análoga ao princípio de autoconservação do movimento, o Estado civil só pode promover a paz mediante uma “contenção” dos poderes dos homens em sua própria pessoa e autoridade. A superação do estado de natureza hobbesiano se funda sobre a consideração de uma convergência dos poderes do agente e do paciente na edificação do Estado, isto é, dos homens como artífices e matéria do corpo político. É assim que o poder do Estado civil deve conter em sua própria pessoa artificial os demais poderes particulares (*potentia coercitiva, potentia comunis et maxima potentia humanarum*). Ao encontrar na geometria um modelo de linguagem que se constitui, ao mesmo tempo, como um conhecimento (constitutivo de objetos) e como uma autoridade (constituído pelos homens), o método dessa ciência parece mesmo auxiliar Hobbes na elaboração do projeto de sua gigantesca *filosofia do poder* (*scientia potentiam est*).

Quando trata da conduta humana no *Leviatã* (cap. XI), Hobbes postula como princípio fundamental do comportamento humano uma incessante busca por poder e mais poder que perdura por toda a vida [*potentiam unam post aliam per omnem vitam persequantur*]. Resultante de uma aplicação do método resolutivo-compositivo na consideração do homem, o postulado hobbesiano sobre a incessante busca por poder e mais

poder se funda sobre o princípio de autoconservação do movimento que regula suas considerações acerca dos corpos animados em geral³⁵⁶. E assim como um corpo em movimento tende naturalmente a permanecer nesse movimento, exceto que algo com poder maior obstrua seu progresso, a tendência natural do homem, enquanto uma espécie de corpo em movimento, não pode ser outra senão a busca pela autoconservação de si³⁵⁷. Assim, o direito que rege a conduta dos homens hobbesianos em estado de natureza é análogo ao princípio de autoconservação do movimento que rege a consideração dos corpos figurados em geral. É sob esse prisma do movimento que, no *De Cive*, por exemplo, Hobbes postula que “a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros”.³⁵⁸ Mas, notemos que essa formulação do direito natural já resulta de uma consideração do princípio inercial do movimento aplicável aos corpos animados em geral e não exclusivamente ao homem. O que Hobbes considera como direito natural resulta de uma hipótese de “aniquilação do Estado”, por isso deve ser entendido nos termos do método que opera com hipóteses, parábolas e outras figuras de linguagem, a saber, a geometria.

Sob esse prisma, o escopo do Estado civil não pode ser jamais a salvaguarda de um direito de natureza como garantia das liberdades individuais, mas antes a restrição e limitação a esse direito e essa liberdade. Contenção tal que se faz em nome de uma autoridade constituída para tal fim: a obediência comum. É nesse registro que entendemos o projeto político hobbesiano como o plano para a construção de um “Estado de contenção”, onde prevalece a lei e a obediência em detrimento do direito e das liberdades naturais dos

³⁵⁶ SPRAGENS, T. A. *The political of motion*, p. 177. “Therefore Hobbes postulates ‘for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restless desire of Power after power, that ceaseth only in death’. His fundamental psychological model, that is, is a human equivalent of the law of inertia”.

³⁵⁷ SPRAGENS, T. A. p. 178. “This fundamental, irreducible natural desire to persist in one’s being, to preserve oneself, Hobbes continues, is the ontological foundation of natural right. (...)While it is true, therefore, as Strauss has insisted, that ‘Hobbes’s political philosophy starts from natural right’, it must be recognized that natural right is for Hobbes simply the legitimation of the basic overwhelming motive force of the word. Natural right is not an a priori moral postulate which Hobbes promulgates the central premise of his political theory. It is merely the realistic recognition and acceptance of the givenness in his own nature which man did not create and not abolish”

³⁵⁸ *De Cive*, I, 1, 7.

homens tendo em vista a segurança comum (*salus populi*).³⁵⁹ Para Hobbes, a eficácia de um Estado civil se funda sobre os alicerces de sua boa edificação, o que implica tanto em um bom projeto por parte dos artífices quanto em uma sujeição integral da matéria³⁶⁰. Uma vez elaborado o projeto de edificação do Estado civil pelos artífices, a matéria deve se conformar integralmente ao processo de construção efetiva da paz duradoura proposta pelo contrato hobbesiano. Nesse sentido, a sujeição dos homens enquanto matéria do Estado civil em Hobbes deve ser plena e integral, tal como quando montanhas inteiras são reduzidas a pó, cimento e concreto para a edificação e pavimentação das *idades*. E é nesse registro que, desde pelo menos os *Elementos da lei*, a boa constituição do Estado civil em Hobbes implica sempre na construção de um poder soberano edificado sobre uma sujeição integral da matéria, a saber, dos homens com seus poderes e direitos naturais.

“O fim pelo qual um homem outorga ou transfere para outro, ou outros, o direito de proteger e defender a si mesmo por intermédio de sua própria força, é a proteção ou segurança (...). Portanto, quando não existe algo como um poder soberano constituído, o qual proporcionaria essa proteção e segurança, deve-se entender com isso que o direito de todo homem a fazer todas as coisas que pareçam boas aos seus olhos ainda permanece com ele; por outro lado, onde nenhum sujeito tem o direito, segundo seu próprio julgamento e descrição, a fazer uso de sua força, deve-se entender com isso que todos os homens têm o mesmo e, conseqüentemente, que não existe república estabelecida. Portanto, na construção de uma república, quanto mais os homens sujeitarem suas vontades ao poder de outrem, deve ser manifesto o seu fim, a saber, a proteção e a segurança comum (*salus Populi*). Pois, qualquer coisa que seja necessário para transferir por meio de convenção para que atinja aquela, deve ser transferida ou, ainda, cada homem estará na sua liberdade natural de proteger a si mesmo. (*Elementos da Lei*, II, 1,5.).

Para Hobbes, o Estado civil surge porque o direito natural e a liberdade irrestrita dos homens em estado de natureza não são capazes de garantir a segurança de ninguém, nem mesmo dos mais fortes. Porque os homens, para Hobbes, assim como os

³⁵⁹ SPRAGENS. T. A. *op.cit.*, p. 193. “*The task of politics in the Hobbesian world, then, is preeminently the task of containment – cointainment of the natural forces which produce a life that is, in famous phrase, ‘solitary, poore, nasty, brutish, and short’*”.

³⁶⁰ No capítulo XIV do *Leviatã*, por exemplo, temos uma consideração de Hobbes sobre como se a transferência do direito natural a todas as coisas não for integral, não haveria razão suficiente para que um homem transferisse mais ou menos poder, permanecendo a desconfiança e a competição que engendra sempre em estado de guerra. Sem sujeição integral, para Hobbes, não há Estado, porque não pode haver pacto constitutivo de soberana alguma. Por isso, uma vez constituído o Estado civil, seu poder deverá ser sempre *absoluto* ou *integral* (soberano), quer seja governado por *um*, por *alguns* ou por *muitos* homens.

lobos, se aglomeram em matilhas para tomar suas presas de assalto, a salvaguarda de uma parcela do direito natural (*direito de resistência*) implicaria numa “reserva imprudente” que colocaria os homens em condição de desconfiança e de antecipação análoga ao estado de natureza. Pois, para Hobbes, o que caracteriza o estado de natureza como um estado de igualdade irrestrita é o fato de que os mais fracos podem muito bem se aglomerar e maquirar a morte do mais forte. Nesse caso, diz Hobbes, não há garantias de direito de ninguém sobre o que quer que seja. É nessa condição, portanto, que os homens são levados a transferir integralmente seu direito e poder para uma pessoa artificialmente constituída para conservação da paz e do respeito mútuo entre os homens. A fortaleza do Estado civil hobbesiano se edifica como um projeto de contenção do estado de natureza na pessoa fictícia do Estado, de modo que este se vê autorizado a fazer uso de todos os homens e de todos os recursos que julgar necessários para garantia da paz e da segurança comum, donde se diz que seu poder é ilimitado ou soberano.

Podemos dizer que o interesse de Hobbes por fundar os alicerces de sua política sobre o rigor do método geométrico se volta para o projeto de uma conformação das vontades, por meio de uma delimitação do campo da imaginação e da criatividade humana, isto é, de uma doutrinação para a obediência³⁶¹. Sob o prisma de uma consideração mecanicista das paixões humanas, os termos do contrato social que edifica o Estado civil hobbesiano visam à sujeição das vontades individuais dos homens a uma única vontade, a saber, a vontade soberana do Estado civil. As vontades individuais imperam no belicoso estado de natureza e, por isso, o Estado civil hobbesiano deve ser entendido como um projeto de conformação dos “benefícios individuais” aos termos do benefício comum, isto é, das vontades particulares dos homens a uma única vontade soberana. E é nesse sentido que, para Hobbes, a liberdade dos homens se restringe àquilo sobre o que as leis civis se calam, isto é, àquilo que o soberano considera inofensivo ao bem-estar comum³⁶².

³⁶¹ Vale lembrar que desde os *Elementos da Lei* Hobbes reduz os sentidos todos a fenômenos da imaginação ou *imagens*. Sob uma análise ótica ou imagética dos sentidos e da imaginação dos homens, Hobbes encontra na geometria uma linguagem capaz de delimitar o campo da imaginação criativa ou criadora dos homens. Não é sem razão que, no prefácio ao *De Cive*, ele afirma que a filosofia política deve ser feita de modo análogo a quem faz geometria e astronomia, não poesia ou música.

³⁶² *Leviatã*, II, 21, p. 134. “*Reliqua civium libertas dependet a legum silentio*”

E isso porque, uma vez fundada sobre princípios de uma teoria mecanicista das paixões humanas, a liberdade civil em Hobbes não pode ser outra coisa senão a simples ausência de impedimentos externos, que se aplica tanto aos corpos irracionais quanto aos racionais³⁶³. Nesse registro, a liberdade dos cidadãos hobbesianos vai até *onde* o Estado permitir e até *quando* esse Estado assim o permitir. E porque, para Hobbes, a liberdade só se aplica a alguma matéria em movimento, dizer que sua política se funda sobre um direito natural análogo a uma liberdade inalienável ou autonomia do homem ou “ser racional” não é senão uma interpretação equivocada dos fundamentos dessa filosofia estritamente mecanicista.

Porque, para Hobbes, no estado de natureza a liberdade irrestrita dos homens se conforma às paixões que movem e comovem esses mesmos homens, a liberdade e o medo (tanto quanto a esperança) se mostram como princípios compatíveis, a saber, com as paixões humanas; que são tanto livres quanto necessárias nos homens hobbesianos. Para Hobbes, não apenas o medo e a liberdade são compatíveis, mas também a liberdade e a necessidade³⁶⁴. E assim como os pactos celebrados por medo são válidos e devem ser cumpridos, a liberdade civil proporcionada por um Estado soberano deve também se legitimar sobre o medo dos cidadãos em relação ao poder desse gigantesco autômato. E assim como as águas de um rio são forçadas a correr livre, mas necessariamente, pelos diques e dutos dos canais urbanos, as ações voluntárias dos homens resultariam não só da liberdade dos agentes, mas também da necessidade da vontade que delibera essa ação³⁶⁵. É nesse registro que a política hobbesiana não pode e não deve ser entendida como um projeto que visa à salvaguarda de direitos ou de liberdades individuais. Porque o Estado civil hobbesiano se propõe como uma superação radical do estado de natureza, o bom funcionamento desse organismo mecânico depende de uma sujeição total de todas as peças

³⁶³ *Leviatã*, II, 21. “*Libertas significat proprie absentiam impedimentorum motus externorum; et dicitur non minus de rebus irrationalibus et inanimatis, quam rationalibus*”.

³⁶⁴ *Leviathan*, II, 21. “*Metus et libertas [etiam libertas et necessitas] simul consistere in eadem actione possunt*”.

³⁶⁵ A metáfora que compara a liberdade e a necessidade ao fluxo das águas encanadas pelos diques e dutos da cidade é utilizada por Hobbes certamente em referência à cidade de Roma (*civitas romana*).

constitutivas do autômato, tal como ilustra mesmo a parábola do relógio que prefacia o *De Cive* e que ilustra a máquina do Estado com a imagem do *Leviatã*.

Sob esse prisma, a primazia do direito natural tanto quanto os pressupostos de um individualismo possessivo nas bases da política hobbesiana parecem descaracterizar completamente o pensamento mais elementar ou sistemático do autor do *Leviatã*. A política hobbesiana não trata de promover o direito e a liberdade dos indivíduos, mas antes restringir essas coisas em nome da paz e da segurança comum que os homens entendem ser o maior dos bens para cada um e para todos os homens conjuntamente.³⁶⁶ Parece ser mesmo como observa Lebrun, ao considerar que a politização do homem hobbesiano não significa promover suas virtudes ou habilidades naturais, mas sim “introduzi-lo num maquinário que o vergará a fins (a paz e a segurança) que, apenas por suas disposições naturais, ele não poderia alcançar”³⁶⁷. O modelo político do Estado civil capaz de executar tamanha tarefa é, para Lebrun, o modelo político mecânico do autômato, cuja ilustração mais clara e contundente se encontra na imagem do *Leviatã* de Hobbes. O fato é que, para Hobbes, uma vez que as ações humanas são vistas sob o prisma da autoconservação do movimento, então os meios eficazes para a autoconservação do movimento vital dos homens são considerados fins em si mesmos, isto é, causas eficientes. E posto que o Estado civil em Hobbes se projeta como um modo de superação da condição belicosa dos homens em estado de natureza, os pilares do edifício da política hobbesiana devem estar fundados sobre as convenções e a obediência dos homens a um poder irresistível, não sobre a salvaguarda de uma suposta liberdade natural inalienável dos indivíduos.

Porque, para Hobbes, o Estado civil se constitui sobre os pactos e as ações voluntárias dos homens, tanto a liberdade quanto a vontade fazem parte da sujeição

³⁶⁶ No registro do mecanicismo das paixões em Hobbes, tudo aquilo que um homem particular julga ser um “bem para si” (*bono sibi*) corresponde àquilo que corrobora a conservação do seu movimento vital. Acontece que, segundo Hobbes, ninguém poderia dizer que uma guerra generalizada de todos contra todos seja alguma coisa boa para a conservação da vida de quem quer que seja, inclusive de um homem forte e poderoso. Posto que a belicosidade do estado de natureza pode ser dita um “mal” na medida em que prejudica a conservação dos homens, não se pode extrair da natureza das coisas ou das próprias ações humanas nem o mau nem a guerra. São os mesmos homens que, dependendo das condições, se dispõem ora para a paz, ora para a guerra.

³⁶⁷ LEBRUN, G. *O que é Poder*, p. 55.

integral a qual esses homens se encontram obrigados. Pois, na medida em que uma ação voluntária resulta de uma deliberação, essa mesma ação, portanto, resulta de uma liberdade anterior que se tinha de realizar ou não aquela ação. Por isso, inclusive, como o nome deliberação implica em *pôr fim à liberdade anterior que se tinha de querer realizar ou não uma determinada ação*. O projeto político hobbesiano compreende a liberdade sempre em termos restritivos ou negativos, de modo que ela só pode ser mesmo aplicada a corpos definidos e imagens figuradas. É assim que quando as palavras “livre” e “liberdade” (*libertas*) são consideradas separadas da matéria e dos corpos em movimento elas não significam coisa nenhuma³⁶⁸, mas incorrerem em uma fantasiosa “liberdade poética” que resulta no abuso da linguagem que, para Hobbes, edifica vãs filosofias. Porque o Estado civil se funda sobre uma transferência integral do direito e do poder natural dos homens, então a liberdade civil não pode ser outra coisa senão a liberdade do próprio Estado, isto, da pessoa civil, não dos homens particulares. Para Hobbes, a constituição do Estado implica sempre na construção de um poder soberano e absoluto, de modo que a liberdade civil deve ser sempre a mesma, a saber, a liberdade do Estado civil (*libertas civitatis*).

“A liberdade à qual se encontram tantas e tão honrosas referências nas obras de história e filosofia dos antigos gregos e romanos [*libertas illa, de qua in Graecorum Romanorumque*] (...) não é a liberdade dos indivíduos, mas a liberdade do Estado [*non civium singularium, sed civitatis libertas est*] (...) Os atenienses e os romanos eram livres, quer dizer eram Estados livres [*Itaque neque Atheniensis neque Romanus quisquam liber a legibus erat, sed civitates eorum*]. Não que o indivíduo tivesse a liberdade de resistir ao próprio representante; seu representante é que tinha a liberdade de resistir a algum outro povo ou invadi-lo. Até hoje se encontra escrita em grandes letras, nas torres da cidade de Lucca, a palavra **LIBERDADE** [*magnis characteribus LIBERTAS*]; mas ninguém pode daí inferir que qualquer indivíduo lá possui maior liberdade, ou imunidade em relação ao serviço do Estado do que em Constantinopla [*Luccensis tamem nemo majore libertate fruitur quam Constantinopolitanus*]; Quer o Estado seja monárquico, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma [*utroque enim legibus civilibus vincuntur*]. (*Leviatã*, II, 21, p. 131-2).

