

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

## **O MOTOR DA HUMANIDADE**

Conhecimento e ação em Hobbes

Thomaz Marques Spolaor

Porto Alegre

2019

THOMAZ MARQUES SPOLAOR

## **O MOTOR DA HUMANIDADE**

Conhecimento e ação em Hobbes

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Wladimir Barreto Lisboa

Porto Alegre

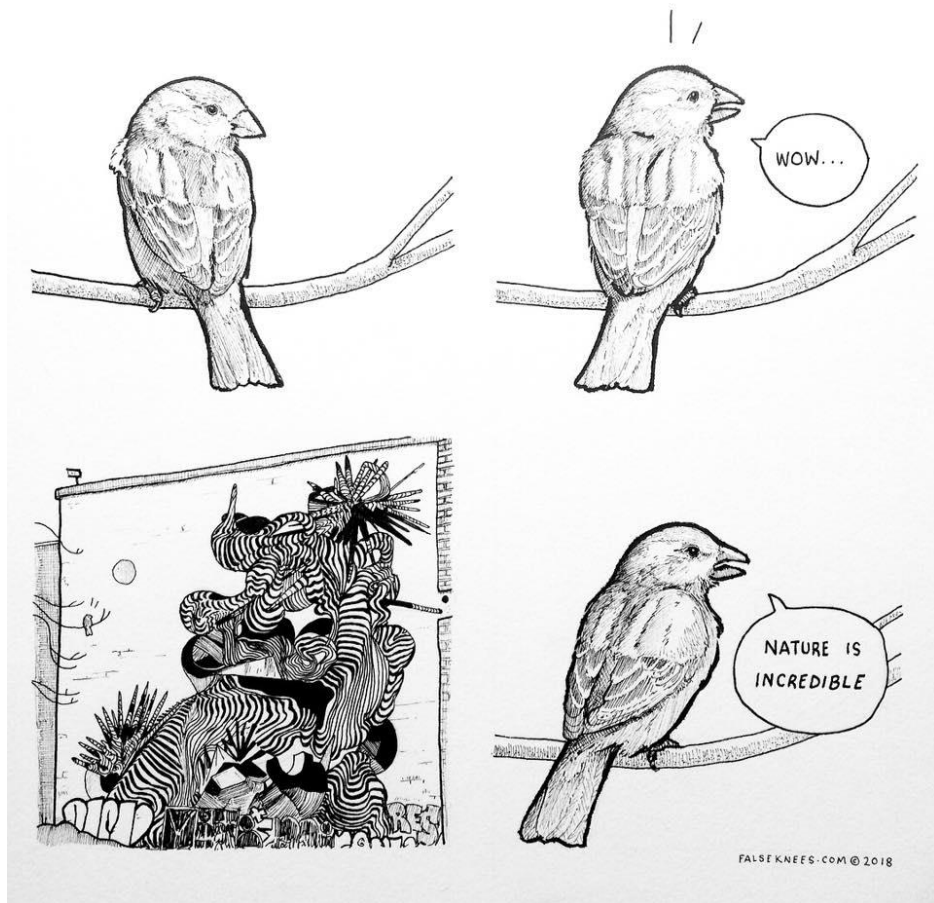
2019

### CIP - Catalogação na Publicação

Spolaor, Thomaz Marques  
O motor da humanidade: conhecimento e ação em  
Hobbes / Thomaz Marques Spolaor. -- 2019.  
138 f.  
Orientador: Wladimir Barreto Lisboa.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto  
Alegre, BR-RS, 2019.

1. Filosofia moderna. 2. Paixão (Filosofia). 3.  
Desejo (Filosofia). 4. Poder (Filosofia). 5. Hobbes,  
Thomas, 1588-1679. I. Lisboa, Wladimir Barreto,  
orient. II. Título.



*Art Reflecting Nature (False Knees)*

Joshua Barkman

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Wladimir Barreto Lisboa, não só por ter aceitado me orientar neste projeto, como também por ter me acompanhado desde o início da minha formação acadêmica.

Aos professores e professoras do departamento de filosofia da UFRGS, especialmente à Lia Levy, por ter sempre se disposto a me auxiliar; ao Paulo MacDonald e ao Alfredo Storck, pela participação na minha formação desde os primeiros momentos nos seminários de filosofia do direito; e ao Ricardo Crissiuma, pela supervisão do meu estágio em docência.

À professora Maria Isabel Limongi, da UFPR, pelo incentivo e pelos comentários que me ajudaram a revisar este trabalho.

Aos meus pais, Mabe e Marcelo, pelo apoio incondicional que sempre recebi.

Aos companheiros e companheiras de *estudão*, o jeito que a gente inventou de fazer da pesquisa algo menos solitário e mais divertido: Artur Tonon, Gerson Tadeu Astolfi, Maria Clara Sales, Nicole Rigon e Edison Consiglio.

Aos colegas da filosofia da UFRGS, especialmente Mariana Kuhn, Benhur Bortolotto, Jéssica Hilgert, Allan Cardoso, Patrícia Graeff, Graziela Mazzei, Pedro Konzen, Ana Paula Pereira, Clara Tonolli, Lutiero Esswein, Ranieri Garcia, Thiago Gruner, Regina Brunet, Matheus Gomes, Giovana Dalmás e Caíque Coelho.

A muita gente importante que me ajudou de alguma forma neste projeto: Ado Marques, Bel Marques, Luiz Fernando Marques, Juliana Marques, Theo Marques, Ivo Marçal, Erik Leyen, Karen Utz, João Ilha, Maria Galant, Eduardo Spritzer, Juliano Gianlupi, Carolina Ulrich, Pedro Farina, Clarissa Faccini, Maria Eduarda Levy, Bruno Alves, Juliano Finck, Laura Marshall, Camila Faccini, Fernando Campos, Mariana Vivian, Manoela Portela, Augusto Machado, Cleo Velleda, Claudia Beltrame, Liana Galant, Cris Rocco, Cícero Antunes, Adriana Degani e Inajara Smaniotto.

Ao CNPq, a quem desejo vida longa, pelo apoio financeiro.

## RESUMO

Este trabalho propõe uma leitura que busca entender a teoria hobbesiana do desejo, base de sua teoria da ação humana, como inserida em um sistema filosófico que supõe uma teoria do conhecimento. Porque a ação é explicada pelo desejo, e este por uma sensibilidade redutível a movimentos mentais, a inteligibilidade da ação se torna tributária de uma ciência do ser humano que o insere em uma comunidade corpórea determinada pelo movimento – expressão do materialismo e naturalismo hobbesiano. Contudo, o conhecimento desses movimentos mentais (ou seja, das causas da ação) é produto de um método filosófico por meio do qual o ser humano é capaz de conhecer a si mesmo enquanto objeto de ciência, razão pela qual compreender a concepção hobbesiana de filosofia, bem como o método pelo qual ela seria possível segundo o autor, se torna fundamental para entender os conceitos envolvidos em uma teoria do desejo. O que emerge desta investigação é, por um lado, um conceito de desejo que fornece as bases para uma antropologia moral; contudo, na medida em que o fazer científico e as produções de razão próprias do ser humano dependem também dos chamados atos voluntários, também a própria racionalidade acaba por obter uma explicação pelo desejo.

Palavras-chave: *Hobbes, conhecimento, discurso, ação, desejo, potência.*

## ABSTRACT

This paper offers an account that seeks to understand the Hobbesian theory of desire, which is the basis of his theory of human action, as part of a philosophical system that entails a theory of knowledge. Since action is explained by desire, and the latter by a sensibility that is really reducible to motions in the mind, the understanding of action turns to be dependent of a science of the human being which introduces it in a corporeal community determined by motion – which expresses Hobbesian distinctive materialism and naturalism. However, the knowledge of these mental motions (that is to say, of the causes of action) is the product of a philosophical method by which the human being is able to know herself as the object of a specific science, which turns to be the reason why understand the Hobbesian conception of philosophy, as well as the method by which it would be possible, becomes fundamental to the understanding of the concepts involved in a proper theory of desire. What emerges from this research is, on the one hand, a concept of desire that provides the basis for a moral anthropology. However, insofar as the whole idea of a scientific exercise, as well as the rational products that come from it depend on human voluntary acts, also rationality itself obtains an explanation through desire.

Key words: *Hobbes, knowledge, speech, action, desire, power.*

## ABREVIATURAS

|             |  |
|-------------|--|
| <b>AW</b>   | <i>De Motu, Loco et Tempore [Anti-White]</i>                 |
| <b>DCi</b>  | <i>De Cive</i>   |
| <b>DCo</b>  | <i>De Corpore</i>  |
| <b>DP</b>   | <i>Decameron Physiologicum</i>                               |
| <b>DHo</b>  | <i>De Homine</i>   |
| <b>EL</b>   | <i>The Elements of Law Natural and Politic</i>               |
| <b>EW</b>   | <i>English Works</i>   |
| <b>L</b>    | <i>Leviathan</i>   |
| <b>QLNC</b> | <i>The Questions Concerning Liberty Necessity and Chance</i> |
| <b>OL</b>   | <i>Opera Latina</i>  |

As notas referentes às obras acima serão indicadas juntamente com a parte e os capítulos em algarismos romanos. As páginas e, se for o caso, também o parágrafo em que se situa a passagem serão indicadas em algarismos arábicos. Todas as traduções para o português de passagens citadas são minhas, com exceção de *The Elements of Law* (tradução de Bruno Simões), *Leviathan* (tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva) e das passagens referentes à primeira parte do *De Corpore* (tradução de Maria Isabel Limongi e Vivianne de Castilho Moreira).

# SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>INTRODUÇÃO: O NATURALISMO HOBBSIANO E AS CONDIÇÕES DO ARTIFÍCIO .....</b>                           | <b>1</b>   |
| <b>1. FILOSOFIA E MÉTODO: AS CONDIÇÕES GERAIS DO CONHECIMENTO .....</b>                                | <b>7</b>   |
| 1.1. RAZÃO E LINGUAGEM ( <i>DE CORPORE, I, I</i> ).....  | 9          |
| 1.2. O MÉTODO DA FILOSOFIA NATURAL ( <i>DE CORPORE, I, VI</i> ) .....                                  | 17         |
| <b>2. PHILOSOPHIA PRIMA: O VOCABULÁRIO DA FILOSOFIA NATURAL .....</b>                                  | <b>25</b>  |
| 2.1. ANTECEDENTES DA CAUSALIDADE MECÂNICA: REVISÃO DO ARISTOTELISMO E TEORIA MODERNA DO MOVIMENTO..... | 26         |
| 2.1.1. Hobbes e o aristotelismo: a concepção aristotélica da causalidade e do movimento.....           | 27         |
| 2.1.2. Hobbes e a física clássica: o vínculo entre causalidade e movimento.....                        | 34         |
| 2.2. CAUSALIDADE E MOVIMENTO: A EFICIÊNCIA UNIVERSAL.....  | 39         |
| 2.2.1. A causa e o efeito ( <i>De Corpore, II, IX</i> ).....   | 39         |
| 2.2.2. A potência e o ato ( <i>De Corpore, II, X</i> ).....  | 46         |
| 2.3. REPRESENTAÇÃO E ACIDENTE: A SENSÇÃO COMO AFECÇÃO DA MENTE ( <i>DE CORPORE, II, VIII</i> ) .....   | 52         |
| 2.3.1. Acidente e essência: o acidente como modo da representação .....                                | 56         |
| 2.3.2. Corpo e substância: o acidente como propriedade real .....                                      | 63         |
| <b>3. MOVIMENTO E EXPERIÊNCIA: A TEORIA DA AÇÃO HUMANA.....</b>  | <b>68</b>  |
| 3.1. PENSAR E AGIR: O CONHECIMENTO DA EXPERIÊNCIA MENTAL .....   | 70         |
| 3.1.1. Sensação, memória e imaginação: a consideração cognitiva do discurso mental.....                | 72         |
| 3.1.2. Desejo, deliberação e ação: a consideração afetiva do discurso mental.....                      | 83         |
| 3.2. CURIOSIDADE E ANSIEDADE: A INSERÇÃO DA LINGUAGEM NO DISCURSO AFETIVO ...                          | 94         |
| 3.2.1. Curiosidade e razão: o fundamento natural da racionalidade.....                                 | 96         |
| 3.2.2. Ansiedade e poder: a condição natural da humanidade.....  | 110        |
| <b>CONCLUSÃO: O DESEJO DE POTÊNCIA E A POTÊNCIA DO DESEJO .....</b>                                    | <b>123</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA.....</b>   | <b>126</b> |



## INTRODUÇÃO: O NATURALISMO HOBBSIANO E AS CONDIÇÕES DO ARTIFÍCIO

Balthazar Barbosa Filho inicia seu artigo, *Condições da autoridade e autorização em Hobbes*, com as seguintes afirmações: “O homem faz parte da natureza. Consequentemente, o moralista e o filósofo político devem ser naturalistas”<sup>1</sup>. Ao identificá-las como princípios metodológicos seguidos à risca por dois grandes autores do século XVII – Hobbes e Espinosa – Barbosa Filho explica que um tal naturalismo diz respeito à dependência do conhecimento dos aspectos da vida humana – a servidão e a miséria do ser humano, bem como sua liberdade e felicidade – de seu estatuto enquanto ser finito na natureza. Por outro lado, é também razoavelmente sabido que Hobbes, ao contrário de Espinosa, não é um autor exatamente conhecido por seu naturalismo, mas antes, pelo artificialismo que permeia sobretudo sua teoria política: o estado civil, o *Leviathan*, é uma instituição racional que viria a pôr um fim na natureza passional bélica do ser humano.

Em uma de suas obras políticas, o *De Cive*, Hobbes rejeita com veemência a definição do ser humano como um animal racional e político<sup>2</sup>. Trata-se de uma crítica endereçada a Aristóteles, segundo o qual a associação em torno da *polis* seria uma tendência natural do ser humano. Com isto, Hobbes encaminha sua célebre aposta no contrato enquanto ato através do qual a multidão de humanos institui voluntária e racionalmente a sociedade política em torno de um poder civil capaz de orientar os cidadãos. Ao configurar uma tal associação, por isso mesmo o ser humano recusaria a natureza, superando a guerra. A política é fundada artificialmente por um ato de razão que contraria, portanto, a natureza.

É certo que as atenções de Hobbes se voltavam sobretudo à política, sendo seus trabalhos nesta área a principal razão de sua fama e reconhecimento. Contudo, não fugindo da regra de sua época, era sua pretensão estabelecer um método devidamente científico – onde, aliás, deve poder se encaixar a teoria política. De fato, o século XVII ficou conhecido, na história da filosofia ocidental, como um período rico e revolucionário de produção intelectual cujo horizonte foi marcado pela reformulação dos princípios

---

<sup>1</sup> BARBOSA FILHO, B. Condições da autoridade e autorização em Hobbes. In: LEVY, L. & ALTMANN, S. (Eds.). Tempo, Verdade e Ação: Estudos de Lógica e Ontologia. São Paulo: Discurso Editorial, 2013. p. 143-160.

<sup>2</sup> DCi, I, 2. (EW, II, p. 3).

basilares do conhecimento científico – que revisava a doutrina filosófica atribuída a uma longa tradição de viés aristotélico. Diante do surgimento de sólidas teses em filosofia natural, a revisão dos princípios primeiros do conhecimento – conjunto dos quais constituiria uma metafísica ou *filosofia primeira* – passou a ser visto como um desafio necessário para muitos autores do período. A física passava a deixar de ser um estudo acerca de seres de naturezas qualitativamente diferentes a serem explicados por princípios explicativos irreduzíveis, e passava a se tornar um estudo de seres de natureza homogênea, a serem explicados segundo princípios universais comuns. Tal revisão constituiu um desafio à filosofia, e diversos sistemas diferentes foram traçados de modo a conferir uma base para tal concepção de ciência, marcando, além da física em sentido estrito, também uma revisão do pensamento antropológico, moral e político.

É através deste viés, introduzido por uma nova concepção de ciência, que Hobbes pode ser entendido como um autor que seguiu um tal naturalismo com “rigor obstinado” – nas palavras de Barbosa Filho<sup>3</sup>. A homogeneização da natureza em torno da determinação mecânica da matéria, agora entendida como extensão – marca da física clássica –, lança as bases da filosofia hobbesiana e da redução mecânica da inteligibilidade da natureza em geral. Identificando a razão com o próprio conhecimento do necessário – ou seja, a ciência –, Hobbes, de fato, parte da premissa de que, se o ser humano é um ser natural, ele deve, portanto, estar sujeito às mesmas explicações atribuídas à natureza em geral. Estando a natureza reduzida aos movimentos de corpos, ele, portanto, não seria senão um corpo que se move.

Assim sendo, a finitude do objeto que é o “ser humano” deve ser entendida do mesmo modo como a finitude de todo corpo natural particular considerado enquanto objeto de uma física geral: assim “como todas as coisas particulares”, explica Barbosa Filho, também os seres humanos “perduram e guardam sua identidade somente na medida em que uma certa distribuição total de movimento e de repouso é preservada no sistema de partículas últimas que os compõem”<sup>4</sup>. É com este princípio geral de preservação do movimento, o chamado *conatus*, na medida em que se confunde com o movimento de um corpo enquanto ele preserva uma tal unidade, que Hobbes pretende concentrar a inteligibilidade do universo natural. Uma vez inserido neste universo, também a explicação do movimento humano deverá, portanto, ter este mesmo princípio de

---

<sup>3</sup> BARBOSA FILHO, B. Op. cit. 2013. p. 143.

<sup>4</sup> Ibid.

inteligibilidade como uma condição. Uma tal condição, como veremos, será fonte de muitos desafios para Hobbes, pois, vale lembrar: trata-se, afinal, de uma redução materialista e mecanicista da explicação de sua servidão e miséria; de sua liberdade e felicidade<sup>5</sup>.

Uma vez ressaltando o caráter naturalista de sua antropologia, devemos agora retornar ao viés artificialista das produções de razão, dentre os quais, como visto, insere-se o estado civil – ou seja, justamente aquele fator que permitiria ao ser humano uma diferenciação em relação à natureza. Logo veremos que o estatuto da razão, no sistema hobbesiano, é ele próprio também marcado pela ambiguidade entre natureza e artifício. Enquanto produto de uma obra de razão, o corpo político deve ser uma produção artificial da racionalidade humana, e a distinção entre a filosofia natural e a filosofia política ou civil parece se dar quanto ao estatuto de seus objetos: no primeiro caso, o corpo natural (dentre os quais o ser humano); no segundo caso, o corpo político artificial (e o estatuto do ser humano enquanto cidadão). Esta ruptura, no entanto, sugere que não haveria nada de artificial quanto à filosofia natural, o que não é verdade. A própria filosofia natural, porque conhecimento produzido pela razão, supõe o discurso artificial.

Hobbes, de fato, possuía uma concepção de ciência bastante peculiar à época. Para ele, o conhecimento racional era produto de uma capacidade humana de construção (através do uso da linguagem) de uma estrutura sistematizada de signos artificiais fundantes da narrativa necessária acerca da regularidade dos fenômenos naturais (que, por isso mesmo, serviria como inteligibilidade desses fenômenos). Por outro lado, a própria concepção de uma *capacidade humana de construção artificial* – uma *potência de artifício*<sup>6</sup> propiciada pela linguagem –, pertence a uma teoria do ser humano – uma antropologia – que é, ela própria, inserida como parte do sistema da filosofia natural na medida em que explica o movimento natural pelo qual o ser humano é capaz de agir. Porque o ser humano age, ele é capaz de nomear: uma atividade fundante, dentre outras coisas, da própria ciência.

---

<sup>5</sup> Para uma consideração acerca desses desafios sob um viés histórico, V. MINTZ, S. *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

<sup>6</sup> Sigo aqui a terminologia usada por Weber em sua interpretação da teoria hobbesiana da ação humana. V. WEBER, D. *Passions et raison : Hobbes et le calcul de la puissance*. In: MOREAU, P-F. & THOMSON, A. (Eds.). *Matérialisme et passions*. Lyon: ENS Éditions, 2004. p. 13-32.

Isso parece, todavia, gerar problemas: se a potência de artifício é uma capacidade cuja explicação é o movimento natural de um ser natural (a saber, o ser humano), qual o fundamento de sua artificialidade? A ambiguidade que Hobbes parece atribuir ao ser humano, de uma vez só inserido indistintamente (e necessariamente) no mundo natural, porém também forjador de todo um mundo artificial, é objeto dos comentários de Michel Meyer<sup>7</sup>, para quem Hobbes seria um teórico de uma natureza humana que se torna capaz de separar-se de uma natureza comum na medida em que reconhece – o que soa paradoxal – o seu estatuto necessário enquanto corpo natural. Ora, a diferença entre o natural e o artificial parece ser justamente aquilo que explica a distinção do ser humano na natureza; contudo, o materialismo hobbesiano, na medida em que reduz toda a realidade à matéria em movimento, parece não permitir uma distinção do ser humano no conjunto material da natureza. Se essa distinção existe, ela só pode ter fundamento em algo indistintamente natural – o que pareceria, portanto, inviabilizar a distinção, tornando-a ilusória.

Meu propósito, com este trabalho, é investigar, na obra de Hobbes, a sua consideração sobre a ação humana e a teoria do desejo que permite explicá-la. Isto, porque, uma vez que a teoria do desejo é a explicação do movimento humano, seja naquilo que é condição de sua ação, seja naquilo que é condição da própria racionalidade, ela se torna o ponto em que natureza e artifício se encontram. Diante disto, com base na teoria do desejo, defenderei que um fundamento para o destaque do ser humano na natureza por meio do artifício existe, é de fato natural, mas há razões para tomá-lo como efetivamente produtor daquilo que é tido por artificial. Aquilo que distingue o ser humano na natureza, o desejo de potência, é um movimento natural que se converte numa potência de artifício, ou seja, causa da produção de efeitos que permitem o destaque do ser humano da natureza. Ainda que os produtos artificiais desta potência tenham origem na natureza, eles possuem um aspecto segundo o qual passam a poder ser considerados artificiais; esta consideração, contudo, não é ilusória, na medida em que ela seria primitiva e constitutiva da vida humana.

Para que este movimento argumentativo tenha sucesso, no entanto, é preciso considerar dois planos pelos quais consideramos diferentemente o ser humano: num primeiro momento, a ciência tem início supondo um dado sensível primitivo, ou seja, o *fato da aparência* como ponto de partida de todo conhecimento (inclusive do

---

<sup>7</sup> MEYER, M. *Philosophy and the Passions: Toward a History of Human Nature*. BARSKY, R. (Trad.). Pennsylvania State University Press, 2000. p. 114.

conhecimento não-científico da só percepção). Neste primeiro momento, o fato da aparência é um modo de tomar o ser humano apenas como um sujeito de cognição – uma consideração em “primeira pessoa” de um sujeito qualquer que percebe o mundo (o que quer que ele seja).

A aplicação do método científico, neste primeiro momento, independe do conhecimento antropológico pelo qual conhecemos a potência de artifício que distingue o ser humano na natureza. Isto, porque este último conhecimento, que é propriamente científico, toma o ser humano não mais no primeiro sentido, mas agora como um objeto de um ramo da filosofia natural – uma “física do humano” – que explica determinados movimentos do corpo humano, inclusive aqueles movimentos naturais pelos quais somos capazes de explicar o mundo. Trata-se, portanto, de uma espécie de círculo: o sujeito que conhece o mundo pelo método científico obtém os princípios racionais que permitem que ele *se* tome como objeto de ciência e passe a ser capaz também de explicar (dentre outras coisas) por que ele é capaz de conhecer o mundo. O que emerge dessa consideração, no entanto, não é apenas uma teoria do conhecimento: porque a potência de artifício se confunde com a capacidade humana de tomar-se como agente, ela configura primordialmente uma teoria da ação humana cuja culminação é o conceito de desejo de potência enquanto causa da ação.

Assim sendo, buscarei explicar essa teoria do desejo em três momentos:

Primeiro, porque conhecer supõe a potência de artifício, é preciso explicar de que modo a linguagem institui os signos que fundam um conhecimento dos fenômenos naturais. Trata-se de uma concepção de filosofia que considera o conhecimento desde o princípio como um produto artificial da linguagem. A artificialidade se refere à capacidade de considerar aquilo que inicialmente aparece aos sentidos como um objeto, o que supõe a linguagem. O objeto, como produto, requer uma operação racional, a construção de uma significação que não é dada. O objeto do conhecimento não é, portanto, uma coisa real no mundo diretamente presente a nós através da sensibilidade, mas um discurso que expressa certa união de elementos sensíveis em torno de um signo artificial da linguagem, este que, enquanto objeto do conhecimento, passa a ser condição

de expressão da realidade. Dedicarei o primeiro capítulo deste trabalho a essa concepção de filosofia.

Por outro lado, para que o discurso tenha efetivo estatuto de conhecimento, Hobbes faz uma aposta em um sistema de denominações, tidas por simples, que funcionam como regras universais da inteligibilidade do que quer que apareça inicialmente aos sentidos. O conjunto dessas denominações constituem o que Hobbes chama de filosofia primeira (*philosophia prima*). Constituindo como que regras do conhecimento geral da natureza, a filosofia primeira constitui uma condição, também, de um conhecimento propriamente filosófico do ser humano. Dedicarei o segundo capítulo deste trabalho a esse tema.

Por fim, uma vez que tenhamos obtido as condições mais simples do conhecimento, deve-se delas fazer uso para determinar o objeto da antropologia – o corpo humano – de modo a explicar os fenômenos próprios desse objeto. Partindo da construção da definição de sensação, o conhecimento do ser humano procede pela formulação de diversas denominações que permitem entender o movimento propriamente humano. O resultado desta investigação é o conceito de desejo de potência, condição da ação tanto naquilo que determina o comportamento humano de modo geral, como também naquilo que constitui a atividade científica que, por sua vez, produz as condições de entender esse comportamento. Dedicarei o terceiro capítulo deste trabalho a este tema.

## 1. FILOSOFIA E MÉTODO: AS CONDIÇÕES GERAIS DO CONHECIMENTO

A concepção hobbesiana de filosofia leva em conta a distinção, que é também derivada da clivagem entre natureza e artifício, entre aparência e razão. Conhecer, para Hobbes, tem dois sentidos; o primeiro pode ser tido por impróprio, se estivermos em busca de um conhecimento do necessário – ou seja, ciência propriamente dita. Trata-se, aqui, de uma cognição (*cognitio*) cuja base é a sensação e a imaginação que dela se desdobra em razão da memória, configurando o campo da aparência, experiência, do hábito e da expectativa<sup>8</sup>. Este campo, de um modo geral, diz respeito, de uma só vez, tanto à percepção de um mundo diante de nós como também daquilo que tomamos como a capacidade de pensar – que se reduz à imaginação ou, uma vez considerada enquanto sucessão de pensamentos, um *discurso mental*. É curioso que Hobbes atribua essa primeira forma de conhecimento, o campo da experiência, como comum aos animais em geral. O conhecimento sensível, inteiramente derivado da sensibilidade, supõe também uma capacidade de pensar com base no dado sensível que não é exclusivamente humana.

O segundo sentido de conhecimento, por outro lado, é aquele que pode ser tido como próprio, pois se trata da razão, ou seja, da ciência (*scientia*). O que configura a capacidade de raciocinar, para Hobbes, não é identificado com aquilo que configura a capacidade de pensar. Isto, pois o raciocínio supõe linguagem (*speech*) e seu uso metódico, o que propriamente define a razão. A ciência pertence exclusivamente a este campo, pois a razão não diz respeito a fatos percebidos, lembrados e presumidos (algo próprio do conhecimento sensível), mas é antes uma propriedade da conexão necessária de nomes cuja origem é uma imposição pelo arbítrio humano. É neste ponto que a ciência pode ser considerada um produto artificial, precisamente porque ela tem fundamento em denominações e suas conexões lógicas, e não em fatos do mundo. Contudo, é certo que, apesar de haver um tal afastamento entre o conhecimento sensível e o conhecimento racional (em razão de seus objetos) há um sentido também em que deve existir uma relação das palavras com o mundo natural, uma vez que a razão diz respeito a fenômenos que, primitivamente, nos aparecem à percepção. Por outro lado, porque a condição desse tipo de significação é tributária de uma ação específica, é legítimo que se separe essa atividade das demais, configurando um campo próprio.

---

<sup>8</sup> Tratarei mais detalhadamente desses conceitos no capítulo 3 deste trabalho.

Esta última consideração chama atenção para a dependência da ciência da atividade que é o raciocínio. Por este viés, a ciência pode ser aproximada do que ficou conhecido na antiguidade como técnica ou arte (*techné*, em grego), na medida em que se torna uma potência de expressão de um procedimento de produção ou reprodução de um efeito desejado por aquele que produz. Não por acaso, Hobbes utiliza-se do exemplo de um escultor que se esforça em produzir uma estátua, classicamente fornecido para ilustrar a atividade técnica<sup>9</sup>, porém não para afirmar uma identidade entre técnica e ciência (pois essas seguem atividades fundamentalmente distintas), mas antes para inserir a ciência sob os domínios de uma atividade produtiva que imita a arte divina da criação:

Não creia, amigo leitor, que a filosofia cujos elementos me proponho aqui a ordenar seja aquela pela qual se fazem pedras filosofais, nem aquela que se ostenta nos códices metafísicos, mas sim a natural razão humana percorrendo diligentemente todas as coisas criadas e relatando o que for verdadeiro acerca de sua ordem, suas causas e seus efeitos. Logo, filha do teu espírito e de todo o Mundo, a Filosofia está em ti mesmo, talvez não ainda formada, mas informe, tal qual no princípio o seu genitor, o Mundo. *Deves, portanto, fazer como os escultores, que, ao esculpirem a matéria sobressalente, não produzem uma imagem, mas a descobrem. Ou imitar a criação e fazer com que tua razão se sobreponha ao abismo confuso de teus pensamentos e experiências*<sup>10</sup>.

Ora, produzir e descobrir são tidas por atividades distintas: descobre-se o que sempre esteve ali; produz-se o que não estava, e passa a estar em razão da produção. Daí porque a técnica não poderia ser identificada com a atividade de razão tradicionalmente associada à ciência, uma vez que esta estaria associada antes a uma potência de expressão de uma configuração preexistente da realidade, sem qualquer esforço criativo por parte do cientista. Assim, portanto, não é que a ciência se reduza à arte; antes, o que ocorre é uma aproximação quanto ao caráter produtivo de ambas as atividades, isto que será uma marca do pensamento científico hobbesiano. Feitas essas considerações, buscarei expor, neste capítulo, as linhas gerais da concepção hobbesiana de filosofia.

---

<sup>9</sup> Aristóteles o fornece como exemplo da chamada causa eficiente, atribuída ao artesão que produz uma estátua. Esta, no entanto, seria uma atividade associada justamente à técnica ou arte, jamais ao conhecimento científico. V. 2.1.1.

<sup>10</sup> DCo, Ao leitor. Destaques meus.



## 1.1. RAZÃO E LINGUAGEM (*DE CORPORE, I, I*)

Começemos pela definição de filosofia fornecida por Hobbes:

A filosofia é o conhecimento adquirido pelo reto raciocínio dos Efeitos ou Fenômenos, a partir da concepção de suas Causas ou Gerações; e, inversamente, de quais podem ser as Gerações a partir dos efeitos conhecidos<sup>11</sup>.

Uma primeira observação que podemos fazer acerca desta definição diz respeito ao seu tratamento como um conhecimento adquirido através de razão. Hobbes entende que a experiência não constitui conhecimento em um sentido relevante, a saber, filosófico; assim, deve-se distinguir razão e experiência. Isto não quer dizer, contudo, que a experiência não tenha um papel fundamental para a aquisição do conhecimento racional; antes, o que Hobbes faz é uma crítica à crença de que a experiência por si só constitui conhecimento acerca do necessário<sup>12</sup>.

Ora, sendo a experiência nada senão acúmulo da memória daquelas percepções que foram primeiramente obtidas nos sentidos<sup>13</sup>, e daí retidas na memória e associadas segundo suas ocorrências conjuntas frequentes, não há nada nessas associações que indiquem uma relação universal de causa e efeito – precisamente aquilo que é exigido como critério para constituir ciência ou filosofia. Por isso, na sequência à passagem acima citada, Hobbes descarta o estatuto de filosofia ou de razão para a sensação, a memória e a experiência:

(...) a sensação e a memória das coisas, que são comuns aos homens e a todos os seres animados, embora sejam conhecimento, como nos foram dadas imediatamente pela natureza e não foram adquiridas pelo raciocínio, não são, contudo, filosofia<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> DCo, I, I, 2. (EW, I, p. 3; OL, I, p. 2).

<sup>12</sup> EL, IV, 10. (p. 16).

<sup>13</sup> L, II, 4. (p. 28-29).

<sup>14</sup> DCo, I, I, 2. (EW, I, p. 3; OL, I, p. 2)

Hobbes não deixa de atribuir o estatuto de conhecimento aos dados da experiência, ou seja, as sensações e sua continuidade na memória enquanto fantasmas ou fantasias da imaginação (*phantasma/fancy*)<sup>15</sup>. No entanto, o sentido de conhecimento, neste caso, é diferente: trata-se de conhecimento enquanto cognição (*cognitio*), ou seja, a consciência das representações ou aparências (*aparitio/appearance*) que são simplesmente dadas aos sentidos, e não no sentido de um conhecimento filosófico (*scientia*).

Resta, na definição de filosofia, a exigência do raciocínio para a obtenção do conhecimento dos efeitos a partir de suas causas, ou das possíveis causas a partir dos efeitos. Neste ponto, Hobbes introduz uma concepção operatória da racionalidade, segundo a qual raciocínio não é senão cálculo (*computatio*): trata-se de uma operação lógica de adição e subtração de certos símbolos de linguagem, estabelecidos arbitrariamente para significar nossos pensamentos<sup>16</sup>. No *Leviathan*, Hobbes aponta que os símbolos de linguagem dentre os quais números, figuras, e, mais fundamentalmente, nomes, podem ser adicionados ou subtraídos segundo diferentes considerações. No cálculo de nomes próprio à ciência, o raciocínio é um procedimento silogístico de formulação das relações de causa e efeito entre premissas e conclusões que é próprio da linguagem:

(...) *Os lógicos ensinam o mesmo [cálculo] com conseqüências de palavras, somando juntos dois nomes para fazer uma afirmação, e duas afirmações para fazer um silogismo, e muitos silogismos para fazer uma demonstração; e da soma, ou conclusão de um silogismo, subtraem uma proposição para encontrar a outra.* Os escritores de política adicionam em conjunto pactos para descobrir os deveres dos homens, e os juristas leis e fatos para descobrir o que é certo e errado nas ações dos homens privados. Em suma, seja em que matéria for que houver lugar para a adição e para a subtração, há também lugar para a razão, e onde aquelas não tiverem o seu lugar, também a razão nada tem a fazer<sup>17</sup>.

Assim sendo, não raciocinamos com base nos fantasmas singulares dados à experiência, mas com base no discurso verbal (*speech*), ou seja, pelo encadeamento lógico de denominações gerais – signos (*signs*) de linguagem – o que funda uma teoria da capacidade para o raciocínio universal. Em uma passagem relativamente célebre, declara

---

<sup>15</sup> L, II, 2-4. (p. 26-30).

<sup>16</sup> DCo, I, I, 2. (EW, I, p. 3; OL, I, p. 3). Ver também: L, V, 2. (p. 64).

<sup>17</sup> L, V, 1. (p. 64). Colchetes e destaques meus.

Hobbes: “a razão (*ratio*), agora, não é senão discurso (*oratio*)”<sup>18</sup>. De fato, o vínculo entre razão e discurso será importante para a concepção hobbesiana de ciência. Por detrás desta relação está o chamado nominalismo hobbesiano, que atribuirá à linguagem um papel de certo modo criativo no fazer filosófico.

A ciência se torna resultado do raciocínio que determina os artifícios sobre e com o qual operamos, de modo que o conhecimento expresso pelo signo linguístico não precede ao signo ele próprio, mas é efetivamente produzido pela atividade racional da linguagem. Como explica Terrel, “para Hobbes, o conceito não é preexistente à sua própria criação; ele perde toda realidade mental para se confundir com a operação pela qual ele é construído”<sup>19</sup>. Daí, portanto, o caráter criativo da ciência, que *descobre a estátua ao esculpi-la*, conforme a metáfora trazida por Hobbes na epístola ao leitor do *De Corpore*.

O edifício do conhecimento será, portanto, dependente da instituição e do uso regrado das palavras, cujos critérios são apontados por Hobbes ainda nos capítulos da *computatio sive logica*, a primeira parte de seu sistema filosófico, conforme o *De Corpore*. As partes mais simples do raciocínio são os nomes (*nomen*) que impomos para significar nossos pensamentos:

Nome é uma palavra empregada ao arbítrio do homem, para que seja uma marca pela qual se possa suscitar na mente um pensamento semelhante a um pensamento passado, e que, disposta na oração, e pronunciada aos outros, seja o signo de qual pensamento teve ou não teve aquele que a proferiu<sup>20</sup>.

Um nome é um *signo*; enquanto tal, é usado para significar a outrem aquilo que *marcamos* enquanto memória. Marca (*nota*) e signo (*signum*) são termos usados por Hobbes a fim de apontar a relação da linguagem com o discurso mental (consideração do pensamento enquanto atividade da mente). A marca é definida como um lembrete sensível empregado para evocar pensamentos semelhantes àqueles em vista dos quais foram arbitrariamente empregados<sup>21</sup>. O signo possui uma versão natural e uma versão arbitrária. O signo natural é um fenômeno qualquer, do qual fazemos uso para especular, com base

---

<sup>18</sup> EL, V, 14. (p. 23).

<sup>19</sup> TERREL, J. Hobbes : Matérialisme et politique. Paris: Vrin, 1994. p. 62.

<sup>20</sup> DCo, I, II, 4 (EW, I, p. 16; OL, I, p. 14).

<sup>21</sup> DCo, I, II, 1. (EW, I, p. 14; OL, I, p. 12).

na experiência, suas possíveis consequências ou, ao contrário, possíveis antecedentes que vieram a produzi-lo (a exemplo de nuvens escuras como sendo, a quem experiencia tais fatos, signos de uma futura tempestade)<sup>22</sup>.

É importante notar, aqui, que, ainda que a consideração da nuvem escura enquanto signo que antecede uma possível tempestade próxima constitua um julgamento que toma a nuvem como uma causa de chuva, esse julgamento não é racional, mas mera expectativa empírica. Não é, no entanto, que essas expectativas sejam inúteis, mas que, por uma perspectiva propriamente racional, a atribuição do estatuto de *causa* a um signo natural é indevido<sup>23</sup>. Por outro lado, o signo artificial é arbitrariamente definido por aquele que deseja atribuir significado a algo – tal como uma pedra posicionada de modo a significar os limites de um campo<sup>24</sup>. Como visto, o nome é incluído nesta categoria: o instituímos para significar aos outros os pensamentos e movimentos da mente que desejamos marcar na memória.

O conceito se torna, assim, consequência da atividade de raciocinar, constituído de uma agregação de denominações e do seu encadeamento no discurso. A linguagem, para Hobbes, estabelecerá, neste caso, uma relação de designação com as coisas, de modo que a condição de verificação de uma proposição é a comum designação de uma mesma coisa pelos nomes que estiverem discursivamente conectados na função de sujeito e predicado:

*A proposição é um discurso que consiste em dois nomes copulados, significando que aquele que fala concebe que o nome posterior é nome da mesma coisa de que o primeiro é nome, ou (o que é o mesmo) que o primeiro nome está contido no posterior. Por exemplo, este discurso o homem é animal, no qual dois nomes são copulados pelo verbo é, é uma proposição, porque aquele que a enuncia significa que pensa que o nome posterior animal é nome da mesma coisa da qual homem é nome, ou que o primeiro nome homem está contido no nome posterior animal<sup>25</sup>.*

---

<sup>22</sup> Adiante veremos como esses mesmos signos adquirem um viés afetivo por uma consideração interna das relações de antecedência e consequência na experiência. Cf. seção 3.1.1. deste trabalho.

<sup>23</sup> Ver capítulo 3 deste trabalho para uma consideração da experiência em Hobbes.

<sup>24</sup> DCo, I, II, 2. (EW, I, p. 14; OL, I, p. 12).

<sup>25</sup> DCo, I, III, 2. (EW, I, p. 30; OL, I, p. 27).

Zarka<sup>26</sup> mostra de que modo Hobbes critica doutrinas metafísicas, de inspiração aristotélica, que atribuem à linguagem o papel de expressar um suposto ser ou essência das coisas mesmas, estabelecendo uma hierarquia ontológica de seres primeiros, ou substâncias, e seres destes derivados, ou acidentes. Ora, o verbo *ser*, para Hobbes, não é senão o signo referente à conexão nominal, não possuindo qualquer caráter ontológico. De fato, Hobbes passa a tratar a reificação da palavra *ser* e seu subsequente tratamento como problema filosófico, cerne da metafísica aristotélica, como mera confusão da linguagem, resultante da transgressão de sua função estritamente lógica de ligação entre nomes em uma proposição:

Aristóteles não estava tão preocupado com as coisas como com as palavras. Assim, quando ele entendia, por exemplo, que coisas eram compreendidas sob os dois nomes, a saber, *homem* e *animal*, ele não se dava por satisfeito, mas diligentemente procurava além disto, em busca de saber que coisa deveria ser concebida sob a cópula *é*, ou ao menos sob o termo infinitivo *ser*; pois ele não duvidava que o nome *ser* era o nome de uma *coisa*, como se houvesse algo na natureza cujo nome *é ser* ou *essência*. (...) Uma essência (...) não é uma coisa, seja criada ou não criada; ela *é*, antes, uma denominação produzida artificialmente<sup>27</sup>.

A rejeição do essencialismo, num primeiro momento, parece constituir um problema na medida em que as coisas parecem simplesmente perder um critério de individuação e mesmo definição que seja capaz de expressar a sua realidade. Se não há nenhum fundamento real para a distinção daquilo que é dado à percepção, que razão haveria para a instituição de um nome, senão o arbítrio daquele que o institui? Ora, este problema tem origem numa má compreensão do que está verdadeiramente em jogo na teoria hobbesiana do conhecimento: para Hobbes, fazer ciência não envolve a capacidade de expressar a realidade das coisas mesmas, mas de ser capaz de significar pela linguagem uma regularidade necessária da produção dos fenômenos – algo a que a objetividade se encontra reduzida. Esta regularidade necessária não corresponde a uma essência da coisa, mas a uma necessidade causal estritamente lógica – ou seja, da relação que se estabelece entre as proposições no discurso – cuja condição é a linguagem<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Cf. ZARKA, Y-C. L'enjeu de la philosophie première de Hobbes. In: ZARKA, Y-C. & BERNHARDT, J. (Eds.). Thomas Hobbes : Philosophie première, théorie de la science et politique. Paris: PUF, 1990. p. 19.

<sup>27</sup> L, XLVI, 17. (p. 1081).

<sup>28</sup> Sobre um sentido possível para *essência* no sistema hobbesiano, ver adiante 2.3.1.

Para que isso seja devidamente compreendido, é preciso apontar a distinção entre, de um lado, (1) a representação sensível, ou seja, a concepção ou fantasma (*phantasma/fancy*) da coisa, que constitui um elemento empírico, e, de outro lado, (2) o nome que, ao significar um conceito, denota a coisa, que constitui um elemento lógico. Trata-se, aqui, da distinção, respectivamente, entre a denotação e a significação de um nome:

Ora, uma vez que, como definido, os Nomes dispostos no discurso são signos de conceitos, é evidente que não são signos das próprias coisas. Pois em que sentido se pode entender que o som da palavra *pedra* é signo de uma pedra senão que quem tiver ouvido esse som depreende que o falante havia pensado em uma pedra? Portanto, aquela disputa dos metafísicos, se os nomes significam *matéria*, *forma* ou o *composto*, e outras desse tipo, são disputas de pessoas em erro e que não compreendem as palavras sobre as quais discutem<sup>29</sup>.

Ora, a significação de uma denominação não é constituída pela representação sensível da coisa, ou seja, pela percepção, lembrança ou imaginação da coisa. Antes, trata-se de um objeto de estatuto distinto, a saber, o conjunto ou soma de acidentes, ou seja, das propriedades comuns a um conjunto das coisas particulares – estas que são denotadas pelo nome – reunidas em torno da denominação, e que, porque marcas, são rememoradas a cada vez que ela é evocada. Assim sendo, o que o nome significa é um conjunto de propriedades comuns das coisas particulares que o nome denota. Aquilo que denotamos quando evocamos uma denominação universal, portanto, não é uma representação ou fantasma também universal, na medida em que a imaginação é sempre uma representação singular. Como aponta Zarka, o nome denota uma multiplicidade de indivíduos singulares tomados não coletivamente, mas distributivamente<sup>30</sup>. Isto, porque o que permite a denotação desses indivíduos em torno do nome são os acidentes comuns que o nome significa, precisamente aquilo que configura o objeto da significação.

Essa capacidade de abstração dos acidentes tidos por comuns em torno do nome, por outro lado, não é uma faculdade capaz de separar as propriedades das coisas de que são propriedades, mas uma atividade de análise e síntese cuja condição é a linguagem – de modo que, justamente, o conceito universal é a só denominação que se torna produto desta atividade. Num primeiro momento, faz-se, na experiência, uma associação por

---

<sup>29</sup> DCo, I, II, 5. (EW, I, p. 17; OL, I, p. 15).

<sup>30</sup> Cf. ZARKA, Y-C. La décision métaphysique de Hobbes : conditions de la politique. Vrin, 1987. p. 96.

similitude de uma série de fantasmas particulares que aparecem à percepção e imaginação – sempre, é claro, inseparáveis de suas propriedades. Num segundo momento, contudo, faz-se uma operação racional que sintetiza a denominação ao reunir apenas as propriedades comuns analisadas. Para desempenhar esse procedimento, não é necessário mais do que imaginação e linguagem<sup>31</sup>: a primeira é a própria percepção e lembrança de similitudes e diferenças entre fantasmas inicialmente dados à percepção; a segunda analisa e produz denominações. Aquilo que estas denotam, contudo, são as coisas particulares que percebemos e imaginamos.

No caso da ciência, a definição deve explicar a causa de um fenômeno. Esta causa constitui uma regra da reprodução do fenômeno, e por isso mesmo é expressa em uma definição dita *genética* (no domínio da filosofia natural)<sup>32</sup>. É certo que uma tal definição, para ser formulada, deve partir dos dados empíricos da experiência sensível (ou seja, os fenômenos ou fantasmas), sem os quais não obtemos as condições de inferir qualquer objetividade; contudo, o procedimento que estabelece a definição nominal é racional (ou seja, produto da aplicação de denominações e suas derivações lógicas) e expressa uma relação causal que, enfim, explica a sua geração – algo que, como visto, a experiência não é capaz de fornecer.

Dito isto, nota-se que há uma ambiguidade interessante na teoria do conhecimento de Hobbes. Como observa Malherbe<sup>33</sup>, a ciência, para Hobbes, é um conhecimento de relações necessárias sobre uma base empírica, na medida em que aponta a percepção sensível como única fonte da matéria do conhecimento. Neste sentido, uma vez reduzido todo modo do pensamento representativo à só imagem ou fantasma da sensibilidade, a ciência parece, portanto, adquirir um viés fortemente empirista:

Também porque, como disse antes, seja o que for que concebamos, foi primeiro percebido pela sensação, quer tudo de uma vez, quer por partes. O homem não pode ter um pensamento representando alguma coisa que não esteja sujeita à sensação. Nenhum homem, portanto, pode conceber uma coisa qualquer sem que a conceba em algum lugar, dotada de uma determinada grandeza, e suscetível de ser dividida em partes<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> DCo, IV, XXV, 8. (EW, I, p. 397-398; OL, I, p. 324).

<sup>32</sup> Cf. LISBOA, W. Movimento, necessidade e sistema em Thomas Hobbes. UFRGS, 2015. p. 124.

<sup>33</sup> Cf. MALHERBE, M. Hobbes ou L'œuvre de la raison. Paris: Vrin, 1984. p. 26.

<sup>34</sup> L, III, 12. (p. 46).

Essa redução é objeto de disputa nas *Terceiras Objeções às Meditações Metafísicas* de Descartes, em que vemos Hobbes rechaçar algo como uma ideia de razão, irreduzível à sensação: todo pensamento é a percepção ou a imaginação de um objeto particular e imagético (mesmo que fictício)<sup>35</sup>; enquanto tal, só pode ser concebido como extenso, ou seja, com dimensões espaciais. Esta é, afinal, a condição da realidade: tudo o que é, é corpo:

O mundo (não quero dizer apenas a terra, que denomina aqueles que a amam homens mundanos, mas também o universo, isto é, toda a massa de todas as coisas que são) é corpóreo, isto é, corpo, e tem as dimensões de grandeza, a saber, comprimento, largura e profundidade; também qualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões, e conseqüentemente qualquer parte do universo é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo. E porque o universo é tudo, aquilo que não é parte dele, não é nada, e conseqüentemente está em lugar nenhum<sup>36</sup>.

Por outro lado, como visto, a maneira através da qual tomamos conhecimento desta realidade simplesmente bane a só experiência do terreno da ciência, que passa, agora, a sugerir um racionalismo na medida em que constitui uma teoria da conexão de denominações instituídas pelo ato mesmo de raciocinar. Aquilo que percebemos não é, apenas por isso, conhecido; conhecer o fenômeno exige uma operação racional fundadora dos critérios do conhecimento, algo que permite, enfim, uma devida formulação de relações de causa e efeito – precisamente a marca da ciência. Se sou capaz de obter algo como um conceito universal, isto não se dá pela apreensão de uma ideia universal de uma essência, ideia esta que seria de estatuto distinto da sensação (como teria defendido Descartes), mas por um encadeamento de nomes que não é senão o próprio ato a que a razão resta reduzida<sup>37</sup>.

A experiência do fenômeno, portanto, não é suficiente para conhecê-lo numa perspectiva filosófica ou científica. Se tanto, a experiência de dado fenômeno será apenas útil para presumir os fenômenos a partir dos signos que comumente o acompanham – aquilo que Hobbes chama *prudência*, cujo uso pretensamente científico é alvo das críticas de Hobbes:

---

<sup>35</sup> Terceiras Objeções, objeção 8. (AT, IX, p. 143; OL, V, p. 263).

<sup>36</sup> L, XLVI, 15. (p. 1076).

<sup>37</sup> Terceiras Objeções, objeção 4. (AT, IX, p. 138; OL, V, p. 257-258).



Nessa apreensão de signos a partir da experiência é que os homens pensam residir ordinariamente a diferença de sabedoria entre eles, pelo que entendem comumente toda habilidade ou poder cognitivo de alguém. Isto é, contudo, um erro, pois esses signos baseiam-se apenas em conjecturas; e, conforme elas falham, com maior ou menor frequência, a sua garantia passa a ser maior ou menor, mas nunca será completa e evidente (...). E a prudência nada mais é do que a conjectura a partir da experiência, ou a estipulação cautelosa de signos a partir da experiência, ou a estipulação cautelosa de sinais a partir da experiência, isto é, fazendo com que os experimentos (pelos quais se apreendem tais signos) sejam todos recordados; pois os diversos casos não são tão semelhantes quanto parecem<sup>38</sup>.

Os dados da experiência, por si só, não permitem um julgamento causal em sentido próprio, mas de uma relação conjectural de antecedência e sucessão no tempo, e contiguidade no espaço, para o sujeito que experiencia. É certo que, como veremos adiante<sup>39</sup>, o ser humano é o único animal que deseja o conhecimento e supõe causas para aquilo que lhe aparece na experiência – ainda que, ordinariamente, estas configurem as suposições de causas em sentido impróprio mencionadas acima. Ora, para um devido conhecimento filosófico, é preciso formular discursivamente a causa propriamente dita do fenômeno em uma definição nominal. É este procedimento, próprio da filosofia natural, que, assim defende Hobbes, deverá ser apresentado em uma consideração sobre o método filosófico.

## 1.2. O MÉTODO DA FILOSOFIA NATURAL (*DE CORPORE, I, VI*)

O método racional, propriamente filosófico, é reivindicado por Hobbes no capítulo VI do *De Corpore*, e aplicado ao longo de toda a obra seguindo uma ordem certa de razões. Uma vez admitindo que a razão natural teria por tarefa a reprodução (ou *imitação*) da obra de Deus, Hobbes busca estabelecer um paralelo entre a potência infinita de Deus, causa primeira que *cria* a natureza, e da potência finita do ser humano, para se referir às representações artificiais de linguagem que, em última análise, visam a *reproduzir as possíveis* causas dos fenômenos naturais:

---

<sup>38</sup> EL, I, IV, 10. (p. 16).

<sup>39</sup> Ver seção 3.2.1. deste trabalho.

As coisas confusas devem ser discutidas, distinguidas, e, cada uma delas tendo sido designada pelo seu nome, ordenadas; isto é, é necessário um método condizente com a criação das próprias coisas. Pois a ordem da criação foi: *luz, distinção entre noite e dia, firmamento, criaturas celestes, criaturas sensíveis, homem*. A seguir, depois da criação, o *mandamento*. Portanto, a ordem da contemplação será: *razão, definição, espaço, astros, qualidades sensíveis, homem*. Depois, o homem adulto, o *cidadão*. Portanto, na primeira parte desta seção, a qual é intitulada *Lógica*, acendo a luz da razão. Na segunda (que é a Filosofia Primeira), distingo entre si as ideias das coisas mais comuns por meio de definições precisas, para eliminar o que é ambíguo e obscuro. A terceira parte versa sobre a expansão dos espaços, isto é, a Geometria. A quarta trata do movimento dos astros e, além disso, das qualidades sensíveis<sup>40</sup>.

A passagem elenca a ordem privilegiada por Hobbes para a investigação filosófica, estabelecendo como primeira parte da ciência a chamada filosofia primeira (*philosophia prima*). Hobbes reúne em torno da filosofia primeira um conjunto de denominações cujas definições servem de regras ou condições universais de todo o conhecimento da natureza:

Há uma certa *philosophia prima*, da qual todas as outras filosofias devem 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 ambiguidade e equívocos no raciocínio, e são comumente chamadas definições, tais como as definições de corpo, tempo, espaço, matéria, forma, essência, sujeito, substância, acidente, potência, ato, finito, infinito, quantidade, qualidade, movimento, ação, paixão e várias outras, necessárias à explicação das concepções do homem referentes à natureza e geração dos corpos<sup>41</sup>.

Assim, para Hobbes, conhecer a realidade depende de critérios racionais que são capazes de expressar as condições as mais universais daquilo que será tomado como realidade (seja essa realidade representada como mundo externo, seja como representada enquanto nossos estados internos). Essa realidade é o fenômeno sensível de que Hobbes fala perto do fim de sua ordem de razões na citação do *De Corpore*. Contudo, deve-se atentar que, uma vez elencado no fim da ordem de razões, isto supõe que já tenha havido a determinação dos objetos da filosofia natural. Dito de outro modo, os objetos da filosofia natural não são os dados sensíveis sem mais, mas os fenômenos enquanto objetos de uma física – o que supõe a operação de razão que produz os nomes a serem explicados por definições.

---

<sup>40</sup> DCo, Ao leitor.

<sup>41</sup> L, XLVI, 14. (p. 1076).

Ora, para que um fenômeno seja conhecido, é requerido um devido método através do qual a linguagem deve sobre ele operar – na medida em que, como visto, a razão (*ratio*) não é senão uso adequado da linguagem (*oratio*) no raciocínio. Na passagem do *De Corpore* acima citada, Hobbes se refere aos dados sensíveis por “coisas confusas”, que não são os objetos propriamente ditos da filosofia, uma vez que carentes de distinção e designação por um nome – aquilo que é o próprio procedimento metódico de construção do objeto do conhecimento. Como visto, esta ação racional que produz o objeto do conhecimento filosófico é fundamental para entender em que sentido a ciência diz respeito às relações lógicas entre denominações, e não relações reais entre as coisas mesmas, ainda que a linguagem não deixe de ser capaz de referir à realidade.

É com isto em vista que Hobbes faz a distinção entre o fenômeno considerado como só dado à sensibilidade, isto é, a manifestação cognitiva aos sentidos, por um lado, e o fenômeno enquanto objeto de conhecimento explicado por uma definição:

Diz-se que temos ciência de um efeito se conhecemos suas causas (...). E, assim, a filosofia é ciência *tou dioti*, quer dizer, das causas. Todo outro conhecimento, que é dito *tou oti*, é sensação, ou então, imaginação ou memória remanescente da sensação. E, assim, os primeiros princípios da ciência são em sua totalidade os fantasmas dos sentidos e da imaginação, que nós naturalmente conhecemos *que* existem. Mas para conhecer *por que* existem ou de que causas provêm, é preciso raciocínio (...) <sup>42</sup>.

Trata-se, afinal, da distinção entre conhecimento sensível e a ciência. Hobbes associa cada um desses regimes de conhecimento às distinções aristotélicas *tou oti* (conhecimento do fato) e *tou dioti* (conhecimento da causa), trazidas nos *Segundos Analíticos* <sup>43</sup>. No entanto, a distinção hobbesiana afasta-se do sentido aristotélico dessas expressões, uma vez que o conhecimento do fato se trata aqui de uma cognição sensível sem valor científico. O conhecimento sensível dos fatos é o mesmo que o conhecimento daquilo que é mais cognoscível *para nós* – a saber, as coisas particulares que nos aparecem –, ao passo que a ciência se confunde com o conhecimento daquilo que é mais cognoscível *por natureza* – ou seja, as causas de universais que expressam a causa <sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> DCo, I, VI, 1. (EW, I, p. 66; OL, I, 59).

<sup>43</sup> ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, I, 13, 78a22-79a16.

<sup>44</sup> DCo, I, VI, 2. (EW, I, p. 67; OL, I, 60).

Aquilo que é mais cognoscível por natureza são as definições genéticas que explicam as causas dos fenômenos. Os fenômenos, enquanto objetos de conhecimento, não são as próprias aparências, mas denominações gerais cuja produção parte de considerações dessas aparências (as “coisas confusas” que não são senão aquilo que é mais cognoscível para nós), de modo a significar um conjunto de propriedades comuns que constituem o fenômeno que se quer explicar. Por outro lado, quanto ao campo daquilo que é mais cognoscível por natureza, ou seja, as causas universais, há graus de generalidade conforme a delimitação do objeto que a definição serve de explicação. Entre a denominação geral que significa o conjunto de acidentes comuns a todos os seres humanos, por exemplo, até o movimento, ou seja, a denominação simples que significa a propriedade a mais comum de todos os seres, há um crescente grau de simplicidade:

Aos que procuram a ciência pura e simplesmente, a qual consiste no conhecimento das causas de todas as coisas tanto quanto se possa, e dado que as causas de todas as coisas singulares são compostas das causas das universais ou simples, é-lhes necessário que conheçam as causas das universais ou daqueles acidentes que estão em todos os corpos, isto é, que são comuns a toda matéria, antes que conheçam as causas das singulares, isto é, dos acidentes pelos quais uma coisa se distingue da outra (...). As causas dos universais (ao menos daqueles que têm alguma causa) são manifestas por si, ou, como se diz, são conhecidas *por natureza*, de modo que não requerem absolutamente nenhum método, visto que a única causa de todos esses universais é o movimento<sup>45</sup>.

O estudo dos conceitos mais universais e simples é precisamente aquilo que Hobbes chama de filosofia primeira. Trata-se, conforme Zarka, “dos conceitos mais simples universais do conhecimento humano que estão no fundamento de todas as outras ciências: o espaço e o tempo, o corpo e o acidente, a causa e o efeito, a potência e o ato, a identidade e a diferença, assim como a sua causa: o movimento”<sup>46</sup>. Para Hobbes, portanto, uma doutrina do ser é tributária de uma doutrina do conhecimento, o que aqui significa dizer que, para conhecer as coisas que nos aparecem, somos dependentes de uma teoria que nos dê as condições a partir das quais nos tornamos capazes de explicar as propriedades gerais da representação sensível. Se, por um lado, o conhecimento das causas universais dos fenômenos não é dado (pois a experiência não as fornece por si só), por outro lado, as próprias condições do conhecimento dependem de um ato fundacional

---

<sup>45</sup> DCo, I, VI, 4-5. (EW, I, p. 68; OL, I, 61).

<sup>46</sup> ZARKA, Y-C. Op. cit. 1990. p. 20-21.

próprio de um uso metódico da linguagem – e que, como visto, não preexiste à operação mesma de fundação nominal.

É preciso, a fim de construir um tal conhecimento, raciocinar metodicamente a fim de obter tais regras, ou seja, as formulações as mais gerais que explicam a causa mais universal dos fenômenos, o movimento, que constitui uma condição primeira de inteligibilidade. De modo a constituir essa teoria do conhecimento, Hobbes separa o *De Corpore* em quatro partes: a primeira parte do *De Corpore* (*Computatio sive logica*) consiste no estudo dos nomes, das proposições, dos silogismos e das demonstrações – o que constitui uma teoria do método filosófico que opera com a linguagem. Em seguida, supondo o método, Hobbes formula, na segunda parte (*Philosophia prima*), as definições as mais gerais que servirão de inteligibilidade dos fenômenos naturais. Na terceira parte, Hobbes desenvolve as leis gerais do movimento (*De rationibus motuum, et magnitudinum*). Por fim, a quarta parte (*Physica, sive de naturae phaenomenis*) aplica as condições de razão, estabelecidas nas partes prévias, aos fenômenos empíricos a fim de estabelecer hipóteses acerca de suas causas ou gerações. Este último será o conhecimento dos fenômenos naturais e, para os fins deste trabalho, será a parte que dirá respeito à inteligibilidade do desejo.

Ao longo dessas quatro partes, a demonstração segue o seguinte procedimento: do fenômeno sensível não analisado – simplesmente dado – faz-se, por inferência, uma análise racional que chega à causa mais universal, a saber, o movimento, através da qual se obtém cada uma das denominações simples da filosofia primeira. Aqui, o caminho é *analítico* ou *resolutivo*, ou seja, do efeito à causa. Na geometria, por outro lado, faz-se o caminho inverso: das definições as mais gerais são deduzidas as leis do movimento em geral. Aqui, portanto, o caminho é  *sintético* ou *compositivo*, ou seja, da causa ao efeito. O método da física, por sua vez, parte novamente das experiências, ou seja, dos fenômenos naturais, a fim deles inferir suas possíveis causas por resolução.

Dito isto, é possível questionar: a física não se separaria do método demonstrativo da geometria, uma vez tendo caráter empírico e resolutivo? A resposta é negativa: o método da física não é senão a aplicação das leis do movimento simples da geometria aos objetos sensíveis a fim de inferir suas possíveis causas – de modo que não é possível fazer física sem antes dominar os princípios primeiros do conhecimento:

(...) não se pode entender a física se não se conhece o movimento que está nas partes mais diminutas dos corpos, e não se entende o movimento das partes, se não se conhece o que produz movimento em outro corpo, e tampouco isso se entende, se não se conhece o que o puro e simples movimento produz. E porque a aparência de todas as coisas aos sentidos é determinada e tem tal qualidade e quantidade por meio de movimentos compostos, dos quais cada um tem certo grau de velocidade e uma certa trajetória, deve-se investigar, em primeiro lugar, as trajetórias do movimento puro e simples (e nisso consiste a geometria), em seguida, as trajetórias dos movimentos gerados e manifestos, e, por fim, as trajetórias dos movimentos internos e invisíveis (o que buscam os físicos). E, assim, aqueles que buscam a filosofia natural a buscam inutilmente, se não presumem os princípios de investigação da geometria<sup>47</sup>.

Não é possível produzir o objeto de estudo da física, que não se confunde com o só dado sensível, sem o conhecimento da filosofia primeira. Ora, porque é a filosofia primeira que fornece as condições da representação sensível e, portanto, suas condições de inteligibilidade enquanto objeto de conhecimento racional, a física, portanto, supõe a filosofia primeira. Como defende Zarka<sup>48</sup>, Hobbes estabelece uma homogeneização do método científico ao valer-se de uma demonstração das leis do movimento a partir das denominações da filosofia primeira e da aplicação destas como condição de inteligibilidade de fenômenos naturais – cuja diversidade é fornecida na experiência, porém sem alterar o método dedutivo e genético (relativo à causa de geração do fenômeno) de seu conhecimento, estando ela submetida às regras gerais do movimento demonstrados dedutivamente a partir das só definições da filosofia primeira<sup>49</sup>.

Esta homogeneização do método demonstrativo da ciência realça seu caráter racionalista: que o ponto de partida da análise seja o dado empírico, os fenômenos, disso não se segue que o encadeamento causal que é exigência de razão seja um encadeamento factual cujo fundamento é a experiência. Como explica Malherbe<sup>50</sup>, uma análise não é uma conexão empírica, ou seja, uma associação de um efeito factual a uma causa também factual. A causa exigida para uma verdadeira ciência não é obtida da observação dos fenômenos e sua frequência na experiência, mas, uma vez delimitado o objeto do qual deseja-se identificar a causa (delimitação esta que desde já supõe um ato de razão), deve-se proceder de modo a identificar a sua possível geração com base nas relações lógicas demonstradas a partir das definições primeiras de razão. Dito de outro modo, o procedimento científico, seja pela síntese ou pela análise, resta inteiramente no domínio

---

<sup>47</sup> DCo, I, VI, 6. (EW, I, p. 73; OL, I, p. 64).

<sup>48</sup> Cf. ZARKA, Y-C. Op. cit. 1987. p. 162-163.

<sup>49</sup> DCo, IV, XXV, 1. (EW, I, p. 388; OL, I, p. 316).

<sup>50</sup> Cf. MALHERBE, M. Op. cit. Paris: Vrin, 1984. p. 31-33.

abstrato da necessidade lógica cujo fundamento são as denominações universais da filosofia primeira.

O conhecimento de nossas sensações e paixões, por exemplo, na medida em que fenômenos, implica sua consideração enquanto matéria em movimento – ou seja, se há alguma coisa que podemos chamar *mente*, esta deve ser material, e tem suas determinações explicadas mecanicamente. Isto se deve ao fato de que, segundo Hobbes, o estatuto material da realidade é um princípio de razão cuja negação acarreta o banimento desta proposição do campo filosófico – pois é condição da filosofia natural a aceitação das condições de razão da filosofia primeira. Neste sentido, a filosofia primeira estabelece, pelo arbítrio da imposição de denominações universais, as regras de todo conhecimento natural. Que essas regras necessárias sejam fundadas num ato arbitrário, eis uma tese polêmica, alvo dos críticos de Hobbes<sup>51</sup>. Contudo, a arbitrariedade envolvida na concepção hobbesiana de ciência diz respeito não a uma escolha fortuita desprovida de critério, mas a uma potência de artifício – produção ou reprodução através de artifícios de linguagem –, constitutiva da nomeação e da formulação de definições a partir das quais, pela agudeza do julgamento, operamos demonstrações<sup>52</sup>. Ora, os critérios de imposição e cálculo de nomes, como Hobbes define a razão, e que sumariza a primeira parte da investigação no *De Corpore*, constituem a condição da obtenção das definições primeiras que balizam todo possível conhecimento racional.

É assim que podemos entender como a razão institui os termos a partir dos quais ela opera, no que é o próprio desenrolar do método. Por outro lado, é a partir dela que a física tem assegurada a sua inteligibilidade. Conforme Limongi, o sistema científico de Hobbes supõe que a linguagem tenha, em certo sentido, uma precedência em relação à realidade, na medida em que os corpos a que atribuímos propriedades ganham seu estatuto de objeto de denotação através de uma operação racional sobre conteúdos mentais sensíveis – estes sim, primeiros enquanto dados aparentes da sensibilidade<sup>53</sup>. Dito de outro modo, o real seria um produto de uma ação, um ato de significar e raciocinar que institui as condições de conhecimento da natureza, cuja disciplina permite o

---

<sup>51</sup> Esta tese foi alvo das críticas de Leibniz, segundo o qual Hobbes seria um “hipernominalista” por sugerir que a totalidade do edifício do conhecimento tenha por fundamento uma atribuição de significado que é, em última análise, arbitrária. Para um estudo aprofundado das críticas de Leibniz à filosofia primeira de Hobbes, V. HIRATA, C. Leibniz e Hobbes: Causalidade e princípio da razão suficiente. São Paulo: Edusp, 2017.

<sup>52</sup> Cf. ZARKA, Y-C. Op. cit. 1987. p. 160.

<sup>53</sup> LIMONGI, M. A semântica do materialismo de Hobbes. *Analytica*, v. 5, n. 1, 2002. p. 109-135.

conhecimento de objetos sensíveis, o que inclui não apenas os fenômenos externos, como também os internos, tais como a imaginação, os prazeres e dores, o desejo, e a própria capacidade de significar e raciocinar<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Aqui, contudo, convém chamar atenção para a dependência estabelecida por Hobbes entre os atos de significação e a comunidade linguística onde esses atos são efetuados: como defende Pécharman, não há algo como uma linguagem privada em Hobbes, mas antes a linguagem supõe a sua função comunicativa. V. PÉCHARMAN, M. Le discours mental selon Hobbes. In: Archives de Philosophie, 1992. p. 553-573.



## 2. *PHILOSOPHIA PRIMA*: O VOCABULÁRIO DA FILOSOFIA NATURAL

A *philosophia prima* hobbesiana dificilmente poderia ser considerada simplesmente como uma ontologia ou uma metafísica em sentido tradicional. Hobbes está preocupado em fornecer os princípios a partir dos quais podemos entender os fenômenos naturais, ou seja, em fornecer inteligibilidade ao mundo que nos aparece à sensibilidade – logo, como visto, não há uma pretensão em estabelecer uma *ciência do ser enquanto ser*. Ao contrário, o que está em jogo numa tal consideração é, por um lado, uma interdição da ontologia enquanto disciplina independente de uma teoria do conhecimento (algo que Hobbes busca atestar por meio de um experimento de razão que ficou conhecido como *ficção* ou *hipótese aniquilatória* – não por acaso, o procedimento que inaugura sua filosofia primeira)<sup>55</sup>. O que a filosofia primeira fornecerá será, então, as condições não de coisas tomadas em si mesmas e independentemente do modo como nos aparecem, mas antes as próprias condições da representação sensível e os princípios de razão que permitem explicar suas possíveis causas. Por outro lado, temos também a constatação – crença que era compartilhada por diversos autores do período – de que a dimensão qualitativa do mundo não poderia ser considerada uma propriedade das coisas mesmas: as qualidades, tal como as percebemos, não são das coisas mesmas, mas produto de uma relação que é constitutiva do conhecimento possível da natureza. Ambos os fatores terão de ser explicados por uma nova concepção de causalidade.

Neste capítulo, me ocuparei sobretudo deste conceito. Dele dependemos, num primeiro momento, para entender de que modo Hobbes busca estabelecer uma consideração universal da inteligibilidade da natureza em torno de um princípio da mudança que se reduz à só variação do movimento local. O que deve estar no horizonte nesta abordagem é identificar as limitações desta explicação para a explicação da dimensão afetiva do ser humano, ainda que – e esta é a aposta da filosofia primeira – tal explicação imponha, sobre essa dimensão, condições que não podem ser violadas, sob pena de não estarmos mais produzindo conhecimento filosófico.

---

<sup>55</sup> DCo, II, VII, 1. (EW, I, p. 91; OL, I, p. 81)

## 2.1. ANTECEDENTES DA CAUSALIDADE MECÂNICA: REVISÃO DO ARISTOTELISMO E TEORIA MODERNA DO MOVIMENTO

Na epístola dedicatória do *De Corpore*, Hobbes faz uma consideração sobre avanços realizados à sua época no âmbito da filosofia natural, atribuindo a alguns autores as contribuições a essa disciplina que, segundo ele, permitiram atribuir a ela o caráter devidamente filosófico: Galileu Galilei (1564-1642) foi, segundo Hobbes, “(...) o primeiro a abrir a todos nós os portões da filosofia natural universal, a saber, o conhecimento da natureza do *movimento*; de modo que não se pode calcular uma idade superior à filosofia natural do que a sua”<sup>56</sup>. As considerações de Hobbes, ao não reconhecer como devidamente científicas as doutrinas do ser e da natureza anteriores à obra de Galileu, são uma crítica endereçada a uma longa e vasta tradição que remonta à física aristotélica. Não são poucas as críticas ou mesmo referências de teor jocoso que Hobbes faz às teses metafísicas de Aristóteles ou, ao menos, a certas teses de inspiração aristotélica da escolástica, a quem Hobbes se refere por “escolas” (*schools*). Ao afirmar a nova filosofia natural que emergia com as novas teses acerca do movimento e da mudança, Hobbes procura estabelecer uma oposição à tradição, bem como desenvolver princípios cujas formulações se inserem na esteira de um movimento intelectual que consolidaria a física clássica.

Pretendo, nesta seção, apresentar em linhas gerais os princípios desta física tradicional, criticada por Hobbes, bem como introduzir, também de modo muito geral, os traços da nova mecânica que inspirou a teoria hobbesiana da causalidade natural, e que tem em Galileu um de seus grandes representantes. Para apresentar os antecedentes da teoria da causalidade mecânica de Hobbes, começarei com algumas considerações sobre a teoria da causalidade aristotélica, bem como da sua noção de movimento, e a crítica que resultou na concepção clássica da mecânica. Pretendo me concentrar nesses dois conceitos – causalidade e movimento – pois eles irão se articular na filosofia natural hobbesiana de modo a formar o princípio de razão ou causalidade.

---

<sup>56</sup> DCo, Epístola dedicatória.

### 2.1.1. Hobbes e o aristotelismo: a concepção aristotélica da causalidade e do movimento

Alguns pontos acerca da metafísica aristotélica devem ser ressaltados para que possamos compreender o que está em jogo na revisão conceitual elaborada por Hobbes. Embora a noção primitiva de mudança ou movimento seja o cerne da filosofia primeira, a revisão acaba por ser muito mais profunda, alterando sobremaneira a consideração sobre a objetividade do mundo e sua inteligibilidade. Tendo isto em vista, pretendo considerar alguns conceitos da metafísica aristotélica, bem como de sua física, que serão decisivos para a posterior compreensão da crítica moderna, cujas linhas gerais serão compartilhadas por Hobbes em sua filosofia primeira.

Uma primeira consideração deverá levar em conta a possível separação de uma doutrina do ser, ou seja, do inteligível, de uma doutrina do conhecimento, ou seja, da inteligibilidade. Como visto, Hobbes atribui ao *logos* uma função criativa: a linguagem não apenas expressa a realidade, como também, de certo modo, a produz. Esta é uma conclusão possível a ser extraída de uma teoria da razão que a identifica com as produções artificiais da linguagem em relações estritamente lógicas de causa e consequência entre proposições. Se aquilo que percebo não é, apenas em razão disto, conhecido, mas antes depende, para tanto, de um ato através do qual atribuo o seu significado através da imposição de um nome, então é perfeitamente possível dizer que, para Hobbes, a realidade da coisa percebida é, em um sentido relevante, tributária das condições do seu conhecimento. Portanto, a filosofia primeira diz mais respeito aos critérios do conhecimento do que a uma teoria do ser – ainda que seu intuito não deixe de ser um exame da realidade.

Se, por um lado, Hobbes estabelece um amálgama entre as condições da realidade e do conhecimento, em Aristóteles, parece haver mais claramente uma distinção. A noção – tão criticada por Hobbes – de metafísica como *ciência do ser enquanto ser*<sup>57</sup> é, de fato, um exame prévio da realidade independente de nossas condições de conhecimento. A coisa perceptível contém uma realidade que lhe é própria, um essência; algo como uma

---

<sup>57</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003a15. Hobbes critica aqueles que, ao tomar o termo “metafísica” como uma ciência que transcende o domínio da física ou ciência da natureza, produz nada senão absurdos de linguagem. Para ele, “metafísica” não era senão o nome dado a um conjunto de obras em razão destas terem sido elaboradas ou organizadas após a filosofia natural de Aristóteles. Cf. L, XLVI, 14. (p. 1076).

*verdade da coisa* cuja existência não depende de uma formulação pelo discurso, mas antes é uma forma que pode ser apreendida intelectualmente para, então sim, ser discursivamente expressa em uma definição cujo conteúdo envolve o gênero e a diferença específica<sup>58</sup>.

Zarka desenvolve este ponto ao comentar uma passagem do *De Anima* de Aristóteles: haveria uma comunidade ou continuidade entre o sensível e o sentido, em razão da identificação de seus atos – de onde resultaria um “*absoluto perceptivo* que exclui toda relatividade e toda subjetividade da estrutura perceptiva”<sup>59</sup>. Em razão disto, a percepção seria capaz de fornecer a coisa diretamente ao senciente, tal como ela realmente é. Ora, neste sentido, *ratio* não pode ser apenas *oratio*: uma teoria aristotélica do *logos* não se reduziria ao só signo de linguagem devidamente encadeado em discurso; ela diz respeito, também, ao ser das coisas mesmas, de modo a haver uma verdade real da coisa que se apresenta ao senciente, passível de ser por ele expressa em uma proposição por isso mesmo verdadeira.

Esta primeira observação permite identificar os termos que cumprem, para Aristóteles, papéis chave em sua doutrina do ser: a coisa que percebo é uma substância (*ousia*), ou seja, uma realidade primeira e fundamental. A substância possui quatro características complementares trazidas em diferentes livros da *Metafísica*, a saber: (1) trata-se de um substrato ou sujeito último de atribuição (*hypokeimenon*)<sup>60</sup>; (2) trata-se de um ser no sentido o mais próprio, ou seja, uma essência (*to ti ên einai*)<sup>61</sup>; (3) trata-se de alguma coisa subsistente e determinada, ou seja, um *isto* a que se pode referir (*tode ti*)<sup>62</sup>; e, por fim, (4) trata-se de algo que pode existir em separado e independentemente de outra coisa (*choriston*)<sup>63</sup>.