Para Hobbes, o poder do Estado civil é sempre absoluto e indivisível, de modo que a liberdade civil não pode significar outra coisa senão a liberdade da pessoa do Estado; quer seja o governo desse Estado monárquico ou popular. Nesse registro, a liberdade dos cidadãos comuns não pode jamais obstar qualquer ação do soberano no tocante à segurança

³⁶⁸ *Leviatã*, II, 21. “*Sed voces liber et libertas qui ad alias res praeter corpora applicant, abutuntur*”.

comum, que diz respeito à autoconservação da própria pessoa do soberano como corpo político, isto é, a máquina do Estado. Por isso, quer esteja sob o comando de um único (monarquia), de alguns (aristocracia) ou de muitos homens (democracia), o poder civil em Hobbes é sempre o mesmo poder soberano e indivisível, mediante o qual o Estado pode se conservar a si próprio e a seus membros (*summa potestas*)³⁶⁹. Porque as palavras livre e liberdade (*voces liber et libertas*) se aplicam em Hobbes apenas à matéria ou aos corpos em movimento, a liberdade pode ser considerada em relação à geração e à autoconservação do movimento da matéria e dos corpos não apenas naturais, mas também humanos e políticos. Em linhas gerais, a construção da paz em Hobbes exige nos termos constituintes do Estado a garantia de uma sujeição integral dos homens como matéria à autoridade civil, ou seja, exige que a soberania seja plena. Isso porque, a soberania plena é como se fosse a “alma” (*anima*) ou o “espírito” (*animo*) do Estado civil hobbesiano. Alma e espírito que, nos termos mecanicistas da filosofia hobbesiana, move e comove o corpo político inteiro, tanto quanto cada um de seus membros. E assim como as peças separadas de um autômato não faz mover a máquina inteira, uma divisão da soberania do Estado civil compromete o bom funcionamento do corpo político como um todo³⁷⁰.

Em suma, o poder soberano do Estado civil é sempre absoluto e indivisível (soberano), por isso não pode encontrar resistência frente a direitos ou liberdades individuais dos cidadãos, seus súditos. E é por isso que, para Hobbes, “*contra arma civitatis (...) liberum nemine est*”³⁷¹ já que a reivindicação por uma parcela do poder civil para os homens particulares implica num processo de degeneração e corrupção do corpo político do Estado. Nesse registro, o projeto político hobbesiano é mesmo incompatível com qualquer reivindicação de direitos ou de liberdades individuais, configurando-se mesmo como uma política monárquica e absolutista. Dentro do Estado civil hobbesiano, a reivindicação por liberdades individuais implica no aumento da soberania do Estado, não

³⁶⁹ *Leviatã*, II, 20, p. 127 “*Summam potestatem, sive ea in uno homine, ut in monarchis, sive in uno coetu, ut in democratiis et aristocratiis, collocata sit, tantam esse apparet quantam facere eam possunt homines*”

³⁷⁰ *Leviatã*, II, 21, p. 135. “*Is enim, qui summam habet potestatem, civitatis anima est, quae simul atque a corpore separata est, membra motum ab illa amplius non accipiunt*”.

³⁷¹ *Leviatã*, II, 21, p. 135. “Ninguém tem a liberdade de resistir à espada do Estado”.

da liberdade dos cidadãos. Acontece que, reivindicar “liberdades civis” dentro do Estado civil hobbesiano significa reivindicar leis e não direitos, isto é, mais obediência. Trata-se, pois, de um gigantesco projeto de “contenção das vontades”, que tem por interesse uma maximização dos poderes humanos (*maxima potentiam humanarum*) com vistas ao progresso das comodidades humanas, a exemplo mesmo daquelas transposições que regulam a força das águas por meio diques e dutos, tendo em vista os benefícios da potenciação das forças dessas águas para a comodidade dos homens.³⁷²

Para Hobbes, a liberdade civil diz respeito sempre à liberdade do Estado, não à liberdade dos cidadãos sujeitos à soberania desse Estado. O que faz de um *acto* uma “ação livre” é o fato dela ser gerada pelo movimento desimpedido do agente ou do autor daquela ação. Porque o que torna os atos do Estado a ação de uma só pessoa representativa é a unidade do representante e não do representado³⁷³, as ações civis realmente livres ou isentas de obrigações só podem ser as ações do Estado, isto é, da autoridade civil. A soberania do Estado hobbesiano entende que as ações dos súditos são todas reguladas pela pessoa representativa do Estado, de modo que as ações dos homens particulares devam ser consideradas sempre como uma ação ou concessão do próprio Estado. Considerar a soberania hobbesiana dividida em poderes autônomos e independentes é quase o mesmo que pensar o corpo humano separado de seus membros, isto é, tal como se as pernas, os braços, o tronco e outras partes pudessem agir independentemente do todo do homem. E é assim que a tese de uma divisão do poder soberano é ridicularizada por Hobbes com a metáfora das *filhas de Pélias* e a receita do “caldo de poder paterno” do caldeirão da *Medeia*³⁷⁴. Caldeirão esse que, sob as chamas do fogo de Prometeu³⁷⁵, cozinha teses que,

³⁷² *Leviatã*, II, 21, p. 130. “*Nam aqua per fluminis alveum Tum libere Tum necessitate naturae versus declina movetur*”.

³⁷³ *Leviatã*, I, 16, p. 68. “*Non enim repraesentanti, sed repraesentantis unitas est, quae personam facit esse unam*”.

³⁷⁴ No artigo “Hobbes e Medéia”, (disponível em <http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V3N5-Hobbes-e-Medeia.pdf>), Rita Helena Gomes discute o papel que a personagem mitológica da Medéia parece exercer dentro da filosofia de Hobbes. Ela analisa as razões porque Hobbes ilustra sua crítica ao governo democrático do Estado civil com a metáfora da Medéia nos *Elementos da Lei* e no *De Cive*.

³⁷⁵ Sobre o mito de Prometeu e a *condição humana* em Hobbes, ver: *Leviatã*, I, 12.

para Hobbes, engrossam as receitas indigestas sobre as supostas vantagens de uma gestão democrática de um Estado que é, sem reservas, soberano por constituição³⁷⁶.

Para Hobbes, os homens devem decifrar a necessidade das leis civis e os limites da própria liberdade civil a partir de uma leitura de si mesmos e a suas paixões, caso contrário as Quimeras os devoram, tal como quando aquele grande Leviatã engolia as embarcações e, com elas, igualmente marujos e capitães. Não pode haver separação do poder soberano em Hobbes porque o homem, enquanto matéria do Estado, aparece como ingrediente fundamental da “massa” que deve se conformar sem reservas, de modo integral, à forma do Estado. A sujeição dos homens hobbesianos ao poder irresistível do Estado civil deve ser integral porque, em termos hobbesianos, “não se faz um bolo sem quebrar os ovos”. E é por isso que dentre as causas que nutrem as células cancerígenas que sucumbem o vigor do corpo político se encontra os discursos acerca da separação do poder soberano do Estado civil em poderes autônomos. Se fragmentado, o corpo político falece e então o Estado civil se torna um *zumbi*, comandado pelo domínio de parasitas estrangeiros que habitam e manipulam aquele corpo doente. É por isso que, para Hobbes, a conservação da paz entre os homens e a própria constituição do Estado civil depende tanto de sua boa formação quanto de sua boa nutrição, o que exclui do cardápio dessa política as receitas que refogam em partes o soberano poder do Estado civil hobbesiano, com a ilusão de rejuvenescê-lo, tal como ilustra a referencia de Hobbes ao “caldeirão da Medeia”.

³⁷⁶ Dentre os textos *marginais* que desenvolvi concomitantemente à tese, encontra-se um artigo que ousei chamar de “Leviatã com Bacon: uma receita maquiavélica?”. Nesse artigo tenho esboçado uma comparação entre as concepções de “condição humana” em Hobbes e Francis Bacon. Tanto em Hobbes (cap. 12 do *Leviatã*) quanto em Bacon (“A condição humana” em *A sabedoria dos antigos*) a consideração do *gênero humano* aparece relacionada fundamentalmente ao mito de *Prometeu* (Hesíodo). Numa espécie de caldeirão da Medeia análoga à caixa de Pandora, experimentamos cozinhar alguns ingredientes do “caldo de poder paterno das filhas de Pélias” seguindo algumas receitas do contratualismo hobbesiano (ver: Carole Pateman, *O contrato sexual*). O erro da receita política moderna, segundo Hobbes, estaria no método de preparo, não na matéria ou nos ingredientes do “bolo”. E é por isso que, para Hobbes, o mesmo “veneno da serpente” contém tanto o mau e quanto o antídoto, dependendo do preparo e do modo de ingestão: *a vingança é um prato que se come frio*, diz o livro de receitas da Medeia. Sob esse prisma, procuramos coser uma trama que contrasta oposições entre as concepções de “condição humana” em Hobbes e Bacon, tal como se o primeiro dissesse ao outro que, para se chegar à *Nova Atlântida* seria preciso, antes, passar pelo grande *Leviatã* que guarda e protege suas entradas: decifra-me ou te devoro! Todavia, por exigência mesmo do tempo de preparo da receita, esperamos compartilhar algumas dessas *guloseimas* como sobremesa de futuras publicações, isto é, após a completa digestão desse longo “banquete hobbesiano” sobre o qual tenho me debruçado, muitas vezes indigestamente, desde os meados de minha graduação.

Na medida em que o Estado civil hobbesiano é criado à imagem e semelhança do homem natural, aquilo que prevalece no homem como corpo natural prevalece analogamente também no Estado enquanto corpo artificial³⁷⁷. E assim como, para Hobbes, um homem não pode naturalmente estar subjugado a si mesmo porque sua vontade não pode obrigar *in foro externo*, mas apenas *in foro interno*, o Estado civil também não deve estar obrigado a seguir suas próprias leis senão *in foro interno*, isto é, em conformidade à sua própria vontade soberana³⁷⁸. Na pessoa representativa do Estado civil em Hobbes é que reside a própria lei, por isso esse Estado não pode estar obrigado a nada diferente de si próprio e de sua própria vontade soberana. Assim, a liberdade que os homens tinham antes da constituição do Estado se encontra cerrada na pessoa civil, donde se pode dizer que ele retém a liberdade dos indivíduos tomando para si o monopólio da violência e da força predominantes no estado de natureza. Uma vez constituído o Estado, a pessoa civil em Hobbes é o único homem portador de um direito e uma liberdade, não os cidadãos, cujos direitos e liberdades dependem sempre do poder daquele Estado. Sob esse prisma, podemos dizer que o Estado civil hobbesiano (*civitas*) é um projeto de *contenção das vontades particulares a uma única vontade soberana*, proposto como um modo racional de superação da condição belicosa do estado de natureza. Por disso, portanto, o poder soberano do Estado (*summa potestas*) deve ser análogo ao poder de todos os homens juntos: a *potentia coercitiva* somada à *potentia comunis* como modo de geração da *maxima potentiam humanarum*, isto é, da *summa potestas*. Porque, para Hobbes, o todo é maior do que suas partes, uma vez constituído o Estado civil sobre a soma de todos os poderes dos homens reunidos, seu poder soberano deve ser sempre uno e indivisível porque o soberano

³⁷⁷ No *Leviatã*, II, 21, p. 132 Hobbes afirma que os Estados, por serem soberanos, se encontram numa condição análoga àquela em que os homens se encontravam em condição de natureza, isto é, desobrigados em relação aos outros e em relação a si mesmo, salvo sua própria conservação. É por isso, inclusive, que, para Hobbes, os exércitos e armadas são imprescindíveis para a manutenção da paz e da ordem, pois os Estados se encontram como que em numa permanente condição de natureza, isto é, em clima de constante guerra. Mas, isso, para Hobbes, não deriva de uma suposta “natureza imutável do homem”, mas da natureza mesma desse poder de domínio e sujeição, tanto quanto dos modos de construção das estruturas hierárquicas. Para Hobbes, uma organização democrática dos Estados soberanos é um contrassenso porque (por exigência mesmo dos termos constitutivos de uma soberania) ou esses Estados não são soberanos, mas subjugados a soberanias mais potentes, ou se encontram em constante condição de guerra e disputas.

³⁷⁸ *Leviatã*, I, 15, p. 94. “Todas as leis que obrigam *in foro interno* podem ser violadas, não apenas por um fato contrário à lei, mas também por um fato conforme a ela, no caso de seu autor considerá-la contrária.”

é a pessoa fictícia portadora de uma única vontade, quer seja o governo do Estado civil monárquico, oligárquico ou popular. Cito o *Leviatã*:

“É evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente qualquer pacto com seus súditos [*in quem conferitur potestas summa, cum nemine paciscitur conferentium*] (...). Quando se confere a soberania a uma assembleia de homens [*in coetu populari potestas summa collocata est*] ninguém deve imaginar que tal pacto faça parte da instituição [*pactum tale intervenisse nemo dicit*]. Pois ninguém é suficientemente tolo para dizer, por exemplo, que o povo de Roma fez um pacto com os romanos para deter a soberania sob tais condições, as quais quando não cumpridas, dariam aos romanos o direito de depor o povo de Roma [*proinde populum Romanum a Romanis, nisi bene regnasset, deponi potuisse dicat*]. O fato de os homens não verem a razão para que se passe o mesmo numa monarquia e num governo popular deriva da ambição de alguns [*autem in monarchia et estatus populari questionem hanc eadem esse non omnes videant, causa est ipsorum ambitio*], que veem com mais simpatia o governo de uma assembleia, da qual podem ter a esperança de vir a participar, do que o de uma monarquia, da qual é impossível esperar desfrutar (*Leviatã*, II, 18, p. 107).

Seja por conta da inexperiência ou desinteresse de alguns, seja pelo espírito ambicioso de outros ainda que poucos, quando a multidão se encontra reunida os menos sagazes tenderão sempre a seguir a opinião daqueles mais eloquentes que se destacam da multidão. Porque, para Hobbes, é impossível que a multidão aja e opine como uma única pessoa, exceto por convenção e representação, a política hobbesiana se interessa pelos meios mais eficazes na constituição dessa pessoa fictícia ou representativa. E é por isso que, para Hobbes, o governo nas mãos de uma única pessoa representativa seria a forma mais eficaz para a efetivação dos meios que levam à paz e a segurança: a soberania do Estado e a obediência dos cidadãos. Porque, para Hobbes, a superação do estado de natureza hostil e belicoso só pode ser alcançada por meio do artifício e da convenção, o poder resultante da junção dos poderes naturais dos homens, isto é, a soberania, não deve repousar sobre as “belas virtudes” destes ou daqueles homens comuns. A reivindicação de uma administração popular ou democrática do Estado não significa outra coisa senão seu desmantelamento, cujos escombros são requeridos por essas e aquelas facções partidárias. O fato é que, para Hobbes, uma vez constituído o Estado civil, não se pode reivindicar direitos e liberdades civis que não sejam decorrentes da própria vontade soberana a qual as vontades particulares devem estar subjugadas. O Estado civil hobbesiano tem por interesse garantir a segurança comum por meio da ordem e da obediência, independentemente dos direitos ou das liberdades destes ou daqueles grupos de indivíduos alheios a essa ambição.

Na medida em que a soberania do Estado deve ser absoluta, ainda que esses últimos não participem do Estado como artífices, esse Estado tem que garantir que eles se sujeitem a ele como matéria, a fim de manter os acordos e tratados de “paz” daqueles homens interessados nas quirelas do poder governamental.

Posto que, para Hobbes, a liberdade é um princípio aplicável somente aos corpos ou à matéria em movimento, um corpo realmente livre é aquele que capaz de conservar seu movimento com a maior potência, ou seja, aquele que tem mais poder. Sob esse prisma, a liberdade civil (na medida em que o poder do Estado é o poder de todos os homens em conjunto), só pode ser entendida como a liberdade da própria pessoa representativa do Estado, não dos homens particulares, mas de seus súditos. E é por isso que, para Hobbes, o poder do Estado civil (*summa potestas*) é um poder de proteção análogo àquele do poder que os “pais de família” (*patria potestas*) exercem sobre a esposa e os filhos, a saber, um poder convencional ou convencionado³⁷⁹. O modelo de contrato social adotado por Hobbes segue o mesmo modelo de dominação que o pai de família exerce sobre a mulher, os filhos, os servos e os animais, a saber, um “direito de vida e morte” (*vitae necisque potestas*)³⁸⁰. Pois, para Hobbes, a obrigação dos familiares (mulher, filhos e servos) para com o *pater familias* deriva não do direito deste de tê-los gerado, mas do fato de poder matá-lo e não o ter feito. Assim, a obrigação dos filhos em relação ao pai deriva não de um direito de geração (que pertence originalmente à mãe), mas de um direito de conservação ou de proteção do pai que teria poupado a vida tanto da mãe quanto do filho, o que também vale para os servos ou escravos³⁸¹. E porque, para Hobbes, o poder de

³⁷⁹ *Leviatã*, II, 20, p. 125. “*Jura denique omnia dominii paterni tum despotici sive herilis eadem sunt quae summae potestatis in civitate per institutionem*”.

³⁸⁰ *Elementos da Lei*, II, 4, 10 “uma família é chamada um *reino patrimonial (patrimonial kingdom)*, ou monarquia por aquisição, na qual a soberania está em um homem, como está num monarca constituído por intuição política”.

³⁸¹ No *De Cive* II, 9, 2 Hobbes declara que “o domínio da criança pertence primeiramente àquele ou àquela que primeiro as teve sob seu poder”. Assim, o direito sobre a criança é originalmente da mãe que a gera em seu ventre, mas convencionalmente transferido para o pai. Pois, se em estado de natureza o que prevalece é a força e o poder, o direito de dominação do pai de família sobre a esposa, os filhos e os servos deriva do *direito de conservação*, isto é, do simples fato de o pai não os tê-los matado. E essa transferência, analogamente àquela que funda o Estado civil, deve ser integral e absoluta, afinal, para Hobbes, ninguém está autorizado a *servir ao mesmo tempo a dois senhores*.

domínio do pai sobre os familiares deriva de convenções e não da própria natureza, uma família e um Estado civil (resguardadas as devidas proporções) são praticamente a mesma coisa³⁸². Neste sentido, o “direito de conservação” sobre o que se funda a autoridade do pai resulta não do “direito de geração” (pertencente originalmente à mãe), mas o contrário, sobre o “poder de proteção” ou da segurança promovida pelo pai, ou seja, por convenção e não por natureza. Cito Hobbes:

“Os que até agora se esforçaram por provar o domínio dos pais sobre seus filhos não trouxeram outro argumento além do da geração [*praeter generationem*], como se fosse por si só evidente que o que for gerado por mim é meu; assim como se um homem pensasse que, porque existe um triângulo, evidenciasse sem mais discurso que seus ângulos são iguais a dois retos. Além disso- já que o domínio, isto é, o poder supremo- é indivisível [*imperium supremum, indivisibile sit*], pois que nenhum homem pode servir a dos senhores, e por outro lado duas pessoas, macho e fêmea, devem concorrer para o ato de geração, é absolutamente impossível que o domínio seja adquirido apenas pela geração. Por isso vimos, com máxima diligência, inquerir neste lugar sobre a origem do governo paterno” (*dominii paterni/ paternal government*). (*De Cive*, II, 9,1).

Compete aqui considerarmos o fato de que Hobbes, ao formular os termos do seu contrato social sobre as bases de um modelo de dominação patriarcal, não leva em conta que nem todos os homens conquistam uma mulher ou constituem uma família por meio da dominação de seus pares. Porque a confecção do contrato social pressupõe uma “condição original” compartilhada entre os contratantes em estado de natureza, um modelo de convenção fundado no domínio paterno parece mesmo não ser aplicável àqueles que “conquistam” seus familiares pelo Amor e não pelo Medo³⁸³. É verdade que, para Hobbes, bastaria a união expressiva de um grande número de homens para forjar uma “sujeição voluntária” naqueles que se veem envolvidos numa guerra. A instauração da paz, sob esse prisma, pode se dar pela força e sua manutenção pela dominação. Todavia, na medida em que uma parcela dos contratantes não compartilha dos mesmos princípios elementares para a constituição do Estado (a saber, do modelo de dominação patriarcal ou domiciliar), não se pode exigir deles uma obrigação integral, tal como aquela que um filho deve ao pai por não

³⁸² *Leviatã*, II, 20, p. 125. “[F]amiliam magnam (...) civitatem esse parvam”.

³⁸³ Na versão grega da mitologia do deus Medo (*Fobos*), sua mãe é Medéia e seu pai Egeu, que é também o pai de Teseu (a quem Medéia tentou matar). Depois de ter destronado e assassinado o rei Perses com a ajuda de sua mãe Medéia, Medo reinou em Cólquida por longo período. Reza a mitologia que as cidades conquistadas por Medo passavam a ser chamadas MÉDIAS, numa homenagem do Rei à sua mãe Medéia.

o tê-lo matado ou à mãe³⁸⁴. Nesses termos, aqueles que não compartilham do modelo patriarcal de dominação doméstica se encontram impossibilitados de firmar um contrato social cujos termos eles desconhecem ou simplesmente ignoram por não fazerem parte de seus costumes e experiências³⁸⁵.

Porque mesmo os “homens modestos” são forçados a se precaverem em relação aos ataques daqueles “homens ambiciosos” não se deve concluir que os primeiros devam, por isso, desconfiar e temer todos os outros homens iguais a ele. Pois, se a antecipação que caracteriza o estado de natureza hobbesiano como uma guerra generalizada resulta de um autoexame que os homens fazem sobre si mesmos e suas próprias paixões³⁸⁶, os “homens modestos” podem, numa autoanálise, concluir haver outros tantos iguais a si. Isso implica que, na ausência de um poder soberano, nem todos os homens devem ser considerados inimigos e invasores uns dos outros. Assim, aquela máxima hobbesiana de que, a partir da análise de si mesmo, todo homem é forçado a admitir que, na ausência de uma autoridade, *todo homem deve temer e desconfiar de todo homem*, parece não se aplicar aos “homens modestos”; também citados pelo filósofo como matéria do pacto ou contrato social constitutivo do Estado civil³⁸⁷. Para Hobbes, a competição que leva os ambiciosos a

³⁸⁴ Nesse registro, valeria uma consideração mais apurada das críticas de Robert Filmer a Hobbes sobre suas considerações acerca do patriarcado em *Observations on Mr Hobbes's Leviathan*.

³⁸⁵ O homem hobbesiano que firma os termos do contrato é um homem paranoico idêntico àqueles que trancam seus pertences em cofres desconfiando de seus familiares, e andam sempre armados (ver *Leviatã* I, 13). Todavia, não se deve concluir daí que todos os homens devam acumular valores materiais ou mesmo desconfiar de seus familiares, a quem ele *pode* amar incondicionalmente. Não se deve concluir também que, uma vez suspensas as obrigações civis, porque alguns homens se tornam inimigos uns dos outros, todos os homens devem necessariamente se tornar também inimigos. Pelo fato de alguns homens se anteciparem invadindo os possíveis agressores não se pode inferir que, sob a ameaça de invasão, todos os homens devam necessariamente se antecipar invadindo premeditadamente os outros homens. Para a maioria dos povos nômades que não fixam propriedade, por exemplo, a acumulação excessiva de bens ou a dominação alheia pode mesmo não fazer o menor sentido.

³⁸⁶ Vale lembrar que, no prefácio ao *De Cive*, Hobbes afirma que, mediante uma leitura de si mesmos e de suas paixões, todo homem que se disponha a considerar corretamente aquilo que acontece quando sente e pensa alguma coisa, haverá de concluir que, na ausência de um poder soberano capaz de manter todos em respeito, todo homem deve desconfiar e temer qualquer outro homem. O mesmo argumento também regula as considerações de Hobbes no capítulo 13 do *Leviatã*, onde ele disserta sobre a *miserável condição humana de simples natureza*.

³⁸⁷ No *prefácio ao leitor* do *De Cive*, Hobbes também propõe a *desconfiança* recíproca como um princípio admitido por “todos os homens” e rejeitado por “nenhum deles”. Como resposta à objeção colocada por ele mesmo como obstáculo à generalização desse princípio, Hobbes se refere justamente aos “senhores” que

invadirem os outros também gera a desconfiança que leva os mais modestos a se anteciparem, engendrando o estado de guerra generalizada³⁸⁸. É, portanto, o interesse domiciliar que faz com que um homem se antecipe e se desloque até um suposto inimigo a fim de invadi-lo, desapossá-lo e, se necessário, matá-lo. Todavia, nem todos os homens estabelecem dominação domiciliar e, por isso, seu movimento de antecipação pode não ser necessariamente um movimento de invasão, mas apenas de retirada, por exemplo. Porque uma “retirada estratégica” dos homens modestos, por exemplo, parece também se enquadrar aos moldes do método hobbesiano fundado sobre o princípio de autoconservação do movimento, não se pode inferir que na ausência do Estado civil todos os homens tendem necessariamente a invadir os demais a fim de esposar suas propriedades, liberdade e vida³⁸⁹.

É evidente que, por operar com uma concepção de espaço restrito, limitado e reduzido, a filosofia hobbesiana concebe o homem mesmo em termos de deslocamento limitado e contido, tal como se ele estivesse preso às amarras do Cáucaso que enclausurava Prometeu³⁹⁰. E porque, para Hobbes, os corpos figurados em geral dizem respeito à geração

fecham seus cofres e se armam de espadas contra seus pares. Esses homens nunca descansam, nem mesmo em seu tempo junto aos familiares, ou no leito junto à esposa. Esses homens, segundo Hobbes, se encontram numa condição análoga àquela de Prometeu acorrentado, a saber, se poupam durante a noite para serem devorados pelas preocupações durante o dia (ver: *Leviatã*, I, 12).

³⁸⁸ Ver as considerações de Hobbes sobre o estado de natureza, por exemplo, no *Leviatã* I, 13. A competição que leva uns a atacarem gera a desconfiança que leva outros a se defenderem. E é justamente por conta dessa desconfiança que um *homem modesto*, se indiferente à dominação paternal da propriedade e da família, não pode razoavelmente firmar um contrato fundado sobre um modelo de dominação que lhe é estranho. Nem todos os homens constituem família pelo domínio (*dominus*), de modo que não se pode exigir deles uma obediência civil análoga àquela da esposa em relação ao marido ou do filho em relação ao pai ou do servo em relação ao senhor, isto é, do cidadão em relação à *Pátria*.

³⁸⁹ Se Hobbes encontrou na bíblia, particularmente no Pentateuco, uma história do povo hebreu que remonta à geração de uma autoridade (Moisés) compatível com a “tábua” dos elementos de geometria (Euclides), então ele deveria também considerar que o caráter “nômade” daqueles povos parece se enquadrar também ao princípio de autoconservação do movimento sobre o qual ele procura fundar as bases de sua filosofia natural e política.

³⁹⁰ Vale lembrar que Prometeu acorrentado foi libertado por Hércules como uma das tarefas de sua ascese ao Olimpo. Algumas teorias mitológicas, aliás, consideram CRISTO uma atualização romana do mito grego de HÉRCULES. Nesse registro se compara os 12 discípulos de Cristo aos 12 trabalhos de Hércules, bem como outras coincidências: origem divina/humana, data de nascimento, etc. Sob esse prisma, vale também considerar em Hobbes o tema da Esfinge do Édipo com o mito de Hércules, sob o prisma do enigma

de imagens na mente, essa concepção reduzida da extensão se conforma a um espaço imaginário porque diz respeito à imaginação dos sujeitos e não à natureza dos objetos. E nesse sentido, podemos dizer que o projeto filosófico de Hobbes tem por finalidade uma “contenção da imaginação” dos homens, reduzindo os princípios do conhecimento humano todos a imagens e a objetos geometrizáveis.³⁹¹ E é justamente nesse sentido que a geometria pode conciliar os princípios de uma filosofia da natureza aos de uma filosofia civil ou política, a saber, restringindo o campo da imaginação e da criatividade humana a uma mera “composição de imagens”. E é por isso que Hobbes precisa reduzir o próprio movimento a relações de um espaço limitado, tal como se o tempo não pudesse ser outra coisa senão as horas marcadas pelos ponteiros do relógio que ilustra o modo de operação do método no prefácio ao *De Cive*.

É assim que restrição do entendimento e das ações dos homens a um espaço limitado tem por finalidade uma contenção da imaginação e da vontade que, para Hobbes, resulta numa regulação das esperanças dos homens quanto às expectativas de disputar o poder governamental. Para Hobbes, é sobre essa esperança que se fundam os discursos metafísicos que sustentam a existência de essências e substâncias incorpórea de uma alma imortal dos homens (religião) e de uma suposta limitação da soberania do Estado civil (política). Porque a “condição humana” em Hobbes é análoga àquela de um Prometeu acorrentado, seu projeto político parece ser mesmo análogo àquele de uma “caixa de Pandora”, que contém e aprisiona, nos limites de um espaço imaginário limitado, a

antropológico que pode fazer do homem ora um *deus* ora um *lobo* para os outros homens: *conheça te a ti mesmo*, dizia a inscrição do templo de Apolo.

³⁹¹ Vale se questionar, sob esse prisma, qual é o papel da música para a teoria hobbesiana. Sim, pois ele afirma (nos *Elementos da Lei*, I, 2-3) que as primeiras manifestações da linguagem são *sons* e seus primeiros registros são *notas*. Todavia, a importância da teoria dos sons para a filosofia natural de Hobbes praticamente desaparece mediante todo o desenvolvimento de sua teoria ótica. Nos *Elementos da Lei* I, 8, 2, inclusive, podemos observar como as considerações fundamentais de *agradável* e *desagradável* que fundamenta a teoria das paixões em Hobbes partem primeiramente de uma “teoria musical” tratada em termos de *harmonia* e *desarmonia* (vide *De Corpore*, IV, 29). Nesse sentido, vale a pena contrastar o pensamento de Hobbes sobre as origens da filosofia no *De Corpore* com o pensamento de Francis Bacon, em particular sobre o mito de ORFEU tratado no livro *A sabedoria dos antigos*.

esperança dos homens ambiciosos³⁹². Assim, a perspectiva das masmorras dos píncaros do *Cáucaso* propiciam aos prudentes homens hobbesianos uma visão estrita do espaço e do tempo e suas esperanças, igualmente àquela de um Prometeu acorrentado, se reduzem a poupar a noite apenas para serem consumidos durante o dia pela “águia da subjugação”. E tudo isso em nome de uma espécie de castigo que os homens sádicos aplicariam voluntariamente sobre si mesmos quando ousam desobedecer as leis do poder e da autoridade vigente, tal como ilustra a figura do prudente homem hobbesiano (Prometeu)³⁹³.

A filosofia política de Hobbes se funda sobre uma teoria mecanicista das paixões que reduz a vontade humana em termos de apetite e aversão. Ancorado sobre o método de uma filosofia natural que considera o movimento da matéria na geração dos corpos, a consideração da vontade humana em Hobbes é reduzida a meras expressões de esperança e de medo. Assim, as mesmas paixões, se consideradas sob o prisma do agente, constituem a esperança tanto quanto, se considerada sob o prisma do paciente, o medo. Nesse registro, as ações voluntárias dos homens são sempre vistas por Hobbes como expressões de esperança e de medo. Tendo em vista o princípio de autoconservação do movimento vital que rege a conduta dos homens hobbesianos, todas as ações humanas podem ser vistas sobre o prisma da esperança de se evitar o maior dos medos humanos, que é medo da morte. A obediência sobre o que Hobbes procura fundar a soberania do seu Estado civil se finca exatamente sobre essa esperança, que deve ser convertida em medo a fim de conter, por meio da regulação da conduta de todos, as ações dos homens mais ambiciosos. O fato é que Hobbes procura sustentar a tese de que, na ausência do Estado, todo homem deve se preocupar com seu futuro e temer a vinda da morte pelas mãos de outros homens iguais a ele. E é por isso que o homem hobbesiano se encontra numa condição humana análoga àquela de Prometeu, que pagou a ferros a sua desobediência ao

³⁹² *Leviatã*, I, 12. “Prometeu (no que quer dizer *homem prudente* [*Providentia excellens*]) foi acorrentado ao monte *Cáucaso*, um lugar de ampla perspectiva [*unde satis prospicere erat*], onde uma águia se alimentava de seu fígado, devorando de dia o que tinha voltado a crescer durante a noite (...). [É] assim também o homem que olha demasiado longe, preocupado com o futuro e que tem seu coração ameaçado pelo medo da morte [*ita cor hominis in longitudinem nimium prospicientis, a metu mortis*]”.

³⁹³ Reza o mito que o castigo de Prometeu foi aplicado por Zeus por aquele ter desobedecido a suas ordens e por ter tentado enganá-lo. Sobre a desobediência de Prometeu, ver Hesíodo *Os trabalhos e os dias*.

poder do soberano. Mas, o que Hobbes parece não aceitar, no fundo, é a tese de que a morte não é nada para os homens e que, por isso, o maior desperdício da vida de um homem é se preocupar demasiado com o futuro.³⁹⁴

Por isso, além de pressupor um apego domiciliar que se enraíza sobre uma perspectiva restritiva ou limitada (caucasiana) do espaço e de do tempo, os termos do contrato civil hobbesiano também pressupõe dos contratantes um equivalente temor ao poder do pai. Porque, para Hobbes, o poder soberano do Estado civil é análogo àquele que o pai de família exerce sobre seus pares, então a obediência civil deve ser análoga àquela do filho em relação ao pai, isto é, fundada sobre o direito de conservação e proteção, não de geração. Todavia, não se pode esperar que, numa condição de guerra, todos os homens devam ter um pai ou mesmo temê-lo por alguma violência não cometida. E basta dizer que, no caso dos filhos de homens modestos, embora forçados a uma antecipação, podem não fazê-la por temor ao pai ou por medo de perder o domínio sobre seus familiares. O mesmo princípio de autoconservação que prescreve a antecipação como regra da conduta humana em estado de natureza parece também se aplicar no caso dos homens modestos que, ao invés de invadirem os outros, se antecipam mudando constantemente de lugar (nomadismo).³⁹⁵ Acontece que os termos do contrato hobbesiano pressupõem que os contratantes tenham um interesse latente por fixar domicílio e por constituir família com esposa e filhos como seus servos. Todavia, porque, para Hobbes, o amor erótico ou romântico do homem pela mulher deve ser entendido sob o prisma das relações de poder, o

³⁹⁴ Epicuro, na sua *Carta sobre a felicidade*, enviada à Meneceu, entende que “o mais terrível de todos os males, a **morte**, não é nada para nós, justamente porque quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos”. E que, além disso, “nunca devemos nos esquecer de que o futuro não é nem totalmente nosso, nem totalmente não nosso, para não sermos obrigados a esperá-lo como se estivesse por vir com toda certeza, nem nos preocuparmos como se não estivesse por vir jamais”. Sob essa perspectiva epicurista, por exemplo, não se pode inferir que todos os homens devam necessariamente temer a morte ou se preocupar demais com o futuro a ponto proclamar antecipadamente uma guerra generalizada contra seus pares, tal como procura fazer Hobbes. O fato de o método geométrico ser aplicável à constituição de um Estado civil fundado sobre a propriedade patriarcal não implica que esse método se aplique aos homens em geral, posto que nem toda matéria se conforma necessariamente a um método, razão pela qual as ciências modernas reivindicam sempre algum “progresso” no tocante ao conhecimento das coisas.