Conforme Mansion<sup>64</sup>, cada uma dessas quatro características expressam a totalidade de uma mesma realidade – que é a própria realidade a mais fundamental expressa pelo conceito de substância –, e por isso elas acabam por estar vinculadas, cada uma implicando todas as demais. No entanto, é possível considerar que a principal dentre

---

<sup>58</sup> ARISTÓTELES, Segundos Analíticos, II, 13, 96a23.

<sup>59</sup> ZARKA, Y-C. Op. cit. 1987. p. 31-32.

<sup>60</sup> ARISTÓTELES, Metafísica Z, 1028b35.

<sup>61</sup> ARISTÓTELES, Metafísica Z, 4, 1029b13.

<sup>62</sup> ARISTÓTELES, Metafísica Δ, 8, 1017b24.

<sup>63</sup> ARISTÓTELES, Metafísica Δ, 8, 1017b25.

<sup>64</sup> Cf. MANSION, S. La première doctrine de la substance : la substance selon Aristote. In: Revue Philosophique de Louvain, 44 (3), 1946. p. 349-369.

elas (e que será aquela que se manteve a mais relevante ao longo de uma possível história da metafísica) é a de um *sujeito último de atribuição*, ou seja, uma coisa de que se pode predicar outras, mas que ela própria não pode ser predicada de nenhuma outra coisa<sup>65</sup>. E isto, frisa-se, na dupla acepção do *logos*, ou seja, tanto em um sentido de um sujeito lógico, do qual se predica propriedades em um enunciado, como também em um sentido ontológico, uma vez que se trata de um sujeito real, ou seja, uma coisa que subsiste de maneira independente e que efetivamente tem e/ou pode ter propriedades reais.

As propriedades que estão ou podem ser ditas deste sujeito real podem configurar tanto um atributo *per se* deste sujeito, e neste sentido ele será constitutivo da realidade e da essência do sujeito (ou seja, daquilo que é ser este sujeito – *to ti ên einai*), como por exemplo quando dizemos do triângulo que a ele pertence a linha<sup>66</sup>. Por outro lado, Aristóteles chama de acidente (*symbebekos*) aquela coisa que apenas tem realidade se por referência a um sujeito e, portanto, só existe enquanto atributo ou propriedade<sup>67</sup>. Ainda, um acidente, sendo um atributo, não pode ser um atributo *per se* na medida em que não pertence à essência da coisa que é sujeito, a exemplo da brancura de um animal<sup>68</sup>. O acidente, ao contrário de uma propriedade substancial, não tem o estatuto de um conteúdo essencial à realidade da coisa, e por isso mesmo pode deixar de *ser* sem prejuízo da identidade da coisa a que ele é atribuído.

Feitas essas considerações, podemos fazer outra observação, a partir da qual é possível compreender mais propriamente uma teoria aristotélica da mudança: a mudança só pode ser compreendida se algo que (1) não era o caso (2) vem a ser o caso (3) de/em uma coisa. Os dois primeiros fatores dizem respeito àquilo que Aristóteles chamou *contrários*<sup>69</sup>: a mudança só ocorre se um não-ser passa a ser, seja qual for seu conteúdo (e.g. alto/baixo, quente/frio, culto/inculto). No entanto, porque os seres são anteriores àquilo que comporta contrários, uma vez que estes últimos são sempre atribuídos aos primeiros, os contrários constituem princípios necessários, porém não suficientes, para entender a mudança. Ora, a mudança só pode ser entendida se a relação dos contrários se der em torno de uma realidade subsistente, de modo que o sujeito ou substrato é, ele próprio, um princípio<sup>70</sup>. Assim sendo, os contrários e o sujeito constituem princípios para

---

<sup>65</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica Z*, 1028b35. *Física*, I, 7, 190b35. *Segundos Analíticos*, I, 4, 73b6.

<sup>66</sup> ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, 73a35.

<sup>67</sup> ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, 73b5.

<sup>68</sup> ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, 73b10.

<sup>69</sup> ARISTÓTELES, *Física*, 188a20-189a10.

<sup>70</sup> ARISTÓTELES, *Física*, 189a25-189b10.

a razão de ser da mudança: a substância é ou bem aquilo que subjaz à mudança de suas propriedades accidentais, ou bem aquilo que se corrompe pela mudança de suas propriedades substanciais – ou seja, simplesmente deixa de existir.

A partir do conceito de substância, obtivemos outros três conceitos da metafísica aristotélica – a saber, (1) *sujeito/substrato*, (2) *essência*, (3) e *acidente* – que irão se relacionar com os conceitos que são de maior importância para compreender a crítica hobbesiana às teses em filosofia natural de inspiração aristotélica. Além do conceito de movimento, também o conceito de causa é crucial. De fato, eles estarão presentes na passagem em que Aristóteles considera a natureza como “certo princípio, ou seja, uma causa de ser movido ou de estar em repouso para aquele a que ela pertence imediatamente por si e não por acidente”<sup>71</sup>.

Uma primeira consideração deve ser feita sobre o conceito de movimento (*kinêsis*). Diferentemente das teorias modernas do movimento, que considera apenas o movimento local, Aristóteles insere o movimento em uma teoria que estabelece diferentes modelos de mudança conforme às diferentes categorias ou modos de ser<sup>72</sup>. Neste sentido, o movimento segundo o local é um deslocamento (que será o único modelo a ser preservado na física moderna); o movimento segundo a quantidade é um aumento ou diminuição; o movimento segundo a qualidade é uma alteração<sup>73</sup>. Todos esses modelos de movimento são considerados como accidentais e suas ocorrências são sempre em um mesmo sujeito que subsiste. Contudo, segundo a categoria da substância, o termo utilizado por Aristóteles deixa de ser movimento (*kinêsis*) e passa a ser mudança (*metábole*)<sup>74</sup> que marca, de um lado, a passagem do não-ser ao ser (ou seja, geração) e do ser ao não-ser (ou seja, corrupção).

Uma segunda consideração deve ser feita sobre o conceito de causa e sua relação com a matéria e a forma que estão envolvidas na composição da realidade. Aristóteles afirma que seres naturais possuem um princípio de movimento e repouso; este princípio é uma causa que pertence ao ser natural por si, ou seja, é algo que, não sendo accidental, é antes próprio de seu ser. Neste sentido, Aristóteles afirma que todos os seres que possuem

---

<sup>71</sup> ARISTÓTELES, Física, II, 1, 192b20. Tradução minha para o português a partir da tradução francesa de Pierre Pellegrin. V. ARISTÓTELES. Physique. Paris: Flammarion, 2000.

<sup>72</sup> ARISTÓTELES, Física, III, 1, 200b33.

<sup>73</sup> ARISTÓTELES, Física, V, 5, 226a25-30.

<sup>74</sup> ARISTÓTELES, Física, V, 5, 229b10.

uma natureza são, por isso mesmo, substâncias<sup>75</sup>; assim sendo, toda substância possui um princípio interno de movimento que constitui sua natureza ou essência – conforme a identificação da natureza à forma que compõe a realidade junto à matéria<sup>76</sup>. Aristóteles aponta que a matéria e a forma são causas, ou seja, modos de explicar o porquê das coisas. A matéria é aquilo do qual uma coisa vem a ser – por exemplo, o bronze de uma estátua<sup>77</sup>. A forma é o modelo, ou seja, a fórmula do ser essencial e os gêneros desta – por exemplo, para a relação de dois para um (ou seja, para o dobro) o gênero é o número<sup>78</sup>.

Agora, Aristóteles confere à forma a determinação de uma substância enquanto tal – pois é ela que expressa o que a coisa é. Em razão disto, Aristóteles considera a forma um princípio do ser em ato, ou seja, um princípio de atualização da matéria, que determina uma realidade substancial – e, portanto, se confunde com a essência da coisa na medida em que, justamente, determina a coisa como ela atualmente é, como, por exemplo, aquilo que atualiza um bloco de bronze, tornando-o um ser particular, a saber, uma estátua. Por outro lado, que a forma seja um princípio de determinação de algo como realidade, isto não ocorre sem que haja algo atualizável. Em razão disto, Aristóteles considera a matéria um princípio do ser em potência, ou seja, um princípio que permite o vir a ser daquilo que será em virtude da forma – como o bloco de bronze de que a estátua é feita.

Ora, embora a realidade ou essência de um ser seja mais bem expressa através de sua forma, a forma sem a matéria (ou vice-versa) não configura uma substância, ou seja, um sujeito determinado. Que seja possível fazer uma distinção de razão entre forma e matéria, isso não torna possível que matéria e forma existam em separado – este é o chamado *hilemorfismo*<sup>79</sup>. Esta relação recíproca e necessária entre matéria e forma, que estabelece também a relação entre o princípio do ser em potência e do ser em ato, é também parte do que explica o processo que é o movimento, na medida em que este se trata precisamente da atualização do ser em potência enquanto tal<sup>80</sup>: se alguma coisa deslocável está em atualização, ela se desloca, e este é o processo de movimento.

O exemplo da estátua é interessante também para outra condição que Aristóteles aponta como causa. Para que a estátua ou outro artefato tenha seu vir a ser determinado,

---

<sup>75</sup> ARISTÓTELES, Física, II, 1, 192b32.

<sup>76</sup> ARISTÓTELES, Física, II, 1, 193b6.

<sup>77</sup> ARISTÓTELES, Física, II, 3, 194b23. Metafísica Δ, 2, 1013a24.

<sup>78</sup> ARISTÓTELES, Física, II, 3, 194b26. Metafísica Δ, 2, 1013a26.

<sup>79</sup> ARISTÓTELES, Física, II, 1, 193b2.

<sup>80</sup> ARISTÓTELES, Física, III, 1, 201a10.

é preciso um artesão que seja causa da atualização da matéria<sup>81</sup>. Embora também abarcando o vir a ser de seres naturais, cujo vir a ser é natural, o modelo do artesão é aquele que mais bem representa a causalidade para algo que a tradição atribuirá o nome de causa eficiente (*causa efficiens*), a saber, aquilo a partir do que a mudança ou sua restrição tem primeiramente início, como por exemplo aquele que, ao deliberar, é causa de uma decisão<sup>82</sup>. A causa eficiente dará origem a um modelo de causalidade que será o único tido por científico na era moderna, e que terá a adesão de Hobbes – ainda que não seja redutível à concepção aristotélica<sup>83</sup>.

Por fim, o processo de atualização que determina o movimento não é plenamente compreendido sem precisar, também, o estatuto do repouso enquanto causa final de corpos naturais<sup>84</sup>. Aristóteles atribui aos elementos naturais uma tendência conforme à natureza para o movimento em vista do repouso em um local natural, como por exemplo no caso dos corpos graves, que são movidos para o centro da terra, e do fogo, que é movido para o alto<sup>85</sup>. Essas tendências são explicadas por um quarto modelo de causa ou princípio da física aristotélica, a saber, a finalidade ou propósito (*telos*) que corresponde àquilo em vista do que uma coisa é<sup>86</sup>. Assim, o movimento será uma atualização de potências internas do ser natural, o que configura um processo que tem, por finalidade, um estado de repouso em um local natural.

Uma vez que Hobbes e os teóricos modernos do movimento reduzem a mudança e o movimento ao só movimento local, agora é sobre este caso particular de mudança que deveremos nos debruçar em Aristóteles. Há uma classificação de dois tipos de deslocamento, a saber, natural e violento. Um corpo natural, pela atualização de uma potencialidade, move-se em vista de completar sua finalidade, ou seja, chegar ao seu local de repouso natural. Por outro lado, um movimento violento é um impedimento da tendência natural de um corpo. Trata-se de uma impressão de força por um ser agente em

---

<sup>81</sup> ARISTÓTELES, Física, II, 1, 193a32.

<sup>82</sup> ARISTÓTELES, Física, II, 3, 194b29. Metafísica Δ, 2, 1013a30.

<sup>83</sup> V. 2.1.2. a seguir.

<sup>84</sup> Esta é uma interpretação comumente aceita do estatuto do local natural na física aristotélica (e sobre a qual recai as críticas modernas), que toma o termo potência (*dýnamis*) na passagem em Física, IV, 1, 208b10 como tendo o sentido de uma atratividade do local natural em relação aos corpos. Para uma consideração em contrário, além de mais aprofundada, V. MACHAMER, P. Aristotle on Natural Place and Natural Motion. In: Isis, Vol. 69, nº3, p. 377-387.

<sup>85</sup> ARISTÓTELES, Física, II, 1, 192b35.

<sup>86</sup> ARISTÓTELES, Física, II, 3, 194b32. Metafísica Δ, 2, 1013a33.



um ser paciente, que sofre um movimento outro que não aquele de suas potências naturais internas.

Um exemplo dessa espécie de movimento é o do arremesso de uma pedra para o alto. A explicação fornecida pela tradição aristotélica era a tendência natural de movimento dos corpos graves ao centro da terra, seu local natural de repouso; por isso, ao agir com uma força sobre a pedra, esta sobe ao invés de descer, mas o movimento violento de arremesso cessa e, então, o movimento natural da pedra é retomado – sua tendência para baixo, em direção à terra. A explicação do movimento da pedra apresenta esses dois conceitos, o de movimento e o de repouso, como possuindo uma distinção real. O repouso em um local natural é apresentado como um estado de perfeição visado pelos seres que são conforme à natureza, onde suas formas seriam plenamente determinadas – de modo que a potência<sup>87</sup> de um local natural deve ser entendida como uma capacidade de gerar uma unidade orgânica (*sympephykota*) entre as coisas que possuem ou são conforme uma mesma natureza<sup>88</sup>. O movimento natural é o processo pelo qual esse estado é atualizado. Ora, a consideração acerca da causalidade na explicação do deslocamento de um corpo natural é fundamentalmente qualitativa<sup>89</sup>: que uma pedra é atraída pelo solo, isso se dá na medida em que ela possui certa propriedade essencial – a saber: ser corpo grave – que determina o movimento de atração pelo solo. Vê-se que essa explicação é fornecida pelas causas, que expressam a determinação da coisa em direção ao fim natural a que visa o movimento. A explicação do ser pelas causas é o modo através do qual a ciência (*episteme*) é feita segundo a tradição aristotélica.

Tendo exposto aspectos gerais da metafísica aristotélica que estão por detrás das explicações para os fenômenos físicos segundo a tradição que dela se originou, passo então a apresentar as mudanças do pensamento científico e filosófico surgidos no período moderno e as consequências para as noções de causalidade e movimento. Em grandes linhas, o debate científico de fundo levou a ser rejeitada a física aristotélica e o modelo geocêntrico ao qual ela se vinculava, para adotar o modelo heliocêntrico copernicano e

---

<sup>87</sup> ARISTÓTELES, Física, IV, 1, 208b10.

<sup>88</sup> O termo *sympephykota* é mencionado em Metafísica Δ, 4, 1014b20. O sentido em que os corpos naturais visam a uma unidade em torno daquilo que é equivalente em natureza evidenciaria o papel da causa formal no movimento natural de corpos, Cf. MACHAMER, P. Op. cit. In: Isis, Vol. 69, nº3, p. 379.

<sup>89</sup> Não se trata, aqui, de dizer que o deslocamento é uma mudança segundo a categoria da qualidade (pois, como visto, todo deslocamento é sempre mudança segundo a categoria do local). A qualidade de que se trata aqui é aquela que está contida na essência da coisa, que é justamente seu princípio de atualização que determina o movimento natural. Cf. ARISTÓTELES, Metafísica Δ, 1020a33.

uma noção relacional do movimento com base no princípio da inércia – mudança esta que se deve em grande parte à obra de Galileu<sup>90</sup>.

### 2.1.2. Hobbes e a física clássica: o vínculo entre causalidade e movimento

Galileu, de fato, é conhecido como um dos fundadores da física clássica<sup>91</sup>. Suas considerações em filosofia natural vieram a moldar o estudo da natureza ao longo do século XVII. Sobretudo sua teoria do movimento, tida por revolucionária, é expressamente uma inspiração para a filosofia natural hobbesiana. A revisão do conceito de movimento repousa em uma profunda reformulação do princípio de causalidade atribuído a Aristóteles, e não apenas em uma reconsideração do só movimento. De um modo geral, há uma (1) uma redução das quatro causas aristotélicas a uma apenas (que não pode ser identificada com nenhuma das quatro tradicionais); e uma tal redução (2) estabelece uma relação direta entre a noção de causa e de movimento local – que, por sua vez, se torna um princípio de inteligibilidade do mundo natural.

O movimento deixa de ser entendido como uma modificação intrínseca de um ser de natureza específica (a ser descrita pela explicação a partir da forma) e passa a ser visto como um fator extrínseco: uma relação entre corpos de natureza material homogênea, ou seja, relações que se estabelecem entre corpos devido a uma propriedade da matéria em geral (a própria noção de corpo e matéria passa a equivaler), e não de qualidades de entidades. Deste modo, se antes uma pedra movia-se em direção à terra devido a potências específicas que *faziam a terra ser atraente para a pedra*, explicação qualitativa que, sem mais, passou a soar como piada a ouvidos modernos – inclusive explorada jocosamente pelo teatro da época, como é exemplo as comédias de Molière<sup>92</sup> –, agora, a explicação própria vem em um compreensão distinta.

---

<sup>90</sup> Cf. COHEN, B. *The Birth of a New Physics*. Penguin Books, 1985. p. 81-126.

<sup>91</sup> Cf. YAKIRA, E. *La causalité de Galilée à Kant*. Paris: PUF, 1994. p. 7.

<sup>92</sup> Em *Le malade imaginaire* (1673), a última comédia de Molière (1622-1673), é apresentada uma cena na qual um grupo de médicos é perguntado sobre as razões pelas quais o ópio faz as pessoas dormirem; a resposta dos médicos vem em um latim *macarrônico*, afirmando que o ópio causa o sono em razão de suas *virtudes dormitivas* (*virtus dormitiva*). Com o propósito de fazer uma crítica bem-humorada da ciência herdeira da tradição aristotélica, Molière retrata os médicos como fornecendo uma explicação qualitativa que, reivindicava-se, não era capaz de explicar propriamente coisa alguma: dizer que o ópio causa o sono

O *movimento para baixo* da pedra é uma relação entre corpos sobre a qual aplicam-se princípios universais explicativos do movimento, e não uma explicação descritiva de uma qualidade da pedra que determina sua atração pela terra. Essa explicação, que tem por detrás a ideia de uma natureza homogênea para o mundo material, ao retirar da natureza das coisas as propriedades qualitativas da física aristotélica, permite uma consideração eminentemente quantitativa do movimento<sup>93</sup>.

O movimento (assim como o repouso) passa, deste modo, a ser um estado relativo, e não mais um processo absolutamente considerado cujo termo final é o repouso. Exemplos de experimentos eram exibidos como forma de auxiliar esta conclusão: um marinheiro que, do convés de seu navio, observa um segundo navio afastar-se do seu, não é capaz de, tomando por referência apenas os navios, afirmar qual dos dois está em movimento e qual está em repouso<sup>94</sup>. Daí que se compreende que não faça mais sentido a prioridade ontológica do repouso em relação ao movimento; qualitativamente equivalentes, o repouso não serve mais como princípio explicativo do movimento<sup>95</sup>. Dada esta simetria, o par movimento/repouso não requer, da perspectiva física, explicação alguma: o que resta carente de explicação é, não o movimento, mas a *variação* de movimento – o evento que passa a ser considerado propriamente físico<sup>96</sup>. Dito de outro modo, se antes o repouso era uma noção simples através da qual explicávamos o movimento de um corpo, agora, a noção simples é o movimento – restando à sua variação relativa uma demanda explicativa a ser fornecida pela nova física.

Essa explicação é fornecida pela causalidade. Contudo, mesmo este conceito é também redefinido, se comparamos as novas teses com as teses aristotélicas. A revisão do conceito de movimento não se dá sem uma revisão, também, do conceito de causalidade. Para entender melhor essa transição, trago a distinção entre dois modelos para o pensamento da causalidade, propostos por Muralt<sup>97</sup>: o primeiro é atribuído a

---

porque possui uma ‘qualidade sonífera’, ‘princípio dormitivo’, ou variantes de tal expressão, não seria diferente de dizer que *o ópio causa o sono porque causa o sono*. É evidente que, aqui, trata-se de uma caricatura grosseira das explicações causais da tradição aristotélica, mas o exemplo é interessante para mostrar a tensão entre a nova ciência, que ganhava força no século XVII, e a antiga tradição.

<sup>93</sup> Cf. MALHERBE, M. Qu’est-ce que la causalité ? : Hume et Kant. Paris : Vrin, 1994. p. 16-17.

<sup>94</sup> Este exemplo foi fornecido por Copérnico para afirmar a possibilidade de a terra estar em movimento em relação ao sol. V. COHEN, B. Op. Cit. Penguin Books, 1985. p. 82-83.

<sup>95</sup> Cf. YAKIRA, E. Op. Cit. 1994. p. 14.

<sup>96</sup> Cf. YAKIRA, E. Op. Cit. 1994. p. 15.

<sup>97</sup> Cf. MURALT, A. La causalité aristotélicienne et la structure de pensée scotiste. In: Dialectica, vol. 47, N° 2-3, 1993. p. 121-141.

Aristóteles, que consideraria a causalidade como uma relação recíproca de dois princípios que formam uma unidade substancial. Ora, a unidade substancial, composto de matéria e forma, é de fato uma unidade real, embora possua princípios causais distintos de indeterminação e determinação (respectivamente, matéria e forma). Há, portanto, uma reciprocidade entre as causas que constituem a unidade ativa do todo substancial<sup>98</sup>. O efeito, ou seja, aquilo que é atualizado, é constituído da reciprocidade causal: como dito, não há na natureza matéria não determinada ou forma que não seja de alguma matéria determinável. Por outro lado, um segundo modelo de causalidade, que Muralt afirma poder ser atribuído a Duns Scotus e Guilherme de Ockham, altera essa concepção de modo a ser possível falar em uma tradição diferente, que entenderia as relações de causalidade como uma concorrência de causas parciais para a constituição do todo. Contudo, porque as causas seriam partes autônomas, o efeito é considerado um acidente produzido comumente do concurso das causas, de modo que o resultado do concurso causal não é senão o todo definido como união de partes distintas. Aqui, portanto, as causas não se reciprocam, mas coexistem. Ora, tais causas, porque autônomas, constituem cada uma um ato e, se geram um efeito comum, devem, ao contrário das causas recíprocas aristotélicas, ser de mesma ordem. Isto propiciou uma concepção unívoca de causalidade, pela redução a apenas um modelo de determinação chamado de eficiente (*causa efficiens*) que não é, contudo, idêntico à concepção aristotélica de causa eficiente. Lisboa defende ser este último modelo consideravelmente mais próximo da explicação eficiente hobbesiana, que adota uma concepção reducionista da causalidade em torno de uma causa mecânica produtora<sup>99</sup>.

Agora, retomando a concepção moderna de causalidade, podemos elencar três aspectos interdependentes: (1) *concepção quantitativa do movimento*: como já apresentado, o movimento passa a ser um estado quantitativo e relacional, contra a consideração qualitativa e absoluta do movimento em Aristóteles; (2) *concepção operatória da causalidade*: a investigação causal dos fenômenos passa a ser baseada na formulação de leis e princípios operatórios que expressam condições de produção de fenômenos; (3) *concepção mecânico-produtiva da causalidade*: a causalidade ela própria é reduzida a uma categoria apenas, que pode ser chamada de *mecânico-produtiva*

---

<sup>98</sup> Cf. MALHERBE, M. Op. cit. 1994. p. 15.

<sup>99</sup> Cf. LISBOA, W. Movimento, necessidade e sistema em Thomas Hobbes. Porto Alegre: UFRGS, 2015. p. 105.

(vinculando, portanto, os conceitos de movimento e causalidade), em contraposição à concepção aristotélica.

De modo a entender melhor essa nova concepção de causalidade mecânica, é preciso considerar a perspectiva pela qual o movimento deixa de ser o processo cujo termo é o repouso e passa a ser considerado um estado relativo não realmente distinguível do repouso. Vejamos algumas passagens de onde é possível retirar uma formulação primitiva do princípio da inércia, trazida por Galileu nos *Discursos*: “(...) sobre um plano horizontal, o movimento é igual, a menos que haja causa de aceleração ou retardamento”<sup>100</sup>; em outra passagem não distante desta primeira, afirma-se que “(...) é razoável esperar que qualquer que seja o grau de velocidade que se encontra num móvel, este está, pela sua natureza, indelevelmente impresso nele, quando removida a causa externa de aceleração ou retardamento”<sup>101</sup>.

As passagens afirmam, de um modo geral, que o estado do móvel no plano horizontal permanece o mesmo, a menos que algo de externo varie este estado (independentemente de ser este estado o de movimento ou repouso). O princípio da inércia, porque expressando uma regra geral, é operatório; trata-se de uma formulação que expressa uma regra ou lei universal aplicável à explicação de um fenômeno natural sensível – digamos, um deslocamento de um corpo observado. Aqui, portanto, não há mais a pretensão de uma ciência entendida como investigação de causas como propriedades qualitativas necessárias de entidades naturais. Ao observar o corpo que se desloca, não estou interessado em expressar a sua natureza ou essência, mas de entender a regra sob a qual posso inserir o seu movimento (que não configura um princípio diferente de qualquer outro movimento de qualquer outro corpo). Ainda assim, não se segue que o princípio operatório da inércia não pressuponha certa concepção de causalidade, agora no sentido de uma condição para a produção regular de um efeito. Nessas passagens de onde se extrai uma possível formulação do princípio da inércia em Galileu, a causa da variação de movimento é algo de externo ao corpo que se move, o que produz uma aceleração ou um retardamento do movimento do corpo.

Assim sendo, deve ser ressaltado que, vinculada à pressuposição de uma noção operatória de causalidade, há a noção moderna de movimento que é o aspecto objetivo

---

<sup>100</sup> V. GALILEU. *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*. Bruxelas: Éditions culture et civilisation, 1966. p. 207.

<sup>101</sup> V. GALILEU. *Op. Cit.* 1966. p. 207.

dos fenômenos naturais, que passa a ser a única forma de explicação da causalidade natural. Vejamos: a causa da variação do movimento de um corpo é um ato externo exercido sobre ele. A causalidade, portanto, propõe uma relação entre um corpo motor e um corpo movido. Aquilo que move o corpo é o próprio movimento de um corpo contíguo a ele. Trata-se de uma relação constituinte da realidade dos eventos, cuja regularidade se procura formular em princípios ou leis naturais<sup>102</sup>. Assim, portanto, é estabelecido o vínculo entre a noção de causalidade e movimento, formando o modelo de causalidade que alicerça as explicações para os fenômenos físicos segundo a física clássica.

Como defende Jesseph, a ideia galileana de que o mundo é um sistema mecânico em que cada coisa deve ser entendida em termos de leis do movimento geometricamente especificadas é um dos fundamentos da filosofia natural hobbesiana<sup>103</sup>. Todavia, a concepção da causalidade aplicada à física, diretamente relacionada com a noção de movimento local, era compartilhada por uma grande parte de autores do século XVII<sup>104</sup>. O que distinguia Hobbes dentre esses autores era antes o seu mecanicismo radical: a ideia de que o universo não poderia ser senão compreendido como um agregado corpóreo (cujas variações seriam regidas por um princípio mecânico de inteligibilidade) foi levada às últimas consequências, na medida em que mesmo objetos não comumente reduzidos a um princípio de inteligibilidade material, como o pensamento<sup>105</sup> e os objetos da matemática<sup>106</sup>, seriam também derivados do movimento. Assim sendo, veremos, agora, como Hobbes, a fim de dar inteligibilidade para os fenômenos naturais, trabalha a noção de causalidade.

---

<sup>102</sup> Cf. YAKIRA, E. Op. Cit. Paris: PUF, 1994. p. 24.

<sup>103</sup> Cf. JESSEPH, D. Galileo, Hobbes, and the Book of Nature. In: Perspectives on Science, 2004, vol. 12, Nº 2. p. 191-211.

<sup>104</sup> Cf. YAKIRA, E. Op. Cit. 1994. p. 26.

<sup>105</sup> A redução hobbesiana do pensamento à sensação e suas modalidades; e estas, como veremos adiante (ver seção 3.1.1. deste trabalho), a afecções mecânicas da mente, é comumente atribuída (ainda que não atestada) a uma amplificação de teses galileanas acerca da percepção de qualidades sensíveis trazidas em *O Ensaíador (Il Saggiatore)* (1623). V. LEIJENHORST. The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy. Leiden: Brill, 2002. p. 73.

<sup>106</sup> É um lugar comum afirmar que Hobbes apresenta certo desprezo e falta de interesse na matemática enquanto aplicada (por meio de fórmulas) às explicações de movimentos aparentes. Contudo, Jesseph chama atenção para o fato de que os objetos da matemática, segundo Hobbes, são também um produto do movimento de corpos (de modo que, de fato, é o movimento dos corpos o princípio de todo conhecimento). Ora, não é que Hobbes demonstre desprezo pela matemática, e sim que esta é segunda em relação ao movimento enquanto causa primeira. V. JESSEPH, D. Op. cit. 2004. p. 207-208.

## 2.2. CAUSALIDADE E MOVIMENTO: A EFICIÊNCIA UNIVERSAL

A teoria da causalidade de Hobbes, que chamamos mecânico-produtiva, traz consigo o espírito da nova física cujas linhas gerais procurei apresentar. O conceito de movimento acompanha a causalidade, mas essa teoria é apresentada como parte de uma análise racional cujo produto é uma lista de categorias primeiras e universais que funcionam como princípios basilares da física hobbesiana. O vocabulário da causa e do efeito é introduzido como condição de inteligibilidade de fenômenos naturais, no que constitui uma filosofia primeira (*philosophia prima*). Neste sentido, como fundamento de todo conhecimento natural, a filosofia primeira cumpre um papel comumente atribuído à metafísica. No entanto, por se tratar de princípios de inteligibilidade, as denominações as mais gerais acabam por fazer da filosofia primeira uma disciplina mais próxima de uma teoria do conhecimento do que de uma metafísica.

Ao longo da sua análise, Hobbes desenvolve um aparato conceitual que, redefinindo os termos de um vocabulário tradicionalmente aristotélico, dá lugar a um novo sistema filosófico para a inteligibilidade do mundo. Exemplo disto, e que será fundamental para a compreensão do conceito de desejo na física do ser humano, é o par conceitual potência/ato – termos estes, como visto, muito caros à tradição aristotélica –, e que, para Hobbes, possuirão um vínculo com o par conceitual causa/efeito. Tendo isto em vista, pretendo aqui (1) apresentar a causalidade hobbesiana como uma teoria da composição de movimentos que funda a eficiência natural em geral; e (2) apresentar o vocabulário da potência (*potentia*) como a noção que permite unir a teoria da causalidade com a teoria da ação, em torno da ideia de um poder para a produção de efeitos em geral – e cuja regularidade pode ser identificada e formulada em torno de leis e princípios gerais.

### 2.2.1. A causa e o efeito (*De Corpore, II, IX*)

O capítulo IX do *De Corpore* é dedicado às definições gerais de causa e efeito. No entanto, a formulação do princípio de causalidade através de uma definição nominal

não é primitiva na explicação fornecida por Hobbes. Esta será tributária de uma teoria da ação, como mostra a relação entre corpos que Hobbes descreve na abertura do capítulo:

Diz-se que um corpo age [*act/agere*], ou seja, faz algo a outro corpo, quando nele gera ou destrói um acidente. E sofre [*suffer/pati*] o corpo no qual o acidente é gerado ou destruído, ou seja, tem nele algo feito por outro corpo. Assim como um corpo ao empurrar outro, gerando movimento nele, é chamado agente, o corpo no qual o movimento é gerado é chamado paciente. Deste modo, o fogo que aquece uma mão é agente; e a mão aquecida é paciente. Esse acidente, que é gerado no paciente, é chamado efeito<sup>107</sup>.

O efeito é o ato gerado por um corpo agente em um corpo paciente. O corpo agente é assim chamado em razão de sua eficiência para a geração ou destruição de acidentes em um corpo paciente – ou seja, de ser ele produtor de um efeito. Um corpo age empurrando outro, num esforço para tomar o seu lugar; o efeito deste movimento é um acidente do corpo paciente determinado pelo primeiro. Contudo, o exemplo dos corpos que se chocam não é apenas um exemplo qualquer expressando uma relação de causalidade. Este é, antes, o exemplo de uma relação agente/paciente que servirá como um modelo de toda relação de causalidade. Ora, para Hobbes, a relação agente/paciente, como mostra a sequência de argumentos no *De Corpore*, implica a contiguidade entre corpos, o que constitui uma subordinação da causalidade à tese de que todos os efeitos são produzidos por movimento local<sup>108</sup>. Ação ou ato é, assim, um nome para um acidente, ou movimento, que é determinação de um corpo que a sofre.

A teoria da ação, sendo uma teoria da eficiência entendida como uma relação entre os acidentes ou movimentos de corpos, passa, assim, pela formulação dos princípios universais do movimento, dos quais a inteligibilidade da mudança depende. Hobbes os formula tendo por detrás a pretensão de explicar todo tipo de mudança aparente em termos de um movimento das partes dos corpos envolvidos nesta relação<sup>109</sup>. A causalidade, portanto, estará por detrás das relações expressas por princípios universais do movimento.

Lisboa aponta que tais princípios, inicialmente formulados por Aristóteles e conhecidos historicamente como princípios da exterioridade e contiguidade, que explicavam o deslocamento, são retomados e reformulados por Hobbes, configurando a

---

<sup>107</sup> DCo, II, IX, 1. (EW, I, p. 120; OL, I, p. 106).

<sup>108</sup> DCo, II, IX, 2. (EW, I, p. 120-121; OL, I, p. 107).

<sup>109</sup> DCo, II, IX, 9. (EW, I, p. 126; OL, I, p. 109).



explicação para toda relação causal, na medida em que esta é reduzida ao movimento local<sup>110</sup>. O (1) *princípio da exterioridade* estabelece que aquilo que estiver em repouso seguirá assim, a menos que outro corpo externo se esforce a tomar seu lugar, o que causa seu estado de movimento – e, inversamente, se o corpo estiver em movimento, ele permanecerá neste estado a menos que outro corpo externo cause o seu repouso (o que traz consigo uma formulação primitiva do princípio da inércia)<sup>111</sup>. Este enunciado, uma vez que presente na explicação de toda relação de causalidade, veda a ideia de um princípio interno de movimento, cara à tradição aristotélica; a mudança presume uma relação entre um corpo cuja mudança é entendida pelo movimento de outro corpo. O (2) *princípio da contiguidade* estabelece que o movimento de um dado corpo pode apenas ser causado por outro corpo que estiver em movimento e em contato com o corpo movido<sup>112</sup>. Este segundo princípio veda uma causalidade fundada em uma ação incorpórea.

Vemos que, para Hobbes, estando a explicação da causalidade reduzida a uma relação entre corpos cujos movimentos geram o movimento de outros corpos, nisto há, por isso mesmo, a afirmação da tese segundo a qual a mudança tem sua explicação também reduzida a tal relação. Assim como aquilo que aparece aos sentidos como um deslocamento, ou seja, um fenômeno quantitativo – e vem à mente o exemplo de bolas de bilhar que se chocam produzindo diversos movimentos; do mesmo modo, fenômenos qualitativos como o do exemplo da mão que é aquecida pelo fogo, são explicados pela composição de movimentos. Não se trata, como para o aristotelismo, de dois casos de mudança realmente distintos, mas dois fenômenos, obtidos pela percepção, cuja inteligibilidade é fornecida por uma teoria da composição de movimentos regida pela filosofia primeira, na qual se insere a formulação do princípio de causalidade.

Até aqui, no entanto, não foi fornecida uma formulação do princípio de causalidade. A partir da teoria da ação, segundo a qual um efeito é produto de uma relação agente/paciente submetida às leis do movimento, Hobbes fornecerá não apenas uma, mas três definições de causa que se articularão de modo a buscar dar inteligibilidade às diferentes mudanças, ou seja, aos diferentes efeitos fenomênicos que ocorrem na natureza. Trago novamente o exemplo dos corpos contíguos: é certo que o efeito nesta

---

<sup>110</sup> Cf. LISBOA, W. Movimento, necessidade e sistema em Thomas Hobbes. UFRGS, 2015. p. 107.

<sup>111</sup> DCo, VIII, 19. (EW, I, p. 115; OL, I, p. 102).

<sup>112</sup> DCo, IX, 7. (EW, I, p. 124; OL, I, p. 110).

relação é o movimento do corpo paciente; no entanto, não é o caso que a causa deste movimento seja o corpo agente. Em primeiro lugar, porque a causa não é senão movimento, é preciso rejeitar que a causa seja identificada no *corpo* que entra em contato com o corpo paciente. Isto é explicado pela definição de causa eficiente (*causa efficiens*), a saber, “o agregado de acidentes no agente, ou agentes, requisitado para a produção do efeito (...)”<sup>113</sup>. Ora, a causa eficiente não é o corpo agente, mas todos os acidentes, ou seja, movimentos próprios do agente que participam da produção do efeito.

Por outro lado, porque a diversidade dos efeitos não poderia ser compreendida sem as propriedades também do paciente, Hobbes atribui o papel de explica-la a uma causa material (*causa materialis*), cuja distinção nominal não é justificada em razão de uma distinção real (como faz Aristóteles), uma vez que toda causa é sempre movimento, mas porque ela designa “(...) o agregado de acidentes no paciente (...)”<sup>114</sup> para a produção do efeito. De fato, as duas causas concorrentes são de uma mesma natureza eficiente, pois elas se somam, formando o conjunto eficiente de acidentes necessários e suficientes para a produção de um efeito designado. Essa noção de causa material exclui, assim, a identificação da causa não só no corpo agente, como também nos acidentes do corpo agente, tomados isoladamente. O conjunto eficiente total é denominado causa inteira (*causa integra*), ou seja, a causa propriamente dita que fornece a inteligibilidade do efeito:

Uma causa simplesmente, ou uma causa inteira (*causa integra*), é o agregado de todos os acidentes, tanto dos agentes, sejam estes tantos quanto forem, quanto do paciente, tal que, uma vez supostos presentes todos eles, não se possa compreender outra coisa senão a produção do efeito no mesmo instante e, se qualquer um deles estiver ausente, não se possa compreender senão que o efeito não é produzido<sup>115</sup>.

A causalidade é, portanto, uma relação entre um agente – ou melhor, a agência constituída pelos agentes que participam da produção do efeito –, e um paciente sobre o qual o efeito é produzido. O efeito tem sua determinação pela soma de todos os acidentes que constituem a causa, o que explica a diversidade dos efeitos na natureza, pois a relação entre corpos não produz o efeito na medida em que são corpos, mas na medida em que

---

<sup>113</sup> DCo, II, IX, 4. (EW, p. 122; OL, p. 108).

<sup>114</sup> DCo, II, IX, 4. (EW, p. 122; OL, p. 108).