³⁹⁵ Sobre o nomadismo do pensamento hebraico e as leis de Moisés que levavam à “terra sagrada” ver *Leviatã*, III, 33.

amor de um homem por sua mulher e filhos acaba se revelando um sinal de fraqueza. Mesmo a amizade, para homens que se armam e trancam seus cofres desconfiados de tudo, se reduz sempre a relações de interesse e de subjugação.³⁹⁶ Seria por conta disso, inclusive, que, no decorrer de toda a sua longa e perturbada vida, Hobbes acumulou mais desafetos e inimizades do que amores e amizades?³⁹⁷

Desde pelo menos os *Elementos da lei*, o amor é tematizado por Hobbes nos termos de uma relação de poderes, isto é, em termos de competição e oposição. Sim, pois, para Hobbes, a provocação externa que desperta o instinto passional dos homens (*conatus/endeavour*) resulta sempre de uma relação de forças entre dois agentes concorrentes.³⁹⁸ Por conta disso, as paixões humanas em Hobbes são sempre consideradas em termos de uma contenda entre o agente e seu paciente. Uma paixão amorosa, sob esse prisma hobbesiano, resultaria sempre de uma “conquista possessiva”, isto é, da imposição do poder de um (pai) sobre o poder de outro (esposa) ou outros (filhos), isto é, de um tipo de dominação ou domesticação.³⁹⁹ Por isso, inclusive, nos *Elementos da lei* (I, 9, 16), Hobbes considera que o amor (*Eros*), em conformidade tanto à liberdade quanto à necessidade, é uma paixão compatível com o princípio de autoconservação do movimento que regula seu método aplicado à matéria das paixões.⁴⁰⁰ Na medida em que considera as

³⁹⁶ Tanto nos *Elementos da lei* quanto no *Leviatã* Hobbes reduz tanto o amor quanto a amizade a relações de poder e de dominação. Por isso, as relações amorosas e as amizades em Hobbes se pautam sempre pela desconfiança e pela subjugação.

³⁹⁷ Sobre a “vida de Hobbes” como homem de seu tempo vale consultar o capítulo I do *Hobbes* de Richard Tuck.

³⁹⁸ Sobre as concepções de amor que inauguram a filosofia hobbesiana mais sistemática, ver *Elementos da Lei*, I, 7 e I, 9 16, tanto quanto o *Leviatã*, I 8 e I, 10.

³⁹⁹ Vale lembrar que, para Hobbes, um filho ou um servo são a mesma coisa (ver *De Cive*, II, 9, 1 e *Leviatã*, II, 20) porque o *domínio paterno* se funda sobre o direito de conservação não de geração. É assim que os termos do contrato hobbesiano parecem pressupor uma *dominação* (relação senhor-escravo) que se estabelece no estado de natureza como no seio da família para nutrir a constituição do Estado. E tudo isso conforme mesmo o modo de operação do método que regula as considerações do autor. É tudo convencional, diz Hobbes, nada *por natureza*.

⁴⁰⁰ Vale lembrar que, para Hobbes, uma autoridade científica se funda sobre uma convenção, assim como a autoridade do pai sobre o filho e sobre a mulher. E assim como a “domesticação dos pares” constitui um poder convencional, uma ciência erigida sobre a concepção de que o “conhecimento é poder” parece mesmo auxiliar o filósofo da elaboração de uma gigantesca política da soberania absoluta. Vale dizer, portanto, que,

relações amorosas entre homem e mulher sob o prisma mecanicista das “necessidades naturais” de reprodução, o amor romântico ou “erótico” (*Cupido*) é entendido por Hobbes como a paixão (*cupiditas*) típica daqueles que lançam seu juízo como flechas rumo à perdição e à fraqueza. Na medida em que as relações amorosas se fundam em Hobbes sobre uma “subjugação voluntária”, “os que menos se preocupam com o amor têm muito melhor sorte do que aqueles que se preocupam em demasiado”. Eis a constatação de um pensamento fundamental do contratualismo hobbesiano: o amor de um homem por uma mulher seria um sinal de sua fraqueza⁴⁰¹, exceto quando este se expressa como domínio de um senhor sobre seus pares.

E é sob o prisma de uma correlação de forças que, nos *Elementos da lei* I, 9, 21, ao comparar a vida de um homem a uma corrida, Hobbes define o verbo amar como “sustentar ou ser sustentado por outrem”, entendendo esse ato como uma condição voluntária onde os fortes ficam fracos na mesma proporção que os fracos ficam fortes. O fato é que, para Hobbes, as relações humanas em geral resultam sempre em algum tipo de dominação do mais forte sobre o mais fraco. E é por isso que o amor, a boa vontade ou a caridade (*good will or charisty*) em Hobbes são também formas de poder, e portanto visam sempre à subjugação de uns em relação aos outros⁴⁰².

Porque o amor é entendido por Hobbes como uma espécie de “fraqueza”, ele entende que os mais poderosos (*greater*) é que geralmente se apaixonam e se compadecem pelos mais fracos, donde se explica a aversão do tema como princípio de uma filosofia do poder. Todavia, essa é a percepção de um tipo de homem que vive no Cáucaso, alimentando a águia da subjugação que assombra sua imaginação na “calada da noite” e,

para Hobbes, as autoridades paterna (papal), científica e política têm sucessivamente o mesmo fundamento, a saber, a dominação convencional.

⁴⁰¹ Sobre esse tema vale observar algumas considerações de Hobbes sobre o “amor platônico” e honorífico de Sócrates pelo belo jovem Alcibíades. Nesse mesmo registro, vale também ouvir alguns dos “boatos históricos” acerca das relações de Hobbes com Francis Bacon (seu antigo empregador) e também com o jovem poeta Sidney Godolphin, a quem o filósofo dedica seu *Leviatã*.

⁴⁰² Nos *Elementos da lei* I, 9, 21 Hobbes define o amor como sendo o ato de “segurar firmemente alguém” e a caridade como sendo o ato de “conduzir quem assim firmemente se segura”.

calada, na cilada do dia, devora-lhes o coração. O Poder⁴⁰³, segundo Hobbes, é o princípio que funda as relações humanas sobre a subjugação dos “modestos” pelos “ambiciosos”, de modo que na ausência de alguma autoridade instituída a liberdade dos homens conduziria diretamente para alguma “sina parricida”. Porque, para Hobbes, os homens ou são deuses ou são lobos uns para os outros, então tanto o temor quanto o amor decorrem do poder desses homens, não de sua generosidade.⁴⁰⁴ E porque as relações humanas em Hobbes são vistas sob o prisma da subjugação, os mais poderosos devem ser venerados na mesma proporção em que os menos poderosos devem ser subjugados. Todavia, ao contrário do “homem caucasiano” de Hobbes, nem todos aqueles envolvidos numa “guerra fratricida” devem temer ou amar a seus pais por conta de um suposto poder daquele em relação à fragilidade do filho, isto é, com base em um poder de vida e de morte (*vitae necisque potestas*).

Assim, não é porque o poder civil (*summa potestas*) se funda originalmente sobre o *poder paterno* (pátrio ou papal) que se pode exigir dos homens envolvidos numa guerra generalizada uma obediência civil análoga a uma suposta subjugação dos filhos em relação aos pais de família (*dominus*). Por conta disso, não se pode exigir de todos os homens subjugados pela guerra uma obediência patriarcal ou patriótica. Pois, ainda que alguns homens modestos decidam não participar do contrato social enquanto artífices de um Estado civil soberano, ainda assim eles se encontram obrigados a se submeter ao jugo desse Estado enquanto matéria. Pois, os termos do contrato social hobbesiano versam sobre o poder do Estado e não sobre a liberdade dos cidadãos. Uma vez instituído esse poderoso autômato, a paz deveria se instaurar entre os homens porque a obediência dos cidadãos corresponderia exatamente à vontade do soberano, ou seja, ao interesse de autoconservação

⁴⁰³ O Poder e a Violência são personagens da peça teatral de Ésquilo, *Prometeu acorrentado*. São também personagens mudas, que falam através dos outros, sinalizando que o poder e a violência agem silenciosamente nas ações dos mais astutos.

⁴⁰⁴ Rômulo, além de “lobo fratricida” fundador de Roma, foi também o primeiro santo canonizado pela igreja católica. Para Hobbes, (*Leviatã*, IV, 45, p. 371) a canonização dos papas já contém os vestígios de um gentilismo pagão que “converte” um Cupido em Jesus e uma Vênus em Maria.

dessa pessoa fictícia.⁴⁰⁵ A partir de uma perspectiva ensimesmada dos “homens caucasianos” (acorrentados aos píncaros do Cáucaso) Hobbes propõe um modelo de subjugação voluntária análoga àquela através dos quais os senhores de domínio conquistaram seus domicílios, propriedades, esposa, filhos, servos e bois para o arado.

Acontece que, para a constituição do pacto social em Hobbes é necessário que todos os homens envolvidos numa guerra sejam favoráveis à dominação ou servidão pela força, caso contrário não se pode exigir deles ou de seus filhos uma obediência análoga àquela sujeição doméstica fundada no poder do pai. Sim, pois, para Hobbes, o Estado civil é a autoridade suprema, e todos os cidadãos se encontram a seu serviço, isto é, são seus súditos ou servos. Servos esses que, na sua intimidade, devem obrigação doméstica ao *pater familias* não por um direito de geração, mas por um poder de proteção. Ou seja, pelo fato do senhor não ter matado a mãe e o filho sob a promessa de obediência desses à autoridade do pai. Seria por isso que, para Hobbes, quando um homem trata a mulher e os filhos como serviçais faz isso supostamente por amor, tendo em vista suas conservação e a proteção? Neste caso Hobbes reduziria a autoconservação das mulheres e dos filhos a uma dependência necessária do *pater familias*, tal como em estado de natureza ou na ausência de um poder soberano. E é em favor da manutenção desse poder absoluto e soberano do pai de família que Hobbes lança seu projeto político de uma “soberania patriótica”. Reverenciando não um direito de geração, mas um poder de conservação ou de proteção, todos os caminhos que conduzem os homens para a paz e o respeito mútuo supostamente os levam a Roma, à Grécia, ao Egito ou ao próprio “Reino de Deus” na Terra. Fora desse caminho estreito e limitado prescrito pela regra do método que se aplica às “tábuas dos costumes” de um modelo de homem-máquina (homem caucasiano), as estradas dos “pensamentos nômades” escapam do labirinto rumo a outras possíveis saídas.

Para Hobbes, portanto, a ausência de um poder soberano é análoga a ausência de um pai de família, já que os poderes de ambos são análogos (*vitae necisque potestas*).

⁴⁰⁵ Vale lembrar que antes mesmo da publicação das obras política de Hobbes (*Elementos da lei e De cive*, na década de 1640) a Inglaterra já possui “colônias estáveis” tanto em seu domínio britânico (Grã Bretanha) quanto na América do Norte. Vide a história da *Commonwealth of Virginia*, colônia inglesa que leva esse nome desde 1584 por homenagem à Isabel I, a “virgem”.

Todavia, não se pode concluir que, porque um pai domina e “sustenta” uma família, na ausência deste pai/senhor, a esposa os filhos não sejam capazes de se conservem por si mesmos. Tampouco se deve concluir que, pelo fato de alguém ter um pai, na primeira situação oportuna esse filho venha (por conta mesmo do tipo de poder que o subjuga) a cometer um parricídio⁴⁰⁶. Porque, para Hobbes, o domínio sobre o filho pertence ao pai não por tê-lo gerado, mas por não ter matado a mãe e a ele (direito de conservação), deve haver mesmo boas razões para que esse homem não durma tranquilo ao lado da esposa à noite e espere alguma ação parricida do filho durante o dia. Porque, para Hobbes, “ninguém pode servir a dois senhores”⁴⁰⁷, a domesticação dos filhos deve pertencer ou à mãe ou ao pai, porém não a ambos simultaneamente. Uma vez que, em estado de natureza, os homens são comumente mais fortes fisicamente e mais violentos que as mulheres, o domínio do pai sobre o filho é a extensão de uma “conquista” anterior do homem que esposa sua mulher pela força. Mas, porque uma guerra generalizada envolve uma diversidade de homens e costumes, não se pode exigir de todos os homens envolvidos numa guerra generalizada a assinatura de um contrato cujos termos eles desconhecem ou não compartilham, a saber, a domesticação dos Lares.⁴⁰⁸ E porque, para Hobbes, os homens não podem deliberar sobre aquilo que cai fora de suas experiências e costumes, então os homens que não fixam propriedades, não conquistam família e não constituem domínio não poderiam assinar voluntariamente um contrato sobre o qual eles não poderiam deliberar.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ Vale notar a relação entre o *nosce te ipsum* (inscrição do templo de Apolo) e a questão do parricídio em Hobbes como metáfora da dissolução do Estado civil. Sobre esse ponto, ver “A esfinge” (Édipo) em *A sabedoria dos antigos*, de Francis Bacon.

⁴⁰⁷ *De Cive*, II, 9, 1, p. 143 “*dominium, hoc est imperium supremum, indivisibile sit, ita ut nemo duobus dominis servire possit*”.

⁴⁰⁸ *Lar, Lares* é uma divindade romana que protege o *domicilio*, isto é, um “deus doméstico”. A divindade de *Lar* está associada ao “fogo sagrado” que aquece o coração domiciliar das famílias no seio do patriarcado (ver, por exemplo, a “comédia da panela” ou *Aulularia*, de Plauto). Dos cultos ao deus Lar, inclusive, dizem as etimologias latinas, que é se origina a palavra “lareira”, em referência ao *fogo sagrado* do *Lar familiaris*. Sob esse prisma, parece haver semelhanças entre os cultos de Lar e os cultos de Prometeu em Hobbes, sobretudo em relação à sagrada proteção do fogo manifesto também à Moisés.

⁴⁰⁹ Vale lembrar que todas as ações deliberadas em Hobbes (inclusive aquelas que levam à constituição do Estado) devem estar limitada ao campo da sensação e da experiência (desejo e aversão), caso contrário a deliberação se torna desprezível ou impossível.

Somente aqueles homens que conquistam suas famílias (esposa e filhos ou servos) com base no temor e na dominação é que preenchem os requisitos exigidos nos termos do contrato hobbesiano. Em linhas gerais, pode-se dizer que Hobbes visa justificar o mesmo modelo de dominação paterna e papal da pátria civil (*summa potestas civitatis*) sob a ótica de um método cujos princípios parecem mesmo ser aplicáveis à propriedade patriarcal, a saber, a geometria⁴¹⁰. Dai que a “novidade” da política hobbesiana se fundar sobre um moderno modo de aplicação do “velho método geométrico”, não da apresentação de uma “nova matéria da política”, que continuaria sendo os homens e suas paixões⁴¹¹. Mas, na medida em que não se pode exigir de todos os homens um “temor ao pai de família”, também não se pode exigir desses homens uma obediência “patriótica”. O fato é que a saída hobbesiana para o estado de natureza e da guerra seria uma espécie de rendição ou subjugação voluntária ao mais forte. Nos termos desse projeto, um grupo de homens poderosos poderia muito bem convencionar um Estado soberano capaz de impor a paz pela força desde que isso fosse duradouro e perene. A questão da hereditariedade e transição do poder é uma questão fundamental para a superação do estado de natureza hobbesiano. Por isso, inclusive, seu interesse pelo caráter convencional do poder soberano, tendo em vista a instauração de uma “paz perpétua” imposta aos cidadãos doutrinados para a obediência.

Acontece que, em estado de natureza, os homens hobbesianos são como lobos uns dos outros. E, embora essa bestialidade do homem não seja considerada inata por Hobbes, mas adquirida pelo costume, a maioria desses homens são criados como feras e lobos e, por isso, devem ser contidos pelas regras das leis civis. E é por isso também que,

⁴¹⁰ Se o método hobbesiano se assemelha ao “fio condutor” que leva e traz os elementos do conhecimento através dos labirintos obscuros dos sentidos e da memória, Hobbes deveria considerar que, embora Teseu tenha descido ao “mundo das cavernas”, o fio condutor da ideia que matou o Minotauro era mesmo de Ariadne. Sobre o método nas origens da filosofia, ver “A senhora do labirinto”, in COLLI, G. *O nascimento da filosofia*, cap. II. Ver também as considerações de Maquiavel sobre o mito de Teseu no capítulo I dos *Discursos*, sobre as origens da República.

⁴¹¹ Vale lembrar que, para Hobbes (tanto nos *Elementos da Lei* quanto no *Leviatã*), no processo de deliberação ou se age conforme o desejo e a aversão ou se considerada a ação impossível e descabida, isto é, *desprezível*. Não se pode, portanto, fundar a obediência civil sobre paixões que caem “fora da experiência” de muitos homens envolvidos numa guerra, a saber, o medo da morte e do inferno, ou o temor ao pai, ou o apego domiciliar, etc. Haverá sempre essa reserva por restrição mesmo do modelo e, portanto, o Estado não pode ser soberano e absoluto como se propõe não por uma inadequação do método, mas sim por uma inconformidade da matéria.

para Hobbes, com o mesmo direito natural com que uma fera pode matar um homem, um pai pode matar sua esposa e filhos, ou então domesticá-los tal como se adestra ovelhas e cães pastores. Acontece que, para Hobbes (assim como para Aristóteles, Hesíodo e Homero) um homem que visa sua autoconservação deveria, primeiramente, esposar “a propriedade antes de tudo, mulher e boi para o arado”⁴¹². E na medida em que considera o poder civil de modo análogo à dominação da natureza pelo homem (propriedade e família), Hobbes considera o nascimento de uma criança sempre como indício de um possível parricídio futuro, donde se justifica a desconfiança do pai em relação à ferocidade da mãe e à astúcia do próprio filho.⁴¹³ Por conta da “natureza” do poder condicional que subjuga a mulher e seus filhos, o “homem caucasiano” de Hobbes é um sujeito paranóico que não aproveita o dia e à noite não dorme por medo de alguma retaliação da esposa ou dos filhos.

Para Hobbes, o poder soberano do Estado civil é análogo ao poder de domínio do pai de família porque, em geral, foram eles (*pater familias*) que fundaram esses Estados (*civitas*). E porque a dominação paterna se funda não sobre o “direito de geração”, mas sobre o “direito de conservação”, o soberano poder do Estado civil (já que foi criado à imagem e semelhança daquele tipo de homem) deve também poder se fundar sobre o “direito de conservação”, isto é, sobre um poder de vida e de morte (*vitae necisque potestas*). Acontece que a cultura civil fundada sobre o modelo convencional de uma obrigação convencionalizada sobre o direito de conservação, embora constituído pelos pais de família, conduzem sempre à dominação seja lá quem estiver em posse de conservar esse direito ou poder. Segundo Hobbes, a própria expressão liberdade civil (*libertas civilis*) é de origem romana e diz respeito aos direitos do Estado, não à liberdade dos cidadãos particulares. E esse deveria ser o lema daquela inscrição dos muros de Lucca, onde se

⁴¹² Essas citas são retiradas da *Política* de Aristóteles, I, 2, §3 e 25, p 51. No *Leviatã* I 12 Hobbes

⁴¹³ Na *Teogonia*, Hesíodo retrata o nascimento dos deuses nos termos de uma dominação do pai (Urano) sobre a mãe natureza (Gaia) e sobre o filho (Cronos). Filho esse que ou é devorado ou então castra o pai a fim de ocupar o seu lugar. Em *O trabalho e os dias*, Hesíodo retrata o nascimento da humanidade (mito de Prometeu e Pandora) considerando a mulher como um mal ou castigo dos deuses para os homens. Dai que, para Hobbes, a dominação do pai sobre o filho é uma extensão de uma dominação anterior sobre a mãe ou sobre a esposa, donde se justificaria a desconfiança e a antecipação do pai em relação aos familiares que ele não matou por conta de uma promessa de obediência. Sobre isso, vale ainda considerar o tema do parricídio de Parminides no *Sofista* de Platão.

encontrava escrito em letras grandes *libertas*, referindo-se á liberdade da própria *civitas*. Pois, para Hobbes, haveria uma enorme confusão entre a obrigação da lei (*lex*) e a liberdade do direito (*jus*), posto que a lei e o direito em Hobbes se opõem assim como a obrigação e a liberdade. E é por isso que devemos nos atentar para o fato de que, quando nos debruçamos sobre a política hobbesiana a fim de reivindicar “liberdade civil” estamos, na verdade, reivindicando mais severidade nas leis e, por isso, uma sujeição e uma obediência civil ainda maiores. O direito e a liberdade dos cidadãos em Hobbes se estendem até onde as leis civis se calam, uma vez que a vontade expressa do soberano é sempre a voz da lei. Reivindicar direitos e liberdades a um Estado soberano do tipo hobbesiano, portanto, não pode ser outra coisa senão exigir o seu silêncio Mas, isso parece ser tudo o que Hobbes não estaria disposto a aceitar.

Acontece que a filosofia natural e política de Hobbes se funda sobre as bases de um método sistemático que impossibilita a reivindicação de seus elementos em separado. Por isso, podemos dizer que o modo como Hobbes funda seu pensamento filosófico sobre as relações do poder capaz de gerar e conservar os corpos no movimento (naturais, humanos ou políticos) resgata em cada uma das partes de sua filosofia a imagem do Leviatã. No que diz respeito às ações humanas, os debates sobre a justiça, o direito e a própria política são entendidas por Hobbes sempre em termos estatais ou civis, de modo que em sua filosofia predomina sempre a obrigação convencional em detrimento da liberdade natural dos homens. E isso porque o modelo de contrato sobre o qual Hobbes edifica analogamente os termos do seu pacto social se funda sobre um “direito natural” entendido como convencional ou convencionalizado. Pois, o direito natural em Hobbes deve ser entendido não como um “direito de geração” (pertencente inicialmente à mulher ou à mãe), mas sobre um “direito ou poder de conservação” convencionalmente forjado na figura do pai de família. É esse, portanto, o homem por trás do Leviatã, a saber, um “sujeito caucasiano” que desconfia de tudo e de todos quando não mais existe um Estado soberano capaz de protegê-lo. Mas, embora possamos não concordar com as soluções políticas de Hobbes (que, por conta de uns, impõe uma obrigação civil a todos os homens), devemos, no entanto, observar como, no processo de elaboração de sua filosofia, o autor parece

mesmo revelar uma compatibilidade entre os princípios de sua política e o método utilizado por aqueles modernos filósofos da natureza. E isso porque a matéria sobre o que Hobbes revela se fundar a aplicação do método geométrico parece ser a mesma tanto na política quanto na filosofia natural, a saber, as paixões que movem e comovem os homens. O fato é que os princípios de uma filosofia política fundada sobre uma concepção de soberania civil parecem mesmo revelar em Hobbes sua compatibilidade com o método construtivo de uma ciência que, para os modernos, era ao mesmo tempo sinônimo de conhecimento e de autoridade, a saber, a geometria euclidiana. A implicação disso sobre o pensamento de outros autores modernos, particularmente Descartes, já tem sido objeto de investigação de nossas futuras pesquisas sobre a filosofia moderna.

Apêndice

Verdade e justificação no processo de arquitetura de um antropologismo epistemocêntrico.

“Dona Benta espantou-se de que uma simples bonequinha de pano andasse com ideias tão filosóficas. - Acho graça nisso de você falar em verdade e mentira como se soubesse o que é uma coisa e outra (...). - Pois eu sei – gritou Emília – a verdade é uma espécie de mentira bem pregada, das que ninguém desconfia. Só isso”. (LOBATO, M. *Memórias da Emília*).

Na medida em que muitas correntes da filosofia mais contemporânea tem se debruçado sobre um “processo de revisão” dos temas tratados pela modernidade científica⁴¹⁴, algumas das atuais teorias do conhecimento ou epistemologias passaram a considerar o próprio conhecimento científico como uma espécie de “crença verdadeira justificada”⁴¹⁵. Essa perspectiva acerca do conhecimento científico como uma espécie de “crença” parece ter conturbado o cenário epistemológico mais contemporâneo de modo a conduzi-lo rumo a uma necessária revisão ou reconsideração da *fonte*, da *extensão* e dos *fins* (finalidade ou limites) do conhecimento científico inaugurado pelos modernos filósofos da natureza⁴¹⁶. Todavia, crenças da “verdade” de suas interpretações sobre a filosofia

⁴¹⁴ Ver, por exemplo, “O que é o iluminismo” (*Qu’est que les Lumières*) para Foucault, nos *Ditos e escritos* (v. IV – “Estratégia, poder-saber”. Ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2006).

⁴¹⁵ Em 1963, Edmund Gettier publicou um importante artigo para a história da Epistemologia: “É a crença verdadeira justificada conhecimento?”. Segundo vertente da epistemologia mais contemporânea, esse artigo teria colocado questões fundamentais para as *teorias do conhecimento* que, antes de Gettier, supostamente não haviam sequer levantado, a saber, o papel da crença na fundamentação dos princípios científicos. Essa questão parece, direta ou indiretamente, fomentar os principais debates epistemológicos contemporâneos, em particular aquelas que colocam o homem no centro das questões relativas às crenças que sustentam esses princípios do conhecimento científico na modernidade europeia.

⁴¹⁶ Jonathan Dancy (na introdução à “introdução à epistemologia contemporânea”, de 1985) revela como a resolução das recentes questões epistemológicas pode ser considerada a partir de Hegel de modo a perpassar alguns dos principais filósofos modernos (Hume, Kant e Hegel) e remontar a Descartes. Nesse registro, tal projeto filosófico trata de rejeitar as teses “externalistas” que procuram estabelecer um “fundacionismo” epistemológico em favor de teses “internalistas” que procuram estabelecer um “coerentismo linguístico” em relação tanto à fonte, quanto à extensão e aos fins do conhecimento científico. Nesse último caso, muitos epistemólogos contemporâneos interessados em defender uma atitude “cética” na fundação do conhecimento científico não consideram coerentemente o estatuto das ciências modernas segundo os próprios filósofos modernos, mas segundo interpretações comentadas e muitas vezes equivocadas em relação aos “reais” usos da linguagem científica por autores modernos como Bacon, Descartes e Hobbes, por exemplo.

moderna com seus autores e temas, muitos desses epistemólogos contemporâneos (particularmente aqueles vinculados aos princípios de uma pretensiosa *ética argumentativa da libertação*)⁴¹⁷ evitam deliberadamente adentrar as questões centrais do campo propriamente epistemológico das ciências modernas, sobretudo em relação aos *modos* de aquisição e aos *usos* desse conhecimento. Esses epistemólogos, em geral, procuram fincar seus argumentos sobre o terreno da mera divagação lógico-filosófica, tratando a forma do conhecimento científico independentemente do seu conteúdo, isto é, do método independentemente da matéria sobre a qual ele se aplica ou não. De modo geral, muitos desses epistemólogos se apropriam da lógica, da matemática e da geometria a fim de usar essas linguagens como ferramentas úteis à “arquitetação” de suas *crenças* como “verdades epistemológicas”. Todavia, apesar dos esforços, não conseguem mascarar o caráter prático e utilitarista do método que funda as bases de suas “teorias da verdade” sobre os pilares da crença e do costume dos homens (e mulheres) que se utilizam dessas e daquelas linguagens em conformidade aos seus próprios interesses.

Receosos em revelar seu conhecimento como a expressão ensimesmada de seus egos e de suas próprias “crenças formalizadas”, muitos (as) desses (as) epistemólogos (as) contemporâneos (as) evitam a todo custo ponderar sobre o tipo de homem que constitui tanto a “matéria” quanto o “artífice” do edifício das ditas modernas filosofias da natureza. Modernas filosofias da natureza essas que, aliás, se fundam sobre um o conhecimento científico entendido como sinônimo de autoridade e poder (*scientiam potentiam est*)⁴¹⁸. Utilitaristas enrustidos que são, esses (as) epistemólogos (as) procuram mascarar suas crenças sobre justificativas formais que não levam em conta o mundo no qual vivem e sobrevivem os homens aos quais e sobre os quais se fala, mas em meras e vazias divagações conceituais de seus próprios egos formalizados. Sob a forma dos discursos

⁴¹⁷ Como exemplo desse tipo de “ética argumentativa”, meramente formal, temos: ARAÚJO, Ana Leda. “Fundamentos lógicos de uma ética argumentativa de libertação”. *In*: LOPES, Sírio Velazco (org.). *Fundamentos lógico-linguísticos da ética argumentativa*. Ed. Nova Harmonia, São Leopoldo, 2003.

⁴¹⁸ Essa famosa máxima relativa ao conhecimento científico (*scientia potentia est*) é atribuída primeiramente a Francis Bacon (*Meditaciones Sacrae*, 1597) e cimentada na filosofia do seu jovem secretário e escriba latino, a saber, Thomas Hobbes (*Leviatã*, 1657).

vazios de uma pretensiosa “ética argumentativa”⁴¹⁹, essas epistemologias maquiavam os usos que se faz dos conceitos filosóficos da modernidade científica sem a menor contextualização desses conceitos em relação aos interesses dos autores que os formularam. Nesse registro, convergem as questões relativas ao conhecimento e às ações humanas a um formalismo vazio que não visa outra coisa senão obscurecer que o homem (ou os homens) é a fonte, a extensão e os fins (finalidade e limitação) da própria atitude científica. Esses (as) epistemólogos (as), em geral, defendem “teses internalistas” que procuram fundar uma “ética argumentativa” acerca da conduta dos homens a partir de uma leitura de seus próprios egos, Descartando as subjetividades “excêntricas” que não se submetem às normas prescritas por eles (as) acerca daquilo que se deve fazer e pensar. Assim, a partir de uma leitura ensimesmada (interalista) de seus próprios umbigos, esses (as) epistemólogos (as) procuram falar aquilo que os outros devem fazer e pensar, ministrando escolasticamente suas crenças infundadas como “verdades formalmente justificadas”. E é assim que, contrários aos seus próprios princípios, esses epistemólogos obscurecem sob o manto de um mero palavrório formal um tipo de “conhecimento” que, em última instância, não deve ser considerado outra coisa senão uma *crença*, cuja imposição aos outros eles buscam justificar sobre a necessidade formal de seus “discursos vazios”.

Creio que, pra se considerar devidamente o estatuto do conhecimento científico inaugurado pela modernidade (e deliberadamente expropriado por algumas correntes da epistemologia contemporânea) é preciso considerar, antes, sobre que tipo de homem (locutor e locutário) se fala no processo de aquisição dessas ciências. Questão essa que aquela parte da epistemologia contemporânea filiada aos princípios de uma suposta ética

⁴¹⁹ Se a ironia e a metáfora devem ser *Descartadas* da filosofia pelo pragmatismo utilitarista dessas “éticas argumentativas da libertação formal”, então não encontro justificativa “coerente” o bastante para explicar uma atitude filosófica análoga à de Velasco Lopes (*Ética para o século XXI*. Unisinos, São Leopoldo, 2003), que reduz todo o campo da ação humana à uma única questão formal: *o que devo fazer?*. Sob o prisma de uma atitude *corporativista*, digo, *cooperativista*, éticas argumentativas desse tipo, disfarçadas sob o manto da linguagem formal, em geral não se ocupam com os *usos da linguagem* que eles mesmos fazem, mas com a prescrição de “regras verdadeiras e justificadas” para aquilo os outros *devem fazer e pensar*. Escondendo suas próprias crenças sob o aparato camuflado das linguagens formais, essas éticas argumentativas não são coerentes nem consigo mesmas nem com a história da filosofia moderna que elas tanto glorificam e veneram. Em uma única expressão, entendo que uma ética argumentativa como a de Velasco Lopes não pode ser outra coisa senão uma *piada*, mas que, por conta da incoerência frente ao “gênero” desse último tipo de uso da linguagem, não tem a *menor graça*.

argumentativa procura a todo custo obscurecer, a saber, que os fundamentos do conhecimento científico moderno se firmam sobre um campo propriamente antropológico. A fim de revelar para esses (as) epistemólogos (as) como as questões colocadas pelas modernas filosofias da natureza acerca do conhecimento científico se fundam sobre o antropocentrismo marcante daquele período, remontaremos a alguns filósofos modernos (particularmente a Descartes, Hobbes, Hume, Kant e Hegel) no intuito de apenas destacar o papel do homem dentro de um processo de modernização da filosofia e das ciências que parece ainda bastante obscuro para nós contemporâneos. Nesse intuito, buscaremos abaixo revelar algumas máximas subentendidas no processo de justificação da fonte, da extensão e dos fins do conhecimento científico na modernidade que os epistemológicos contemporâneos ligados a uma suposta neutralidade conceitual dos princípios de uma ética argumentativa parecem não querer revelar, a saber, a crença de que “o conhecimento é um tipo de poder” (*scientia potentia est*) que se aplica verdadeiramente à natureza na mesma medida em que se aplica aos homens.

I- A modernidade como processo de aquisição do conhecimento

a) A perspectiva kantiana acerca da fonte, extensão e fim do conhecimento.

Podemos dizer que projeto inicial da “filosofia crítica” de Kant consiste em provar *que e como* os juízos sintéticos *a priori* são possíveis na matemática e na física ao mesmo tempo em que eles não teriam encontrado na moral (metafísica) o caminho seguro de uma ciência rigorosa. Crítico em relação à tradição metafísica da escolástica, Kant separa definitivamente a *coisa em si* do *fenômeno* distinguindo a razão ou racionalidade humana em seus usos *prático* e *especulativo*, respectivamente. Para Kant, a filosofia e as ciências modernas não mais procuravam descrever a natureza tal como ela seria em si mesma, porém prescrever possíveis modos de se conhecer e reproduzir os fenômenos naturais tal como eles aparecem para os homens. Sob o prisma de uma divisão fundamental entre os usos prático e especulativo da razão, Kant encontra no *juízo sintético a priori* das ciências matemáticas e das filosofias naturais modernas um modelo metodológico capaz de orientar o entendimento a se projetar sobre a natureza segundo regras que a própria razão

impõe a ela. Parece, pois, ser nesse sentido que Kant, no prefácio à segunda Edição de sua *Crítica da razão pura*, procura fundar a *fonte*, a *extensão* e os fins do conhecimento científico nos usos da racionalidade que os próprios homens impõem à Natureza⁴²⁰.