<sup>115</sup> DCo, II, IX, 3. (EW, p. 121-122; OL, p. 107-108).

estes possuem acidentes, ou seja, propriedades que determinam a especificidade do efeito produzido:

Entende-se que um agente produz determinado efeito no paciente de acordo com certos acidentes *pelos quais tanto ele quanto o paciente são afetados*; ou seja, o agente tem seu efeito precisamente tal, não porque é corpo, mas porque é tal corpo, ou *de tal modo é movido*. Pois, *de outro modo, todos os agentes, uma vez que são todos corpos semelhantes, produziriam efeitos semelhantes em todos os pacientes*. E, portanto, o fogo, por exemplo, não esquenta porque é corpo, mas porque é quente; nem outro corpo empurra outro porque é corpo, mas porque é movido no lugar do outro<sup>116</sup>.

Esta consideração da causalidade procura dar conta de possíveis perplexidades diante da redução mecânica, na medida em que ela fornece uma explicação unívoca à mudança, seja ela considerada quantitativa ou mesmo qualitativa. Ora, ambos os casos possuem suas explicações por uma relação entre corpos cujos acidentes determinam um efeito. Os acidentes, por sua vez, possuem o estatuto de movimento, ou seja, eles não são senão movimentos das partes internas de corpos.

O acidente é, de fato, um conceito de longa tradição e que remonta à metafísica aristotélica. Novamente, Hobbes se vale de uma denominação tradicional para redefini-la, adaptando-a às exigências do mecanicismo. Como visto, para Aristóteles, o acidente é uma propriedade cuja realidade é derivada da realidade mais fundamental de um substrato que lhe serve de suporte, ou seja, as substâncias individuais e determinadas. Para Hobbes, por outro lado, a realidade de um acidente não é uma propriedade de um substrato real, mas um movimento pelo qual somos afetados e, portanto, capazes de obter uma concepção ou aparência de uma coisa – um corpo com suas propriedades aparentes – inferido em razão do acidente.

A identidade do acidente com o movimento ainda sustenta uma teoria mecanicista da cognição ao fazer da composição dos movimentos a inteligibilidade da aparência do mundo: aquilo que me aparece na percepção não é senão afecção mecânica, ou seja, os acidentes da mente – ou, melhor dizendo, do corpo senciente. Hobbes compreende o acidente como um movimento resultante: de um lado, o corpo agente possui acidentes que se somam constituindo uma causa eficiente. De outro lado, os acidentes do corpo senciente, constituindo a causa material, se somam à causa eficiente e formam a eficiência

---

<sup>116</sup> DCo, II, IX, 3. (EW, p. 121; OL, p. 107). Destaques meus.

inteira, suficiente para a produção do efeito, o que não é senão o movimento resultante da relação total de movimentos. Ora, o acidente, aquilo através do que obtemos concepções, não é senão um resultado complexo de uma relação mecânica. A física hobbesiana é, portanto, uma teoria da composição de movimentos, entendidos como acidentes de corpos. As leis ou princípios explicam a causalidade, ou seja, a relação entre os acidentes dos corpos.

Enquanto princípio de razão, a causalidade prescreve que, para toda vez que uma mudança seja manifesta, ou seja, que um efeito possa ser assinalado, é preciso supor que tenha havido uma causa, haja vista que todo efeito é ato que, por definição, é produção de algo que age. Vejamos: se um corpo é movido por três outros corpos, o movimento do primeiro corpo é um efeito – um ato – determinado pelos movimentos dos três outros corpos que concorrem para sua produção. É porque o movimento do primeiro corpo é *um* movimento, assinalável como efeito, que é possível unificar os três outros movimentos como *uma* causa inteira para o movimento do primeiro corpo.

No entanto, como defende Milanese<sup>117</sup>, que a razão imponha a explicação mecânica para o efeito, o ponto de partida não deixa de ser o efeito sensível e, portanto, haveria um fundamento real para a atribuição da unidade causal: é porque o efeito é uma unidade manifesta que podemos unificar uma multiplicidade de acidentes suficientes para sua produção; assim, a unidade artificial da causa se deve à unidade factual do efeito. Daí também se falar em uma unidade *do* paciente, sobre o qual o efeito é produzido, e da multiplicidade *dos* agentes, cujos acidentes, em torno de uma unidade, constituem a causa eficiente, a ser somada com os acidentes do paciente para constituir a eficiência total. Assim sendo, a razão da unidade artificial da causa (a ser expressa por um nome geral) é a manifestação de um efeito na experiência.

Contudo, pode-se questionar: a tese de que há um fundamento real para a causalidade colocaria em xeque a interpretação, defendida por Zarka, de que a causalidade em Hobbes deve ser entendida mais como um princípio racional de explicação dos fenômenos, do que como um princípio que governa o mundo das coisas mesmas<sup>118</sup>? A resposta, a meu ver, deve ser negativa. Ora, a realidade de que se trata aqui

---

<sup>117</sup> V. MILANESE, A. Principe de la philosophie chez Hobbes: l'expérience de soi et du monde. Paris: Classiques Garnier, 2011. p. 181-182.

<sup>118</sup> Cf. ZARKA, Y-C. op. cit. 1987. p. 212.

não é uma realidade manifesta das coisas mesmas, mas uma objetividade, cujo fundamento são as condições de razão da filosofia primeira, suposto a partir do fato do fenômeno. Deste modo, a objeção de Leijenhorst<sup>119</sup>, que conclui, a partir da materialidade da teoria do movimento, haver algo como uma necessidade *de re* na teoria hobbesiana da causalidade, parece-me enganosa. Ora, como já dito, as condições da objetividade do mundo são racionais: o que legitima o conhecimento do mundo é uma produção de razão, a saber, uma estrutura nominal primeira que, neste sentido, precede a “realidade” na medida em que a institui por meio de definições primitivas cuja articulação é condição de qualquer explicação pelas causas genéticas.

O fundamento real, de que se trata aqui, se converte num fundamento *factual* que requer um ato racional de inferência de um sistema de denominações primitivas a partir do qual a realidade se projeta. Se é o discurso verbal que inaugura as condições pelas quais os fatos aparentes podem ser tomados como objeto de denotação no discurso, é a causalidade, enquanto princípio de razão, que inaugura as condições pelas quais as aparências, agora já enquanto objetos do discurso, podem ser, então, entendidas. É neste entendimento, vinculado ao nome que designa o objeto, que reside um possível fundamento real; isto, porque a realidade, num sentido relevante, não é o fato – ou seja, a coisa aparente, simplesmente –, mas a coisa *enquanto* corpo em movimento. Ora, como observa Limongi, “o corpo (*corpus*) é (...) diferente da coisa (*res*). Ele é um ente de razão projetado pela linguagem, ao passo que a *coisa* é um objeto sensível, dado à imaginação”<sup>120</sup>. Vê-se, então, em que sentido a realidade é precedida pelas instituições de linguagem: é apenas *enquanto corpo em movimento* que a coisa aparente aos sentidos adquire o estatuto de um objeto real suposto.

Contudo – o que é importante aqui –, é o princípio de causalidade que, supondo uma articulação com as outras definições primitivas da filosofia primeira (a definição de *corpo*, por exemplo, viria à tona)<sup>121</sup>, que permite, enfim, a devida projeção de uma realidade com base em fatos da experiência. É o princípio de causalidade que, enfim, confere inteligibilidade ao fenômeno; portanto, acredito ser mais adequada a formulação de Zarka para a aplicação da causalidade, a saber, como sendo *mais* um princípio de razão, que é condição de inteligibilidade de um efeito aparente aos sentidos, *do que* um princípio

---

<sup>119</sup> Cf. LEIJENHORST, C. La causalité chez Hobbes et Descartes. In : WEBER, D. (Ed.). Hobbes, Descartes et la métaphysique. Paris: Vrin, 2005. p. 89-90.

<sup>120</sup> V. LIMONGI, M. O Homem Excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes. Loyola, 2009. p. 187.

<sup>121</sup> Ver, adiante, seção 2.3.2. deste trabalho.

que rege uma necessidade real das coisas elas mesmas. Não é que a causalidade não diga respeito, portanto, à realidade do mundo – afinal, aquilo que efetivamente percebo não é ilusório –, mas a causa que explica essa realidade é antes o conhecimento de um objeto cujo fundamento é racional; exige-se uma ação, portanto, para que ela seja devidamente conhecida.

Em suma: para Hobbes, é dito que um corpo age se ele produz um acidente em outro corpo, paciente. O acidente produzido neste corpo é um efeito. Segue-se que todo efeito é um ato no paciente, determinado pelo corpo agente. A determinação deste ato é constituída da soma de todos os acidentes do(s) corpo(s) agente(s) cujo conjunto se estabelece supondo o efeito produzido, que lhe confere a razão de sua unificação em torno da causa. Esta pode ser, uma vez considerada como todo, também decomposta em partes isoladas, a saber, cada causa necessária para a produção do efeito. Assim, vemos que é na medida em que esteja posto um efeito manifesto, que se admite traçar as condições de sua produção – embora essas condições sejam racionais e, portanto, produto de signos de linguagem.

### 2.2.2. A potência e o ato (*De Corpore, II, X*)

A teoria hobbesiana da causalidade defende uma tese fundamental para a inteligibilidade dos fenômenos naturais, a saber, a convertibilidade entre causa necessária e causa suficiente. A seguinte passagem de *Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance* é elucidativa neste ponto:

(...) tenho por causa suficiente aquilo a que nada falta que seja indispensável à produção do efeito. A mesma é também uma causa necessária, pois se é possível que uma causa suficiente não suscite o efeito, então falta algo de indispensável e, portanto, a causa não era suficiente. Mas se é impossível que uma causa suficiente não produza o efeito, então uma causa suficiente é uma causa necessária; pois diz-se que produz um efeito necessariamente aquilo que não pode senão produzi-lo. É, portanto, manifesto que tudo aquilo que é produzido, o é necessariamente, pois tudo o que é produzido possui uma causa suficiente para produzi-lo, ou então não se produz<sup>122</sup>.

---

<sup>122</sup> QLNC, XXXI. (EW, V, p. 380).

Para Hobbes, uma causa inteira é sempre suficiente para a produção de um efeito<sup>123</sup>. Uma vez que um efeito é manifesto, devo admitir que ele foi produzido por uma causa que reúne os requisitos suficientes para a sua produção. Ora, se esses requisitos não produzissem o efeito necessariamente, eles não seriam, por isso mesmo, suficientes; portanto, a suficiência da causa equivale à sua necessidade<sup>124</sup>. Assim sendo, todo efeito, a qualquer tempo, é sempre produzido por uma causa necessária<sup>125</sup>.

É nesta teoria da causalidade, de cujos princípios decorrem tanto um modelo mecânico de causalidade eficiente quanto um necessitarismo, que Hobbes redefinirá a noção de potência (*potentia*). Como visto, segundo a tradição aristotélica, a potência e o ato são realidades regidas por dois princípios realmente distintos: aquilo que é em ato é uma realidade atual determinado pela forma. Aquilo que é em potência é uma virtualidade; ou seja, algo que pode, ou não, vir a ser – é uma possibilidade cujo princípio é a matéria. Os teóricos adeptos das teses metafísicas aristotélicas costumavam trabalhar com uma noção qualitativa de causa. A noção de suficiência para o engendramento de um efeito era entendida como a posse por um ser de todas as *qualidades suficientes* para gerar um efeito, mas cuja produção não seria necessária em razão de fatores externos que *poderiam* impedir tal geração.

É precisamente esta noção de fator externo, ocasional e contingente, que Hobbes expurga da explicação dos fenômenos. Não é compreensível a capacidade de algo produzir um efeito sem que este seja efetivamente produzido: uma capacidade deve ser a configuração presente de um estado de coisas (a saber, de movimentos) que determine a produção de um efeito, ainda que não presente, mas futuramente. Ora, para Hobbes, uma possibilidade, entendida nesses termos, não tem lugar: dada a convertibilidade entre a causa suficiente e a causa necessária, ou bem algo é necessário, ou bem algo é impossível. Aquilo que dizemos ser possível, ou aquilo que dizemos ser produzido ao acaso, é também necessário, sendo essas afirmações feitas “porque não percebemos suas causas, apesar de elas existirem desde já”<sup>126</sup>. A convertibilidade entre causa necessária e suficiente é, assim, uma exigência de razão que se impõe às aparências.

---

<sup>123</sup> DCo, IX, 5. (EW, I, p. 122-123; OL, I, p. 108-109).

<sup>124</sup> Cf. ZARKA, Y-C. Op. cit. 1987. p. 199.

<sup>125</sup> DCo, IX, 5. (EW, I, p. 123; OL, I, p. 109).

<sup>126</sup> DCo, X, 5. (EW, I, p. 130; OL, I, p. 116).

Hobbes não fornece uma definição diferente para a potência do que a fornecida para a causa: “sempre que um agente possuir todos os acidentes necessariamente requisitados para a produção de algum efeito em um paciente, diz-se que o agente tem *potência* para produzir o efeito”<sup>127</sup>; na sequência da mesma passagem, Hobbes identifica a potência do agente com a causa eficiente; do mesmo modo, há a identificação da potência do paciente com a causa material e, por fim, como é esperado, da potência plena com a causa inteira. Do mesmo modo como o efeito e o ato, causa e potência são termos que dizem respeito aos acidentes que determinam a mudança. Contudo, não são termos estritamente sinônimos: apenas faz sentido dizer que tais nomes possui um mesmo significado se é desconsiderado o tempo – e, aqui, finalmente, reside a razão da distinção nominal, como explica Hobbes:

*A potência do agente e a causa eficiente são a mesma coisa; mas elas são consideradas com uma diferença, a saber, que a causa é assim chamada a respeito do efeito já produzido, e a potência a respeito do mesmo efeito a ser produzido; assim, causa diz respeito ao passado; potência, ao futuro*<sup>128</sup>.

A potência é, portanto, uma condição dada presentemente para a produção futura de um efeito. Se o efeito ainda não foi produzido, é porque sua produção requer a concorrência de uma causa parcial para sua efetivação; no entanto, se é o caso que haja tal potência presentemente, a produção do efeito é presumivelmente necessária em algum momento futuro, de modo que as potências parciais devem em algum momento concorrer para a produção do efeito. Caso contrário, não há se falar em potência e nem no efeito, pois seria um contrassenso, uma vez que, como visto, a suposição de uma causa necessária para um efeito dado é sua condição de inteligibilidade.

Daí que faz sentido falar na potência como um movimento atual. Hobbes diferencia uma potência parcial, porém não menos necessária para a produção do efeito, da potência plena que produz o efeito no exato instante em que se constitui. Os movimentos que se sucedem numa relação causal são tão atuais (na medida em que são eles também efeitos em relação às potências que o produziram) quanto o ato; porém, este último é assim chamado em razão do efeito que se quer assinalar. A rigor, toda causa é um movimento atual, este que é potência em relação ao efeito a ser produzido por ele,

---

<sup>127</sup> DCo, X, 1. (EW, I, p. 128; OL, I, p. 113).

<sup>128</sup> DCo, X, 1. (EW, I, p. 128; OL, I, p. 113).



mas também um efeito em relação à causa que o produziu. A potência é, portanto, idêntica à causa, na medida em que estes são nomes que denotam a mesma coisa: se falamos de um efeito já produzido, daí fala-se na causa deste efeito; por outro lado, se queremos nos referir a um efeito que será produzido futuramente (embora não seja possível determinar o momento de sua produção), então fala-se em uma potência presente para sua produção. O mesmo vale para o efeito e o ato, pela perspectiva do paciente que o sofre. São nomes dados a movimentos (quer envolva soma ou subtração racional de acidentes) em razão de suas representações temporais.

Algumas consequências desta teoria da potência e do ato também constituem uma crítica à tradição aristotélica: dado o princípio racional da convertibilidade, não é legítima uma noção de potência como algo que, sendo potencial, pode ou não pode ser atualizado; se algo é possível, suas condições de efetividade são desde já atuais e determinam presentemente a sua produção futura. A causalidade mecânica hobbesiana, em acordo com isso, deslegitima uma noção de princípio de movimento entendido como uma inclinação prévia, de estatuto ontológico distinto, de um movimento que se efetua atualmente.

Ademais, resta entender como Hobbes é capaz de dar inteligibilidade à individuação de um movimento. Se se quer assinalar que algo se move, é preciso saber como é possível conceber uma unidade causal a partir de diversas cadeias causais de movimentos compostos que sugerem uma regressão ao infinito – apenas encerrada por Deus como uma causa primeira, total e eterna<sup>129</sup>. Hobbes elabora, com isso em vista, uma teoria do movimento cujo princípio é o que ele chamou esforço (*endeavour*) ou, em latim, *conatus*:

(...) devemos nos perguntar o que é *conatus*. Ora, todos sabem que movimento não é senão a perda de uma posição inicial e a contínua aquisição de uma segunda, e que *conatus* é, portanto, o mesmo que princípio de movimento. Ainda, é claro que cada parte de um movimento é movimento, e que o princípio de qualquer coisa é sua primeira parte. Disso se segue que todo *conatus* é movimento<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> EL, I, XI, 2. (p. 53).

<sup>130</sup> AW, XIII, 2.

São duas as principais características a partir das quais podemos compreender este conceito. Em primeiro lugar, (1) o *conatus* é movimento. Entendendo como obscura toda noção de potência como uma determinação do movimento de estatuto ontológico distinto<sup>131</sup>, Hobbes estabeleceu que a determinação da mudança e a própria mudança devem ser de uma mesma ordem ontológica, a saber, movimento local atual. No entanto, há uma razão relevante para a distinção nominal entre *conatus* e movimento que diz respeito à sua função lógica: o *conatus* é um movimento *imperceptível*, na medida em que ele é uma suposição de razão (novamente, deve-se ressaltar que se trata de um conceito derivado da filosofia primeira) enquanto componente de uma unidade complexa de múltiplos movimentos. Esta unidade será o movimento resultante (ou seja, um efeito perceptível) a partir do qual se supõe uma multiplicidade finita de movimentos que o gerou.

Pécharman<sup>132</sup> chama atenção para o caráter ativo da razão na identificação de uma causa para um efeito. Que uma causa exista, isto depende da construção racional de uma estrutura complexa da combinação de acidentes pertinentes à produção de um efeito assinalável. Ora, a atribuição de uma causa se confunde com a inteligibilidade mesma do movimento de um corpo, instituída pela reunião apenas daqueles acidentes que necessitam a produção do efeito. Dito de outro modo, a inteligibilidade se confunde com o recorte ou composição, pelo cálculo, daqueles movimentos que serão conjuntamente tomados para constituir o início de um movimento. Daí que o *conatus*, porque correspondendo à primeira parte do movimento resultante de uma reunião artificial de acidentes, não é senão, como afirma Barnouw<sup>133</sup>, um movimento ideal, porém *suposto como real* (na medida em que, como visto, o real é uma projeção da linguagem), de modo a dar inteligibilidade a concepção de um corpo, esteja ele em movimento ou repouso. Como visto, repouso e movimento não possuem um estatuto ontológico distinto; antes, ambos são resultantes de uma composição de movimentos: enquanto um movimento

---

<sup>131</sup> Leijenhorst aponta que Hobbes tem um endereço certo para essa crítica: novamente, certa tradição aristotélica, que postulava, nos termos anteriormente trazidos, princípios internos de movimento como “potencialidades inerentes” ou “forças ativas”. V. LEIJEINHORST, C. Op. cit. p. 199-200. Limongi aponta que essa crítica é estendida por Hobbes ainda à teoria do movimento de Descartes, contra a noção cartesiana de inclinação para o movimento, que é irreduzível ela própria a um movimento. Essas últimas discussões teriam rendido a Hobbes o aperfeiçoamento do conceito de *conatus* para sua teoria do movimento. V. LIMONGI, M. Op. cit. 2009. p. 48-49.

<sup>132</sup> Cf. PÉCHARMAN, M. Philosophie première et théorie de l’action. In: ZARKA, Y-C. & BERNHARDT, J. (Eds.). Op. cit. Paris: PUF, 1990. p. 49.

<sup>133</sup> Cf. BARNOUW, J. Le vocabulaire du conatus. In: Hobbes et son vocabulaire. Ed. ZARKA, Y-C. Paris: Vrin, 1992. p. 114.

perceptível é produto de uma composição não nula de movimentos, o repouso não é senão uma composição de movimentos que se anulam. Hobbes, assim, também impõe aos mínimos movimentos que compõem um movimento qualquer o nome de *conatus*, na medida em que se refere à suposição dos movimentos imperceptíveis que compõem uma resultante perceptível – a saber, um corpo em movimento ou em repouso.

Em segundo lugar, como já sugerido, (2) o *conatus* é princípio de movimento. Todo movimento é resultante de uma composição; se cada parte de um movimento é *conatus*, então também a sua primeira parte é *conatus*. Este é o sentido que Hobbes atribui ao termo “princípio”: o de *início* de um movimento. Hobbes, como já visto, rejeita a noção de um princípio interno de movimento como uma causa espontânea, inerente a um sujeito, que determina a mudança<sup>134</sup>. Assim sendo, o *conatus* é a suposição do início de um movimento perceptível (e, por isso mesmo, assinalável), como é bem formulado na seguinte passagem do *Decameron Physiologicum*:

Em todo movimento, como em toda quantidade, *deve-se tomar o início do cálculo pelo menor movimento suposto*. E isso chamo o primeiro *conatus* [*endeavour*] do movente; cujo *conatus*, por mais fraco que seja, é também movimento. Pois se ele não tiver efeito algum, também não fará nada se duplicado, triplicado, ou por qualquer número multiplicado<sup>135</sup>.

Esta passagem é interessante porque conjuga o aspecto do *conatus* enquanto princípio do movimento, que dá inteligibilidade a um fenômeno, com a definição geométrica do *conatus* fornecida no *De Corpore* – que explicita o sentido em que, apesar de considerado como movimento, é desconsiderado deste movimento o espaço e o tempo, o que não pode ser feito senão racionalmente, ou seja, pelo cálculo:

Defino o *conatus* como um movimento feito em menos espaço e tempo do que o que pode ser dado, quer dizer, que não se pode determinar ou assinalar por exposição ou por número; ou seja, um movimento feito em um ponto e um instante. Para explicar esta definição, devo lembrar que, por um ponto, não se deve entender o que não tem quantidade, ou ainda o que não poderia, por nenhum meio, ser dividido, pois nada assim existe na natureza; mas aquilo cuja quantidade é desconsiderada, ou seja, em que nem a quantidade, nem qualquer parte é computada em demonstração; de modo que não se deve tomar um ponto

---

<sup>134</sup> Esta parece ser, afinal, a concepção aristotélica da natureza como propriedade de uma substância enquanto tal. V. 2.1.1.

<sup>135</sup> DP, II. (EW, VII, p. 87).

por um indivisível, mas por uma coisa não dividida, assim também deve-se tomar um instante por um tempo não dividido, e não indivisível<sup>136</sup>.

Esta desconsideração, no entanto, poderia gerar um problema: desconsiderar de um movimento a sua extensão e duração não seria justamente negar-lhe o caráter de movimento? O exemplo da imagem trazida por Barnouw<sup>137</sup> ajuda a compreender de que modo isso pode ser rejeitado: o *conatus* pode ser comparado a uma imagem estática que compõe, juntamente a tantas outras, a sequência de um filme. A imagem tomada isoladamente contém uma figura estática; contudo, porque inserida em uma sequência, ela supõe a determinação do movimento da figura representada. Do mesmo modo como a imagem representa uma figura que se move em uma sequência, o *conatus* também representa uma determinação de movimento, ou seja, ele é definido por uma direção, uma rapidez e uma força, na medida em que componente de um movimento assinalável.

Em suma, o sentido que Hobbes atribui à expressão “princípio” para o movimento é o da suposição de um início de um movimento assinalável, ao passo que defini-lo como *interno* depende da suposição de que seja o movimento uma vez que considerado como determinante do movimento racionalmente isolável de um corpo. Ele é tido por inerente ao corpo, porém sua origem causal resta externa como qualquer outro movimento assinalável. Daí que um princípio de movimento – um *conatus* – deve ser, para Hobbes, entendido como um *início* (*beginning*) de algum movimento atual, inserido numa cadeia causal necessária que explica um fenômeno assinalável.

### 2.3. REPRESENTAÇÃO E ACIDENTE: A SENSACÃO COMO AFECCÃO DA MENTE (*DE CORPORE, II, VIII*)

Apesar do uso do mesmo termo, há uma grande diferença entre as noções aristotélica e hobbesiana de potência. Para Hobbes, não há potência sem ato ou vice-versa, algo inadmissível numa perspectiva aristotélica: se algo é em ato (no domínio sublunar), deve ter sido em potência, e teve seu vir a ser determinado; mas o contrário não se segue:

---

<sup>136</sup> DCo, III, XV, 2 (EW, I, p. 206; OL, I, p. 177).

<sup>137</sup> Cf. BARNOUW, J. Op. cit. Paris: Vrin, 1992. p. 112.

nem tudo o que é em potência vem a ter uma determinação em ato – daí a ideia, criticada por Hobbes, da potência como uma realidade possível, oculta, a espera de efetivação (que pode, aliás, não ocorrer). Como ilustra Foisneau, a crítica de Hobbes a essa doutrina da potência é como que “uma revanche da escola de Mégara”, que rejeitava a potência como um modo de ser intermediário entre o não-ser e o ser e, em razão disto, foi alvo das críticas de Aristóteles<sup>138</sup>.

Hobbes defende uma tese semelhante ao rejeitar algo como um “ser em potência” nesses termos: como visto, a teoria do *conatus* enquanto determinação mecânica do movimento busca dar inteligibilidade à redução da potência a um movimento atual. No entanto, a identificação entre a noção de causa e a de potência traz consigo uma consequência importante sobre a noção do ser em sua filosofia primeira: consistindo a potência na soma dos acidentes necessários que constituem as condições de uma determinação ou efeito qualquer, e consistindo um acidente em um “modo de concepção de um corpo”<sup>139</sup>, obtemos aqui elementos para uma teoria da representação que, uma vez dependente do conceito de potência, é por isso mesmo tributária da teoria da ação e da causalidade mecânica. Como observa Foisneau, dessas considerações se segue que a potência é uma modalidade da representação, antes do que propriamente uma modalidade do ser<sup>140</sup>.

Isto requer, contudo, mais esclarecimentos. Como já mencionado, Hobbes prioriza uma teoria do conhecimento como capaz de fornecer as condições da realidade, não dissociando uma teoria do ser de uma teoria da cognição. Neste sentido, a mente passa a entrar no horizonte da filosofia primeira: a noção de acidente articula-se com a teoria da ação de modo a conferir inteligibilidade aos modos de representação da realidade – o que implica que um acesso à realidade deve ter a mediação de uma representação cognitiva. Ora, dizer que a potência é uma modalidade da representação antes do que uma modalidade do ser significa dizer que a realidade diante de nós é um mundo aparente cujo conteúdo traz consigo elementos de nossa estrutura material enquanto corpos sencientes. Retomemos: a mudança no mundo deve ser explicada em termos de movimento de corpos que, conforme à teoria da causalidade mecânica, estabelecem, entre si, relações agente/paciente, a depender da composição de movimentos produzidos. Como visto, tanto

---

<sup>138</sup> Cf. FOISNEAU, L. Le vocabulaire du pouvoir : potentia/potestas, power. In: Hobbes et son vocabulaire. Ed. ZARKA, Y-C. Paris: Vrin, 1992. p. 87.

<sup>139</sup> DCo, VIII, 2. (EW, I, p. 104; OL, I, p. 92).

<sup>140</sup> Cf. FOISNEAU, L. Op. Cit. p. 87.

o corpo que com outro se choca, causando-lhe movimento, quanto o fogo que, ao se aproximar da mão, a aquece, são ambos casos cuja inteligibilidade é fornecida pela explicação mecânica da teoria da ação universal: o fogo age na medida em que esquentar; do mesmo modo, o calor produzido pelo fogo sobre a mão é o ato do fogo, ou seja, uma propriedade ou efeito de um corpo paciente.

Ora, o uso que Hobbes faz dessas denominações, ao identificar o ato produzido com o efeito, e a razão de produção do efeito à potência, que não é senão composição de movimentos, implica a conclusão de que atos são, eles próprios, movimentos resultantes. Contudo, é parte fundamental da aposta hobbesiana dizer que aquilo que observamos no mundo como realidade é também produto de uma relação entre movimentos de corpos, em que, no entanto, aqui, o corpo paciente somos *nós*: é porque um agente afeta os órgãos de um corpo senciente que este é capaz de perceber aquilo que se manifesta no mundo. Melhor dizendo, a relação entre a agência externa e meus sentidos é o que me torna capaz de perceber aquilo que se manifesta *enquanto* mundo. Assim, o que aparece como realidade é efeito de uma interação (uma relação agente/paciente) com o corpo que percebe.

De fato, como mostra Pécharman<sup>141</sup>, a teoria da ação universal apresenta as condições de todos os modos de representação da realidade, a saber, os corpos e a diversidade de suas considerações. O ato ou *ação* torna-se, por este viés, uma categoria da filosofia primeira hobbesiana. Trata-se de uma denominação comum, universal, sobre a qual se assenta toda inteligibilidade dos fenômenos naturais. A filosofia primeira, portanto, funda uma doutrina completa das razões pelas quais concebemos a realidade e, agora, podemos analisar a mesma teoria da causalidade mecânica por uma outra perspectiva: menos como uma teoria explicativa das mudanças no mundo, como busquei apresentar anteriormente, mas agora também como uma teoria explicativa do fato mesmo da aparência – ou seja, do modo através do qual é produzido o fenômeno em um corpo que o percebe. É o que afirma Hobbes ao identificar as razões de nomearmos as coisas e as causas pelas quais as concebemos:

Ora, as causas dos nomes são as mesmas que as de nossos conceitos, a saber, *uma certa potência, ou ação, ou [ainda] afecção da coisa concebida, os seus modos, como dizem alguns, mas que geralmente se chamam Acidentes*. Digo Acidentes não no sentido em que acidente se opõe a necessário, mas porque,

---

<sup>141</sup> Cf. PÉCHARMAN, M. Hobbes et la catégorie de l'agir. In: Philosophie, n° 53, 1997. p. 41-56.

não sendo a própria coisa, nem partes dela, acompanham-na, todavia, de tal modo que (exceto a extensão) podem perecer e ser destruídos, mas não abstraídos<sup>142</sup>.

Hobbes claramente elege suas denominações preferenciais para a explicação dos fenômenos com os quais está preocupado, mas a flexibilidade ao sugerir que essas denominações são sinônimas a tantas outras comumente usadas em uma possível história da metafísica aponta para a sua preocupação maior com a inteligibilidade do objeto do conhecimento do que com o signo a ser arbitrariamente empregado para designá-lo. De um modo geral, a potência que é causa ou, mais precisamente, o ato que é efeito desta potência no corpo senciente pode tanto ser chamado de acidente – aqui, claramente a denominação favorecida por Hobbes – quanto de *afecção* ou *modo*, indicando que os acidentes não são senão modificações da realidade e, conforme as variações qualitativas na experiência, produto da interação entre o aparato sensível e essa realidade.

Ora, fundamental é entender que a teoria da ação como uma teoria explicativa dos fenômenos em geral supõe que nossa percepção do mundo, na medida em que aparência ou fenômeno, não é senão produto de uma afecção de nosso corpo em razão de uma potência de origem externa. Contudo, é importante observar que, assim como as noções gerais de causa e efeito, que possuem vínculo com as de potência e ato, também a noção de acidente possui vínculo com outras noções da lista de termos simples da filosofia primeira. Ora, dessa dependência se segue que a simplicidade de cada uma dessas denominações generalíssimas não é a elas atribuída distributivamente, mas coletivamente, na medida em que constituindo conjuntamente as condições universais da representação – em torno de um princípio de razão. É o conjunto das denominações simples, e não cada uma tida independentemente, que condiciona a inteligibilidade do mundo aparente. Portanto, devemos nos voltar à noção de acidente que, enquanto denominação, também se insere como princípio de inteligibilidade vinculado a tantos outros da série.

---

<sup>142</sup> DCo, I, III, 3. (EW, I, p. 32-33; OL, I, p. 29). Destaques meus.

### 2.3.1. Acidente e essência: o acidente como modo da representação

A noção de acidente é mencionada na definição de causa [inteira], do mesmo modo como carrega consigo a dependência conceitual da noção geral de corpo (*body/corpus*), na medida em que modo de sua concepção. Hobbes traz esse par de noções, corpo e acidente, como complementares no capítulo VIII do *De Corpore*, mas entendê-los requer alguma dedicação. Isto, porque as noções de corpo e acidente parecem ser o cerne da aposta filosófica de Hobbes em sua *cruzada* contra a tradição metafísica de inspiração aristotélica. Não é errado dizer que a noção de corpo é análoga à noção de substância, e a noção de acidente à noção de propriedade (seja essencial, seja accidental); contudo, novamente, o modo como Hobbes constrói essas denominações o afasta sobremaneira do aristotelismo.

Como já mencionado, Hobbes define o acidente como “o modo através do qual um corpo qualquer é concebido”<sup>143</sup>. Ainda na sequência da mesma passagem que traz esta definição, Hobbes traz ainda uma segunda que é equiparada à primeira: “o acidente é aquela faculdade de um corpo qualquer, pela qual ele imprime [*imprimit/work*] em nós uma concepção sua”<sup>144</sup>. Essas duas formulações para a definição de acidente parecem, contudo, colidir: a primeira sugere que o acidente é uma modalidade da concepção de um corpo (como visto, uma modalidade da representação); a segunda, por sua vez, sugere que o acidente é uma propriedade real de um corpo, que estabelece uma relação de causalidade com as concepções. Deste modo, haveria, no primeiro caso, a sugestão de um acidente *fenomênico*; o segundo caso, por outro lado, sugeriria um acidente *real*. Afinal, o acidente é o efeito sensível da coisa, ou a propriedade real que é causa desse efeito?

Terrel<sup>145</sup> busca explicar a justaposição entre as duas formulações sugerindo que Hobbes pretende vacinar o leitor contra duas eventuais leituras enganosas que a doutrina do acidente poderia provocar: por um lado, a formulação do acidente como modalidade da representação tem por finalidade evitar uma leitura realista, em que ou bem o fantasma (ou seja, a representação sensível) é tido por uma cópia da realidade, ou bem a denominação (ou seja, a produção de razão que provém do fantasma) é tida por uma cópia. Ora, para Hobbes, não há algo como uma relação de similitude entre a representação

---

<sup>143</sup> DCo, II, VIII, 2. (EW, I, p. 103; OL, I, p. 91).

<sup>144</sup> DCo, II, VIII, 2. (EW, I, p. 103; OL, I, p. 91).

<sup>145</sup> Cf. TERREL, J. Op. cit. 1994. p. 75.



sensível (nem entre os produtos de razão formulados a partir dela) e a realidade das coisas mesmas. Isto, porque Hobbes submete o objeto a uma construção racional que depende do uso da linguagem, o que faz com que uma tal noção de “similitude” simplesmente não tenha sentido. Por outro lado, a segunda formulação busca evitar a leitura que, ao contrário, suprime qualquer fundamento real para a representação sensível: é certo que o acesso à realidade não se dá pela inferência de uma similitude entre a concepção e a coisa; contudo, isto não é admitir que um acesso ao real esteja interdito: é justamente porque a linguagem é capaz de construir as condições do conhecimento do mundo, por meio de uma correta definição da causalidade e de sua conexão com outras denominações, que estou legitimado a supor a existência de um corpo real a partir de sua percepção.

Temos, no entanto, razões para crer que a alegada equivalência entre as duas definições de acidente não é legítima. Conforme Leijenhorst<sup>146</sup>, devemos entender as duas formulações da definição de acidente como uma sendo condição para a outra – a saber, a definição tida por realista como sendo condição da segunda, tida por fenomênica; e esta última deve ser considerada a mais apropriada para o acidente – como, aliás, Hobbes mesmo defende. Isto se dá na medida em que o acidente possui um vínculo mais direto com a noção de causalidade (porque presente já em sua definição), a partir do que podemos entender a capacidade de ser afetado por uma realidade inferida, configurando uma relação de transmissão de movimento por contato – algo que mais diz respeito aos movimentos mentais do que ao corpo suposto como existente e independente de sua concepção. A formulação de um acidente “real”, por outro lado, ao fazer referência a um corpo real assim suposto, serve mais a esta última denominação e seu vínculo com o conceito de extensão do que aos movimentos mentais que constituem a concepção.

Agora, essa conclusão depende da distinção entre o que é propriamente real na explicação da origem de nossas concepções. Para tanto, é preciso entender de que maneira algo que é real, ou seja, um corpo assim suposto, com existência independente de nossas mentes, é capaz de causar uma concepção sua; sabemos que isto se dá pela teoria da causalidade, através da qual inferimos ser necessária uma realidade independente de nós, um corpo, cujos movimentos sejam razão da produção de um fantasma, este sim, dependente de nossas mentes. Este é o modo da concepção, que é explicado em razão do acidente. No entanto, que concebamos coisas de natureza corpórea, isto se deve a um acidente que Hobbes chama extensão, grandeza ou espaço real

---

<sup>146</sup> Cf. LEIJENHORST, C. Op. Cit. Brill, 2002. p. 156-157.

(*extensio/magnitudo/spatium reale*), e é tido por uma propriedade comum e invariável da realidade<sup>147</sup>. Todas as outras propriedades de um corpo aparente, incluindo o local (*place/locus*) por ele ocupado, são percebidas em razão de acidentes diversos que variam e explicam, mecânica e nominalmente, toda sorte de mudança nos corpos:

Quando dizemos que um animal, uma árvore, ou qualquer outro corpo especificado é *gerado* ou *destruído*, não devemos entender como se um corpo tivesse sido feito daquilo que é não-corpo ou vice-versa, mas sim que de um animal fez-se um não-animal, de uma árvore uma não-árvore, etc. Ou seja, que aqueles acidentes em razão dos quais chamamos uma coisa de animal, outra de árvore, e outra de algum outro nome, são gerados ou destruídos; e que, portanto, os mesmos nomes não devem ser dados a eles agora, como eram dados antes. Contudo, a grandeza, em razão da qual damos a qualquer coisa o nome de corpo, não é gerada ou destruída<sup>148</sup>.

A partir do critério da explicação da permanência no mundo, por um lado, e da mudança, por outro, podemos classificar os acidentes em dois gêneros, a saber, respectivamente, a *extensão* universal e imutável, e o *movimento*, do qual se deriva o conjunto de todas as modalidades da mudança aparente. Isso, contudo, parece gerar um problema quando passamos a considerar não uma ciência do corpo em geral, mas uma ciência capaz de explicar a especificidade da ação humana. Se há uma homogeneização da natureza em torno de uma natureza extensa, como parece ser o caso, o que fundamenta um tratamento do ser humano em separado da generalidade corpórea? Estaríamos obrigados a dizer que as especificidades humanas são meramente ilusórias? Como podemos entender a legitimidade de um conceito de natureza que admite especificidades?

Até aqui, trabalhamos com uma definição de acidente tal como essa denominação é usada na teoria da causalidade, a saber, (1) enquanto consideração das partes de um todo causal que significa uma configuração de movimentos necessários para a produção de um efeito. Trata-se, aqui, da consideração *ontológica* (na falta de expressão melhor) do acidente enquanto movimento de um corpo tido por real. Contudo, porque causa se confunde com inteligibilidade, e porque o sentido em que podemos admitir que a causalidade tem fundamento real é antes uma objetividade derivada de uma construção racional propiciada pelo correto uso de palavras, o acidente deve ser considerado também em um sentido, paralelo a este primeiro, que expressa a sua função *lógica*, a saber,

---

<sup>147</sup> DCo, II, VIII, 4-5 (EW, I, p. 105; OL, I, p. 93-94).

<sup>148</sup> DCo, II, VIII, 20 (EW, I, p. 116; OL, I, p. 103).

enquanto (2) denominação que significa certas propriedades em razão das quais explicamos, em uma proposição, a conexão lógica entre sujeito e predicado, ou seja, enquanto considerações distintas de uma mesma referência. A articulação desses dois sentidos expressa a identificação entre, por um lado, a causa pela qual concebemos uma coisa e, por outro lado, a razão pela qual atribuímos um nome a uma coisa. Esta identidade entre causa e inteligibilidade, como visto, é o que explica que o conhecimento racional não diga respeito à realidade da coisa mesma independentemente de nossas representações sensíveis, mas, antes, ao modo a partir do qual podemos nos referir às coisas, que inicialmente se apresentam na percepção, como objeto do discurso.

A causa em razão da qual nomeamos algo é expressa pelo que Hobbes chama nome abstrato, ou seja, um nome para a causa de atribuição de um nome a um corpo que inferimos existir realmente:

Concreto é o nome de alguma coisa que se supõe existir, e que, por isso, por vezes é chamada *substrato*, por vezes *sujeito*, em grego, *hypokeimenon*, como *corpo*, *móvel*, *figurado*, *que mede um cúbito*, *quente*, *frio*, *semelhante*, *igual*, *Ápio*, *Lentúlio*, e semelhantes. Abstrato é o que denota a causa do nome concreto na coisa que se supõe existir; como *ser corpo* [*esse corpus*], *ser móvel* [*esse mobile*], *ser movimento* [*esse motum*], *ser figurado* [*esse figuratum*], *ser de tal quantidade* [*esse tantum*], *ser quente* [*esse calidum*], *ser frio* [*esse frigidum*], *ser semelhante* [*esse esse símile*], *ser igual* [*esse aequale*], *ser Ápio*, *ser Lentúlio* [*esse Appium vel Lentulum*], e semelhantes, ou nomes equivalentes a estes, que geralmente se costuma dizer *abstratos*, como corporeidade, mobilidade, movimento, quantidade, calor, frio, semelhança, igualdade, Apiedade e Lentulidade (palavras das quais Cícero se serviu). (...) Mas os nomes abstratos denotam a causa do nome concreto, não a própria coisa. Por exemplo, quando vemos alguma coisa ou concebemos na mente algo visível, essa coisa aparece ou é concebida não em um ponto, mas como tendo partes distintas umas das outras, isto é, como estendida em certo espaço. E como quisemos chamar *corpo* a coisa assim concebida, a causa desse nome é *ser a coisa extensa*, ou a *extensão* ou *corporeidade*. Assim, vendo algo aparecer ora aqui, ora ali, chamamo-lo de *movido* ou *transportado*, a causa do seu nome é a coisa *ser movida* ou o seu *movimento*<sup>149</sup>.

Distinguindo-se do nome concreto, o nome abstrato não é, portanto, o nome de uma coisa enquanto tal, mas da causa de atribuição do nome à coisa nomeada. Nomeamos *humano* toda coisa aparente que, além de ser dita uma coisa, também pode ser dita humana em razão de sermos afetados pelos acidentes que são causa desta concepção.

---

<sup>149</sup> DCo, I, III, 3. (EW, I, p. 31-32; OL, I, p. 28-29).

Portanto, a *humanidade* (ou a “natureza humana”) não é uma realidade subsistente, e sim o nome da causa de concebermos aquela coisa enquanto humana.

Num primeiro momento, e apesar de todo o esforço para se livrar do essencialismo, essa explicação parece supor que Hobbes traiu a si mesmo e, agora, passou a admitir, ainda que veladamente, essências abstratas para a explicação da natureza das coisas. Ora, como explica Zarka<sup>150</sup>, a abstração propiciada pela linguagem não corresponde à realidade mesma de determinada coisa, e o fato de tomarmos, por exemplo, “humanidade” por um nome universal e abstrato não implica que a realidade seja universal e abstrata; ao contrário, é marca do nominalismo hobbesiano que o mundo seja constituído de particulares, e que a abstração não é senão um recurso restrito à linguagem. A incapacidade de expressar a realidade da coisa mesma, senão através de um nome abstrato, revela, antes, uma *limitação* da linguagem que deve ser reconhecida sob pena de estarmos incorrendo em paralogismos. A expressão abstrata e universal de uma realidade concreta e particular é marca dos limites da linguagem.

Agora, se não somos capazes de expressar essências, o que significa a expressão “ser humano” ou “humanidade” na definição do objeto de uma possível antropologia? Uma vez que se tenha clareza que “corpo” é tido pelo nome que designa o substrato ou sujeito, e que “acidente” é tido pelo nome que designa o modo da concepção de um corpo, logo se vê que corpo e acidente são precisamente aquelas denominações que se articulam de modo a explicar a realidade: o primeiro é a coisa que supõe-se existir, e o segundo é o movimento ou causa através do qual concebemos essa coisa. Como observa Pécharman<sup>151</sup>, assim como “corpo” pode ser substituído pela noção primitiva de “ser” ou “ente” (*ens*), “acidente” pode ser substituído pela noção de “modo de ser” (*esse*), mesmo que tenhamos de admitir que esse seja antes um modo de *conceber*. De fato, Hobbes considera a extensão como causa de conceber um corpo enquanto coisa que se supõe existir a partir de sua concepção:

A *extensão* de um corpo é a mesma coisa que sua *grandeza*, ou o que alguns chamam *espaço real*; mas essa grandeza não depende de nosso pensamento, como o espaço imaginário, pois este é um efeito de nossa imaginação, cuja

---

<sup>150</sup> Cf. ZARKA, Y-C. Op. cit. 1987. p. 116-118.

<sup>151</sup> Cf. PÉCHARMAN, M. Le vocabulaire de l'être dans la philosophie première : ens, esse, essentia. In: Hobbes et son vocabulaire. Ed. ZARKA, Y-C. Paris: Vrin, 1992. p. 35.

grandeza é a causa; ele é um acidente da mente; ela, um acidente de um corpo que existe fora da mente<sup>152</sup>.

Como aponta Schuhmann, Hobbes se vale da origem comum das palavras latinas *supponere* e *suppositum* (com o sentido de “sub-pôr”, ou seja, “colocar por debaixo”) de modo a marcar o uso dessa palavra como designando tanto o ato judicativo pelo qual o conhecimento é possível (“suposição”), como também o papel que a suposição dessa coisa extensa teria enquanto configuração de um “suporte” ou substrato real de propriedades<sup>153</sup>. Uma vez supondo a só existência do corpo enquanto tal (*ens*), um nome lhe é arbitrariamente atribuído, agora em razão de um acidente que expressa o modo de concebê-lo (*esse*). O corpo, no entanto, é concebido como um particular. O modo de sua concepção, ainda que expresso abstrata e universalmente – tal como uma essência –, deve se dar em razão de um acidente particular que funciona como um princípio de individuação:

Ora, aquele acidente em razão do qual impomos determinado nome a um corpo qualquer, ou seja, o acidente que denomina o seu sujeito, é comumente chamado de essência (...) <sup>154</sup>.

Com efeito, a essência ou constituição específica de cada corpo, em outras palavras, a constituição em razão da qual um corpo aparece a nossos sentidos como distinto de todos os outros, consiste em um certo movimento das partes internas desse corpo<sup>155</sup>.

Ora, este acidente não é senão o movimento resultante de uma configuração determinada de movimentos que constitui o todo causal para o efeito que é a consideração do corpo aparente ou fantasma. Em uma palavra, este princípio não é senão um *conatus* que confere a identidade desse corpo:

Se o nome é imposto em razão de uma forma tal, que ela seja o *princípio de movimento*, enquanto esse princípio subsiste, o indivíduo será o mesmo; assim, um homem será o mesmo, se todas as suas ações e pensamentos procedem de

---

<sup>152</sup> DCo, II, VIII, 4 (EW, I, p. 105; OL, I, p. 93).

<sup>153</sup> DCo, II, VIII, 1. (EW, I, p. 102; OL, I, p. 90-91). Cf. SCHUHMAN, K. Le vocabulaire de l'espace. In: Hobbes et son vocabulaire. Ed. ZARKA, Y-C. Paris: Vrin, 1992. p. 73.

<sup>154</sup> DCo, II, VIII, 23. (EW, I, p. 117; OL, I, p. 104).

<sup>155</sup> AW, XXIV, 1.

um só e mesmo princípio (manifestamente aquele que ele tem desde sua geração)<sup>156</sup>.

Suponhamos, agora, que atualmente eu perceba um corpo humano. Isto se explica pelo *conatus* desse corpo, ou seja, do movimento que preserva a sua identidade. Este *conatus* é o acidente que explica a sua existência; esta, no entanto, ainda que expressa de modo abstrato – a saber, pelo nome abstrato que explica a imposição do nome concreto à coisa –, é realmente indissociável do corpo particular que atualmente percebo. O *conatus* é, contudo, a razão pela qual eu infiro que (i) este corpo existe, ou seja, que se trata de um corpo real (expresso pelo nome concreto), ao mesmo tempo em que (ii) o concebo como um corpo humano. Este segundo modo de conceber (humanidade), nominalmente distinto do primeiro (extensão), é um acidente que só pode ser expresso por uma abstração do discurso, uma essência nominal, embora seja realmente indissociável da existência do corpo. A “natureza humana” corresponderia, então, à explicação dos movimentos comuns que são causa de concebermos o corpo humano – contudo, não enquanto *corpo*, mas enquanto *humano*. Sendo assim, o discurso, pelo cálculo de nomes, é capaz de “abstrair” esse acidente em torno de um nome abstrato que expressa uma justificação para a atribuição do nome concreto “homem” a um corpo aparente (ou imaginado). Se algo é *humano*, então ele é um *corpo* com determinados *movimentos*. Esta denominação constitui, portanto, o objeto de estudo de uma antropologia (ou, melhor dizendo, uma física dos corpos humanos sob determinados aspectos, eles próprios isoláveis por meio das operações do discurso), na medida em que ela reúne discursivamente certos acidentes ou movimentos comuns explicados racionalmente pelas causas necessárias.

No entanto, porque a linguagem é incapaz de expressar uma essência real (ou seja, a existência particular), o conhecimento racional deverá limitar-se aos movimentos comuns e regulares exprimíveis através do nome abstrato (ou seja, a essência nominal). O conhecimento particular da existência singular não é objeto de ciência, mas da percepção e representação sensível, que pode ser tida como um conhecimento da experiência (*cognitio*). Dito de outro modo, é possível apenas perceber a existência (ou seja, a aparência de algo enquanto possuindo ser independente), mas não é possível entendê-la enquanto tal. Ora, se é assim, antes do que falar de uma essência ou natureza da coisa, o que a ciência busca é a formulação discursiva do objeto que delimita um

---

<sup>156</sup> DCo, II, XI, 7. (EW, I, p. 137; OL, I, p. ). Destaques meus.

determinado ramo da ciência e a explicação dessas propriedades (que não são senão movimentos) pelas causas genéticas. Que este objeto seja tido como tal, isto depende de uma operação de razão, uma construção discursiva, a partir da qual se dá a sua determinação em torno de um nome abstrato. No entanto, ainda que abstraíamos nominalmente os acidentes dos corpos e sejamos capazes de calcular com esses nomes, o que existe realmente são os corpos cujos movimentos são deles inseparáveis.

### 2.3.2. Corpo e substância: o acidente como propriedade real

A divisão dos acidentes entre propriedades reais e fantasmas da imaginação sugere, contudo, uma cisão entre, por um lado, a realidade suposta (“independente de nosso pensamento”) da extensão e do movimento simples e, por outro lado, uma realidade aparente dos corpos de naturezas qualitativas distintas. Novamente, parece ser aquilo que é sugerido pela dupla definição do conceito de acidente: haveria um par de acidentes reais, extensão e movimento, e uma diversidade de acidentes fenomênicos que são os diversos modos da representação. Segundo Schuhmann, Hobbes não explica o que justifica a suposição da extensão e do movimento como propriedades da realidade<sup>157</sup>. Algumas interpretações, de fato, parecem admitir uma tal cisão: Bernhardt<sup>158</sup> constata que Hobbes não é suficientemente claro sobre se haveria ou bem (1) um monismo substancial através da extensão (um “corpo simples”), do qual é derivada a pluralidade de corpos aparentes (através do recorte de razão aplicado em razão dos acidentes que explicam a concepção) ou bem (2) uma pluralidade fenomênica dos corpos, que supõe uma pluralidade substancial real, com cada corpo aparente legitimando a suposição de um corpo real em razão da extensão que seria, contudo, inacessível ao conhecimento.

Creio, no entanto, que a resolução deste problema depende da consideração da função lógica dos dois acidentes reais. Suponhamos que a extensão seja um acidente que existe enquanto propriedade real de um corpo: a ideia de um corpo enquanto corpo (ou seja, a imagem de uma coisa puramente extensa), se fosse concebível, seria a ideia de um

---

<sup>157</sup> Cf. SCHUHMAN, K. Op. cit. 1992. p. 76.

<sup>158</sup> Cf. BERNHARDT, J. Grandeur, substance et accident : une difficulté du *De Corpore*. In : ZARKA, Y-C. & BERNHARDT, J. (Eds.). Op. cit. Paris: PUF, 1990. p. 39-46.

corpo absolutamente indeterminado, algo como um ser parmenídico desprovido de todo vir a ser. Por outro lado, não podemos perceber ou imaginar o só movimento ou a só determinação, sem que seja o movimento ou a determinação de algo que se move, ou seja, algo determinado. Assim sendo, um tal corpo simples não parece fazer sentido, pois o que quer que percebamos ou imaginemos, não poderá ser o fantasma de um corpo simples, sem mais, mas antes de um corpo determinado. Contudo, ao atentar à função lógica da extensão e do movimento enquanto nomes abstratos (respectivamente, “corporeidade” e “mobilidade”) é que compreendemos que considerar esses acidentes sob o ponto de vista de uma realidade subsistente parece contradizer toda a aposta do nominalismo hobbesiano: a abstração racional subsumida a um nome (“extensão”, “movimento”), para significar uma condição universal da representação do que quer que seja (aqui, vale não apenas aquilo que supomos existir realmente, como também as *quimeras* da imaginação), é o que evidencia o caráter da filosofia primeira como uma *semântica da física*, antes do que uma metafísica<sup>159</sup>. Sob um tal viés, a extensão não seria propriamente uma representação e nem uma realidade simples, mas um *nome* simples, ou seja, *condição racional* da representação:

Mas a matéria comum de todas as coisas, que, seguindo Aristóteles, os filósofos têm o costume de chamar de *materia prima*, não é nem um certo corpo diferente dos outros corpos, nem um dentre eles. O que é então? Um nome simples. Mas não se trata de um nome utilizado em vão, pois ele significa que o corpo é considerado sem que se leve em consideração suas formas e seus acidentes, com a exceção apenas da grandeza ou da extensão e da capacidade de receber os acidentes<sup>160</sup>.

Esta consideração sugere que o acidente deve ser, de fato, reduzido ao modo da representação, *mitigando* (na falta de expressão melhor) a consideração segundo a qual ele é considerado como uma propriedade real (senão suposta). E isto, na medida em que as palavras apenas significam, através dos recortes do raciocínio, um grau maior ou menor de generalidade, até o limite dos nomes simples da filosofia primeira. O corpo é o substrato físico de propriedades; contudo, essa consideração é apenas uma função lógica que não corresponde a nada de real “por detrás” da coisa aparente da qual ela funciona como instrumento de inteligibilidade. O corpo simples, portanto, deve ser reduzido à

---

<sup>159</sup> Como já mencionado na seção 1.2. deste trabalho, sigo aqui as considerações de Limongi. V. LIMONGI, M. Op. cit. 2002. p. 109-135.

<sup>160</sup> DCo, II, VIII, 24. (EW, I, p. 119; OL, I, p. 105).



abstração simbólica (“corpo enquanto corpo”) de uma propriedade que não pode ser dissociada realmente da coisa aparente.

Isto dito, a consideração de que haveria uma cisão entre uma realidade imperceptível suposta e uma realidade perceptível fenomênica torna-se enganosa precisamente porque ela pode sugerir que haja algo como uma realidade intangível “por detrás” do fenômeno. Ora, a realidade simples suposta em razão do nome abstrato “extensão” não é propriamente uma realidade, mas uma abstração discursiva que é condição da objetividade da representação do mundo. Trata-se, afinal, de uma condição para entendermos o mundo (*scientia*) em vez de apenas percebê-lo e imaginá-lo (*cognitio*). É preciso, portanto, evitar a armadilha de reificar as propriedades significadas através dos nomes abstratos: a propriedade de um corpo enquanto corpo, ou seja, a extensão, permite supor a existência do corpo que percebo, mas não permite supor a existência de um corpo simples, tampouco de uma realidade abstrata universal – o que não seria senão um abuso da linguagem.

Ora, como relembra Zarka<sup>161</sup>, essa é justamente a crítica que Hobbes endereça aos metafísicos: a função do discurso para a ciência resta nas operações linguísticas de construção de nomes através de uma soma ou subtração de acidentes (eles próprios significados por meio de nomes), de modo que, por isso mesmo, somos capazes de abstração. Que sejamos capazes de formular nomes abstratos, disso não se segue que estejamos legitimados a supor reais as abstrações elas mesmas. Antes, a realidade diz respeito à explicação do fenômeno, de modo que não existem dois planos, um metafísico e outro físico, mas antes uma filosofia primeira que não é senão a semântica da física. Dito de outro modo, o fenômeno (coisa aparente) se torna uma realidade (enquanto corpo), por assim dizer, na medida em que sou capaz de explicá-lo – trata-se, afinal, da passagem da *cognitio* à *scientia*. Eis, mais uma vez, o sentido em que podemos dizer que a realidade é uma construção da linguagem.

Por outro lado, uma vez que tenhamos clareza de que a “realidade suposta” em razão da extensão não passa de um nome (“corpo”) para significar a condição racional da objetividade de coisas [individuais] aparentes à sensação, podemos tratar a aparente cisão sob uma perspectiva diferente – que a elimina. De um lado, deve-se esclarecer que a extensão, enquanto nome abstrato, não se trata de uma realidade inacessível por detrás do

---

<sup>161</sup> Cf. ZARKA, Y-C. Op. cit. 1987. p. 119.

fenômeno sensível. Deve-se reconhecer o papel da linguagem como estruturadora da realidade, no sentido de que a razão expressa as condições lógicas da objetividade por meio do advento de nomes abstratos. No entanto, como visto, não é que os nomes abstratos expressem substratos de natureza universal. A extensão, por exemplo, significa, antes, não uma *coisa*, mas uma *operação lógica* cujo produto condiciona tudo o que pode ser representado (ou seja, percebido ou imaginado), ou seja, uma denominação que significa a causa de atribuir o nome concreto *corpo* a uma coisa aparente qualquer. Ora, sendo assim, a sua função é meramente *explicativa*: a suposição ou inferência de razão entraria aqui como uma operação fundadora da estrutura de denominações a partir da qual *entendemos* nossa experiência enquanto realidade – ela tem, como visto, um papel “criativo” ao explicar as razões de nomear.

Reconhecendo que, para Hobbes, o estatuto do corpo como realidade subsistente não seja imediato à percepção, mas antes tributário de um ato racional que supõe o artifício de linguagem, é preciso, finalmente, identificar aquilo que deverá assumir o estatuto de uma *substância* em seu sistema filosófico, a saber, a *coisa singular aparente*, contudo, apenas sob a condição de ser *entendida* enquanto *corpo* em razão de sua *extensão*:

Dado que o universo é o agregado de todos os corpos, não há nenhuma de suas partes reais que não seja também corpo, nem há coisa alguma que seja propriamente um corpo e não seja também parte desse agregado de todos os corpos que é o universo. Por outro lado, e dado que os corpos estão sujeitos à mudança, quer dizer, à variedade da aparência para os sentidos das criaturas vivas, ao mesmo se chama também substância, quer dizer, sujeito, a diversos acidentes. Às vezes a ser movido, outras a ficar parado; ou a parecer a nossos sentidos às vezes quente, outras vezes frio, às vezes de uma cor, cheiro, gosto ou som, e outras vezes de outro diferente. E atribuímos esta variedade do parecer (produzida pela diversidade das operações dos corpos sobre os órgãos de nossos sentidos) às alterações dos corpos que operam, e chamamos-lhes acidentes desses corpos. Segundo esta aceção da palavra, substância e corpo significam a mesma coisa<sup>162</sup>.

A diversidade fenomênica dos corpos como seres imagináveis (*esse imaginabile*) não diz respeito apenas à sua consideração enquanto corpos particulares assim concebidos em razão da diversidade dos *conatus* (o que explica uma pluralidade de sujeitos particulares que, contudo, não podem ser, *quanto particulares*, objeto de ciência); ela

---

<sup>162</sup> L, XXXIV, 2. (p. 610).

diz respeito, também, às diferentes “naturezas lógicas” assim concebidas em razão da diversidade de comunidades de acidentes, significados pelos nomes abstratos, que diversificam os aspectos sob os quais podemos tomar os corpos enquanto objetos de diferentes ramos da física – dentre as quais é inserida uma física do corpo humano (que, por sua vez, possui diferentes aspectos que constituem diferentes objetos de conhecimento racional).

Esta tese acerca da experiência, a saber, de que ela trata de uma realidade fenomênica causada pelo movimento de um corpo que age sobre nossos sentidos (e em razão disto inferimos sua realidade) é o que explica que a potência seja uma modalidade da representação sem que isso implique abrir mão de uma ontologia. O ser (*ens*), contudo, é o corpo cuja existência é suposta em razão do modo como o concebemos, ou seja, seus acidentes (*esse*). O conhecimento da natureza, assim, não é o conhecimento das coisas mesmas tomadas absolutamente, mas a explicação dos movimentos em razão dos quais concebemos e somos capazes de significar um recorte de propriedades em um nome abstrato.

### 3. MOVIMENTO E EXPERIÊNCIA: A TEORIA DA AÇÃO HUMANA

Um possível conceito de natureza humana ganha contornos peculiares no sistema filosófico hobbesiano. O modelo genético de inteligibilidade considera que explicar um fenômeno depende da formulação adequada de uma definição que expresse os movimentos necessários capazes de reproduzi-lo. A consideração desses movimentos deve constituir o isolamento de um conjunto de acidentes relevantes que, enquanto conjunto, se torna o objeto de uma física do humano. Dito de outro modo, torna-se aquilo que passa a ser, conforme o sistema filosófico hobbesiano, tido como *humanidade*. Neste sentido, tanto a primeira parte da física geral quanto a primeira parte da física do humano têm por objeto um acidente em particular, a saber, o modo de conceber o fenômeno o mais amplo considerável, que é o próprio fato da aparência. Esta é a razão, afinal, para Hobbes dedicar uma boa parte do segundo volume de seus Elementos de Filosofia, o *De Homine* (1658), à *óptica* (aquela disciplina científica que, junto com a ciência civil, Hobbes alega ter sido o primeiro a estabelecer os devidos princípios).

Mas se a óptica fornece, afinal, a explicação da sensibilidade através do modelo da visão, ou seja, uma explicação da cognição de qualquer objeto visível, por que, então, ela faz parte de uma obra dedicada à natureza humana, ou seja, um objeto específico? Ora, isto se deve ao fato de que não é possível conhecer esse objeto específico sem uma explicação da afecção mecânica enquanto causa da sensação, consideração esta que será também primeira parte da explicação do aspecto voluntário da natureza humana, entendida como aqueles movimentos que produzem os fenômenos próprios relativos à ação humana. Neste sentido, a explicação mecânica para a sensação é comum tanto para a óptica (exceto que esta visa ao fantasma exteriormente considerado) quanto para a afetividade das paixões (exceto que essa visa ao fantasma interiormente considerado). Mais uma vez, essa dualidade de considerações é expressa pela dupla consideração do acidente. De fato, uma coisa é considerar o acidente enquanto razão de inferir uma existência independente da mente, condição da objetividade da experiência do mundo. Outra coisa é considerar o acidente por um viés interno, ou seja, tanto enquanto movimento interno da mente, que se confunde com o pensamento, quanto na medida em que constitui um discurso da imaginação.

Conforme defende Milanese<sup>163</sup>, essa subdivisão da consideração interna traz consigo uma dualidade estatutária do corpo senciente. De um lado, (i) o corpo senciente é sujeito de inerência de atos mecânicos e, neste sentido, os movimentos que o afetam são, por isso mesmo, ditos internos na medida em que constituem os movimentos mentais de um corpo senciente enquanto tal. O caráter interno, neste caso, diz respeito a uma relação de inerência que importa pouco a uma teoria propriamente dita da imaginação, e que antes diz respeito às condições que o mecanicismo impõe para a inteligibilidade do que seria uma mente – ou seja, um corpo senciente. Este sentido de interioridade, portanto, não é senão a inserção do corpo senciente no conjunto dos corpos cujas determinações são explicadas em termos mecânicos. Para a teoria da imaginação e da ação humana, essa explicação consistirá em uma teoria causal da sensação, que marca a transição da explicação mecânica para uma explicação propriamente interna da imaginação<sup>164</sup>. Por sua vez, essa segunda explicação para a interioridade versa sobre (ii) o modo como o movimento é experienciado por um corpo senciente, tomado como um sujeito num sentido mais aproximado de uma *subjetividade*<sup>165</sup>. Nesta segunda consideração, a interioridade do corpo senciente se oporá não a uma exterioridade espacial, como no primeiro caso, mas a uma alteridade. Aqui, a explicação mecânica não será suficiente, pois a explicação para este fenômeno requer a consideração dos fantasmas da imaginação na medida em que estes constituem o aspecto cognitivo e afetivo da experiência.

Por fim, é interessante destacar uma máxima metodológica evocada por Hobbes: *nosce teipsum*, ou seja, *lê-te a ti mesmo*, é mencionada em dois momentos diferentes, constituindo um princípio que evidencia a coerência de seu sistema filosófico. *Lê-te a ti mesmo* é primeiramente invocada no *Elements of Law* como condição do conhecimento do fenômeno natural (ou seja, a própria filosofia natural) na medida em que a sensação do sujeito é ponto de partida para a inferência de denominações simples da filosofia primeira e, com base nelas, a correta explicação da geração dos fenômenos<sup>166</sup>. Em um

---

<sup>163</sup> Cf. MILANESE, A. Op. cit. 2011. p. 237-243.

<sup>164</sup> Cf. BARNOUW, J. Hobbes's Causal Account of Sensation. In: Journal of History of Philosophy, 18, N° 2, 1980. p. 115-130.

<sup>165</sup> Não tenho, ao afirmar isso, a intenção de me comprometer com uma teoria hobbesiana da subjetividade. Pode-se afirmar, contudo, que essa proposta de divisão para a explicação da imaginação permite dizer que, se há alguma teoria da subjetividade a ser extraída do sistema hobbesiano, ela depende da investigação deste segundo viés explicativo da imaginação.

<sup>166</sup> EL, I, V, 14. (p. 24-25).

segundo momento, por outro lado, Hobbes invoca a máxima no *Leviathan* para se referir ao conhecimento das causas das paixões, desta vez, para o seu tratamento específico enquanto acidentes comuns do corpo humano. O contexto, neste último caso, é a consideração da sensação naquilo que ela condiciona o conhecimento da ética (cuja primeira parte é precisamente a teoria da ação humana)<sup>167</sup>. É esta segunda consideração que será agora investigada para uma teoria do desejo tido por especificamente humano.

### 3.1. PENSAR E AGIR: O CONHECIMENTO DA EXPERIÊNCIA MENTAL

É bem verdade que, dadas as condições da filosofia primeira, exige-se que, efetivamente, o ser humano não seja senão matéria determinada por transferência de movimento. Isto, no entanto, não torna legítima a afirmação de que o corpo humano não tenha uma natureza cognitiva, uma vez que todo o empenho de Hobbes é justamente o de explicar, através de princípios físicos, não apenas aquilo que, em uma possível história da metafísica, é comumente atribuído à natureza corpórea, como também cada uma das operações comumente atribuídas a princípios imateriais de inteligibilidade. Hobbes reafirma esse posicionamento ao pautar esse tema nas *Terceiras Objeções*:

É certo que o conhecimento da proposição *eu existo* depende da proposição *eu penso*, como Descartes bem nos ensinou. Mas de onde vem o conhecimento de *eu penso*? É certo que não é de outra coisa, senão de que não podemos conceber nenhum ato sem seu sujeito, como o pensamento sem uma coisa que pensa, a ciência sem uma coisa que sabe, e um passeio sem uma coisa que passeia. E disso parece se seguir que uma coisa que pensa é algo de corpóreo, pois os sujeitos de todos os atos parecem ser apenas entendidos sob uma razão corpórea, ou sob uma razão de matéria (...). Ora, não é por outro pensamento que se infere que *eu penso*, pois ainda que alguém possa pensar que pensou (pensamento que não é senão uma lembrança), é impossível, não obstante, pensar que pensa, ou de saber que sabe, pois seria uma interrogação que não terminaria jamais: como você sabe que sabe que sabe que sabe que sabe, etc.? Portanto, porque o conhecimento da proposição *eu existo* depende do conhecimento de *eu penso*, e do conhecimento de que não podemos separar o pensamento de uma matéria que pensa, parece que devemos inferir que uma coisa que pensa é material antes do que imaterial<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> L, Introd, 3. (p. 18).

<sup>168</sup> Terceiras Objeções, objeção 2. (AT, IX, p. 134-135; OL, V, p. 253-254).

Contra Descartes, Hobbes defende que a mente não é uma unidade substancial (senão identificada com o próprio corpo senciente), mas uma denominação para designar um conjunto de relações regulares entre movimentos externos e internos ao corpo senciente. Dito de outro modo, a mente só pode ser um todo artificial de acidentes de um corpo tido por sujeito desses atos. Como constata Overhoff, ao referir-se a *faculdades da mente*, Hobbes antes fala de sensações, percepções, aparências, imagens, concepções, pensamentos, paixões, apetites, da vontade, e de seus consequentes atos voluntários, como não sendo senão denominações para considerações distintas de movimentos inseparáveis e interconectados de um mecanismo fisiológico complexo, sujeito a afecções de origem externa<sup>169</sup>.

A fim de entender como um corpo pensa e raciocina, será preciso retomar as considerações sobre o método da filosofia natural a fim de compreender a sua aplicação, agora, finalmente, àquilo que Hobbes considera ser uma física propriamente dita – ou seja, a filosofia natural, conhecimento *a posteriori* dos fenômenos naturais, ainda que não menos demonstrativo do que o da física *a priori* que se segue dedutivamente das só definições da filosofia primeira. O conhecimento empírico da física não é indutivo, uma vez que Hobbes nega à indução o estatuto de ciência, conduzindo-a para o campo da experiência e prudência, que não serão jamais um conhecimento do necessário<sup>170</sup>. Ora, na medida em que a necessidade é uma propriedade de relações lógicas do discurso (através do que a ciência é possível), e não das relações de antecedência e sucessão no tempo ou contiguidade no espaço, experiência e prudência não concluem nada universal e necessariamente, por mais frequentes e corretamente presumíveis que tais eventos pareçam aos homens e mulheres bem vividos – ou, seja, os prudentes.

Os princípios da física *a priori*, que constituem, para Hobbes, a geometria, são puramente derivados das condições de razão expressos pelas definições as mais gerais para formular leis gerais do movimento. Por outro lado, Hobbes reconhece a dificuldade que a filosofia natural impõe: ao contrário da geometria, cujos objetos são produzidos por um movimento em que somos nós os autores e, portanto, construtores das regras de sua produção – o que faz dela por isso mesmo *a priori* –, a física em sentido mais estrito, que lida propriamente com fenômenos naturais, não tem seus princípios forjados pela

---

<sup>169</sup> Cf. OVERHOFF, J. Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000. p. 78.

<sup>170</sup> EL, I, IV, 10. (p. 16).

construção humana, mas antes são eles dados naturalmente: eles *aparecem*. Em razão disto, Hobbes manifesta a perplexidade causada por esse fato numa passagem célebre da parte IV do *De Corpore*:

Dentre todos os fenômenos que nos cercam, o mais admirável é o *to phainesthai* [o aparecer] ele próprio; a saber, que certos corpos naturais possuem neles mesmos os modelos de quase todas as outras coisas, enquanto que outros corpos não os possuem. De modo que, *se os fenômenos são os princípios pelos quais conhecemos o resto, convém dizer que a sensação está na origem do conhecimento desses princípios, e que toda ciência deve deles ser deduzida*. E no que diz respeito à causa da sensação, não podemos começar nossa investigação a partir de nenhum outro fenômeno que não a sensação ela mesma<sup>171</sup>.

Contudo, se por um lado não podemos ter pleno domínio sobre as causas que geram os fenômenos, é parte da aposta hobbesiana a obtenção, por demonstração, de possíveis causas para as coisas que *admiravelmente* nos aparecem, os fenômenos. Esta demonstração se dá pela aplicação das condições da filosofia primeira, de modo a formular definições para os fenômenos naturais, a partir do que expressamos serem as possíveis causas de sua geração – que é, como já mencionado pela definição de filosofia, o próprio fazer científico.

### 3.1.1. Sensação, memória e imaginação: a consideração cognitiva do discurso mental

Devemos agora nos voltar à noção de fantasma (*phantasma/fancy*), definido por Hobbes como o ato ou efeito da sensação<sup>172</sup>. O fantasma é a denominação correspondente ao acidente enquanto modo da concepção – ou, seja, a representação sensível em geral. Assim sendo, porque guardando essa relação com o modo da concepção que define o acidente, o fantasma deve ser identificado com uma afecção mecânica do corpo senciente com origem em uma realidade externa, ainda que seja experienciado como objeto da sensação, que não é senão um modo de conceber sua origem causal (pela consideração

---

<sup>171</sup> DCo, IV, XXV, 1. (EW, I, p. 389; OL, I, p. 316-317). Destaques meus.

<sup>172</sup> DCo, IV, XXV, 3. (EW, I, p. 392; OL, I, p. 319).



externa) ou, ainda, como veremos adiante, enquanto imaginação (pela consideração interna).

Como visto, Hobbes considera que a extensão e o movimento são acidentes reais. Eles são aqueles acidentes em razão dos quais estamos legitimados a inferir uma realidade externa como sua origem causal (pela extensão), bem como qualquer propriedade ou mudança dessa realidade (pelo movimento). Por outro lado, a perspectiva segundo a qual esses modos de conceber, os acidentes, passam a ser tidos como imaginação, introduz uma consideração do fantasma não como um corpo real externamente inferido, e nem como só movimento da mente externamente causado, mas por uma perspectiva interna que é sua consideração enquanto pensamento de um corpo senciente – consideração que Hobbes menciona já no capítulo VII do *De Corpore*:

Ora, as coisas podem ser consideradas, ou seja, levadas em conta, *tanto enquanto acidentes internos de nossa mente, modo pelo qual as consideramos como quando a questão é sobre alguma faculdade da mente*; ou como formas [*species*] de coisas externas, e não como existindo realmente, mas como aparentando existir, ou seja, tendo um ser independente de nós<sup>173</sup>.

Nesta passagem, Hobbes está prestes a encaminhar não a primeira consideração, interna, mas a segunda (externa), a fim de inferir as denominações simples da filosofia primeira. Neste momento, contudo, é a consideração interna que nos será importante. No capítulo XXV do *De Corpore*, Hobbes busca uma definição genética de sensação que traz consigo as duas considerações: ela serve tanto para uma explicação mecânica do fantasma como objeto externo, quanto como fantasma da imaginação. Hobbes, inicialmente, infere a dependência conceitual da sensação em relação à memória como única maneira através da qual é possível perceber a própria sensação, pois “aquele que percebe que percebeu, lembra-se”<sup>174</sup>. Disto, Hobbes parte da premissa de que nossas ideias, ou seja, nossos fantasmas (*phantasma/fancy*), não são sempre os mesmos: percebemos a sua mudança na experiência. É manifesto, portanto, que tais fantasmas não são senão mutações no corpo senciente<sup>175</sup>. Esta premissa é tomada como um fato da aparência; o fato da mudança das aparências no corpo senciente permite a Hobbes uma primeira aplicação de um princípio

---

<sup>173</sup> DCo, II, VII, 1. (EW, I, p. 92; OL, I, 82). Destaques meus.

<sup>174</sup> DCo, IV, XXV, 1. (EW, I, p. 389; OL, I, p. 317)

<sup>175</sup> DCo, IV, XXV, 1. (EW, I, p. 389; OL, I, p. 317).

da filosofia primeira, a saber, a definição de causa que implica dizer que toda mudança ou alteração é movimento das partes da coisa alterada<sup>176</sup>. Portanto, uma primeira definição, ainda que parcial, pode ser atribuída à sensação, a saber, “movimento em alguma parte interna do senciente”<sup>177</sup>.

A definição de sensação como movimento permite uma segunda inferência: pelo chamado princípio da contiguidade, que afirma existir para todo movimento a sua geração por um corpo contíguo externo<sup>178</sup>. Desta aplicação, Hobbes infere a origem causal da propagação do movimento no corpo senciente – algo que é comumente referido como um objeto – de modo a derivar o fantasma (ou ideia) como seu produto. Sobre esta tese acerca da relação entre uma ideia e seu objeto, Hobbes deixa claro, como já afirmado, que não há senão inferência de um objeto externo como origem da causa do fantasma. Como visto, a tese acerca da existência de um objeto externo é derivada não de uma teoria da correspondência ou similitude entre ideia e realidade, mas sim de uma teoria da causalidade que prescinde deste tipo de correspondência. Com isto, Hobbes avança mais um pouco na formulação: a sensação é “algum movimento interno no senciente, gerado por algum movimento interno das partes do objeto, e propagada através de todo o meio até a parte mais interna do órgão [sensorial]”<sup>179</sup>.

Por fim, Hobbes encerra o procedimento de definição da sensação pela aplicação, a partir do uso da palavra “propagação” na definição parcial, de um princípio mecânico derivado da filosofia primeira, a saber, de que toda resistência é *conatus* oposto a outro *conatus*, ou seja, uma reação a esse *conatus*<sup>180</sup>. A resistência ou reação é própria da sucessão causal da propagação do movimento das partes internas do corpo senciente. Disto, Hobbes deriva a produção do fantasma como sendo um *conatus* reativo ao ato de sensação *interna*, que é causa de sua aparência *externa*. Desta explicação, que articula os conceitos de fantasma, reação e *conatus*, Hobbes é capaz de formular, enfim, a definição genética completa de sensação, expressando suas causas na ordem de sua geração:

---

<sup>176</sup> DCo, II, IX. (EW, I, p. 126; OL, I, p. 111-112).

<sup>177</sup> DCo, IV, XXV, 2. (EW, I, p. 390; OL, I, p. 317).