Logo no início da Introdução à *Crítica da razão pura*, Kant afirma que “embora todo nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso ele se origina justamente *da experiência*” [CRP [b], p. 23]. Isso significa dizer que, para Kant, embora todo conhecimento deva estar em conformidade à experiência, nem, por isso, todo o conhecimento deve estar submetido a ela. Sob esse prisma, Kant se pergunta sobre as condições de existência de um conhecimento *a priori*, isto é, independente da experiência. Convencido da existência desse conhecimento *a priori* nas ciências matemáticas (lógica aristotélica e geometria euclidiana) e na filosofia natural moderna (astronomia copernicana e física newtoniana), Kant criticou os usos metafísicos desse conhecimento pela tradição escolástica que construiria apenas “castelos no ar”. Fomentado pelas “costumeiras” críticas céticas de Hume⁴²¹ à abstração metafísica dos escolásticos e racionalistas modernos [a exemplo de Descartes], Kant se esforçou para reduzir as fontes, a extensão e os limites (fins) do conhecimento humano àquilo que é demasiado humano, isto é, ao próprio homem, ou ainda, aos *usos* que esse homem faz da linguagem nas suas relações com o mundo e com

⁴²⁰ *Crítica da razão pura* [b], prefácio, p. 11 “[Os modernos filósofos da natureza] Deram-se conta que a razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto, que ela teria que ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e obrigar a natureza a responder suas perguntas (...). A razão tem de ir à natureza tendo numa das mãos os princípios unicamente segundo os quais fenômenos concordantes entre si podem valer como leis, e na outra o experimento que ela imaginou segundo os seus princípios, claro que para ser instruída pela natureza, porém não na qualidade de um aluno que se deixa ditar tudo o que o professor quer, mas sim na de um Juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes impõem (...). Através disso a Filosofia da Natureza foi pela primeira vez posta no caminho seguro de uma ciência”.

⁴²¹ Na introdução à CRP (b, II, p. 24), Kant comenta como Hume reduz toda a necessidade das relações entre causa e efeito a meros princípios de costume e hábito dos homens. É certo, diz ele, colocar o sujeito *homem* como agente e paciente do conhecimento científico, uma vez que ele próprio o produz e o utiliza. Todavia, para Kant, não se deve inferir disso um “ceticismo hiperbólico” em relação à efetividade e utilidade desse conhecimento fundado sobre a razão especulativa. Não obstante, no capítulo conclusivo da CRP (b, livro II, cap. 4, p. 413), Kant expressa em sua “história universal da razão” uma série de argumentos que visam fundar sua *filosofia transcendental* como uma “crítica construtiva” ao *ceticismo* de Hume, tanto quanto ao dogmatismo de Wolff.

os outros homens. Para exemplificar essa perspectiva antropológica do pensamento kantiano, cito o *Manual dos Cursos de Lógica Geral*⁴²².

“O campo (**feld**) da filosofia, em sua significação cosmopolita (**welbtürgerlich**) pode reduzir-se às seguintes questões: 1) Que **posso** saber? 2) Que **devo** fazer? 3) Que me é **permitido** esperar? 4) Que **é** o homem? A **Metafísica** responde à primeira; a **Moral**, à segunda; a **Religião**, à terceira; e a **Antropologia**, à quarta. Mas, fundamentalmente tudo poderia reduzir-se à antropologia, pois as três primeiras questões remetem à última” (AK 25, p. 53).

Uma vez estabelecida a diferenciação entre os usos prático e especulativo da razão, Kant já trata dessas *questões fundamentais* da filosofia em sua “doutrina transcendental do método” (CRP [b], II, 2,2, p. 393), explicando como a primeira pergunta é puramente *especulativa*; a segunda puramente *prática*, a terceira simultaneamente *especulativa e prática*. Todavia, porque, para Kant, a determinação da fonte, da extensão e dos fins do conhecimento racional se encerra no homem, então a Antropologia, refinada pelo crivo de uma *Crítica* da razão, poderia muito bem fundar o conhecimento científico sobre justificativas racionais para as “crenças compartilhadas” que subjazem à opinião e ao gosto do homem comum ou do vulgo. Para Kant, a pergunta “o que é o homem” encerraria as demais questões porque, sob o prisma dos fins últimos da razão na busca pela liberdade e pela felicidade humana, ela situa no entendimento e na percepção do próprio homem tanto os princípios (especulativos) quanto os fins (práticos) do conhecimento acerca do mundo natural e social. A razão, portanto, para Kant, é uma faculdade inata no homem e, por isso, as antinomias da razão são também inseparáveis das atividades humanas que levam os homens ao conhecimento do mundo e de si. Por conta dessas antinomias da razão é que, para Kant, convém regular os usos da racionalidade estabelecendo os princípios e os fins do conhecimento sobre o estatuto epistemológico de uma “razão crítica” tanto especulativa (científica) quanto prática (moral). E é assim que entendemos essa razão crítica em Kant, a saber, como o resultado de uma atitude do “sujeito autônomo” que questiona por si mesmo

⁴²² No prefácio à tradução bilíngue dessa obra (alemão-português), o professor Fausto Castilho afirma que esse manual resume o pensamento lógico que Kant expressou durante os 40 anos que ministrou esses cursos na “Albertina de Conisberga”. Segundo Castilho, o próprio Kant teria incumbido a seu colega professor G. B. Jäsche, em meados de 1800, a tarefa de organizar a publicação desse *Manual*.

e sobre si mesmo acerca das fontes, extensão e limites do conhecimento científico, a saber, o homem moderno.

Uma vez fundado no homem os princípios (razão especulativa) e os fins (razão prática) do conhecimento, a extensão da *Crítica* kantiana se lança sobre os pilares de uma “arquitetônica transcendental da razão” que cimenta o edifício das ciências modernas sobre o terreno de uma “história universal da razão humana” entendida como a própria história da filosofia (*CRP* [b], livro II, cap. 4, p. 413). Parece ser, aliás, sobre esse aspecto construtivista ou “arquitetônico” da história universal da razão humana em Kant que Hegel procura fundar os pilares de sua filosofia da história universal da razão sobre as bases de uma fenomenologia do espírito do sujeito de uma época, a saber, do homem moderno. Todavia, ao contrário de Kant, para Hegel, os princípios e os fins do conhecimento científico deveriam ser encontrados não em um campo transcendental da razão humana (sujeito transcendental), mas no *tempo histórico* (sujeito material), ou melhor, na ideia de que a natureza se manifesta fenomenologicamente para o espírito humano sempre em conformidade à razão, senhora do mundo. Para Hegel, em suma, a fonte, a extensão e os fins do conhecimento científico se fundam na crença de que a razão governa a história. Uma vez fundados os princípios e os fins do conhecimento científico sobre as bases de um “materialismo histórico” sentado sobre a racionalidade e o espírito do homem, seu método dialético considera os fenômenos em geral como expressões do “puro pensamento”, isto é, como produtos da razão humana e não da coisa em si ou da Natureza. Acontece que Hegel investe unicamente na consideração dos fenômenos como matéria que estabelece os princípios e os fins do conhecimento e da filosofia como intervenções da razão sobre a natureza manifesta aos homens. Nesse registro, Hegel procura organizar uma ciência da lógica que funda o conhecimento sobre as bases de uma fenomenologia do espírito de um sujeito que não apenas pensa em abstrato, mas que também age histórica e materialmente, a saber, o homem moderno. Para exemplificar a importância de uma “história da razão” como princípio, meio e fim do conhecimento humano em Hegel, cito *A razão na história*:

“O único pensamento que a filosofia traz para o tratamento da história é o conceito simples de Razão, que é a lei do mundo e, portanto, na história do mundo as coisas aconteceram racionalmente. (...). A filosofia demonstrou através

de sua reflexão especulativa que a Razão — esta palavra poderá ser aceita aqui sem maior exame da sua relação com Deus — é ao mesmo tempo *substância* e *poder infinito*, que ela é em si o *material infinito* de toda vida natural e espiritual e também é a *forma infinita*, a realização de si como conteúdo. (...) [A razão] é a sua própria base de *existência* e meta final absoluta e realiza esta meta a partir da potencialidade para a realidade, da fonte interior para a aparência exterior, não apenas no universal natural, mas também no espiritual, na história do mundo.” (HEGEL, G. W. F. *A razão na história*, II, p. 52.).

Podemos dizer que, em linhas gerais, o “pensamento epistemológico” de Hegel parte da distinção kantiana entre a coisa em si e o fenômeno para fundamentar sua filosofia como a fenomenologia do espírito de um sujeito que apreende o mundo de forma imediata, isto é, no tempo histórico ou material e não apenas *in abstracto*. Sob esse prisma, a razão em Hegel (sem maiores considerações da relação desta com a *divindade*) é ela mesma substância e poder, forma e matéria do conhecimento humano (científico, moral, político, estético, etc.). No caso de Hegel, os fenômenos considerados pela filosofia devem portar consigo os elementos fundamentais da “história universal da razão” manifesta no mundo material em que vivem os homens. Por outro lado, no caso de Kant, os fenômenos são manifestações da experiência que devem ser subsumidos a uma aplicação da razão. Nesse caso, a redução das questões fundamentais do conhecimento ao homem de uma época ou ao ser racional parece revelar a faceta antropológica da “crença” e do “costume” como elementos de uma razão universal da história. Razão da história essa que justifica a veracidade das ciências modernas como um tipo de conhecimento universalmente válido para os seres racionais. Nesse registro, a ciência da lógica em Hegel deve buscar sua justificação mais essencial não em uma teoria do conhecimento ou epistemologia, mas em uma filosofia do direito sentada sobre princípios consuetudinários de um tipo de homem, a saber, o sujeito moderno. E parece ser por isso que, através da posteridade filosófica, ainda hoje ecoam pelos bastidores da filosofia mais contemporânea as vozes de Kant e Hegel como modelos de resposta à essa esfíngica questão crucial da modernidade: o que é homem?

Não obstante à modernidade filosófica, Ernest Cassirer, em seu *Ensaio sobre o homem*, confessa que suas considerações acerca da matéria e da forma do conhecimento científico (apresentadas por ele 25 anos antes, em sua *Filosofia das formas simbólicas*) poderiam ser melhor expressas por uma obra que tratasse do tema fundamental das

investigações filosóficas, a saber, *o homem*⁴²³. Para Cassirer, a característica do mundo propriamente humano se funda sobre os *sistemas simbólicos* que os homens constroem por si e para si mesmos. Comparados em relação aos outros animais, o homem, para Cassirer, viveria em uma nova e diferente dimensão da realidade, a saber, a “realidade simbólica” que constrói o mundo humano no plano da linguagem representativa. Para Cassirer, ao invés de lidar com as coisas mesmas do mundo, os homens vivem em uma constante discussão consigo mesmos. Em outras palavras, “o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, [mas] vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e desilusões, em suas fantasias e sonhos”⁴²⁴. Por conta disso, toda e qualquer investigação acerca das coisas ou fenômenos do mundo em termos de forma e símbolos linguísticos deveriam, segundo Cassirer, se fundar sobre uma consideração do homem com o qual e sobre o qual se fala, a saber, o animal simbólico e não o animal racional⁴²⁵.

Para Cassirer, apesar da força dos discursos modernos que define o homem como “animal racional”, a própria mitologia dos antigos não seria a mera manifestação de uma massa grosseira e caótica da imaginação criadora, mas uma forma de expressão simbólica e sistemática, muitas vezes obscurecida pelos discursos racionalistas dos modernos filósofos da natureza⁴²⁶. Para Cassirer, a função dos usos mais elementares da linguagem não consiste em expressar pensamentos e ideias inatas, mas sentimentos e experiências vividas. Por isso, inclusive, uma “religião nos limites da razão”, a exemplo mesmo daquela concebida e elaborada por Kant, não passaria de mera abstração. A moderna definição de homem como animal racional não teria por finalidade uma consideração dos sujeitos viventes, mas a delimitação de uma experiência comum fundada

⁴²³ Ver o “prefácio” da obra de Cassirer (1944): *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 1994.

⁴²⁴ *Ensaio sobre o homem*, cap. II: “Uma chave para a natureza do homem: o símbolo”

⁴²⁵ Ver, por exemplo, o prefácio da obra *Mito e linguagem*. Ed. Perspectiva (4ª Ed.), São Paulo, 2009.

⁴²⁶ Nesse sentido, a modernidade científica pode ser entendida como racionalização dos mitos. Modernidade essa que, no caso de Cassirer, parece se estender para os principais campos simbólicos da filosofia: epistemologia (*Mito e linguagem*), moral (*Ensaio sobre o homem*) e política (*O mito do Estado*). Seja como for, para Cassirer, o racionalismo moderno parece mesmo se lançar como um projeto crítico de “superação dos mitos ou ídolos”. Nesse registro, vale revisarmos a modernidade de autores como Francis Bacon e seu *Novum organum* das ciências modernas sob o prisma de uma racionalização dos ídolos ou mitos dos antigos.

dobres fundamentos morais ditados por uma razão abstrata. E é por isso que, para Cassirer, “em vez de definir o homem como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*”⁴²⁷. O fato é que, para ele, as questões fundamentais da epistemologia, se levadas a cabo segundo os princípios analíticos que fundam a “verdade” científica no rigor da linguagem, convergem inevitavelmente para um campo propriamente antropológico. Tratar as formas do conhecimento sem levar em conta seu conteúdo seria o mesmo que considerar um método científico qualquer sem levar em conta as peculiaridades da matéria ao qual ele se aplica ou não se aplica, isto é, as linguagens sem nenhuma relação com os homens que as inventam e as utilizam.

Pouco obstante, em sua *Tese complementar de doutoramento em letras* (apresentação à tradução francesa da *Antropologia* de Kant)⁴²⁸, Foucault se esforça para contrastar o caráter *empírico* próprio do campo antropológico e o caráter *transcendental* do projeto crítico de Kant. A *Antropologia* kantiana, assim, teria a pretensão de abarcar todo o campo do conhecimento humano, entendendo as ciências e as artes como a expressão de um saber dos homens arquitetado reflexionadamente a partir de e sobre si mesmos. Para Foucault, o projeto crítico de Kant se lança sobre a necessidade de uma “ilusão transcendental” (antinomias) que encontra no campo antropológico ou racional os limites e a finitude de um conhecimento humano, demasiado humano, a saber, as ciências modernas. No que diz respeito ao projeto mais sistemático de Kant, Foucault entende que a *Crítica* teria encontrado seu campo de fundamentação em um terreno propriamente antropológico, de modo que as ciências humanas, atentas às “ilusões transcendentais” ou “antinomias da razão” depois da *Crítica*, deveriam operar com uma linguagem, ainda que judicativa, restritiva e delimitadora (formal) do campo da experiência e do próprio conhecimento humano. E é por isso que, para Foucault, a ilusão transcendental, vista de um prisma estruturalmente antropológico, serviria como princípio delimitador de um campo do

⁴²⁷ CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem* cap. II, p. 48.

⁴²⁸ A Tese complementar de doutoramento em letras (*Thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres*) é uma espécie de apêndice que Foucault escreveu para acompanhar sua tradução da *Antropologia do ponto e vista pragmático* de Kant, em 1964. Encontramos essa obra também disponível em inglês: *Introduction to Kant's Anthropology*. Semiotext Press/MIT, Los Angeles, 2008.

conhecimento científico que funda no homem os limites da razão e da própria experiência⁴²⁹. Nesse registro, as questões epistemológicas passaram a ser consideradas em termos de “limites” e “transgressões de limites” da razão e da experiência, ou seja, relativas tanto ao conhecimento quanto às ações humanas. Em poucas palavras, o fundamento de uma teoria do conhecimento propriamente moderna deveria estar necessariamente alicerçada sobre um terreno antropológico porque o homem é a fonte, a extensão e o fim do próprio conhecimento científico.

No que diz respeito à relação entre o caráter empírico (*a posteriori*) da *Antropologia* de Kant e o caráter transcendental (*a priori*) da *Crítica*, Foucault entende que, qualquer que seja o conteúdo empírico da antropologia, essa deve sempre portar consigo uma estrutura epistemológica que lhe é própria⁴³⁰. Assim, para Foucault, “ao fundar o saber, ou pelo menos, ao constituir a ciência do que fundamenta o saber, a Antropologia, em um único movimento, o limita e o finaliza”⁴³¹. Parece ser também sob essa perspectiva que, em “O que é o iluminismo?”⁴³², Foucault revela a importância da questão/ilusão antropológica como epicentro dos debates epistemológicos, morais, jurídicos, estéticos e afins da modernidade. Debates esses que teriam fundado a modernidade sobre as bases de uma ilustração antropocêntrica do mundo. Para Foucault, a modernidade filosófica ou científica se caracterizaria como o desenvolvimento de um processo discursivo que tem por interesse se interrogar acerca de sua própria atualidade. Nesse registro, a questão antropológica fundamental da modernidade (o que é o homem?) revelaria como o

⁴²⁹Thèse complémentaire, p. 51. “Le caractère nécessaire de l'apparence transcendantale a été de plus en plus souvent interprété non pas comme une structure de la vérité, du phénomène et de l'expérience, mais comme un des stigmates concrets de la finitude (...) Le problème de la finitude est passé d'une interrogation sur la limite et la transgression à une interrogation sur le retour à soi; d'une problématique de la vérité à une problématique du même et de l'autre. Elle est entrée dans le domaine de l'aliénation”.

⁴³⁰FOUCAULT, M. Thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres, p. 47. “Quelque soit son contenu empirique, l'Anthropologie a donc une structure épistémologique qui lui est propre”.

⁴³¹FOUCAULT, M. Thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres, p. 47 “ En fondant le savoir, ou du moins en constituant la science de ce qui fonde le savoir, l'Anthropologie, d'un seul mouvement le limite et le finalise”.

⁴³²FOUCAULT, M. “Q`est que lès lumières?” in: Magazine Littéraire, n° 207, Paris, 1984, pp. 35-39. Também em *Dits et Écrits*. Ed. Gallimard, Paris, 1994, vol IV, pp.679-688. Tradução para o português disponível em: www.filoesco.unb.br/foucault.

conhecimento científico moderno resulta das práticas discursivas de sujeitos cognoscentes supostamente “autônomos”. Suposta autonomia essa dos sujeitos cognoscentes cujo conhecimento científico buscava colocar o homem como princípio de justificação e autocertificação de um saber propriamente humano, ensimesmado. Sob esse prisma, Foucault entende que a modernidade científica consistiria na busca pela autocertificação de um modelo de homem situado historicamente (sujeito moderno), mas com pretensões hegemônicas de uma universalidade de suas “crenças racionalizadas”.

II- A modernidade como matéria de reflexão científica

b) *Os homens e a medida das coisas*

Podemos dizer que Kant procurou reduzir a *fonte*, a *extensão* e os *fins* do conhecimento a uma questão antropológica fundamental, a saber, “o que é o homem?”. Sobre o rigor do juízo *sintético a priori* (especulativo/prático), Kant procurou sintetizar na dialética transcendental da *Crítica* uma resposta à questão do conhecimento que se estendia tanto ao ceticismo empírico quanto ao dogmatismo idealista⁴³³. Sobre as bases do juízo sintético a priori, Kant procurou conjugar a multiplicidade da experiência e da sensação do vulgo [opinião geral] à normatividade das regras e leis gerais da razão, expressas no rigor da linguagem e do método científico (lógica, geometria e matemática). Porque o conhecimento científico se funda sobre um método resultante das “convenções humanas” constituídas no campo da linguagem, o conhecimento da natureza e do mundo se funda, em última instância, no conhecimento do homem sobre si mesmo, isto é, sobre uma consideração ensimesmada (juízo reflexionante) do “ser racional”. Subentendido o homem como ser racional, Kant tentou reduzir as relações de causa e efeito na geração dos fenômenos da percepção humana às regras infalíveis de uma racionalidade inata do “ser humano” (sujeito transcendental). E se essa postura racionalista de Kant frente à história da filosofia se projeta como uma crítica às “ilusões transcendentais” e “antinomias da razão”, a

⁴³³ Ver “segunda sessão do cânon da razão pura”, na “Doutrina transcendental do método”, CRP [b], 832].

própria crítica kantiana teria ela mesma caído na “ilusão transcendental” de universalizar o homem como “ser racional” por natureza e não por convenção⁴³⁴.

Hume, diferentemente de Kant, já entendia que aquilo que se diz ser *a priori*, ou seja, ser independente da experiência, é pura ilusão especulativa dos homens de ciência. Para Hume, aquilo que os homens julgam conhecer *a priori* se funda sempre sobre algum tipo de relação entre uma *causa* e seu *efeito* ou de um *agente* com seu *paciente*. Assim, as relações de causa e efeito não deveriam ser consideradas independentemente da experiência humana porque uma perspectiva causal acerca do mundo e da natureza já resulta do hábito e dos costumes destes ou daqueles homens⁴³⁵. Assim, para Hume, ao se instituir proposições sintéticas *a priori* não se faz outra coisa senão inferir o conceito de causa e efeito, obtidos através da experiência, àquilo que supostamente independentemente da experiência, isto é, em um campo metafísico ou transcendental. A experiência, segundo Hume, é subjacente a todo tipo de conhecimento e, portanto, não é cabível que se possa conceber um conhecimento *de fato* partir daquilo que seria independente da experiência ou transcendental. Também não se deveria deduzir a existência de algo manifesto ao homem que ela não poderia acessar, posto que se o conhecimento humano se funda na experiência não seria possível saber da existência de algo fora da experiência senão como mera ilusão e fantasia.

⁴³⁴ A ilusão estaria no fato de que a Lógica encontra seus limites bem determinados e que é graças a essa *limitação* que ela considera em si mesma os objetos produzidos por ela mesma independentemente de qualquer experiência relativa aos sujeitos que a utilizam (ver o início do prefácio à segunda edição da *CRP*-[b], VIII). Ora, na medida em que o projeto kantiano não se preocupa tanto com uma crítica da razão enquanto *faculdade*, mas com os *usos* e com os *limites* dessa razão, não se pode excluir desses *usos* e *limites* do seu fundamento prático ou empírico fincado nos “costumes” humanos. Assim, a consideração dos *usos* “corretos” ou “incorretos” da razão não pode de modo algum excluir desses usos os princípios da ação, do interesse e dos costumes intrínsecos à experiência dos sujeitos cognoscentes. Se isso não fosse um problema, Kant de fato teria conseguido formular um imperativo categórico como máxima de uma lei moral, resultante de uma ação livre e desinteressada do agente, em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Para tanto, ele precisou retomar seu projeto crítico a fim de justificar analiticamente uma suposta liberdade como “base” de uma lei moral categórica e vertical (de cima pra baixo) existente no mundo dos homens. (ver o prefácio à *Crítica da razão prática*).

⁴³⁵ HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*, p. 79. “Ousarei afirmar, como proposição geral, que não admite exceção, que o conhecimento desta relação [de causa e efeito] não se obtém, em nenhum caso, por raciocínios *a priori*, porém nasce inteiramente da experiência quando vemos que quaisquer objetos particulares estão constantemente conjugados entre si”

Para Hume, a imaginação humana é infinita e pode levar o homem a divagar por entre jardins estelares de outros mundos possíveis, todavia sem sair do corpo e da condição “costumeira” e “habitual” da experiência dos sujeitos que imaginam essas coisas. Cético em relação à tradição metafísica, Hume funda os princípios e fins do conhecimento científico no homem com o qual e sobre o qual ele fala, tendo como ponto de partida desse diálogo não uma natureza imutável do homem, mas as condições em que eles se encontram. E é sob esse prisma antropológico que, em visita aos mundos abstratos da filosofia, Hume adverte que não devemos nunca nos esquecer de se perguntar sobre o homem, uma vez que é a partir dele e sobre ele que se funda o conhecimento do que quer que seja humano. Em outras palavras, seja qual for o princípio de uma ciência, se levado a seus fundamentos, as bases desse princípio se fundam sobre em um terreno propriamente antropológico porque fincado no plano das ilusões e dos truques da mente humana.

“O homem é um ser dotado de razão e, como tal, recebe da ciência seu alimento e nutrição própria. Mas são tão estreitos os limites do entendimento humano, que pouca satisfação se pode esperar nesse particular, quer da certeza, quer da extensão das aquisições. (...). Cultiva tua paixão pela ciência [dir-se-ia a natureza], mas que tua ciência seja humana e tenha aplicação direta à ação e à sociedade. Quanto ao pensamento abstruso e às investigações profundas, eu as proíbo e os castigarei severamente com a cismadora melancolia que eles provocam, com interminável incerteza de que nunca poderá livrar, e com a fria acolhida que terão tuas pretensas descobertas quando as quiserdes comunicar. Sê filósofo, mas, em meio de toda a tua filosofia, não te esqueças de ser homem” (HUME, D., *Investigação sobre o entendimento humano*, cap I, p. 136).

Hume considera que a necessidade e a contingência dos juízos matemáticos encontram seu fundamento empírico no homem, por isso o conhecimento adquirido segundo regras necessárias de uma linguagem ou método científico deve envolver sempre esse homem no que diz respeito não apenas à sua vida contemplativa, mas também à sua vida social e política. Essa atitude de Hume que coloca a experiência e o costume como fundamento do conhecimento científico o leva a criticar a postura cartesiana que considera o homem como um “sujeito desencarnado”, isto é, separado do corpo e de suas faculdades sensitivas e de seus costumes. Acontece que, para Descartes, a experiência não contribuiria em nada para o conhecimento daquilo que é “puro pensamento”, a saber, uma suposta

natureza imutável do homem como “ser racional”⁴³⁶. Muito pelo contrário, para Descartes, a experiência forneceria equivocadamente a necessidade e a verdade daquilo que é sempre contingente e muitas vezes falacioso, a saber, os sentidos e as paixões humanas. E é por isso que, para Descartes, conhecendo a si mesmo como homem ou “ser racional” se poderia conhecer o mundo, isto é, os princípios a partir dos quais e sobre os quais se pode conhecê-lo: a natureza ou essência do homem no mundo como “ser racional” [*cogito ergo sum*].

Para Descartes, a rejeição da experiência como fundamento do conhecimento científico resulta de uma “questão de método”, pois o *cogito* que funda o princípio elementar das ciências resulta já de uma aplicação da razão sobre o próprio homem como sendo um “animal racional”. Porque, para Descartes, assim como a experiência não permite conhecer com precisão “o que é o mundo?”, a diversidade de costumes e hábitos dos diferentes povos também não permitem saber com precisão “o que é o homem?”. E é por isso que, em suas *Meditações*, Descartes pensa encontrar no “autoexame de si mesmo” a existência do mundo e da própria humanidade, fundando a *fonte*, a *extensão* e os *fins* do conhecimento científico sobre uma reflexão ensimesmada de um tal sujeito racional por natureza. E é por isso também que, para Descartes, os princípios e os fins do conhecimento científico encontram no homem (sujeito desencarnado) princípios de uma razão universal do “ser racional” e da própria humanidade. Porque, para Descartes, dentro da multiplicidade de costumes e hábitos humanos, ainda assim, deve haver algo que tornam todas essas coisas propriamente humanas, esse algo só pode ser a razão. Razão essa que, para Descartes, deve encontrar seus princípios mais consistentes em uma apercepção do “ser racional” sobre si mesmo, não da experiência ou de uma simples percepção passional (poética) do mundo externo em relação ao sujeito. Para exemplificar o modo de operação do método cartesiano no processo de aquisição dos princípios do conhecimento científico como um modo de “apercepção de si” do sujeito, cito o *Discurso do método*:

⁴³⁶ Descartes, R. *Meditações*, I, 3, p. 23. “Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu os recebi pelos sentidos ou através dos sentidos [*ut maxime verum admiti, vel a sensibus, vel per sensus accepi*]. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e que é **prudente** nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram [*ac prudentiae nunquam illis plane confidere que nos vel semel deceperunt*]”. Todavia, para fundar seu *cogito* sobre princípios racionais independentes da experiência, Descartes apela para um princípio de experiência, a saber, a **prudência**.

“Mas, não proponho este escrito [sobre o método] senão como uma história, ou, se preferirdes, como uma fábula, na qual, entre alguns exemplos que se podem imitar, encontrar-se-ão talvez também muitos outros que se terá razão de não seguir, espero que ele seja útil a alguns, sem ser danoso a ninguém, e que todos me serão gratos por minha franqueza. (...). Porque aprendera ai [nas mais célebres escolas da Europa] tudo o que os outros aprendiam, e mesmo não havendo me contentado com as ciências que nos ensinavam, lera todos os livros que tratam daquelas que são reputadas as mais curiosas e mais raras, que vieram cair em minhas mãos (...). E, enfim, o nosso século parecia-me tão luminoso e tão fértil em bons espíritos como qualquer um dos anteriores. O que me levava a tomar a liberdade de julgar por mim todos os outros e de pensar que não havia doutrina no mundo que fosse tal como antes haviam me feito presumir”. (DESCARTES, *Discurso do método*, I, p. 37-8).

Descartes considera que, depois de muitas viagens que um homem faz por entre os diferentes países e povos, é possível se aperceber de que existe uma diversidade tão grande e confusa de costume e hábitos entre os homens que não se pode retirar daí nada que seja universalmente válido para a “humanidade”. Todavia, se consideramos o homem sob seu aspecto puramente racional então, para Descartes, todas as divergências culturais e sociais encontram na “razão humana” os princípios universais da própria humanidade. Para Descartes, portanto, um autoexame do ser racional sobre si mesmo poderia estabelecer no *cogito* um princípio para o conhecimento necessário do homem em geral, isto é, independentemente de sua nacionalidade, cultura, religião e da própria prudência ou experiência. Assim, interessado em considerar o que seria o homem em geral, e não o cidadão/cristão (ao contrário de Hobbes, por exemplo) Descartes considera que “não seria razoável que um particular tencionasse reformar o Estado, mudando em tudo os seus alicerces”. E, assim como aqueles que reformam suas casas se instalam em habitações “provisórias”, o processo das *Meditações* cartesianas se instala sobre uma “moral provisória” que o leva a não questionar as leis de seu país nem tampouco a religião cristã na qual ele foi doutrinado desde a infância (*D. M.*, III, p. 59). Essa postura do “homem prudente” que *cogita* os primeiros princípios de uma ciência puramente racional parece, ao contrário das pretensões cartesianas, se apoiar na experiência dos princípios prudenciais que regulam suas *Meditações* ensimesmadas sobre filosofia primeira.

Nesse registro, as objeções de autores como Hobbes às *Meditações* metafísicas acusam Descartes de estabelecer o conhecimento científico sobre as bases de uma concepção de homem “sem corpo” e “sem pátria”, isto é, um “sujeito desencarnado” sem

qualquer relação com o mundo material e histórico. Além disso, acusam Descartes de ter tentado retirar a experiência como princípio do conhecimento científico apelando para outro princípio de experiência, a saber, a prudência⁴³⁷. Para Hobbes, os princípios e os fins (limites) da racionalidade humana (*ratiocinatio* ou *computatio*) devem se fundar primeiramente sobre o homem como cidadão (membro de uma comunidade política ou civil). E é por isso que uma consideração rigorosa acerca do homem como cidadão deve remontar ao estado de natureza, onde não existe Estado civil, nem lei, nem artes, nem ciência, mas apenas a ignorância dos homens acerca das causas e efeitos de suas próprias paixões. Para Hobbes, portanto, ao contrário de Descartes, o homem sobre o qual se fundam a fonte, a extensão, e os fins ou limites do conhecimento humano não é o mero animal racional, mas os agentes e pacientes que constituem tanto a matéria quanto o artífice do Estado civil, a saber, os cidadãos/cristãos. Para exemplificar o modo como Hobbes coloca o cidadão no epicentro das questões relativas aos fundamentos do conhecimento moderno, cito o *Leviatã*:

“[A] sabedoria não se adquire através da leitura de *livros*, mas da leitura dos *homens* [*sapientiam dicunt nonlegendo libros, sed lengendo homines acquiri*] (...). [Por isso] para descrever a natureza daquele “homem artificial” [*civitas*], examinarei: primeiro sua *matéria* e seu *artífice*, isto é, o *homem* [*materiam ejus et artificem, id est, hominem*]. (...).[Pois], há um ditado que ultimamente não tem sido apreendido, graças ao qual os homens poderiam realmente aprender a ler-se uns nos outros [*homines alios rectius legere*], se se dessem ao trabalho de fazê-lo: isto é, *Nosce teipsum, Lê-te a ti mesmo*. (...). [Q]uem quer que olhe para dentro de si mesmo [*in seipsum inspexerit*], e examine aquilo que faz quando *pensa, opina, raciocina, espera, recebeia, etc.*, e por que motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões [*cogitationes passionisque*] de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas [*aliorum omnium hominum a similibus causis orientes*] (*Leviatã*, Introdução, p. 6).