<sup>178</sup> DCo, II, IX, 2. (EW, I, p. 120-121; OL, I, p. 107).

<sup>179</sup> DCo, IV, XXV, 2. (EW, I, p. 391; OL, I, p. 318). Colchetes meus.

<sup>180</sup> DCo, III, XV, 2. (EW, I, p. 211; OL, I, p. 178).

Sensação é um fantasma produzido pela reação e esforço [*conatus*] para fora do órgão sensorial, causados por um esforço [*conatus*] para dentro a partir do objeto, fantasma esse que perdura por certo tempo<sup>181</sup>.

Esta definição filosófica da sensação é produto da aplicação dos princípios de razão da filosofia primeira e de suas derivações geométricas – que constituem a “semântica” da física –, sem os quais não é possível uma demonstração em filosofia natural. É importante notar que, através dela, Hobbes é capaz de explicar tanto a perspectiva externa, ou seja, a concepção de um fantasma enquanto representação sensível de um objeto externo, assim percebido em razão de um *conatus* para fora (que será a consideração relevante para a óptica), quanto da continuidade deste fantasma enquanto movimento interno da mente – ou seja, o *conatus* para dentro que configurará a imaginação –, que será a consideração relevante para a explicação da ação humana.

Assim sendo, a continuidade da afecção mecânica na mente – o *conatus* para dentro – será o foco de minha consideração, agora, para o entendimento da experiência afetiva humana. Esse aspecto da sucessão de movimentos mentais é denominado discurso mental<sup>182</sup>, e Hobbes o considera sob dois aspectos: um cognitivo e outro afetivo. A primeira consideração, à qual Hobbes se referirá no *Elements of Law* como poder cognitivo (*power cognitive*), busca isolar os atos mentais relativos à sensação e imaginação que são relevantes para a teoria do conhecimento (sem considerar, portanto, seus efeitos para o movimento voluntário). O movimento voluntário, por sua vez, supõe a base cognitiva do primeiro, na medida em que a percepção e a imaginação fornecem o conteúdo de um desejo. Por se tratar da determinação de um ato voluntário, o desejo será tido por um aspecto distinto do discurso mental, a saber, como poder motor (*power motive*)<sup>183</sup>.

É importante notar que Hobbes toma esses dois aspectos do discurso mental como *considerações* distintas de uma mesma coisa, e não como faculdades distintas que operam realmente em separado. Assim, mais uma vez distinções nominais são feitas de modo a analisar aqueles atos que são relevantes para a explicação de um ou outro fenômeno; de um lado, o pensamento, de outro, a vontade. Ambas as atividades dependerão do discurso mental como conceito mais geral, do qual ambos dependem para serem compreendidos.

---

<sup>181</sup> DCo, IV, XXV, 2. (EW, I, p. 391; OL, I, p. 318).

<sup>182</sup> L, III, 1. (p. 38).

<sup>183</sup> EL, I, I, 7. (p. 2).

De fato, a divisão entre poder cognitivo e poder motor é trabalhada por Hobbes no *Elements of Law* para depois ser abandonada no *Leviathan*, o que talvez se justifique por uma preocupação do autor em evitar interpretações que cindam a determinação de uma ideia e a determinação de uma vontade<sup>184</sup>.

O discurso mental, no entanto, embora seja a experiência da sucessão causal de movimentos mentais, não tem a sua investigação como ponto de partida em nenhuma das obras nas quais Hobbes se ocupa de analisar este fenômeno. Como afirma Hobbes na abertura do primeiro capítulo do *Leviathan*, a investigação parte de uma consideração da sensação tomada singularmente, para então tomá-la como inserida em uma cadeia ou sequência de movimentos internos<sup>185</sup>. Zarka observa que a sensação, ainda que considerada como fantasma originário, ou seja, o ato sensível a partir do qual podem ser pensadas todas as outras modalidades cognitivas, não pode ser isolada das outras faculdades cognitivas senão pela necessidade de análise<sup>186</sup>. A consideração de uma sensação ou fantasma singular deve levar em conta que esse fantasma é necessariamente inserido em uma sucessão causal cuja experiência é um discurso mental contínuo. Esses três nomes, *sensação*, *memória* e *imaginação*, formam o conjunto de modalidades do discurso mental a partir dos quais somos capazes de entender as operações da mente – ou seja, a consideração interna do acidente enquanto faculdade mental. Dito de outro modo, elas formam o vocabulário científico da cognição sob a perspectiva interna de um sujeito.

Aqui, obtém-se um refinamento da teoria da cognição na medida em que entendemos que o pensamento não se limita apenas a uma afecção pontual do corpo. Porque uma tal afecção pontual, ao se confundir com um *conatus*, não é senão a culminação de uma abstração artificial da linguagem (cuja razão de ser é a explicação de um fenômeno), ela não pode ser entendida senão como elemento analisado de um fenômeno complexo. O pensamento tido por singular deve, portanto, supor uma variação do movimento experienciada como mudança sucessiva da aparência, que é a própria experiência de um movimento contínuo. Essa experiência, pela perspectiva mecânica, é

---

<sup>184</sup> Milanese defende a interpretação de que há, a partir do *Elements of Law* (1640), passando pelo *Leviathan* (1651) e chegando ao *De Homine* (1658), uma evolução do pensamento hobbesiano acerca da relação entre o cognitivo e o afetivo, em que as duas atividades tendem a se aproximar até configurarem dois aspectos distintos, porém unidos, do discurso mental. Cf. MILANESE, A. Op. cit. Paris: Classiques Garnier, 2011. p. 308.

<sup>185</sup> L, I, 1. (p. 22).

<sup>186</sup> Cf. ZARKA, Y-C. Le vocabulaire de l'apparaître : le champ sémantique de la notion de *phantasma*. In: Hobbes et son vocabulaire. Ed. ZARKA, Y-C. Paris: Vrin, 1992. p. 18-19.

identificada com uma atividade de retenção de movimento no corpo senciente; ela explica, da perspectiva do sujeito, a faculdade de *sentir o que foi sentido* (conforme a consideração do *De Corpore*)<sup>187</sup>, ainda que, como definido no *Leviathan*, constitua um modo degradado da sensação (*decaying sense*) na medida em que comparado ao que é atualmente sentido<sup>188</sup>. A consideração temporal, que atribui uma tal degradação da sensação ao passado, é a definição de memória<sup>189</sup>. O *Elements of Law* fornece uma definição que articula esses dois aspectos:

Pelas sensações (que estão numeradas de acordo com os cinco órgãos), percebemos (como já foi dito) os objetos exteriores a nós; e essa percepção é a nossa concepção desses objetos. Contudo, de uma forma ou de outra, percebemos também as nossas concepções. Pois quando a concepção de uma mesma coisa surge de novo, percebemos que é ela de novo; ou seja, que tivemos a mesma concepção anteriormente, o que equivale a imaginar uma coisa passada – impossível para a sensação, que se dá apenas nas coisas presentes. Isso, portanto, pode ser catalogado como um sexto sentido, que não é externo como os demais, mas interno, e comumente chamado *lembrança*<sup>190</sup>.

É interessante perceber que a apreciação segundo a qual consideramos a memória ou lembrança como um sentido interno diz respeito a um modo de conceber o mesmo movimento que é também razão de conceber aquilo que se manifesta externamente. Pela primeira perspectiva, tomamos a memória como faculdade; pela segunda, tomamos como uma representação sensível de algo cuja origem foi um movimento externo. Por outro lado, a consideração do tempo passado é fundamental para a definição da memória: a experiência de um movimento contínuo, segundo Hobbes, se confunde com a temporalidade. Se, pela consideração externa do acidente, a percepção da mudança é a concepção de um corpo móvel que, em razão da extensão, infere-se existir, pela consideração interna, por outro lado, a concepção desse corpo móvel é entendida como uma sucessão de fantasmas ou afecções mentais que são retidas, o que define tanto a memória (enquanto faculdade da mente) quanto a experiência do movimento, de que se deriva o “fantasma do antes e depois no movimento” que é a própria definição de tempo<sup>191</sup>. As duas considerações do acidente, externa e interna, explicam tanto a consciência da exterioridade (pela extensão), quanto a consciência de uma interioridade

---

<sup>187</sup> DCo, IV, XXV, 1. (EW, I, p. 389; OL, I, p. 317)

<sup>188</sup> L, II, 2. (p. 28).

<sup>189</sup> L, II, 3. (p. 28).

<sup>190</sup> EL, I, III, 6. (p. 10-11).

<sup>191</sup> DCo, II, VII, 3. (EW, I, p. 95; OL, I, p. 84).

(pelo movimento) – e esta, por sua vez, marca a origem tanto da definição da memória quanto do tempo. Do mesmo modo como, sob a perspectiva da filosofia primeira, o tempo é condição da inteligibilidade dos fenômenos, agora, sob a perspectiva da física de corpos animados, a retenção do movimento, que define a memória, é condição da própria sensibilidade. A retenção do movimento, portanto, se torna primordial para uma teoria da cognição.

Além de sensação e memória, a imaginação (*imaginatio/imagination*) deve completar a tríade do vocabulário do aspecto cognitivo do discurso mental. No *Leviathan*, a memória é definida segundo uma derivação do conceito de imaginação – ou seja, a imaginação é, antes mesmo da memória, uma sensação degradada<sup>192</sup>. A mesma consideração é feita no *De Corpore*:

(...) *phantázesthai* e *meminisse*, [ou seja] fantasia e memória, diferem apenas no seguinte: a memória supõe o tempo passado, a fantasia não. Na memória, os fantasmas que consideramos são como se tivessem sido exauridos pelo tempo; mas em nossa fantasia os consideramos como são, cuja distinção não é nas coisas mesmas, mas quanto às considerações do senciante<sup>193</sup>.

Se a memória recebe o tratamento de uma especificação da imaginação que considera os fantasmas como associados ao passado, a imaginação, sem essa restrição, se torna uma faculdade de associação e dissociação (e, portanto, também comparação), entre fantasmas. Assim considerada, portanto, a imaginação supõe o discurso mental e pode ser considerada como uma faculdade de produção de fantasias que está na origem tanto das *quimeras* quanto de expectativas futuras com base na experiência. Estas últimas configurarão, como veremos, a base cognitiva da ação humana, cuja versão tida por excelente, ainda que falível, é a boa fantasia (*good fancy*) e o bom julgamento (*good judgment*):

O surgimento perpétuo de fantasmas, tanto nos sentidos como na imaginação, é o que costumamos chamar discurso mental, e é comum a homens e outras criaturas vivas. Com efeito, aquele que pensa também compara fantasmas que passam, ou seja, observa a semelhança ou diferença entre eles. E assim como aquele que observa prontamente as similitudes de coisas de diferentes naturezas, ou muito remotas uma da outra, é dito possuir uma boa fantasia; assim também é dito ter um bom julgamento aquele que identifica

---

<sup>192</sup> L, II, 3. (p. 28).

<sup>193</sup> DCo, IV, XXV, 8. (EW, I, p. 398; OL, I, p. 324-325).

dessemelhanças ou diferenças entre coisas parecidas. Ora, a observação das diferenças não é uma percepção feita por um órgão comum da sensação, distinto da sensação ou percepção propriamente dita; trata-se, antes, da memória das diferenças de fantasmas particulares que permanecem por algum tempo; tal como a diferença entre quente e luminoso nada mais é que a memória de objetos que aquecem e iluminam<sup>194</sup>.

Sensação, memória e imaginação são distinções nominais para faculdades que, a rigor, são apenas considerações diferentes de uma dinâmica interna que supõe o surgimento contínuo de uma profusão de fantasmas. O discurso mental é a denominação que busca conferir unidade a essa dinâmica. A faculdade mental, se pudermos falar de alguma, seria mais propriamente a imaginação, pois todo discurso da mente não prescinde da aparência em geral e de suas modalidades pela perspectiva interna. Contudo, a sua consideração enquanto faculdade apenas faz sentido na medida em que constitua uma denominação que, considerando os acidentes como modos de conceber (ou seja, uma consideração interna do acidente enquanto imaginação) remeta a todos aqueles atos que recebem, retêm, comparam, associam e dissociam fantasmas. Novamente, trata-se não de uma potência interna da alma, mas uma atividade contínua e dinâmica do corpo, determinada pela afecção mecânica, que dá origem tanto à percepção de um mundo externo quanto de uma experiência afetiva interna.

Agora, quanto ao discurso mental tomado de maneira abrangente, Hobbes faz novas distinções ao considerar o modo como essa atividade contínua pode ser desempenhada pelo sujeito. Como dito, a representação do futuro é sempre uma ficção da imaginação com base na experiência:

Nenhum homem pode ter em sua mente uma concepção do futuro, pois o futuro ainda não existe. Mas de nossas concepções do passado construímos um futuro; ou melhor, é em relação ao futuro que as chamamos de passado. Assim, depois de um homem ter se acostumado a ver os mesmos antecedentes seguidos pelos mesmos consequentes, sempre que ele vê ocorrer algo parecido com o que viu antes, espera que a isso se siga o mesmo que então se seguiu. (...) Mas o consequente daquilo que é presente é o que os homens chamam de futuro. E assim fazemos com que a recordação se torne previsão ou conjectura de coisas por vir, ou *expectativa* ou *presunção* do futuro<sup>195</sup>.

---

<sup>194</sup> DCo, IV, XXV, 8. (EW, I, p. 397-398; OL, I, p. 324).

<sup>195</sup> EL, I, IV, 7. (p. 15).

Se, por um lado, o passado existe apenas na memória, o futuro acaba por ser uma projeção imaginativa do passado, que leva em consideração uma associação previamente determinada de signos. O signo, como mencionado, é uma relação empiricamente estabelecida entre uma coisa percebida e outra coisa a ela associada, pela imaginação, como um antecedente ou conseqüente, a exemplo da nuvem escura presente como um signo de chuva futura. Da perspectiva interna da imaginação, por outro lado, uma associação de signos é redutível a uma associação de fantasmas que produz uma ordem de pensamentos no discurso mental:

Por consequência, ou encadeamento de pensamentos, entendo aquela sucessão de um pensamento a outro, que se denomina (para se distinguir do discurso em palavras) discurso mental. Quando o homem pensa seja no que for, o pensamento que se segue não é tão fortuito como poderia parecer. Não é qualquer pensamento que se segue indiferentemente a um pensamento. Mas, assim como não temos uma imaginação da qual não tenhamos tido antes uma sensação, na sua totalidade ou em parte, do mesmo modo não temos passagem de uma imaginação para outra se não tivermos tido previamente o mesmo nas nossas sensações. A razão disto é a seguinte: todas os fantasmas são movimentos dentro de nós, vestígios daqueles que foram feitos na sensação; e aqueles movimentos que imediatamente se sucedem uns aos outros na sensação continuam também juntos depois da sensação<sup>196</sup>.

Pelo exemplo da expectativa de chuva, o signo atual na percepção é o fantasma da nuvem escura que marca a relação de antecendência, na imaginação, a uma chuva futura fictícia. Contudo, o fantasma apenas recebe a atribuição de signo de chuva se foi o caso em que tenha havido, para o sujeito, a experiência da observação de uma nuvem escura seguida da experiência de chuva. Este exemplo, contudo, parece superficial demais. Isto, porque a complexificação da experiência faz com que as relações estabelecidas entre signos tornem o discurso mental a fonte de uma infinidade – de fato, um verdadeiro turbilhão – de expectativas imaginativas possíveis que se sucedem continuamente. Daí que Hobbes busca explicar essas relações através de diferentes especificações do encadeamento de pensamentos (*train of thoughts*).

Num primeiro momento, o pensamento é descrito por Hobbes como uma passagem errante de um fantasma para outro; neste caso, o pensamento vagueia sem aparentar coesão ou ordenação – atividade que Hobbes associa aos sonhos<sup>197</sup>. A coesão e

---

<sup>196</sup> L, III, 1-2. (p. 38).

<sup>197</sup> L, III, 3. (p. 38).



ordem do discurso, contudo, é uma condição necessária do discurso mental. Ao comentar o discurso mental desorientado em Hobbes, Frost explica a aparência de desordem e incoerência dos fantasmas associados na imaginação em termos de uma estrutura metonímica (*metonymic structure*) que determina continuamente a ordem e conexão em razão de sua ocorrência subjetiva na experiência<sup>198</sup>. Hobbes traz um exemplo de um tal discurso mental no *Elements of Law*: “(...) de Santo André a mente passa para São Pedro, visto que seus nomes são lidos juntos; de São Pedro, para pedra, pela mesma causa; de pedra para fundação, visto que as vemos juntas, e pela mesma causa, de fundação para igreja, de igreja para povo, e de povo para tumulto. E, de acordo com esse exemplo, a mente pode passar quase de qualquer coisa para qualquer outra”<sup>199</sup>.

Ora, na medida em que as afecções presentes constituem fatores que interagem não apenas com a afecção imediatamente passada na percepção, mas com o bloco complexo de afecções acumuladas na memória enquanto experiência, o mecanismo atinge tamanho grau de complexidade quanto à possibilidade de combinações na imaginação, que a transição de um pensamento para outro pode se dar sem que sejamos capazes de compreender a coerência desta conexão. A seguinte passagem do *De Corpore* traz a explicação mecânica que complementa o exemplo do *Elements of Law*:

Ora, não é sem causa, nem mesmo tão fortuito como muitos possam pensar, que fantasmas em grande variedade procedam um do outro; e que os mesmos fantasmas por vezes trazem à mente ora outros fantasmas semelhantes, ora extremamente diferentes. Pois no movimento de qualquer corpo contínuo, uma parte segue a outra por coesão. Desse modo, à medida que desviamos nossos olhos e outros órgãos sucessivamente para muitos objetos, e na medida em que o movimento produzido por cada um deles remanesce, os fantasmas se renovam na mesma frequência em que qualquer um dos movimentos passa a predominar sobre os demais. *Então, porque em um período de tempo muitos fantasmas são gerados em nós pelos sentidos, quase qualquer pensamento pode surgir de qualquer outro pensamento; de modo que pode parecer um fenômeno indiferente e fortuito qual pensamento deve seguir outro*<sup>200</sup>.

Que o encadeamento pareça fortuito, portanto, isto não passa de uma opinião ilusória causada pela complexificação e profusão de associações empíricas subjetivas estabelecidas ao longo da vida no mecanismo mental. Antes, o que falta ao pensamento,

---

<sup>198</sup> Cf. FROST, S. *Lessons From a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*. Stanford: Stanford University Press, 2008. p. 48-54.

<sup>199</sup> EL, I, IV, 2. (p. 13).

<sup>200</sup> DCo, IV, XXV, 8. (EW, I, p. 399; OL, I, p. 325). Destaques meus.

neste caso, não é uma ordem ou coerência, mas uma *regulação* que forneça unidade ao discurso mental em relação a um fim – algo que é explicado pelo vocabulário afetivo do desejo. Este último elemento será critério da dupla definição do encadeamento de pensamentos: no primeiro caso, o discurso mental é desorientado (*unguided*); e isto, não em razão da ausência de uma determinação por paixões (o que seria inaceitável por uma perspectiva hobbesiana), mas antes em razão de uma determinação por uma diversidade instável de paixões conflitantes – de onde se explica a aparência de incoerência e desordem. No segundo caso, ele é regulado (*regulated*) em razão de um desejo dominante estável que perdura ao longo do discurso – de onde se explica a aparência de coesão e ordem em torno de um desígnio assinalável:

O segundo é mais constante por ser regulado por algum desejo ou desígnio. Pois a impressão feita por aquelas coisas que desejamos, ou receamos, é forte e permanente, ou (quando cessa por um momento) de rápido retorno. (...) Do desejo surge o pensamento de algum meio que vimos produzir algo de semelhante àquilo que almejamos; e, a partir deste pensamento, surge o pensamento dos meios para aquele meio; e, assim, sucessivamente, até chegarmos a algum início em nosso próprio poder. E, porque o fim, pela veemência da impressão, vem muitas vezes à mente, no caso de nossos pensamentos começarem a divagar, eles são rapidamente trazidos novamente ao caminho certo. Coisa que, observada por um dos sete sábios, levou-o a dar aos homens o seguinte preceito, que hoje resta esquecido, *Respice finem*, o que significa que em todas as nossas ações devemos olhar muitas vezes para aquilo que queremos ter, pois deste modo concentramos todos os nossos pensamentos na forma de atingi-lo<sup>201</sup>.

A passagem acima, junto ao vocabulário afetivo, traz consigo, por isso mesmo, as bases para o conceito de deliberação, o que evidencia a atribuição prática do discurso mental. Se, da perspectiva externa, a associação de relações de antecedência e consequência se dá em termos de uma atribuição de signos a objetos assinaláveis, da perspectiva interna, por outro lado, essa mesma atribuição é explicada em termos de uma associação afetiva. Ora, o que explica a passagem de um fantasma a outro no discurso mental é justamente a dinâmica afetiva do discurso (seja este desorientado ou regulado). Atribuir um signo não pode ser senão produto de um ato voluntário; supõe, portanto, o desejo e o vocabulário das paixões. Tendo em vista o fenômeno afetivo, Hobbes elabora uma taxonomia para as paixões de modo a definir modalidades possíveis do discurso mental sob essa perspectiva prática. Devemos nos voltar, portanto, à consideração afetiva

---

<sup>201</sup> L, III, 4. (p. 40).

do discurso mental, de onde pretendo retirar consequências para uma teoria da ação humana.

### 3.1.2. Desejo, deliberação e ação: a consideração afetiva do discurso mental

Uma evidência de que ambos os aspectos, cognitivo e afetivo, são constitutivos da sensibilidade, sem abrir mão de uma consideração mecânica, é trazida em uma passagem do capítulo VI do *Leviathan*, cujo propósito é a elaboração de uma filosofia moral que parte de uma teoria da ação, assumindo o formato de um tratado moralista das paixões:

(...) dado que andar, falar e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de como, onde e o que, é evidente que *a imaginação é o primeiro início interno de todos os movimentos voluntários*. E embora os homens sem instrução não concebiam que haja movimento quando a coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida (devido a sua pequenez) é insensível, não obstante esses movimentos existem. Porque um espaço nunca é tão pequeno que aquilo que seja movido num espaço maior, do qual o espaço pequeno faz parte, não deva primeiro ser movido neste último. *Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço [endeavour/conatus]*<sup>202</sup>.

Em um primeiro momento, isso que é chamado *início interno dos movimentos voluntários* é identificado com a imaginação; contudo, em um segundo momento também há a identificação com um *conatus* – como visto, um conceito da geometria, e que, aqui, será fundamental também para a inserção do desejo na explicação mecânica. Retomemos: uma das definições fornecidas por Hobbes ao *conatus*, trazida no *Anti-White*, o posiciona como um princípio – ou, melhor, *início* – de movimento, que resta sempre atual e inserido em uma cadeia causal de movimentos. Ainda, a definição geométrica do *De Corpore* complementa esta primeira, procurando dar conta do *conatus* enquanto parte suposta de um movimento assinalável: cada mínima parte, imperceptível, de um movimento,

---

<sup>202</sup> L, VI, 1. (p. 78).

incluindo sua determinação, deve ser também movimento – assim como cada mínima parte de uma linha traçada pode ser entendida como um ponto.

Parece-me bastante claro que, uma vez que Hobbes busca inserir o *conatus* como princípio de movimento e, sendo o movimento uma causa universal, então todo ponto de partida para a explicação de todo fenômeno concebível repousará em um *conatus*. Vale para a mecânica geral, vale para o movimento voluntário. Contudo, há um longo debate sobre o tratamento a ser conferido para o *conatus* na explicação do movimento voluntário; isto, porque ele é definido diferentemente em diversas partes da obra de Hobbes: por vezes, como visto, associado à mecânica, numa teoria da composição de movimentos inserida na teoria da causalidade. Neste caso, não há uma consideração devidamente psicológica e moral; como movimento local, o *conatus* alicerça uma explicação quantitativa de uma teoria do movimento que, defende Hobbes, está na base das ciências naturais. Em outros momentos, no entanto, o *conatus* é identificado com sensações, apetites e desejos que determinam nossas ações voluntárias, de modo que se torna, então, crucial para a filosofia moral – algo que é evidenciado na passagem acima citada.

O *conatus* que é o início interno de um movimento voluntário é justamente a primeira mínima parte de uma deliberação, ou seja, um encadeamento de apetites (ou, seja, desejos) e aversões alternados, que são acompanhados de julgamentos ou opiniões diversas acerca de efeitos futuros associados a eventuais atos do sujeito que delibera<sup>203</sup>. Um tal encadeamento se trata precisamente de um discurso mental próprio da experiência imaginativa do sujeito, que tem por efeito uma vontade (*will/voluntas*), aqui entendida não como uma faculdade, mas como a própria determinação do ato voluntário que se manifesta no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis<sup>204</sup>. Como aponta Overhoff, voluntário é o ato ou a omissão cujo princípio é a vontade; contudo, a vontade não é ela própria voluntária<sup>205</sup>. A vontade, portanto, não difere dos desejos e aversões senão como consideração de um desejo ou aversão na medida em que este configura não uma inclinação, mas a própria determinação do ato voluntário.:

O apetite, o medo, a esperança e as demais paixões não são chamadas voluntárias; pois elas não procedem da vontade, mas são a própria vontade; e a vontade não é voluntária. Pois um homem pode dizer que ele quer querer

---

<sup>203</sup> L, VI, 49. (p. 90).

<sup>204</sup> L, VI, 53. (p. 92).

<sup>205</sup> Cf. OVERHOFF, J. Op. cit. 2000. p. 77-78.

[*will will*], tanto quanto pode dizer que quer querer querer [*will will will*], criando, assim, uma repetição infinita da palavra querer [*will*], o que é absurdo e desprovido de significado<sup>206</sup>.

Ao comentar a relação entre vontade, considerada como efeito, e os possíveis efeitos de um ato voluntário, Pécharman<sup>207</sup> faz uma observação bastante elucidativa para uma teoria da ação humana derivada da causalidade ou ação universal: a inteligibilidade da ação humana, que, em conformidade à teoria do *conatus*, tem na imaginação um início, confere à deliberação do indivíduo uma dupla consideração: considerando-se da perspectiva da intenção do sujeito agente, a deliberação deve ser tida como uma série causal completa, com suas causas parciais internamente determinadas. Isto, porque o efeito que se quer assinalar é a vontade que, considerada como efeito, encontra na deliberação a sua *causa inteira*. Por outro lado, a deliberação pode ser tida como uma causa parcial (*sine qua non*) de uma causa inteira considerando o efeito que é de fato produzido, uma vez que, neste caso, leva-se em consideração não aquilo que é determinante para a vontade do sujeito, mas para o ato que efetivamente se segue tendo o ato voluntário como uma das causas parciais.

Ora, porque o efeito que se segue do ato voluntário é determinado não apenas em razão da deliberação do sujeito, mas sim em razão de incontáveis causas – muitas das quais ignoradas pelo sujeito agente<sup>208</sup> – que concorrem juntas a essa deliberação, é que esse efeito pode não coincidir com a intenção do sujeito sem que o ato possa ser tido por realmente contingente. Deste modo, fica claro o afastamento da noção de acaso<sup>209</sup> na

---

<sup>206</sup> EL, I, XII, 5. (p. 62-63).

<sup>207</sup> Cf. PÉCHARMAN, M. Philosophie première et théorie de l'action. In: ZARKA, Y-C. & BERNHARDT, J. (Eds.). Op. cit. Paris: PUF, 1990. p. 57.

<sup>208</sup> Aqui reside, afinal, o fundamento da impossibilidade de uma *futurologia hobbesiana*: a ciência não é o conhecimento completo de todas as causas parciais que determinam um fenômeno singular qualquer (ainda que este seja, de fato, determinado), mas o conhecimento de causas universais para tipos gerais de fenômenos (ou seja, acidentes ou propriedades comuns). Por outro lado, a prudência, ou seja, o conhecimento de particulares ou singulares, não é jamais tido por conhecimento em sentido próprio (ou seja, ciência), uma vez que fatos singulares não são universalizáveis (ou seja, não podem ser submetidos a uma regra comum). Ora, é possível dizer, com razão, que o que quer que ocorra comigo na semana que vem está desde já determinado. Esta afirmação, porque dedutível da aplicação de princípios universais de razão, é legitimamente científica. Disso não se segue que o conteúdo particular do que certamente ocorrerá comigo na semana que vem possa ser desde já conhecido; este será, ao contrário, um conhecimento empírico que escapa ao domínio da ciência.

<sup>209</sup> Ver 2.2.2. A explicação de inspiração aristotélica atribuí ao sujeito agente a noção de uma suficiência para um efeito se este possui *qualidades* suficientes para a sua produção. Por outro lado, é reservada à noção de acaso as eventuais restrições à atualização desse efeito, razão pela qual a convertibilidade entre causa necessária e suficiente é rejeitada.

explicação de qualquer fenômeno determinado por ação humana – ou seja, que tenha pelo menos uma deliberação como causa parcial –, ainda que se possa considerar a deliberação como uma cadeia causal completa em relação ao ato voluntário considerado como efeito isolado. Esses diferentes recortes causais serão importantes também para entender a potência humana<sup>210</sup>.

Ademais, embora este ato voluntário seja tão mecânico quanto qualquer outro fenômeno, há nele uma peculiaridade decorrente de seu caráter fundamentalmente cognitivo e afetivo, a saber: as causas que determinam o ato voluntário são aparências de objetos à imaginação como desejados ou indesejados, o que é a própria representação do fim constitutiva da deliberação. Esta representação de um fim, enquanto tal, não possui um fundamento real, na medida em que a explicação racional desta representação determina uma redução às relações eficientes da mecânica dos corpos. A qualidade do objeto enquanto bom ou mau, ou seja, causa de prazer ou de dor e, por isso mesmo, de desejo ou aversão para quem o percebe ou imagina, não é senão uma propriedade puramente subjetiva do agente, como veremos a seguir. Isto, no entanto, não traz consigo uma explicação de como se dá essa *conversão* de uma causa eficiente real para uma causa final fenomênica. Em razão disto, Barnouw<sup>211</sup> separa dois conceitos de *conatus* na obra de Hobbes: um *mecânico* e um *psicológico* – afirmando que o segundo não é redutível ao primeiro, e que se existe uma relação entre os dois, é de analogia – assim, portanto, afirmando uma equivocidade do conceito.

Essa distinção está em certo sentido justificada; ela pode ser, contudo, enganosa, na medida em que sugere uma distinção real para esses dois sentidos de *conatus* – o que não pode ser admitido. Antes de sugerir ou mesmo afirmar que uma continuidade da explicação mecânica para a explicação “psicológica” resta interdita em razão desta aparente equivocidade, devemos supor as duas considerações da noção de acidente como introduzindo uma explicação para essa aparente equivocidade. Ora, a justificação para se falar em um *conatus* “psicológico”, enquanto configuração de movimentos que produz um efeito sensível (o fantasma), parece simplesmente desconsiderar a perspectiva interna do acidente, que toma a aparência como ponto de partida de uma análise física.

---

<sup>210</sup> Ver adiante seção 3.2.2. deste trabalho.

<sup>211</sup> Cf. BARNOUW, J. Le vocabulaire du conatus. In: Hobbes et son vocabulaire. Ed. ZARKA, Y-C. Paris: Vrin, 1992. p. 118.

Dito de outro modo, uma tal explicação desconsidera, afinal, que a física de corpos humanos é uma disciplina que, conforme visto, parte das aparências dadas ao próprio sujeito senciente para, sobre elas, aplicar os princípios universais da filosofia – razão pela qual as paixões que movem o corpo humano se tornam delimitação do objeto de um estudo específico. Como afirma Malherbe, “as sensações e as paixões podem e devem ser conhecidas racionalmente como movimentos muito pequenos e imperceptíveis [ou seja, enquanto *conatus*]; contudo, elas são experienciadas em sua qualidade ou espontaneidade nativa [ou seja, enquanto aparência ou fantasma]”<sup>212</sup>. Ora, a explicação de uma possível causa do movimento humano – que não é senão o conhecimento racional possível de sua potência –, que está em jogo em uma física do corpo humano, deve se voltar, portanto, à consideração do modo como concebemos os movimentos internos da mente. Melhor dizendo: a determinação da ação humana deve partir do modo como concebemos a dinâmica interna de nossos pensamentos pela sua inserção no quadro explicativo da geração mecânica em geral – que não é senão a inserção do pensamento no domínio mais geral (e simples) do *conatus*.

Como dito previamente, Hobbes confere um tratamento em separado para a atribuição prática do discurso mental, chamando-o (nos *Elements of Law*) de poder motor (*power motive*)<sup>213</sup>. Este não é senão a consideração afetiva do discurso mental que, ao conferir uma unidade a um discurso orientado a um fim, determina uma representação que serve de início do movimento animal. Para Hobbes, o conhecimento das paixões deve pertencer à física e é parte inicial da filosofia moral, na medida em que “conhecimento das consequências das paixões humanas”<sup>214</sup>. Este conhecimento, como visto, é expresso por um desdobramento da teoria do discurso mental que o considera como uma deliberação que determina atos voluntários em geral.

Considerando as paixões como fenômeno, a filosofia moral procede pela aplicação do mecanicismo da filosofia primeira como condição de inteligibilidade das variações empíricas e qualitativas do desejo. Essas variações, enquanto fenômeno para o sujeito que as experiencia, constitui aquilo que permite determinar as diferentes definições para as paixões tal como Hobbes apresenta no capítulo VI do *Leviathan*. Daí que não haveria uma distinção entre o desejo e a aversão enquanto movimento (e, sob

---

<sup>212</sup> MALHERBE, M. Op. cit. 1984. p. 102.

<sup>213</sup> EL, I, I, 7. (p. 3).

<sup>214</sup> L, IX. (p. 130).

esse aspecto, pode-se apenas reduzi-lo a um *conatus*). Contudo, há uma distinção quanto ao modo através do qual experienciamos este movimento, a saber, como uma representação de um objeto como causa do meu prazer (se é o caso que o desejo) – razão pela qual toma-se o objeto como bom –, ou como causa de minha dor (se é o caso que tenho aversão a ele) – razão pela qual toma-se o objeto como mau:

Este movimento a que se chama apetite, notadamente em sua aparência, deleite e prazer, parece constituir uma corroboração do movimento vital, e uma ajuda prestada a este. Portanto, as coisas que provocam deleite eram, com toda a propriedade, chamadas *jucunda* (*a juvando*), por ajudarem e fortalecerem; e eram chamadas *molesta*, ofensivas, as que impedem e perturbam o movimento vital. Portanto, o prazer (ou deleite) é a aparência ou sensação do bem, e desprazer ou dor é a aparência ou sensação do mal. Consequentemente, todo apetite, desejo e amor é acompanhado por um deleite maior ou menor, e todo ódio e aversão por um desprazer e ofensa maior ou menor<sup>215</sup>.

Esta passagem poderia sugerir que o auxílio e o fortalecimento do movimento vital, mais diretamente associado à fisiologia, configurariam uma finalidade e um propósito natural para o movimento voluntário. É importante notar, contudo, que a distinção entre o movimento vital “iniciado na geração e continuado sem interrupção ao longo de toda a vida, tal como na circulação do sangue, na pulsação, na respiração, na digestão, na nutrição, na excreção, etc”<sup>216</sup>, e o movimento voluntário (cuja referência é feita na passagem acima através da noção de apetite) é uma distinção em certo sentido enganosa. Como aponta Limongi, na medida em que o movimento vital é percebido na forma de prazeres e desprazeres associados a conteúdos da imaginação, disto se segue que o movimento vital não difere da determinação do movimento voluntário, ou seja, a imaginação, senão por conferir-lhe, justamente, uma explicação fisiológica<sup>217</sup>. Assim sendo, os apetites e aversões que determinam os atos voluntários seriam as reações do movimento vital, determinadas pelo conteúdo do discurso mental.

Agora, todo esse vocabulário, e sua articulação na explicação dos movimentos mentais, é tributário do critério racional – aplicável àquilo que o fenômeno possui de comum, ou seja, aquilo que é passível de definição. Ainda que o tratado das paixões forneça uma lista despreocupada com uma ordem demonstrativa clara, é possível entendê-

---

<sup>215</sup> L, VI, 10-11. (p. 80).

<sup>216</sup> L, VI, 1. (p. 78).

<sup>217</sup> Cf. LIMONGI, M. Op. cit. 2009. p. 57.



la como produto da aplicação do método científico. Vejamos: enquanto suposta como só movimento, a representação é – como tudo o que é passível de explicação racional – *conatus*<sup>218</sup>; enquanto só aparência, a representação é – como tudo o que aparece à corpos sencientes – sensação; enquanto aparência de um objeto como bom/mau, a representação é prazer/dor. Hobbes assinala que deste primeiro par de representações cognitivo-afetivas se derivam três outros modos de conceber que configurarão as definições das paixões ditas simples<sup>219</sup>. Se considerarmos a representação como sendo de um objeto não presentemente em minha posse, o prazer/dor será *desejo/aversão*; se represento o objeto como presentemente em minha posse, o prazer/dor será *amor/ódio*<sup>220</sup>. Por fim, se a representação tiver por objeto uma ação futura minha como causa de uma consequência boa/má, o prazer/dor será uma *alegria/tristeza*<sup>221</sup>.

Através desse procedimento de classificação com base na experiência, tantas outras paixões complexas podem ser derivadas a partir dessas paixões simples. Isto, porque o critério da diversidade é a experiência, embora a origem nas sensações de prazer e dor seja comum. Como aponta Malherbe, “a diversidade das paixões é apenas fenomênica e, quando relacionamos essa diversidade à impressão de prazer ou dor, que são os únicos fantasmas afetivos, ela é puramente verbal”<sup>222</sup>. Ora, tal fórmula de nomeação não é senão o próprio modelo metodológico da física, na medida em que suposição do *conatus* como condição de inteligibilidade de elementos empíricos comuns (ou seja, do modo como as coisas comumente aparecem aos sujeitos particulares). O desenrolar desse método, como visto, permite uma verdadeira taxonomia das determinações do movimento voluntário animal em geral ou exclusivamente humano.

Ora, assim sendo, vemos que a distinção do *conatus* entre “mecânico” e “psicológico” apenas pode ser feita uma vez entendido que o *conatus* puramente mecânico pertence a um plano de abstração diferente do *conatus* psicológico, na medida em que o *conatus* “mecânico” não é senão um nome mais simples. Esta simplicidade, no entanto, não diz respeito a uma simplicidade real, mas nominal; a abstração, afinal, é um procedimento racional de análise de nomes em elementos mais simples. Antes do que falar em um *conatus* mecânico distinto de um *conatus* psicológico, deve-se, portanto,

---

<sup>218</sup> L, VI, 1. (p. 78).

<sup>219</sup> L, VI, 13. (p. 84).

<sup>220</sup> L, VI, 2-3. (p. 80).

<sup>221</sup> L, VI, 12. (p. 84).

<sup>222</sup> MALHERBE, M. Op. cit. 1984. p. 93.

falar em uma experiência cuja causa só pode ser movimento. De fato, essa experiência, uma vez analisada, é o próprio movimento do *desejo* – e este, por sua vez, parece ser um nome muito mais apropriado para o *conatus* psicológico.

Assim sendo, aquilo que me aparece como bom ou mau é um movimento em mim experienciado como prazer ou dor. Neste sentido, o prazer e a dor em razão do qual digo que o objeto ao qual atribuo a origem causal dessa sensação não é uma propriedade real desse objeto, mas um movimento em mim experienciado como uma qualidade, que não pode ser senão subjetiva. Nada pode ser dito bom ou mau independentemente do modo como somos afetados; e porque o modo como somos afetados é variável, nada pode ser dito objetivamente bom ou mau<sup>223</sup>. De fato, tanto o objeto de prazer e dor é variável para um mesmo sujeito, como o mesmo objeto que é prazeroso para um sujeito pode ser doloroso para outro sujeito e vice-versa. Em razão disso, Sorell constata que a experiência, embora seja o único critério segundo o qual somos naturalmente capazes de selecionar os fins de nossas ações, não é, contudo, um critério confiável, tamanha a equivocidade dos objetos do bem e do mal<sup>224</sup>.

O aspecto cognitivo da paixão, agora, deve ser recuperado para que se possa compreender a determinação da ação humana em geral dentro do quadro da taxonomia das paixões. Vimos que o discurso mental é estruturado de modo a configurar um campo de experiência dentro do qual toda determinação do agir depende de representações atuais do passado e do futuro, tributárias de associações de signos. Isto mostra que a deliberação, portanto, opera constitutivamente com base em uma expectativa conjectural acerca do futuro. Hobbes atribui um aspecto afetivo específico à capacidade cognitiva de projetar representações de supostas consequências futuras de ações com base na memória. Essas paixões são aquelas cuja experiência é marcada pela alegria e pela tristeza. Hobbes se vale da distinção entre prazeres dos sentidos (*pleasures of sense*) e prazeres da mente (*pleasures of the mind*), para assinalar essa diferença:

Alguns dos prazeres ou deleites derivam da sensação de um objeto presente, e a eles pode chamar-se prazeres dos sentidos (...). Desta espécie são todas as onerações e exonerações do corpo, além de tudo quanto é agradável à vista, ao ouvido, ao olfato, ao gosto e ao tato. *Há outros que derivam da expectativa provocada pela previsão do fim ou consequências das coisas; quer essas*

---

<sup>223</sup> L, VI, 7. (p. 80).

<sup>224</sup> Cf. SORELL, T. Hobbes. London: Routledge, 1986. p. 30.

*coisas agradem ou desagradem aos sentidos, que são os prazeres da mente daquele que tira essas consequências, e geralmente recebem o nome de alegria. De maneira semelhante, alguns dos desprazeres residem na sensação, e se chamam dores; outros residem na expectativa de consequências, e se chamam tristezas*<sup>225</sup>.

Apesar dessas denominações sugerirem uma oposição entre “sentidos” e “mente”, o fundamento da distinção entre esses dois tipos de prazeres não se dá propriamente entre o mental e o sensível (o que tornaria tentador uma associação deste último a um aspecto físico não-mental). Ora, na medida em que toda atividade mental é derivada dos sentidos e, como visto, a mente é identificada com o próprio corpo senciente, antes, a própria passagem marca que a distinção entre essas duas espécies de prazeres é a experiência da temporalidade: uma capacidade imaginativa de representação do futuro, ou seja, da suposição de consequências com base nos signos e associações da memória (isto é, representações do passado) – o que é próprio da experiência e da prudência. É desta capacidade que se originam as alegrias e as tristezas que, enquanto paixões originadas da complexidade das associações do discurso mental, proporciona ao corpo humano toda uma variedade de paixões prospectivas, a saber, *esperança/medo*, que não são senão desejos e aversões que dependem do julgamento acerca da imaginação de consequências supostas<sup>226</sup>. É dessa categoria distintivamente humana de paixões que surgem as condições tanto da ciência e da política, bem como da loucura e da guerra.

Agora, como devemos entender a relação entre o aspecto cognitivo e afetivo do discurso mental? Se esses dois aspectos são apenas nominalmente separáveis, constituindo explicações distintas para algo que só existe unido, estaria Hobbes defendendo um amálgama entre pensar e agir? A resposta para esta pergunta depende do que está em jogo em uma consideração externa e interna do fantasma. A (1) consideração externa do fantasma não é senão o isolamento racional daqueles acidentes tidos por reais da coisa percebida, a saber, a sua extensão e o seu movimento: suposição de que o fantasma tem origem causal em uma realidade extensa (princípios que conhecemos pela filosofia primeira). A (2) consideração interna, por sua vez, será a consideração do fantasma como efeito no corpo senciente. Sob este segundo aspecto, o fantasma será restringido àquilo que ele tem de subjetivo, ou seja, ao modo como *aquele* corpo senciente considera o fantasma. Esta consideração, por sua vez, não é senão a paixão particular

---

<sup>225</sup> L, VI, 12. Destaques meus. (p. 84).

<sup>226</sup> L, VI, 14-16. (p. 84).

daquele corpo senciente. Ora, sendo assim, o fantasma, enquanto considerado da perspectiva do corpo senciente que percebe ou imagina, deve ser, de uma vez só, uma representação cognitiva e afetiva. Subjetivamente, o fantasma é a sensação de prazer ou dor que, por essa perspectiva, são estados de uma só vez cognitivos e afetivos. Hobbes, de fato, sugere isto ao defender a identidade entre ideia e vontade na representação de um leão nas *Terceiras Objeções*:

Quando alguém quer ou teme, há, na verdade, a imagem da coisa que se teme e da ação da coisa que se quer (...). E mesmo que, bem considerado, o temor seja um pensamento, eu não vejo como ele possa ser outro senão o pensamento ou ideia da coisa que se teme. Pois o que seria o medo do leão que avança em nossa direção senão a ideia desse leão, e o efeito (que uma tal ideia engendra no coração) pelo qual aquele que teme é levado a esse movimento animal que chamamos fuga? Ora, esse movimento de fuga não é um pensamento; e, portanto, resta que, no temor, não há outro pensamento senão aquele que consiste na semelhança [*ressemblance*] da coisa que se teme. O mesmo também pode ser dito da vontade<sup>227</sup>.

Supondo a percepção de um leão como amedrontador (e, da perspectiva afetiva, pouco importa se se trata de uma percepção factual ou de uma aparição ilusória delirante), esta representação, segundo Hobbes, não é sem afetividade, pois a representação é, desde sempre, conforme a teoria causal da sensação, tanto cognitiva quanto afetiva: o *conatus para fora* e o *conatus para dentro*, que constituem, respectivamente, a aparência de exterioridade e a aparência afetiva do objeto representado, são formados a partir de uma mesma afecção mecânica<sup>228</sup>. Em razão disto, Hobbes defenderá, contra Descartes, que, em relação a um objeto qualquer, a paixão é a própria ideia que tenho deste objeto. Se estou diante de um leão e sinto medo dele, esta ideia e este medo não podem ser dissociados senão no domínio das palavras.

Isto, da perspectiva do exemplo do leão, se traduz em algo que pode ser considerado em separado (o medo que sinto do leão) mas que é indissociável do modo como concebo o leão. Pela interpretação que Hobbes faz das teses cartesianas, Descartes estaria atribuindo a uma suposta faculdade da mente responsável pelo assentimento – a volição –, uma distinção em relação à ideia que, do ponto de vista hobbesiano, se traduziria numa ilusão: a vontade não é senão o nome que impomos à consideração afetiva do mesmo movimento que determina o modo como concebo a coisa. Se a determinação

---

<sup>227</sup> Terceiras Objeções, objeção 6. (AT, IX, p. 141-142; OL, V, p. 261-262)

<sup>228</sup> DCo, IV, XXV, 2. (EW, I, p. 391; OL, I, p. 319).

do movimento não é senão o início do movimento, ou seja, o acidente que se identifica, da perspectiva interna, com a imaginação, então a determinação do movimento voluntário deve ser a representação cognitivo-afetiva de imaginação. Ademais, as considerações conflitantes acerca da distinção possível entre ideia e vontade será fundamental para compreender o apreço, ou não, por parte dos dois autores, pela tese da liberdade da vontade – precisamente o ponto de desacordo entre Hobbes e Descartes nessa passagem das *Terceiras Objeções*.

Por outro lado, aquilo que será o objeto particular dessas paixões na experiência de um sujeito particular, não é, por isso mesmo, objeto de ciência. Que eu sinta medo do leão, isto se traduz em um estado subjetivo da minha experiência. Ele é, afinal, o modo como *eu* concebo o leão. Que esse modo de conceber, porque inserido numa continuidade causal, deva ser considerado determinado, disso não se segue que a ciência seja capaz de conhecer as razões pelas quais, para um sujeito qualquer, esta ou aquela ideia veio a se determinar (tampouco as ideias que virão a ser determinadas). Poderia muito bem ser o caso que a percepção de um leão (em conjunto com a imaginação das consequências futuras de minha interação com ele) não me causasse medo algum, mas, ao contrário, um profundo deleite ao imaginá-lo como uma criatura dócil – imagem, por sua vez, determinada em razão de uma experiência pregressa minha, qualquer que fosse, que determinasse a ideia de docilidade associada à ideia de um leão. Esta imagem poderia determinar em mim não uma aversão seguida de minha tentativa de fuga, mas um desejo atual de, ao contrário, dirigir-me até ele a fim de acariciá-lo – o que, aliás, poderia revelar-se um erro crasso ao determinar a perda de minha vida *ou de meus membros*.

Assim sendo, podemos finalmente concluir que há de fato um amálgama entre pensamento e ação na medida em que todo pensamento e toda ação são sempre de um sujeito que pensa e age. Contudo, disso não se segue que não possamos considerar o pensamento e o ato voluntário em considerações separadas. O que permite que pensemos a ação, de modo a separá-la de seu aspecto cognitivo, é a operação racional de distinção dos elementos complexos dados à experiência em denominações mais simples que servem para explicar a própria experiência *exclusivamente* naquilo que ela tem de geral. A ciência conhece a abstração nominal que é o corpo humano, jamais os sujeitos reais particulares.

Em suma, a determinação de nossas imaginações presentes se dá em razão de percepções e imaginações passadas, ou seja, memória – cujo conteúdo é determinado pela

experiência particular. A vontade não é senão determinação do que quer que seja que eu faça em relação àquilo que é representado pela ideia (qualquer que ela seja); e esta, por sua vez, o fantasma da imaginação, é a determinação de minha ação, ou vontade. Assim, vemos que, embora possamos distinguir diversas definições gerais que constituem considerações nominalmente isoláveis do discurso mental, estas distinções servem apenas à explicação de um fenômeno complexo que, sobretudo, supõe e é condicionado pelo mecanicismo.

### 3.2. CURIOSIDADE E ANSIEDADE: A INSERÇÃO DA LINGUAGEM NO DISCURSO AFETIVO

Uma consideração final deve ser feita acerca da experiência da temporalidade no domínio afetivo para uma teoria da ação e as consequências para o pensamento moral que emergem dessas teses. Retomemos algumas considerações sobre experiência e razão que serão importantes para a teoria da ação humana. Em primeiro lugar, ao contrário da razão, a experiência não constitui ciência. Mesmo que possamos admitir que as projeções passadas teriam base factual na memória, é importante notar que, na medida em que a imaginação é constitutivamente afetiva, os fantasmas passados são sempre representações de estados particulares do sujeito. Em segundo lugar, porque a ciência é conhecimento do que é comum e geral, e estando o bem e o mal restritos ao critério imaginativo (e, por isso mesmo, particular) do prazer e da dor, a imaginação (e, portanto, a prudência) versa sobre objetos distintos (a saber, no caso da imaginação, o particular e, no caso da razão, o geral). O discurso mental, que diz respeito à imaginação e à experiência, e o discurso verbal, que diz respeito à razão, são, portanto, qualitativamente distintos. Neste sentido, pode-se dizer que experiência e razão configuram dois regimes de conhecimento irreduzíveis: enquanto a experiência é associada à imaginação e à prudência, que são sempre conjecturais e constitutivamente ignorantes de causas, apenas a segunda é conhecimento propriamente científico – ou seja, pelas causas necessárias.

Na medida em que se traduz numa imaginação que projeta representações fictas de passado ou futuro com base na só experiência do sujeito que imagina, é certo que, do ponto de vista científico, a prudência é imprestável. Contudo, a consideração que quero fazer agora não é da perspectiva da prudência enquanto pretensa ciência (que é alvo das

críticas de Hobbes), mas sobre o que a ciência tem a dizer sobre a prudência enquanto constitutiva do pensamento prático humano – perspectiva que se converte, afinal, em uma consideração científica sobre a ação humana reunida em torno de uma denominação capaz de dar inteligibilidade ao movimento voluntário propriamente humano: o desejo de potência.

Não é de se admirar que a potência retorne, agora, como parte do vocabulário da ação humana. Como visto, a redefinição hobbesiana da noção de potência a considera, pela perspectiva da filosofia primeira, como toda composição de movimento que venha a determinar algum ato ou efeito. Ora, se o corpo humano está inserido na natureza tanto como qualquer outro corpo que se move, é perfeitamente aceitável admitir que o ato voluntário, porque ato, é produto de um movimento – ou seja, de uma potência. Contudo, não poderíamos simplesmente aplicar essa denominação geral, sem mais, ao vocabulário de um ato voluntário, esperando, com isso, obter uma explicação suficiente para a ação humana. Isto, porque essa afirmação, sem mais, desconsidera a perspectiva interna do movimento mental e do campo da experiência que lhe é constitutivo – fator que vai distinguir a concepção da potência aplicável a corpos em geral da potência aplicável exclusivamente ao desejo humano.

Se, por um lado, a prudência é própria do corpo animal, o que faz da determinação do movimento uma experiência atual de representações passadas e projeções futuras, por outro lado, sendo a linguagem própria do corpo humano, a determinação do movimento passa a ser uma experiência que funda tanto uma prudência expandida (que é apenas uma perspectiva diferente desta mesma experiência) quanto uma capacidade de significar através de nomes e, em razão disto, compartilhar este discurso. Pécharman<sup>229</sup> defende que isso seria razão suficiente para não podermos considerar a deliberação como só continuidade do movimento natural, para passarmos a admitir que a agência humana extrapola a consideração puramente mecânica.

Importante, no entanto, é notar que, porque a potência que determina o desejo é a própria determinação do movimento voluntário do corpo humano, seria inaceitável que a explicação desta potência ignorasse, portanto, a consideração interna do movimento. É certo que poderíamos desconsiderar todos os fatores internos da determinação desses

---

<sup>229</sup> Cf. PÉCHARMAN, M. Against the ‘Continuity-Argument’: Hobbes on Passions, Deliberation, and Will. Texto inédito. Ver também: ABIZADEH, A. Hobbes on Mind: Practical Deliberation, Reasoning, and Language. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 55, No. 1 (2017). p. 1-34.

movimentos. Contudo, não estaríamos mais fazendo física do corpo humano, e sim física de corpos em geral através das leis do movimento. O *conatus* não dá conta do desejo, ainda que este seja legitimamente um *conatus*. Neste sentido, uma vez que a potência que explica a ação humana passa necessariamente pelo vocabulário afetivo das paixões, é em termos de desejos que essa potência deve ser explicada. Porque uma tal denominação deve ser geral o suficiente para explicar toda determinação do ato voluntário, ela deve ser produto não só da abstração de todo conteúdo subjetivo de uma ação qualquer, como também de generalidades mais restritas (ou seja, desejos específicos). Ele deve, assim, ser uma denominação que corresponda ao *conatus* que é início interno de todo movimento voluntário humano. Contudo, porque este *conatus* é o discurso mental cognitivo-afetivo que, como visto, supõe uma experiência de representações passadas e projeções futuras, a determinação geral de toda ação humana deve ser um desejo cuja definição expresse esse movimento em geral.

Feitas essas considerações, pretendo, num primeiro momento, apresentar como Hobbes propõe uma causa passional (e, portanto, natural) para a racionalidade. Após, apresentarei uma teoria da condição natural da humanidade que não é senão uma consideração da ação humana como determinada por estados dinâmicos que tem na ansiedade um elemento unificador. Em ambos os momentos, o que configurará a marca da ação humana é um desejo geral de potência que encerra a consideração antropológica de sua física do corpo humano e inaugura o espaço lógico para uma filosofia moral.

### 3.2.1. Curiosidade e razão: o fundamento natural da racionalidade

Ressaltei o papel da linguagem enquanto potência de artifício, que além de distinguir o ser humano na natureza, traz consigo a aposta hobbesiana em uma teoria da ciência. No entanto, ainda que devamos reconhecer a clivagem entre a natureza passional e a artifício racional, por outro lado, Hobbes também afirma que “a razão não pertence menos à natureza do ser humano do que a paixão (...)”<sup>230</sup>, o que sugere uma relativização da oposição inicial. É certo que o discurso mental, enquanto discurso imaginativo,

---

<sup>230</sup> EL, I, XV, 1. (p. 75).



vincula-se à sensibilidade, à imaginação e à passionalidade. Tais são os elementos que, na história da filosofia, são tradicionalmente associados à contingência, à instabilidade e à finitude – a espera, por assim dizer, de uma educação pela razão. Esta última, por sua vez, seria, ao contrário, associada à necessidade, à estabilidade e à eternidade, sem a qual o ser humano seria equiparado a *bestas selvagens* incapazes de raciocínio. Contudo, uma das marcas da teoria hobbesiana da ação, e que encontra eco entre os autores de seu tempo, é algo que aponta para aquilo que Triomphe<sup>231</sup> chama de uma *racionalidade da paixão*, a saber, a tese de que, se por um lado a razão é capaz de explicar a paixão (explicação que procurei fornecer até aqui), por outro lado, a racionalidade ela própria deve ser explicada como tendo origem no movimento natural que, no caso dos corpos animados, é identificado no motor passional do desejo.

O propósito agora será, então, identificar esse fundamento natural que permite associar a razão à dinâmica afetiva – o que enfatizará a perspectiva segundo a qual ocorre uma naturalização da antropologia hobbesiana, antes do que sua aposta no artifício. Hobbes expressa esse viés por meio de uma metáfora, em que busca representar a emergência da razão, como uma espécie de planta selvagem que surge, inicialmente indistinguível, em meio a ervas daninhas:

(...) assim como havia plantas de cereais e de vinho em pequena quantidade espalhadas pelos campos e bosques antes de os homens conhecerem suas virtudes, ou usarem-nas como alimento, ou plantarem-nas separadamente em campos e vinhas, época em que se alimentavam de bolotas e bebiam água, assim também deve ter havido várias especulações verdadeiras, gerais e úteis desde o início, à maneira de plantas naturais da razão humana, mas ao princípio eram muito poucas. *Os homens viviam baseados na experiência grosseira, não havia método, isto é, não semeavam nem plantavam o conhecimento por si próprio, separado das ervas daninhas e das plantas vulgares do erro e da conjectura*<sup>232</sup>.

A metáfora do cultivo metódico de vegetais nutritivos em detrimento de ervas daninhas, como modo de ilustrar um possível *cultivo* da racionalidade em detrimento das ervas daninhas do erro e da conjectura, num primeiro momento, parece tanto sugerir a cisão entre paixão (identificada no discurso mental e conjectural da experiência) e razão (identificada no discurso verbal e científico da filosofia) quanto afirmar uma preferência

---

<sup>231</sup> Cf. TRIOMPHE, M. La rationalité de la passion chez Hobbes. In: La passion dans le monde anglo-américain aux XVIIe et XVIIIe siècles. Actes du Colloque - Société d'études anglo-américaines des 17e et 18e siècles, 1978. p. 49-60.

<sup>232</sup> L, XLVI, 6. (p. 1054).

pela razão, que viria, pelo seu cultivo, substituir os erros e conjecturas do discurso passional. Estaria Hobbes, com isso, defendendo uma racionalidade capaz de anular as paixões e substituí-las na orientação da vida humana? A que se refere Hobbes quando afirma que, desprovidos de método, os humanos viviam baseados em uma experiência grosseira? Estaria Hobbes dizendo que os primeiros humanos não seriam racionais, não diferindo, portanto, de outros animais, cuja constituição não comporta os recursos da linguagem?

Hobbes, de fato, parece por vezes sugerir que linguagem e razão são termos intercambiáveis: “o uso principal da linguagem é a transferência do nosso discurso mental (*mental discourse*) em verbal, ou seja, o encadeamento de nossos pensamentos (*the train of our thoughts*) em um encadeamento de palavras”<sup>233</sup>. Isto, contudo, não permite concluir que o discurso mental é, por definição, um pensamento desprovido de linguagem. É certo que, quando Hobbes traz essa distinção, sua preocupação está em assinalar a utilidade propiciada pelo uso da linguagem para um pensamento do qual se desconsidera o uso das palavras, elemento sem o qual os humanos seriam equiparados a animais selvagens:

(...) a mais nobre e útil de todas as invenções foi a da linguagem, que consiste em nomes ou apelações e em suas conexões, pelas quais os homens registram seus pensamentos, os recordam depois de passarem, e também os usam entre si para a utilidade e conversa recíprocas, sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos<sup>234</sup>.

Esta primeira comparação talvez seja mais célebre e marcadamente hobbesiana. Contudo, uma segunda comparação, creio eu mais relevante à compreensão do que está em jogo em uma possível antropologia hobbesiana, emerge uma vez que notemos que mesmo o discurso mental estritamente humano é, ele também, um pensamento com palavras. Essa comparação se torna possível quando Hobbes passa a criticar os abusos da linguagem face a seu bom uso, fator que, afinal, não distingue o discurso mental e o discurso verbal entre discurso desprovido de palavras e discurso com palavras, mas antes de um pensamento mal orientado e um pensamento bem orientado – ambos, no entanto, com palavras. Derivados dos usos gerais da linguagem para o pensamento, a saber, marcar

---

<sup>233</sup> L, IV, 3. (p. 48).

<sup>234</sup> L, IV, 1. (p. 50).

e significar, Hobbes enumera quatro usos especiais e quatro abusos a eles correspondentes:

Os usos especiais da linguagem são os seguintes: em primeiro lugar, registrar aquilo que por cogitação descobrimos ser a causa de qualquer coisa, presente ou passada, e aquilo que achamos que as coisas presentes ou passadas podem produzir, ou causar, o que em suma é adquirir artes. Em segundo lugar, para mostrar aos outros aquele conhecimento que atingimos, ou seja, aconselhar e ensinar uns aos outros. Em terceiro lugar, para darmos a conhecer aos outros nossas vontades e objetivos, a fim de podermos obter sua ajuda. Em quarto lugar, para agradar e para nos deliciarmos, e aos outros, jogando com as palavras, por prazer e ornamento, de maneira inocente. A estes usos correspondem quatro abusos. Primeiro, quando os homens registram erradamente seus pensamentos pela inconstância da significação de suas palavras, com as quais registram por suas concepções aquilo que nunca conceberam, e deste modo se enganam. Em segundo lugar, quando usam palavras de maneira metafórica, ou seja, com um sentido diferente daquele que lhes foi atribuído, e deste modo enganam os outros. Em terceiro lugar, quando por palavras declaram ser sua vontade aquilo que não é. Em quarto lugar, quando as usam para se ofenderem uns aos outros (...)<sup>235</sup>.

Se, por um lado, o uso dos artifícios da linguagem propicia ao ser humano a capacidade de significar, aconselhar e ensinar, manifestar intenções, e obter prazer, por outro lado, a linguagem propicia a capacidade de equívoco, engano, mentira e, por fim, ofensa. Porque tais abusos estão presentes apenas a seres capazes de linguagem, esta, afinal, parece não fazer do ser humano um animal melhor, apenas mais potente<sup>236</sup>. Se, por um lado, a comparação do ser humano com animais selvagens parecia trazer a racionalidade como marca de uma perfeição, por outro lado, essa marca desaparece na medida em que passamos a entender que a razão é como que um remédio para imperfeições cuja causa é a própria linguagem (e que são, portanto, exclusivamente humanas). A linguagem é, de uma vez só, causa de todos os problemas propriamente humanos; contudo, também de todas as soluções para esses problemas<sup>237</sup>.

Contudo, é importante notar que a linguagem é um conceito de maior extensão do que a racionalidade, na medida em que condição desta última e presente também em outros discursos não estritamente científicos, como o da prudência. Antes do que se identificar com o raciocínio, o pensamento com palavras permeia tanto o campo da imaginação quanto o da razão: o discurso mental deve ser dissociado do raciocínio em

---

<sup>235</sup> L, IV, 3-4. (p. 50).

<sup>236</sup> DHo, X, 3. (OL, II, p. 92). De fato, esta potência será marca do ser humano e aquilo que o distingue na natureza.

<sup>237</sup> Ver, adiante, seção 3.2.2. deste trabalho.

um sentido estrito, na medida em que este possui uma estrutura silogística; ao passo que o primeiro é o discurso próprio da deliberação, cujo campo é o da experiência e prudência. Contudo, ele não deixa de ser proposicional, na medida em que opera através do julgamento:

Se o discurso for apenas mental, consistirá em pensamentos de que uma coisa será ou não, de que ela foi ou não foi, alternadamente. De modo que onde quer que interrompamos a cadeia do discurso de alguém, deixamo-lo na suposição de que algo será ou não será; de que foi, ou não foi. Tudo isto é opinião. E tudo quanto é apetite alternado, na deliberação relativa ao bem e ao mal, é também opinião alternada, na investigação da verdade sobre o passado e o futuro. E tal como o último apetite na deliberação se chama vontade, assim também a última opinião na busca da verdade sobre o passado e o futuro se chama juízo, ou sentença final e decisiva daquele que discursa. E tal como o conjunto da cadeia de apetites alternados, quanto ao problema do bem e do mal, se chama deliberação, assim também o conjunto da cadeia de opiniões alternadas, quanto ao problema da verdade e da falsidade, se chama dúvida<sup>238</sup>.

Deve-se fazer, portanto, uma distinção entre pensamento, linguagem e razão: o pensamento é independente da razão; contudo, ambos supõem a linguagem. É o que Hobbes sugere pela própria passagem acima citada: a vida baseada na experiência grosseira não deixa de conter, ainda que em menor número, “especulações verdadeiras, gerais e úteis”. O que falta à vida guiada pela experiência grosseira, portanto, não é linguagem, mas *método* – este sim, é o que distingue a verdadeira ciência e impede os enganos da experiência não guiada (e pretensamente científica). Por outro lado, que o método afaste os erros da conjectura, disso não se segue que a experiência sempre leve ao erro. Ora, a prudência, considerada como uma imaginação que projeta expectativas com base na experiência, é a própria forma do pensamento que determina a ação humana<sup>239</sup>; sendo assim, ela configura as relações de tentativa e erro próprias da vida humana. O que antes se quer dizer é que a experiência não é capaz de formular causas em sentido próprio, ou seja, as condições necessárias de produção e reprodução de efeitos que afastam terminantemente o erro naqueles assuntos em que cabe fazer ciência.

Poderíamos dizer, inspirados pela metáfora fornecida por Hobbes, que a experiência desprovida de método seria como um verdadeiro *matagal*, repleto de ervas daninhas, embora também contendo vegetais nutritivos. Aqueles vegetais que são

---

<sup>238</sup> L, VII, 2. (p. 98).

<sup>239</sup> Ver, adiante, 3.2.2. para uma consideração sobre a determinação da ação em geral.

nutritivos e produtores à nossa saúde nasceriam rente e entrelaçados a ervas daninhas contraproducentes. No entanto, a ausência de um critério de identificação e seleção torna o matagal imprestável: ele não é produto do nosso conhecimento; portanto, não temos condições de fruir adequadamente dele. O que distingue a razão da experiência é o domínio das relações de causa e efeito, ou seja, a capacidade de formular as condições necessárias da produção de um efeito dado, o que supõe que ele passe a ser reproduzível. Neste sentido, o matagal seria como uma vida baseada na só experiência, em que por vezes nos alimentamos de vegetais nutritivos, mas por vezes nos enganamos e comemos ervas daninhas – o que eventualmente leva à morte. Uma vez na posse do domínio das causas, por outro lado, tornamo-nos capazes de reproduzir um cultivo de *apenas* vegetais nutritivos, justamente porque nos tornamos capazes de identificá-los e reproduzi-los segundo um critério. A plantação é um produto de razão; o matagal é a redução da vida à tentativa e erro com base na prudência – a experiência *grosseira* de que fala Hobbes.

Recuperemos este elemento da concepção hobbesiana de filosofia natural: a *reproduzibilidade* é uma suposição própria do fazer científico e uma condição natural do seu advento: ela se confunde com a capacidade humana de conceber as coisas não apenas como associadas por assinalação de sua contiguidade ou sucessão (algo que seria a concepção de uma causa imprópria da experiência); além disso, também a concepção da coisa enquanto um efeito cuja causa é suposta – algo que, junto com o método, é condição da formulação de uma possível regra causal destacada das circunstâncias do espaço e do tempo, ou seja, ciência da geração daquele fenômeno. É o que afirma Hobbes quando diferencia os dois tipos de encadeamento regulado de pensamentos (*train of regulated thoughts*):

A cadeia dos pensamentos regulados é de duas espécies: [i] uma, quando, a partir de um efeito imaginado, procuramos as causas, ou meios que o produziram, e esta espécie é comum ao homem e aos outros animais; a [ii] outra é quando, imaginando seja o que for, procuramos todos os possíveis efeitos que podem por essa coisa ser produzidos ou, por outras palavras, *imaginamos o que podemos fazer com ela, quando a tivermos*. Desta espécie só tenho visto indícios no homem, pois se trata de uma curiosidade pouco provável na natureza de qualquer ser vivo que não tenha outras paixões além das sensuais, como por exemplo a fome, a sede, a lascívia e a cólera<sup>240</sup>.

---

<sup>240</sup> L, III, 5. Destaques e colchetes meus. (p. 40).

Pela passagem acima, a distinção do discurso humano não se dá pela imaginação do que antecede ou sucede algo (discurso que caracteriza a prudência animal em geral); além disso, porque somos capazes de conceber as coisas como efeitos, por isso mesmo buscamos suas causas, o que dispõe para a formulação de regras de reprodução. Dito de outro modo, é essa busca por causas que torna o humano capaz de se apoderar das condições de reproduzir a coisa tomada como efeito. Neste sentido, a potência de artifício, tal como a linguagem é concebida, toma mais propriamente os contornos de uma “imitação da arte de Deus”, tal como Hobbes traz na introdução do *Leviathan*: imaginamos que a formulação discursiva da causa é a própria regra de produção da coisa de que é regra, de modo que, uma vez na posse desta regra, concebemo-la como possível causa da reprodução da coisa. Dito de outro modo, imitamos a arte de Deus porque a reprodução de efeitos naturais que se torna possível pela regra consiste em uma simulação da criação.

Aqui, devemos nos lembrar da metáfora da estátua, fornecida por Hobbes na epístola ao leitor do *De Corpore*<sup>241</sup>. O filósofo conhece as causas (e, portanto, faz ciência), assim como o escultor *descobre* a estátua à medida que a *produz* – o que parece configurar um colapso entre conhecimento e técnica. Contudo, à luz da interpretação que separa as noções de pensamento, linguagem e razão, este colapso parece de fato fazer sentido: a filosofia encontra-se metaforicamente em cada ser humano na medida em que somos capazes de significar pela linguagem; contudo, porque a imaginação também leva a linguagem para os mais variados, equívocos e absurdos caminhos, a filosofia (ou seja, a razão ela própria) encontra-se não *formada*, mas *informe*, e dependente, portanto, de uma ação que a configure enquanto tal. O conhecimento racional, portanto, não se dá naturalmente, ou seja, no só decorrer da experiência, mas é antes produto de uma ação metódica que lhe confere tal forma. Daí a metáfora da estátua, que é produzida enquanto tal pela ação do artista, embora estivesse lá, ainda que informe, desde o princípio.

Por outro lado, a clivagem entre razão e paixão segue sugerindo uma oposição irreduzível entre esses conceitos. Devemos, então, explorar outro aspecto do aparente colapso entre conhecimento e técnica: a *ação* do filósofo/escultor que *descobre* a ciência/escultura à medida que a *esculpe/produz*. Aquilo que causa tanto a busca de supostas causas no discurso da experiência quanto uma formulação metódica de causas necessárias para algum fenômeno sensível não é a razão ela própria. Antes, a razão se

---

<sup>241</sup> Cf. DCo, Ao leitor. Ver seção 1.1. deste trabalho.

identifica com o discurso verbal, produzido pelo método, que formula as distinções entre paixões producentes e paixões contraproducentes para a produção de um efeito concebido, a serem assim classificadas sob um critério racional. Dito de outro modo, é a sistematização racional de um vocabulário afetivo, através do método, que permite selecionar, no turbilhão afetivo conflituoso do discurso mental, aquelas paixões producentes para algum fim e ditas, por isso mesmo, conforme à razão. Mas uma tal *atividade* racional não pode, ela própria, ser motivada pela razão. Em primeiro lugar, como visto, (1) Hobbes rejeita a dependência conceitual entre vontade e razão. A vontade é redutível a um apetite ou paixão inserida em uma deliberação (ambas, deliberação e vontade, sendo comuns a seres humanos e demais animais). Por outro lado, (2) Hobbes rejeita o estatuto da razão como um motor da vontade, na medida em que a razão é reduzida ao só uso metódico da linguagem, ou seja, consideração isolada do conteúdo simbólico de nomes e suas conseqüências encadeadas em discurso:

Aqueles que definem a vontade como um *apetite racional*, ou seja, aquele que se segue de um raciocínio, o fazem por crença de que toda deliberação é um exercício do raciocínio, o que não é verdade. Pois os eventos futuros, sobre os quais alguém pode deliberar, são concluídos [*concluduntur*] não por silogismo, mas pela contemplação de eventos similares do passado que são armazenados na memória<sup>242</sup>.

Trata-se, na passagem acima, da distinção entre razão e prudência – esta última sendo própria do discurso afetivo da deliberação. Para Hobbes, a expressão “apetite racional” não é outra coisa senão abuso da linguagem. Que um ato seja dito racional, isto não pode ser a afirmação de que a razão motiva para o agir. Finalmente, percebemos que a clivagem entre razão e paixão não faz sentido senão pela consideração de que aquilo que é dito *racional* aqui se traduz em paixões específicas, definidas através de um exame metódico, que vão ao encontro de fins previamente concebidos. É neste sentido que devemos entender os vegetais identificáveis como nutritivos da plantação por oposição à obscuridade do *matagal*: a plantação, que se define pelo cultivo de só vegetais nutritivos (representando um “cultivo da racionalidade”), é produto de um ato que distingue os objetos de cultivo por relação a um fim racionalmente formulado (no caso, a saúde humana enquanto objeto cuja causa deve ser traçada). Contudo, não estou com isso insinuando que a agricultura ou a medicina configurariam ciências no sistema

---

<sup>242</sup> AW, XXXVII, 4. (p. 448).

hobbesiano, pois isto pouco importa. Ora, o exemplo das plantas é metafórico: eles marcariam, no domínio de uma antropologia, as causas de agir – ou seja, os desejos em geral. Trata-se justamente daqueles movimentos que a razão deve definir e distinguir entre produtores e contraprodutores para determinados fins racionalmente formulados como efeitos (e que supõem, portanto, causas necessárias)<sup>243</sup>.

Isto nos remete novamente ao encadeamento regulado de pensamentos. Hobbes, de fato, já na sequência da mesma passagem em que define esse tipo de discurso mental, traz o elemento afetivo que explica, além do pensamento próprio da prudência, também o surgimento da racionalidade enquanto efeito de um ato: a *curiosidade*. Hobbes define paixões que se articulam de modo a formar uma disposição propriamente humana para o conhecimento: “a alegria ao saber de uma novidade chama-se admiração; é própria do humano, porque desperta o apetite de conhecer a causa”<sup>244</sup>. Por sua vez, este apetite mencionado na definição da admiração é o desejo de conhecer, ou seja, a curiosidade:

O desejo de saber o porquê e o como chama-se *curiosidade*, e não existe em qualquer criatura viva a não ser no homem. Assim, não é só por sua razão que o homem se distingue dos outros animais, mas também por esta singular paixão. Nos outros animais o apetite pelo alimento e outros prazeres dos sentidos predominam de modo tal que impedem toda preocupação com o conhecimento das causas, o qual é um desejo do espírito que, devido à persistência do deleite na contínua e infatigável produção do conhecimento, supera a fugaz veemência de qualquer prazer carnal<sup>245</sup>.

Constituindo uma disposição para o conhecimento, a paixão da curiosidade distingue propriamente o humano, dentre outros corpos animados, mais do que a própria racionalidade – na medida em que condição de seu advento:

(...) dessa paixão de admiração e curiosidade surgiu não só a invenção dos nomes, mas também a suposição das causas de todas as coisas, causas essas pensadas como aquilo que poderia produzir as coisas. E desse começo derivou toda a filosofia (...)<sup>246</sup>.

---

<sup>243</sup> Isto será fundamental para a inteligibilidade de uma filosofia moral, na medida em que Hobbes justamente estabelece uma antropologia moral ao distinguir entre paixões que dispõem para a paz e paixões que dispõem para a guerra. Ver adiante seção 3.2.2. deste trabalho.

<sup>244</sup> L, VI, 38. (p. 86).

<sup>245</sup> L, VI, 35. (p. 86).

<sup>246</sup> EL, I, IX, 18. (p. 45).



O desejo é o aspecto afetivo de um discurso mental regulado que, no caso da curiosidade, determina uma busca pelo conhecimento<sup>247</sup>. Como visto, Hobbes sintetiza a união entre o pensamento e a paixão, enquanto considerações diferentes de um mesmo discurso, referindo-se às paixões reguladoras do discurso como um pensamento tomado de paixão (*passionate thought*)<sup>248</sup>. Embora sendo também um elemento do raciocínio propriamente científico, a curiosidade acompanha também o conhecimento estruturalmente conjectural da prudência, cujo objeto é aquilo que foi ou será o caso (algo que a deliberação supõe). Em razão disto, estas e outras paixões vinculadas aos prazeres da mente são, de fato, constitutivas do discurso mental neste sentido pré-racional (ou, melhor dizendo, *independente* da razão), que é o discurso mental em sentido estrito, o qual configura o campo da experiência e prudência.

Agora, é por este viés, a saber, o de um campo próprio da imaginação e experiência, que Hobbes falará no capítulo VIII do *Leviathan* de virtudes do intelecto ou *ingenium* natural (*natural wit/ingenium naturale*), a saber, uma especificação do que Hobbes descreve como uma disposição da mente tida por virtuosa, um bom *ingenium* (*good wit/boni ingenii*), que consiste em duas características: celeridade da imaginação e firmeza de direção a um fim aprovado<sup>249</sup>. No capítulo VIII do *Leviathan*, Hobbes considera o *ingenium* para uma teoria das virtudes intelectuais, referindo-se a essa denominação para explicar as maneiras pelas quais os humanos, em suas relações sociais, comparam e reconhecem a eminência dos discursos uns dos outros. Contudo, porque o mesmo termo é trazido no capítulo XIII do *De Homine* para se referir a disposições da mente em geral, entendo que o *ingenium* pode ter uma aplicação mais ampla, a saber, a de disposições da mente em geral – e não apenas aquelas disposições tidas por intelectualmente virtuosas ou eminentes<sup>250</sup>.