Vemos, assim, como Hobbes anuncia o fato de que as ciências modernas se fundam, em última instância, sobre um *autoexame* ou *autoconhecimento* dos próprios homens. Esse antropocentrismo moderno característico do pensamento hobbesiano parece

⁴³⁷ Vale lembrar que logo no início das *Meditações* (I, 3, p. 23) Descartes procura fundar seu *cogito* sobre princípios puramente racionais descartando os sentidos e a experiência a partir da máxima que dita a **prudência** de não se fiar naquilo que alguma vez enganou, a exemplo dos sentidos [*ac prudentiae nunquam illis plane confidere que nos vel semel deceperunt*]. Assim, para rejeitar a experiência como princípio de conhecimento rigoroso Descartes apela para outros princípios de experiência fundados na prudência, a saber, que é *prudente* não se fiar nos sentidos porque algumas vezes eles se ou nos enganam.

não ser algo exclusivo daquele filósofo inglês, mas uma “crença compartilhada” entre diversos autores da modernidade científica⁴³⁸. Acontece que os pilares epistemológicos da filosofia ou das ciências modernas se fincam sobre um terreno antropológico aplainado por uma “autopsia” ensimesmada de um sujeito desencarnado (que observa a si mesmo de fora, tal como se estivesse isento de suas próprias experiências) ou, ainda, sobre uma pretenciosa crença na neutralidade da razão. Não é sem razão que Descartes procura encontrar os princípios de sua filosofia em um autoexame ensimesmado de suas próprias paixões e opiniões a partir da crença de uma suposta neutralidade da razão científica. Hobbes, não obstante, também procura fundar os princípios de sua filosofia sobre esse autoexame dos homens, mas enquanto matéria e artífices do Estado civil, isto é, como construtores da máquina do Estado que os subordina⁴³⁹. Kant, não obstante, também priorizou o homem moderno como fundamento antropológico constitutivo do próprio campo da experiência e da racionalidade, priorizando em sua filosofia uma espécie de juízo reflexionante do sujeito racional sobre si mesmo. E é sob esse prisma que, se aquela questão central da filosofia moderna parece conduzir (segundo nossas leituras) a uma inevitável “crítica parricida”⁴⁴⁰ que paira em torno do sujeito homem, então um exame minucioso da questão “o que é o homem?” deve nos relevar algum grau da carga genética do “pai de todos” essas filosofias modernas, a saber, Francis Bacon.

Em *A sabedoria dos antigos*, Bacon revela como a filosofia ou as ciências modernas (tanto a física quanto a política) se fundam sobre uma racionalização dos mitos, a exemplo mesmo do que teria ocorrido na gestação e nascimento da filosofia entre os

⁴³⁸ Sobre o antropocentrismo como característica marcante da modernidade científica, ver ROSSI, P. *O nascimento das ciências modernas na Europa*, cap. 5.

⁴³⁹ Em nossa tese de doutorado (“O homem por trás do Leviatã: ciência e política na filosofia do poder de Thomas Hobbes”. Unicamp, Campinas, 2014) procuramos mostrar como o princípio do *lê-te a ti mesmo* (*nosce te ipsum*) parece regular as considerações de Hobbes que levam à fundamentação de sua filosofia natural e civil, a saber, o próprio *Leviatã*.

⁴⁴⁰ Vale destacar o tema do *parricídio*, por exemplo, na contenda entre Sócrates e Parmênides acerca dos princípios do conhecimento (*ser* ou *não-ser*) nos *diálogos* platônicos do *Sofista* e de *Parmênides*.

antigos povos gregos e romanos⁴⁴¹. Para Bacon, a moderna racionalização do mundo e da natureza deveria elaborar sua matéria primeiramente sobre a “descoberta” de máximas essenciais no campo obscuro da crença ou da mitologia, a exemplo daqueles *ensaios* feitos pelos garimpeiros que encontram (nos terrenos mais hostis e íngremes) as pedras mais preciosas ainda em seu estado bruto⁴⁴². A própria modernidade científica, aliás (em sua relação com aquela esfíngica questão “o que é o homem?”), poderia ser entendida a partir de Bacon como a racionalização dos mitos da *Esfinge* e do *Édipo*⁴⁴³. Podemos, pois, entender na filosofia moderna de Bacon a referência ao oráculo de Delfos como uma origem remota do enigma cuja resposta o homem supostamente encontraria analisando a si mesmo enquanto ser racional: *conhece a ti mesmo*, dizia a inscrição do templo de Apolo⁴⁴⁴. Sob esse prisma, podemos dizer que a questão “o que é o homem?”, que parece ter perturbado o espírito antropocêntrico dos filósofos modernos, seria apenas mais um dos enigmas da Esfinge. Nesse registro, a grande “ilusão transcendental” de que tanto falaram os filósofos modernos não seria outra coisa senão a crença de que a razão pode superar os mitos através de um autoexame ensimesmado dos chamados “animais racionais”. Com um leviatânico sorriso no escanteio da boca voraz, a Esfinge caçoa da ilusão edipiana desses homens (e mulheres) que, levados a decifrar o mundo a partir de uma leitura de si mesmos, ela acaba sempre devorando no final.

⁴⁴¹ A *Sabedoria dos antigos* (*De sapientia veterum*) foi durante muito tempo renegada como obra filosófica de Bacon, apesar da manifesta veneração do autor pela mitologia antiga, a exemplo mesmo da sua canônica *Nova Atlântida*. Na tradução brasileira de Gilson César C. de Souza, Raul Fiker podera sobre a importância desse trabalho para as posteriores obras de Francis Bacon, a exemplo mesmo dos *Ensaio* e do *Novo organum*. Acredito que uma “revisão” da modernidade como processo de constituição de um saber científico deve necessariamente considerar esse caráter mitológico manifesto já nos primeiros trabalhos de Francis Bacon como processo de “racionalização dos ídolos”.

⁴⁴² Nesse sentido até mesmo a astronomia moderna de Copérnico e Galileu pode ser entendida como a racionalização de uma Gaia, de um Mercúrio, de um Plutão, de um Hélio, etc..

⁴⁴³ Na “alegoria” XXVII da *Sabedoria dos antigos* (p. 88) Bacon considera o mito da “Esfinge ou ciência” como fonte ou *matéria* sobre o que *ensaia* o *novo organum* de sua filosofia moderna. Para Bacon, a figura de Édipo fundamentaria o nascimento das ciências modernas tanto naturais quanto política. Se, metaforicamente falando, colocássemos à Bacon aquela questão latente da modernidade, a saber, “o que é o homem”, ele certamente responderia que esse homem é o Édipo, identificado como o próprio sujeito moderno.

⁴⁴⁴ Se, para os filósofos modernos, o *homem* é a matéria fundamental da questão elementar das ciências, para Édipo, ao contrário, o *homem* seria apenas a resposta à questão colocada pela Esfinge supostamente derrotada por Édipo.

Referências bibliográficas

Obras de Hobbes em língua estrangeira

_____*De Cive: the Latin version entitled in the first edition Elementorum philosophiæ sectio tertia De Cive, and in later editions Elementa philosophica De Cive; a critical edition by Howard Warrender, in The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes ; v. 2, Oxford [Oxfordshire] : Clarendon Press, 1983.*

_____*De Corpore: elementorum philosophiæ sectio primma; in opera philosophica quae latine script omnia; in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth, 2ª edição, Vol. I, Darmstadt: Scientia Verlag, Aalen, 1966*

_____*De Corpore in The English Works of Thomas Hobbes. Edited by W. Molesworth. London, John Bohn, 1839-1845. Vol.1. Scientia Verlag, Aalen, 1966.*

_____*Objectiones ad cartessi meditationes. In “Opera philosophica quae latine script omnia; in unum corpus nunc primum collecta”. Studio et labore Gulielmi Molesworth, 2ª edição, Vol. V, Darmstadt: Scientia Verlag, Aalen, 1966.*

_____*De Homine, in Elementi di Filosofia – Il Corpo – L’uomo. A cura di Antimo Negri: Unione Tipográfico-Editrice Torinese, Torino, 1972.*

De Cive. Edited by H. Warrender. Oxford, Clarendon Press, 1983.

_____*The Elements Of Law Natural & Politic. Edited by Ferdinand Tönies. Secon imp. Cornwall: Franck Cass, 1989. [Elementos da lei].*

_____*Consideraciones sobre la reputación, la lealtad, la educación y la religión. Ed. Sequitur, Madri, 2001.*

_____*The Correspondence of Thomas Hobbes (Editado por Noel Malcolm). Oxford University Press, Oxford, 1994.*

_____*Human Nature and De Corpore Politico. Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford, University Press, 1994.*

_____*Leviathan sive De matéria, forma, et potestate civitatis ecclesiaticae et civilis. in opera philosophica quae latine script omnia; in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth, 2ª edição, Vol. III, Darmstadt: Scientia Verlag, Aalen, 1966.*

___ *Leviathan*. Edited by C. B. Macpherson. London, Penguin Classics, 1985.

Obras de Hobbes em português

___ *A natureza humana*. Tradução introdução e notas de João Aluísio Lopes. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1979.

___ *Behemoth ou o longo parlamento*. Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2001.

___ *Do Cidadão*. Tradução apresentação e notas de R. J. Ribeiro. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

___ *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução e notas de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. *Os Pensadores*, 3ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

___ *Do Corpo* (parte I: *Calculo ou lógica*). Trad. Maria Isabel Limongi. Ed. bilíngue em latim e português. Coleção multilíngue de filosofia, Ed. Unicamp, Campinas, 2009.

Outras obras de referência

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

_____ *Stato di Eccezione: Homo Sacer II*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

ARENDT, H., *Entre o Passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1972.

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

_____ *Novum organum & Nova Atlântida*. **In:** *Os pensadores*. Ed. Abril Cultural, 1988.

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

BELAVAL, Y (et al). *Historia de la filosofía del siglo XXI [v. 6]: racionalismo, empirismo, ilustración*. Ed. Siglo Veintiuno, Madri, 1976.

BAROT, L., Le vocabulaire du contrat, in: *Hobbes et son vocabulaire: études de lexicographie philosophique*. Direção, Y. CH.Zarka. Paris: Vrin, 1992.

BOBBIO, N., *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nélon Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

_____ & BOVERO, M. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Tradução de Carlos Nélon Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BRANDT, F., *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*. Copenhagen, Levin & Munsgaard, 1928.

CHACON, V. *Galileus modernos : elogio da heterodoxia*. Ed. Tempo brasileiro, Rio de Janeiro, 1965.

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

DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho- Ed. bilíngue em latim e português. Coleção multilíngue de filosofia, Ed. Unicamp Campinas, 2004.

_____ *Discurso do método*. Trad. Maria. E. A. Prado Galvão, 4ª Ed. Ed, Martins Fontes, São Paulo, 2009.

_____ *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem*. Trad. César Augusto Battisti e Marisa Carneiro O. F. Donatelli. Ed. bilíngue em latim e português. Coleção multilíngue de filosofia, Ed. Unicamp, Campinas, 2009.

_____ *Obras escolhidas* (org. Guinsburg, J. et al.). Trad. Prado Jr., B. Perspectiva, São Paulo, 2010.

DUSO, G. *O poder: História da Filosofia Política Moderna*. Tradução de Andréa Ciacchi et al. Petrópolis: Vozes, 2005.

FRATESCHI, Y. A. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Editora da Unicamp, Campinas, 2008.

_____, "Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes". *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, série III, v. 15, n. 1, p.7-32, 2005.

FAISNEAU, L. Le vocabulaire du pouvoir: Potentia/Potestas/ Power, *in: Hobbes et son vocabulaire: études de lexicographie philosophique*. Direção, Y. CH. Zarka. Ed. Vrin, Paris, 1992, p.83-102.

HECK, J. N., *Tomas Hobbes: Passado e Futuro*. Editora da UFG, Goiânia, 2003.

KAVKA, G., *Hobbesian Moral na Political Theory*. Princeton University Press, New Jersey, 1986.

LEBRUN, G. *A Filosofia e sua História*. Organização de Carlos Alberto R. Moura *et al.* Ed. Cosac Naify, São Paulo, 2006.

_____, *O Que é Poder*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Silvia Lara Ribeiro. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1981.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. **In: Os pensadores**. Ed. Abril cultural, 1983.

LIMONGI, M. I., *O homem excêntrico*. Tese de doutorado/USP, São Paulo, 1999.

_____, “Hobbes e o *conatus*: da física à teoria das paixões”. **In: Discurso** (v.31). Edusp, São Paulo, 2000 - p 417 – 439.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe e Escritos políticos*. **In: Os pensadores**. Ed. Abril cultural, São Paulo, 1983.

_____, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2007.

MELLA, F. A. A. *O Egito dos faraós* (3ª ed.). Trad. Décio Tadeu Orlandi. Ed. Hemus, São Paulo, 1998.

MONZANI, L. R., *Desejo e prazer na idade moderna*. Editora da Unicamp, Campinas, 1995.

PARRA, H, Z, M. *O Leviatã e a rede: mutações e persistências político estética*. Tese de doutorado. Unicamp. 2009.

QUEIROZ, M. A., *A soberania no De Cive de Thomas Hobbes*. Tese de Mestrado. Unicamp, 2001.

RIBEIRO, R. J., *A Marca do Leviatã*. Ed. Àtica, São Paulo, 1978.

ROSALES, M., *El par conceptual pueblo-multitud en la teoría política de Thomas Hobbes*. Ed. Alción, Córdoba (Arg.), 2013.

- ROSSI, P. *Os filósofos e as máquinas*. Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1989.
- _____. *O nascimento das ciências modernas na Europa*. Edusc, Bauru-SP, 2001
- SANTOS, L. R. *et al.* “Descartes, Leibniz e a modernidade”. In: *Coleção actas & colóquios* (nº 12). Ed. Colibri, Lisboa, 1996.
- SARAIVA, F. R. S. *Novíssimo dicionário latino-português: etymológico, prosódico, histórico, geographico, mytologico, bibliographico, etc.* (11ª Ed.). Ed. Garnier, Rio de Janeiro, 2000.
- SCHMITT, C., *Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning an Failure of a Political Symbol*. Tradução de G. Schwab e E. Hilfstein. London: Greenwood Press, 1996.
- SILVA, L. C. S., “A dinâmica comportamental dos homens em Hobbes segundo o princípio de conservação do movimento”. (Dissertação de mestrado). Unicamp, 2009.
- _____. “A física do poder em Hobbes”. In: *Coleção Cadernos de Graduação*. Campinas: IFCH/Unicamp, n. 5, 2005.
- _____. “A cadeia causal da ação em Hobbes”. In: *Coleção Cadernos de Graduação*. Campinas: IFCH/Unicamp, n. 5, 2005.
- SKINNER, Q. *Razão e retórica na filosofia de Thomas Hobbes*. Ed. Unesp, São Paulo, 1997.
- _____. *Hobbes e a liberdade republican*. Ed. Unesp, São Paulo, 2010.
- SPRAGENS, T. A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*. Kentucky: University Press, 1973.
- STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*. Chicago, University Press, 1963.
- _____. *Natural Right and History*. Chicago: University Press, 1952.
- STEVEN S. & SHAFFER, S., *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life*. Princeton University Press, New Jersey, 1985.
- TAYLOR, A. E., “The Ethical Doctrine of Hobbes” in BROWN, K. C., ed., *Hobbes Studies*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965, pp. 35-55.
- TOMEI, C. *Euclides: a conquista do espaço*. Ed. Odysseus (2ª ed.), São Paulo, 2006

TORT, P., *Physique de L'estat: Examen du Corps Politique de Hobbes*. Ed. Vrin, Paris, 1978.

TUCK, R., "Hobbes's Moral Philosophy". *In: The Cambridge Companion to Hobbes*. University Press, Cambridge, 1996; pp. 175-207.

_____, *Hobbes*. Oxford, University Press, 1989.

_____ & POPKIN, R. *Hobbes y el escepticismo*. Trad. Carlos Balzi. Ed. Universitas (UNC), Córdoba (Arg.), 2004.

Referência bibliográfica do apêndice

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

CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Martins fontes, São Paulo, 1994.

_____ *Linguagem e mito: uma contribuição ao problema dos nomes dos deuses*. Perspectiva, São Paulo, 1972.

_____ *A filosofia do iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Ed. Unicamp, Campinas, 1994.

DANCY, J. *A epistemologia contemporânea*. In *Coleção saber da filosofia*. Edições 70, Lisboa, 2002.

DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira* (edição bilíngue). Trad. Fausto Castilho. Ed. Unicamp, Campinas, 2004.

_____ "Discurso do método". In *Os pensadores*, Abril Cultural, São Paulo, 1990.

FOUCAULT, M. *Introducion to Kant's Antropology*. Semiotext Press/MIT, Los Angeles, 2008.

_____ "O que é o iluminismo" (*Qu'est que les Lumières*). In *Ditos e escritos*, v. IV – "Estratégia, poder-saber". Ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2006.

GETTIER, E. "É a crença verdadeira justificada conhecimento?" (Originalmente publicado em *Analysis* 23:121-3 (1963), com o título *Is justified true belief knowledge?*) Disponível em: http://criticanarede.com/epi_gettier.html.

HEGEL, G. W. F. *A razão na história*, II, p. 52. Trad. Beatriz Sidou. -2. Ed.- São Paulo: Ed. Centauro, 2001.

HOBBS, T. “Leviatã”. In *Os pensadores*. Ed. Abril cultural, São Paulo, 1980.

HUME, D. “Investigação sobre o entendimento humano”. In *Os pensadores*, Abril Cultural, São Paulo, 1980.

KANT, I. “Crítica da razão pura [b]”. In *Os pensadores*, Abril Cultural, São Paulo, 1980.

_____. *Manual dos cursos de lógica geral* (edição bilíngue). Trad. Fausto Castilho. Ed Unicamp, Campinas, 2003.

MORTARI, C. *Introdução à lógica*. Ed. Unesp, São Paulo, 2001.

POINCARÉ, H. *O valor da ciência*. Ed. Contraponto, Rio de Janeiro, 1995.

QUINE, W. O. “Dois dogmas sobre o empirismo” e “A epistemologia naturalizada”. In *Os pensadores*, Abril Cultural, São Paulo, 1980.

ROSSI, P. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Edusc, São Paulo, 2001.