Deve-se chamar atenção para o fato de que o *ingenium* tido por virtuoso não é identificado com a produção estritamente racional da ciência. Esta última é vinculada ao que Hobbes se refere por uma disposição ou *ingenium* adquirido (*acquired wit/ingenium*

---

<sup>247</sup> L, VII, 1. (p. 98).

<sup>248</sup> L, III, 3. (p. 38).

<sup>249</sup> L, VIII, 1-2. (p. 104).

<sup>250</sup> DHo, XIII, 1. Tanto a edição inglesa (1991) quanto a edição francesa (2015) do *De Homine* traduzem o termo *ingenia* por “disposições da mente” (*dispositions of the mind/dispositions d’esprit*).

*acquisitum*), cuja definição tem origem na consideração isolada do discurso especificamente racional, cuja origem é uma *aquisição* através do método e do estudo das consequências de definições<sup>251</sup>. Essa distinção estabelece uma clivagem, portanto, com o *ingenium* natural, virtude desenvolvida na só experiência contínua de uma mesma atividade e, concebido na forma mais geral, abarca diversas atividades da vida humana. O *ingenium* natural, considerado como celeridade e firmeza do pensamento, é associada a algo que Hobbes se refere por sagacidade (*sagacitas*), propriedade do discurso mental e, portanto, da imaginação (considerada como faculdade), na medida em que o discurso mental “quando governado por algum desígnio, não é senão uma busca; ou seja, a faculdade de invenção [*invention*] que os latinos chamam de *sagacitas* ou *solertia*”<sup>252</sup>. Daí que, porque dependente da experiência requisitada para a observação de similitudes e diferenças dentre a variedade de fantasmas dados à percepção e imaginação, a virtude do intelecto se converte em um bom julgamento:

Esta diferença de celeridade é causada pela diferença das paixões dos homens, que gostam e detestam, uns de uma coisa, outros de outra. Em consequência do que os pensamentos de alguns homens seguem uma direção, e os de outros outra, e retêm e observam diversamente as coisas que passam pela imaginação de cada um. E enquanto nesta sucessão dos pensamentos dos homens nada há a observar nas coisas em que eles pensam a não ser aquilo em que elas são idênticas umas às outras, ou aquilo em que são diferentes, ou então para que servem ou como servem para tal fim; daqueles que observam suas semelhanças, caso sejam daquelas que raramente são observadas pelos outros, diz-se que têm um bom *ingenium* natural, com o que, nesta circunstância, se pretende identificar uma boa fantasia. Mas daqueles que observam suas diferenças e dessemelhanças, ao que se chama distinguir, discernir e julgar entre coisas diversas, nos casos em que tal discernimento não seja fácil, diz-se que têm um bom julgamento; e sobretudo em questões de conversação e negócios, onde é preciso discernir momentos, lugares e pessoas, esta virtude chama-se discernimento<sup>253</sup>.

---

<sup>251</sup> L, VIII, 13. (p. 110).

<sup>252</sup> L, III, 5. (p. 42).

<sup>253</sup> L, VIII, 3. (p. 104). Deve-se atentar que, nesta passagem, Hobbes faz referência também a um modo da virtude do intelecto associado à observação de similitudes, configurando um sentido mais restrito de fantasia (*fancy/phantasia*) que, nesta passagem, designa uma capacidade eminente de, pelo material fornecido à sensação e acumulado na memória, associar fantasmas diferentes pelas suas similitudes, o que é considerado como uma virtude de um *ingenium* disposto à criatividade da fantasia envolvida, por exemplo, nas artes. Contudo, porque derivada da capacidade de associar e dissociar imagens de uma forma geral, ela deve ser entendida como derivada da faculdade de imaginar em geral que também se ocupa do discernimento – este sim, envolvido no conhecimento, seja prudencial ou racional. Este último sentido de imaginação é, como visto, a capacidade geral de sentir, memorizar, rememorar, conjecturar e julgar, que configura o *ingenium* natural enquanto disposição geral da mente.

Uma vez definindo o bom julgamento como uma habilidade de discernir fantasmas “nos casos em que tal discernimento não seja fácil”, o que supõe experiência, diversas atividades humanas são a ela associadas e descritas ao longo do capítulo VIII do *Leviathan*: algumas dependem mais da fantasia do que do julgamento, a exemplo da poesia<sup>254</sup> e dos discursos que visam ao louvor<sup>255</sup>. Por outro lado, outras atividades dependem mais da capacidade de bem julgar, a exemplo das boas histórias (que, além de julgamento, servem-se da fantasia para fins de ornamento e estilo)<sup>256</sup> e dos discursos que visam à verdade, como as demonstrações e os conselhos (que requerem um excelente julgamento, e pouca ou nenhuma fantasia)<sup>257</sup>.

Neste último exemplo, ao mencionar a demonstração, Hobbes mostra que o *ingenium* natural, enquanto virtude do discurso mental, embora não configure um fazer científico, é condição parcial do seu advento porque, na medida em que, ao configurar uma mente afetivamente estimulada para o exercício do julgamento, por isso mesmo dispõe a mente para a busca de causas supostas. Ora, todas essas atividades são explicadas por um encadeamento regulado do pensamento. Supondo desejos reguladores (a exemplo da curiosidade), o discurso mental que explica a ação resta vinculado à estrutura prospectiva da mente humana e, portanto, à prudência.

As diferenças de *ingenium* entre os indivíduos humanos, portanto, se deve às diferenças entre as paixões que ordenam o discurso mental. Isto, por sua vez, pode determinar tanto uma ordem aparentemente incoerente em razão do conflito passional, quanto um discurso mental regulado. O que explica a eminência do *ingenium*, a *sagacidade* do discurso mental que é mais propriamente uma eminência do julgamento, é a celeridade e a firmeza do pensamento cuja causa é um desejo dominante que, ao regular o discurso, por isso mesmo estabiliza o fim visado:

(...) pois os pensamentos são para os desejos como exploradores [*scouts*] ou espiões [*spies*], que vão por todos os lados em busca do caminho para as coisas desejadas; e é daí que provém toda firmeza do movimento do espírito, assim como sua celeridade<sup>258</sup>.

---

<sup>254</sup> L, VIII, 4. (p. 106).

<sup>255</sup> L, VIII, 6. (p. 106).

<sup>256</sup> L, VIII, 5. (p. 106).

<sup>257</sup> L, VIII, 8. (p. 108).

<sup>258</sup> L, VIII, 16. (p. 110).

Antes do que uma suposta racionalidade prática que substituiria o discurso passional, é a estabilidade do desejo, por oposição a um fluxo instável de paixões, o verdadeiro fundamento das aptidões naturais da mente. A distinção hobbesiana entre *ingenium* natural e *ingenium* adquirido, ainda que marque a configuração, de um lado, do campo da imaginação e, do outro, do campo da razão (que são irredutíveis enquanto regimes de conhecimento), não permite a determinação de dois campos impermeáveis ou opostos da mente humana. Ora, na medida em que o sujeito que desempenha boas demonstrações teria o discernimento como marca da excelência de seu discurso, disso se segue que há elementos do *ingenium* natural que constituem uma condição parcial da emergência, para um sujeito qualquer, dos discursos próprios do *ingenium* adquirido. Dito de outro modo, a produção racional da ciência depende, por um lado, de uma excelência do julgamento (o que é próprio da experiência) e, por outro, do domínio do vocabulário científico *adquirido* pelo estudo do método (o que é próprio da razão).

Isto diz respeito, no entanto, à racionalidade considerada como um exercício, ou seja, a consideração do discurso racional como ato de um sujeito que age, e que nesse caso não é senão a própria experiência afetiva de uma atividade específica dentre tantas outras atividades mentais possíveis para uma mente natural movida pelo desejo. Podemos entender, por outro lado, a racionalidade considerada como significando o só discurso científico, que não é senão uma denominação que considera a só demonstração, desconsiderando sua condição natural (a saber, ser causado pelo movimento natural de um sujeito inserido no espaço e no tempo). Esta é, afinal, a condição segundo a qual a linguagem permite um descolamento artificial das circunstâncias empíricas do espaço e do tempo, a saber, uma consideração abstrata por meio de uma denominação. No entanto, como visto, aquilo que a denominação abstrata designa não pode realmente ser uma abstração; antes, é sempre a designação de um acidente (*esse*), ou seja, simplesmente um modo de conceber redutível ao movimento natural de um corpo particular (*ens*). Neste caso específico, é um discurso de um sujeito que discursa.

Em suma, o fundamento natural da racionalidade é a curiosidade. Que sejamos capazes de afirmar isto, depende, por uma perspectiva hobbesiana, do entendimento de que a curiosidade não é senão o aspecto afetivo de um discurso mental regulado cujo objeto é o conhecimento. Trata-se, como visto, de um pensamento passional (*passionate thought*) que, por sua vez, pode ser de dois gêneros: ou bem (1) experiência/prudência, e neste caso consistirá, para o sujeito que o experiencia, um julgamento falível acerca de

fatos passados ou vindouros (um conhecimento próprio da imaginação); ou bem (2) razão, e neste caso será, para o sujeito que o experiencia, um julgamento necessário acerca das causas universais de efeitos aparentes (ou dos efeitos a partir das causas), resultante da aplicação do método demonstrativo da ciência<sup>259</sup>.

Por um lado, sabemos que a física condiciona a antropologia, na medida em que o método científico permite a produção de certos artifícios úteis para este fim – a saber, as definições que explicam a ação humana. Contudo, esse raciocínio permite também concluir que, se o desejo é motor da ação humana de modo geral, ele deve, portanto, ser também o motor da própria atividade racional. Como defende Milanese<sup>260</sup>, uma vez que sejamos capazes de compreender que o sujeito, tomado de curiosidade, se torna capaz de agir no sentido de formular condições de conhecer-se a si mesmo – não enquanto sujeito particular, mas enquanto objeto universal de uma física do humano –, é agora a antropologia que, neste sentido, passa a condicionar a física. Sob essa perspectiva, a linguagem considerada como *potência de artifício* é, ela própria, uma vez assim compreendida, uma consideração racional de algo que é indistintamente natural, ou seja, uma determinação mecânica de um corpo senciente – o desejo.

A consideração da linguagem como artifício é condição de um conhecimento condicional do necessário – a ciência. Sob esse aspecto, a linguagem será abstração do conteúdo significativo encadeado em discurso verbal e passível de compartilhamento e reprodução. Contudo, a mesma linguagem pode ser considerada sob outra perspectiva, a saber, como só discurso cognitivo-afetivo da experiência subjetiva. Sob esse aspecto, a linguagem é derivada da imaginação que, por sua vez, é apenas movimento natural do corpo senciente:

O raciocínio dependerá de nomes; os nomes, da imaginação; e a imaginação, talvez (segundo meu sentimento) do movimento dos órgãos corporais. Assim, a mente não será outra coisa senão um movimento de certas partes do corpo orgânico<sup>261</sup>.

Trata-se, aqui, de uma conclusão legitimamente científica acerca do movimento enquanto tal que, dentre outras coisas (de fato, todas as coisas possíveis), gera também a

---

<sup>259</sup> L, VII, 3. (p. 98-100).

<sup>260</sup> Cf. MILANESE, A. Op. cit. Paris: Classiques Garnier, 2011. p. 224.

<sup>261</sup> Terceiras Objecões, objeção 4. (AT, IX, p. 138; OL, V, p. 257-258).

ciência – ainda que esta última só tenha valor enquanto tal sob a perspectiva do artifício. É por essa dupla consideração do discurso – mental e verbal; passional e racional; natural e artificial –, que podemos entender a explicação hobbesiana para a redução mecânica mesmo no caso da ação humana, ao passo que somos também capazes de entender que essa mesma explicação é tributária de uma perspectiva que toma a linguagem como uma potência humana de artifício fundante do *descolamento* do ser humano da natureza. Neste caso, a linguagem é abstraída do discurso afetivo como uma consideração em separado que permite explicar o próprio discurso afetivo do qual ela é originária. Como afirma Weber, “(...) o próprio do homem, ou seja, sua potência de produzir o artifício, consistirá numa exclusão de si mesmo da natureza, ainda que estando integrado nela desde o princípio”<sup>262</sup>.

### 3.2.2. Ansiedade e poder: a condição natural da humanidade

Se a racionalidade tem um fundamento natural em desejos que dispõem o sujeito para o conhecimento (seja o conhecimento falível da prudência, seja o conhecimento do necessário pela razão), por outro lado, a própria condição humana de uma forma geral pode ser formulada em torno de paixões que lhe seriam constitutivas. Neste ponto, Hobbes atribui aos corpos humanos, e apenas a estes, a capacidade de significar e expandir o alcance da memória e as possibilidades de associação de fantasmas no discurso mental. Nisto, a imaginação humana é expandida de modo a operar pela projeção de longos encadeamentos pretensamente causais com base nesses antecedentes da experiência – uma capacidade a que Hobbes se refere por prudência. É através desta complexificação do discurso mental que somos capazes de sentir alegrias e tristezas, ou seja, aquelas paixões e desejos distintivamente humanos que tornam o corpo humano um gênero digno desta denominação. Se aquilo que resta como fundamento da determinação do desejo humano é uma experiência atual de representações passadas que projetam uma diversidade de representações fictícias do futuro, esta especificação do desejo deve,

---

<sup>262</sup> WEBER, D. Op. cit. 2004. p. 13-32.

portanto, constituir aquela denominação que melhor representará a condição humana em geral.

Vimos que, se por um lado a curiosidade é um desejo humano que dispõe para o conhecimento de causas, por outro lado, a só busca pelo conhecimento de causas, movimento propriamente humano, não é garantia de conhecimento certo. Hobbes tem isso em mente quando indaga sobre a emergência da religião enquanto fenômeno também especificamente humano: a curiosidade é fonte não apenas da ciência legítima, como também de crenças pretensamente científicas, mitos, fábulas, e toda sorte de narrativas que os humanos tomam para dar conta do desejo de conhecimento que surge da capacidade de associação do discurso mental:

(...) enquanto para os animais a única felicidade é o gozo de seus alimentos, repouso e prazeres cotidianos, por serem capazes de pouca ou nenhuma previsão dos tempos vindouros em razão da falta de observação e de memória da ordem, consequência e dependência das coisas que veem; por sua vez, o homem observa como um evento foi produzido por outro, e recorda seus antecedentes e consequências. *E quando se vê na impossibilidade de descobrir as verdadeiras causas das coisas (dado que as causas da boa e da má sorte são em sua maior parte invisíveis) supõe causas para elas, quer as que lhe são sugeridas por sua própria fantasia, quer as que aceita da autoridade de outros homens, aos quais considera seus amigos e mais sábios do que ele próprio*<sup>263</sup>.

É importante notar que, nesta passagem, Hobbes traz a busca do conhecimento não para falar do movimento humano em geral, mas antes para encaminhar uma tese acerca da origem da religião (independentemente de se tratar da *verdadeira* religião ou de meros mitos que, segundo Hobbes, teriam origem na fantasia e no hábito sem vínculo com a verdade). No entanto, ao articular os dois aspectos do discurso mental, cognitivo e afetivo, e na medida em que a teoria do discurso mental diz respeito às consequências da estrutura do pensamento humano uma vez suposta a dinâmica que o determina, essa fabricação de pretensos conhecimentos (que, independentemente de sua verdade ou falsidade, são sempre opiniões sobre expectativas de fatos), de fato, diz respeito à estrutura geral do movimento humano. Ora, é possível notar que a busca do conhecimento, tal como descrito na passagem, não pode se dar como uma pura contemplação da verdade, mas é antes um desejo interessado pelas causas da boa e da má sorte daquele que é determinado por uma tal motivação.

---

<sup>263</sup> L, XII, 4. (p. 164). Destaques meus.

Neste sentido, como observa Paganini<sup>264</sup>, o discurso mental em busca das causas não é uma contemplação desinteressada; e, isto, justamente porque constitui um discurso afetivo: a representação do fim, que é própria do desejo, é uma expectativa de um bem ou mal para aquele que atualmente concebe. A esperança e o medo, enquanto prazeres mentais, são constitutivos da curiosidade do mesmo modo como são constitutivos de paixões menos imediatamente associadas ao conhecimento e à ciência. Deste modo, podemos entender que o discurso mental prospectivo, que está na base do desejo humano, introduz conceitos que devem ser articulados à determinação da ação em geral. Por outro lado, esse aspecto do discurso que supõe causas passadas (uma vez supostos efeitos presentes) ou efeitos futuros (uma vez supostas causas presentes), é mais bem expresso não pela paixão da curiosidade, mas por outra denominação que melhor captura o viés afetivo do discurso, a saber, a *ansiedade*, que conjuga a curiosidade à preocupação com o tempo futuro – como visto, supondo o interesse do sujeito:

A ansiedade em relação ao futuro predispõe os homens à investigação das causas das coisas, pois seu conhecimento os torna mais capazes de dispor do presente da maneira mais vantajosa<sup>265</sup>.

É neste sentido que, a partir dessa conjugação, podemos entender que a curiosidade dispõe para a busca de conhecimento na mesma medida em que se converte na paixão interessada da ansiedade. Hobbes ilustra esse estado do discurso humano através de uma referência ao mito de Prometeu – não por acaso, um personagem da mitologia cujo nome remete à previsão e à expectativa que constituem a prudência:

(...) quando se está certo de que existem causas para todas as coisas que aconteceram até agora ou no futuro virão a acontecer, é impossível a alguém que constantemente se esforça por se garantir contra os males que receia, e por obter o bem que deseja, não se encontrar em perpétua preocupação com os tempos vindouros. De modo que todos os homens, sobretudo os que são extremamente providentes, se encontram numa situação semelhante à de Prometeu. Porque tal como Prometeu (nome que, uma vez interpretado, quer dizer homem prudente) foi acorrentado ao monte Cáucaso, um lugar de ampla perspectiva, onde uma águia se alimentava de seu fígado, devorando de dia o que tinha voltado a crescer durante a noite, assim também o homem que olha

---

<sup>264</sup> Cf. PAGANINI, G. *Passionate thought: reason and the passion of curiosity in Thomas Hobbes*. In: EBBERSMEYER, S. (Ed.). *Emotional Minds: The passions and the limits of pure inquiry in early modern philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 253-254.

<sup>265</sup> L, XI, 24. (p. 160).



demasiado longe, preocupado com os tempos futuros, tem durante todo o dia seu coração ameaçado pelo medo da morte, da pobreza ou de outras calamidades, e não encontra repouso nem paz para sua ansiedade a não ser no sono<sup>266</sup>.

O movimento do corpo animal, sendo determinado pelo desejo, é interessado: o objeto do desejo, enquanto representação do fim, é um bem para o sujeito desta representação. A inserção das representações de estados futuros como consequência de algum antecedente concebido com base na experiência do sujeito que delibera é um fator que inaugura um estado de ansiedade próprio do corpo humano. Este movimento, assim determinado, toma a forma de uma busca contínua e incessante, não pela satisfação do desejo, mas pela preservação das condições pelas quais se possa seguir satisfazendo o desejo (quaisquer que sejam os fins representados) – razão pela qual Hobbes rejeita a noção de um fim último da humanidade. A felicidade (*felicity*) é uma noção que, rejeitando uma tranquilidade da alma pelo alcance de um sumo bem que encerraria a ânsia do desejo, configura-se antes pela sua continuidade indefinida e progressiva, cujo encerramento só poderia ser entendido como encerramento da própria vida:

(...) devemos ter em mente que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe algo como um *finis ultimus* (fim último) nem um *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. E ao ser humano é impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados. *A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. Sendo a causa disto que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro*<sup>267</sup>.

A ansiedade é constitutiva da determinação da ação, ou seja, de uma deliberação que toma a forma de uma busca pelo domínio das causas por meio das quais concebe-se ser possível a manutenção do movimento pelos fins que vierem a ser determinados pelo desejo. Assim, Hobbes vincula a representação de um ato futuro à representação de algo como causa (ou seja, de uma potência que determina futuramente esse ato), de modo a retomar a noção de potência, agora, também no domínio da moral. A articulação do discurso mental com a noção de potência é trazida em uma passagem do *Elements of Law*,

---

<sup>266</sup> L, XII, 5. (p. 164-166).

<sup>267</sup> L, XI, 1. (p. 150). Destaques meus.

na qual Hobbes está prestes a desenvolver uma consideração sobre as paixões ou prazeres mentais – justamente aquelas paixões que consistem em uma concepção do futuro:

*A concepção do futuro é apenas uma suposição que procede da lembrança daquilo que é passado; e concebemos que haverá algo no futuro na medida em que sabemos que há algo no presente com poder para produzi-lo. Mas não podemos conceber que algo agora tem poder para produzir outra coisa no futuro, a não ser pela recordação de que esse algo produziu tal coisa até o momento. Do que se segue que toda concepção do futuro é a concepção de um poder capaz de produzir algo; portanto, quem tem a expectativa de um prazer futuro deve, além disso, conceber em si mesmo algum poder pelo qual esse prazer possa ser atingido<sup>268</sup>.*

Assim como a potência em geral não é senão um estado cuja configuração está vinculada à produção de um ato ou efeito futuro, a potência de um corpo humano deve ser entendida como seus meios presentes de produzir um ato ou efeito futuro. Contudo, a especificidade da potência humana está na dependência que esse ato ou efeito futuro tem das projeções afetivas no discurso, na medida em que se trata de bens aparentes assim concebidos pelo sujeito: “o poder de um homem (tomado universalmente) são seus meios presentes para obter um bem aparente futuro”<sup>269</sup>. Por outro lado, a potência concebida para a produção futura de um efeito seria a causa projetada deste efeito; portanto, trata-se de um sentido impróprio de causa que, longe de configurar a formulação racional de uma causa necessária para um efeito (como é o caso da potência em sentido próprio), não é senão conjectura da imaginação constitutiva do discurso mental e da deliberação.

Ainda, porque a concepção desta causa ou potência é tomada como os meios presentes do sujeito para um bem aparente futuro, ela se confunde com uma capacidade do corpo humano de tomar-se como causa, sentido em que a potência será considerada original ou natural; e, ainda, porque o corpo humano é também capaz de, supondo a potência natural, tomar como seus e instrumentalizar outros poderes enquanto meios para os fins do desejo, a potência é considerada instrumental:

O poder natural é a eminência das faculdades do corpo ou da mente; extraordinária força, beleza, prudência, habilidade, eloquência, liberalidade ou nobreza. Os poderes instrumentais são os que são adquiridos mediante os anteriores ou pela fortuna, e constituem meios e instrumentos para adquirir

---

<sup>268</sup> EL, I, VIII, 3. (p. 33-34). Destaques meus.

<sup>269</sup> L, X, 1. (p. 132).

mais: como a riqueza, a reputação, os amigos, e os secretos desígnios de Deus a que os homens chamam boa sorte<sup>270</sup>.

Num primeiro momento, a distinção entre poder natural e poder instrumental poderia sugerir uma correspondência à distinção entre o *ingenium* natural e o *ingenium* adquirido – o que fundaria mais um par conceitual representativo da clivagem entre natureza e artifício. Isto, contudo, não é o caso. Ora, a potência humana não diz respeito ao campo da razão, como é o caso do *ingenium* adquirido, pois ela é a própria explicação da dinâmica do desejo e da ação humana. Neste sentido, tanto os poderes naturais quanto instrumentais dizem respeito ao campo das disposições da mente e, portanto, da experiência e do *ingenium* natural. O que distingue os poderes naturais dos instrumentais seria, antes, uma consideração do corpo humano, de um lado, por uma perspectiva individual e, de outro lado, por uma perspectiva relacional – que não são, contudo, realmente discerníveis para a determinação do desejo.

Ora, longe de se tratar de um poder tido absolutamente, a potência humana se insere num campo relacional em que as potências se determinam como produto de uma comparação generalizada. Esta é, afinal, a razão para Hobbes defender que toda virtude do *ingenium* tem fundamento na comparação:

De modo geral, a virtude, em toda sorte de assuntos, é algo estimado por sua eminência, e consiste na comparação. Pois, se todas as coisas fossem iguais em todos os homens, nada seria apreciado. Por virtudes intelectuais sempre se entendem aquelas capacidades do espírito que os homens elogiam, valorizam e desejariam possuir neles próprios<sup>271</sup>.

É certo que, como visto, Hobbes defende haver uma objetividade teórica quanto ao que seja um bom julgamento e uma boa fantasia, identificada na celeridade da imaginação e na firmeza dos desígnios cuja causa são desejos reguladores do discurso mental. Contudo, considerando a dinâmica relacional e o fato de que os sujeitos julgam o poder uns dos outros com base em seus próprios *ingenia*, sob este aspecto, o valor dos indivíduos não teria naturalmente um critério objetivo e estático:

---

<sup>270</sup> L, X, 2. (p. 132).

<sup>271</sup> L, VIII, 1. (p. 104).

O valor (ou DIGNIDADE [*worth/dignitas*]) de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder. Portanto, não é absoluto, mas algo que depende das carências e do julgamento de outrem<sup>272</sup>.

Por esse viés, o critério da potência humana deixa de ser objetivo para depender inteiramente das nuances das relações sociais. O reconhecimento (ou não) do outro tem como critério a dinâmica dos signos de poder, elencados por Hobbes no capítulo X do *Leviathan*. Em razão disto, Zarka aponta uma distinção entre a potência do modelo mecânico geral para a potência de corpos humanos: enquanto a primeira é regida pelo modelo do choque de corpos, a segunda constituirá uma *semiologia do poder*<sup>273</sup>. Ora, essa distinção é entendida justamente pelo fato de que a potência humana, ao supor a imaginação como determinante de atos voluntários, por isso mesmo resta dependente de todos os fatores que vierem a determinar o conteúdo do discurso mental e os julgamentos particulares, o que não é senão produto da própria interação do sujeito com o meio onde ele está inserido (o que envolve a interação com outros corpos humanos expostos a essa mesma dinâmica subjetiva).

A potência de um corpo humano é, portanto, sempre uma resultante dinâmica que, na sua particularidade, não pode ser racionalmente entendida, ainda que seja racionalmente legítimo afirmar que a ação humana será necessariamente produto de uma tal dinâmica afetiva. Neste sentido, a potência se torna um denominador comum da afetividade humana, na medida em que aquilo que Hobbes estabelece é uma redução racional de todo desejo a um desejo pelo poder, cuja variação é apenas quanto à intensidade<sup>274</sup>. Como afirma Foisneau, “o privilégio que Hobbes reconhece na paixão do poder (*passion du pouvoir*) sobre outros tipos de paixão reside na presença da atividade de busca pelo poder em muitas outras paixões”<sup>275</sup>. Os elementos determinadores desta dinâmica são elencados por Hobbes no capítulo XIII do *De Homine*:

As disposições da mente [*ingenia*], ou seja, as propensões dos homens a coisas determinadas, provêm, de modo geral, de uma fonte sêxtupla: do

---

<sup>272</sup> L, X, 16. (p. 134).

<sup>273</sup> V. ZARKA, Y-C. Hobbes et la pensée politique moderne. Paris: PUF, 1995. p. 86-123.

<sup>274</sup> L, VIII, 15. (p. 110).

<sup>275</sup> FOISNEAU, L. *Hobbes : La vie inquiète*. Paris: Gallimard, 2016. p. 130.

temperamento, da experiência, do hábito, dos bens da fortuna, da opinião que cada um possui de si mesmo, e das autoridades. Quando essas fontes mudam, as disposições da mente mudam também<sup>276</sup>.

Como visto, a abordagem do *De Homine* permite a leitura do *ingenium* enquanto disposição geral da mente humana. Aqui, considera-se a generalidade da determinação das disposições mentais, e não a perspectiva do *ingenium* enquanto virtude, ou seja, a perspectiva pela qual, supondo a interação de uma pluralidade de indivíduos, as relações de poder se estabelecem. Devemos atentar, aqui, que a ideia de uma *fonte sêxtupla* deve ser tomada como consideração de seis fatores parciais da determinação das disposições da mente face a outros cinco fatores. Cada um deles, no entanto, não configura uma fonte irreduzível ou incomunicável com as demais. Como observa Frost<sup>277</sup>, Hobbes não está falando de seis fontes que podem, separada ou individualmente, determinar o desejo, mas de uma fonte formada da combinação de seis fatores que se articulam na experiência subjetiva para determinar as concepções constitutivas dos desejos particulares.

Os três primeiros fatores enfatizam a individualidade do corpo, sendo, portanto, associados aos chamados poderes naturais ou originais. O (1) temperamento (*temperie*) diz respeito à determinação do corpo por um movimento vital próprio. Ao realçar o movimento vital e, portanto, o aspecto fisiológico do corpo, Hobbes busca inserir as mutações contínuas do corpo humano no fluxo temporal como um fator que determina o *ingenium* – daí a referência à idade do corpo e ao comportamento dos velhos se comparados aos jovens<sup>278</sup>. Contudo, porque mesmo isto é parte da experiência geral do corpo, inserir a própria experiência e o hábito como fatores separados do temperamento dificilmente faria sentido se esses fatores fossem absolutamente separados. Ora, a (2) experiência corresponde ao acúmulo da memória, que não é senão a retenção do movimento no corpo que guarda consigo, por isso mesmo, uma história particular – precisamente o que determina toda expectativa do pensamento e, portanto, também o movimento voluntário. Por sua vez, o (3) hábito (*consuetudine*), enquanto fator do *ingenium*, diz respeito a padrões de comportamento que inclinam o corpo a práticas passadas, levando-o a considerar percepções presentes como mais ou menos marcantes. Se mais marcantes, a consideração pode vir tanto na forma de um prazer (o que remete à

---

<sup>276</sup> DHo, XIII, 1. (OL, II, p. 111).

<sup>277</sup> Cf. FROST, S. Op. cit. 2008. p. 93.

<sup>278</sup> DHo, XIII, 2. (OL, II, p. 111).

paixão da admiração), quanto de uma dor diante de situações pouco familiares que despertam temor<sup>279</sup>. Se, por um lado, a experiência diz respeito à determinação das expectativas que formatam a deliberação – realçando a fantasia do futuro –, por outro lado, o hábito diz respeito à história subjetiva que vincula essa mesma determinação – realçando, agora, o fantasma do passado. Ambos, no entanto, pertencem ao campo da experiência.

Os três fatores seguintes dizem respeito à dinâmica relacional do corpo humano frente a outros corpos, sendo, portanto, associados aos chamados poderes instrumentais: a (4) fortuna diz respeito aos eventos imprevistos ou, antes, fora do controle do sujeito, que auxiliam ou obstaculizam suas ações. É certo que, se se trata de circunstâncias imprevistas, estas aparecem como fortuna em razão da ignorância de suas causas; trata-se precisamente daquilo que, em razão da curiosidade, leva os humanos a supor causas fantasiosas com base no que são levados a desenvolver os mais criativos comportamentos e hábitos. Entretanto, a fortuna de que trata Hobbes nesta passagem diz respeito aos bens oriundos de circunstâncias que escapam do controle do sujeito, sobretudo a atribuição de signos tais como a nobreza, a riqueza e o poder civil do indivíduo – todos signos de poder. Além destes, também são incluídos possíveis talentos naturais do sujeito, como a eloquência, a liberalidade, a nobreza – que neste caso não apareceriam como produto do desenvolvimento das aptidões ao longo da experiência e tampouco seriam adquiridas pelo método e estudo. Enfim, trata-se de fatores que, seja em razão de uma ignorância das causas dos eventos, seja em razão de circunstâncias aparentemente anteriores ao poder de ação do sujeito, seriam próprias deste sujeito e, portanto, determinam suas disposições<sup>280</sup>.

Os últimos dois fatores, também fundamentalmente relacionais, se articulam de modo mais decisivo para a compreensão do pensamento moral hobbesiano. A (5) opinião de si mesmo é trazida pelo exemplo de um sujeito que se crê sábio sem sê-lo – e, em razão disso, resiste a corrigir os próprios vícios por não os reconhecer<sup>281</sup>. Por outro lado, também as (6) autoridades – a exemplo da figura de pais, mestres e tutores –, cujos preceitos servem de exemplo em razão do respeito ou crença em sua sabedoria por parte do sujeito, completam a fonte das disposições da mente<sup>282</sup>. Ainda, é importante também notar que a autoridade do soberano é contabilizada neste fator, embora não sendo,

---

<sup>279</sup> DHo, XIII, 3. (OL, II, p. 112).

<sup>280</sup> DHo, XIII, 5. (OL, II, p. 113-114).

<sup>281</sup> DHo, XIII, 6. (OL, II, p. 114).

<sup>282</sup> DHo, XIII, 7. (OL, II, p. 115).

contudo, um determinador natural, mas artificial e condicionado pela instituição racional do estado civil. Ora, trata-se justamente do fator que, uma vez alterado em razão de uma produção racional com base no conhecimento propriamente moral expresso pelas leis de natureza, dispõe os sujeitos – agora súditos ou cidadãos – para a paz em sociedade.

Agora, uma vez que a opinião de si e o reconhecimento do outro como autoridade constituem fatores que se relacionam mais diretamente com as comparações intersubjetivas supostas na dinâmica social, a noção de *ingenium* enquanto virtude do intelecto volta novamente à tona. Como visto, a potência humana é relacional: as discrepâncias de poder são produto da multiplicidade de signos das relações estabelecidas na experiência social. Ora, como previamente dito, a eminência do *ingenium* depende do julgamento dos sujeitos, seja sobre si mesmos (por relação ao passado) mas também e fundamentalmente em relação a outros sujeitos, algo que não é senão produto das comparações próprias das relações sociais. As relações de poder e, por isso mesmo, os julgamentos acerca do *ingenium* (o que inclui a opinião de si), são estabelecidas uma vez que se suponha a interação entre sujeitos diversos. Pela perspectiva das disposições naturais da mente quando inseridas num contexto relacional dos diversos corpos humanos, o conceito de *ingenium* carrega consigo, uma vez associado ao conceito de potência, uma dependência de signos.

Contudo, deve-se ressaltar: não é como se Hobbes estivesse falando de um indivíduo isolado que *passa a* interagir. Se entendemos que, configurando um dos fatores da fonte das disposições da mente (em que se considera a mente particular), e uma vez que a opinião de si e das autoridades só podem ser entendidas como produto desta dinâmica, falar de determinações internas não faz sentido sem que se considere a relação. Não há, portanto, algo como um indivíduo absolutamente determinado na sua interioridade, pois a interioridade supõe relações externas. Daí que, se por um lado, a chamada potência natural ou original diga respeito ao indivíduo assim considerado – nas suas faculdades do corpo e da mente –, isto não diz respeito a algo que se possa realmente separar da sua consideração relacional: as potências instrumentais estão desde o princípio supostas como fatores necessários da potência de um corpo humano em geral – o que também explica a extrema complexidade das determinações do movimento voluntário. Novamente, é isto que se diz quando é afirmado não haver seis fontes para as disposições da mente humana, mas antes uma única fonte diferentemente considerada em seis fatores que a constituem.

Uma última consequência importante da dinâmica da potência humana é a crítica que pode ser endereçada à prudência como fonte de conhecimento moral: a virtude intelectual é um produto das relações simbólicas humanas e, portanto, dependentes das resultantes dinâmicas dessas relações de poder – quaisquer que elas sejam. A eminência de um sujeito sobre outros, que o reconhecem enquanto tal, não diz nada sobre a sua virtude moral. Hobbes estabelece, assim, uma distinção entre a virtude intelectual, pertencente ao campo simbólico da imaginação, e uma concepção de virtude moral cujo critério é uma ciência moral – algo que depende, portanto, de formulações pertencentes ao campo metódico da razão<sup>283</sup>. Isto dito, a crítica diz respeito precisamente às confusões imaginativas (e razoavelmente presumíveis dada a natureza do desejo humano) que levam os sujeitos a reivindicações equívocas de poder como sendo moralmente justificadas – o que supõe uma falta de aplicação de um conhecimento, desta vez, propriamente moral e, portanto, racional. A crítica da prudência, aqui entendida como uma crítica da imaginação considerada como fonte de conhecimento moral, se converte na defesa de que apenas a razão é capaz de apontar o verdadeiro critério da ética e estabelecer os fins a partir dos quais pode-se definir paixões/disposições que lhe são producentes, a saber, aquelas que inclinam ao acordo em torno de um poder civil, e à obediência a este poder civil – sendo este, enfim, o artifício pelo qual se institui uma fonte necessária de um critério devidamente racional para a regulação das paixões individuais).

Em suma, o que caracteriza o desejo humano é a busca pelo domínio de potências aparentes, algo que se confunde com a busca de causas aparentes que assegurem a continuidade do desejar – supondo, portanto, a sua progressividade. Basta que a concepção do fim se projete, em conjunto com as condições também projetadas para estes fins (algo que não é senão o movimento da deliberação), para que se configure um desejo suficiente para a produção do ato voluntário. O desejo, de modo geral, se resume em um desejo de potência. Trata-se do desejo dos meios para fins que se tornam meios em relação a novos fins, e assim, sucessivamente, configurando um desejo indefinidamente renovado que, abstraído o conteúdo particular do sujeito que deseja, é simplesmente autorreferido: desejar a potência não é senão desejar o próprio desejar – expressão geral do movimento voluntário humano<sup>284</sup>. A potência que é objeto do desejo tem o sentido de uma

---

<sup>283</sup> DHo, XIII, 9. (OL, II, p. 116-117).

<sup>284</sup> Não se deve confundir essa formulação com a formulação de EL, I, XII, 5 (p. 62-63), expressamente rejeitada por Hobbes, de que não é aceitável, nem menos compreensível, algo como uma *vontade voluntária*, na medida em que voluntários são aqueles atos determinados pelo desejo, e não os próprios



autopreservação cujo conteúdo é tão variável quanto a dinâmica do pensamento subjetivo é capaz de determinar, mas que configura sempre uma busca das causas tidas como condições de assegurar o próprio desejo futuro:

(...) as ações voluntárias e as inclinações dos homens não tendem apenas à aquisição, mas também à garantia de uma vida contente, e diferem apenas quanto ao modo como surgem, em parte em razão da diversidade das paixões dos diversos homens, e em parte em razão das diferenças quanto ao conhecimento e à opinião que cada um tem das causas que produzem os efeitos desejados. *Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e inquieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte.* E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda<sup>285</sup>.

Por outro lado, o vínculo da potência humana às projeções aparentes da imaginação não permite, por isso mesmo, a sua redução e equiparação à potência causal da filosofia primeira. Ora, trata-se lá de uma condição racional da objetividade da física, a qual, embora necessária para a inteligibilidade do desejo enquanto movimento mental e da identidade deste com o discurso mental, não tem como dar conta das causas aparentes ao pensamento subjetivo, pois estas não são causas em sentido próprio, e sim antecedentes e consequentes da experiência subjetiva.

A título de conclusão, podemos dizer que o caráter científico do desejo de potência não diz respeito à possibilidade de entender a potência de um corpo humano particular, na medida em que esta, sendo própria do discurso da imaginação, não é objeto do conhecimento racional, e por ser dependente da imaginação, está submetida ao regime (que é ele próprio também um conhecimento, embora distinto da ciência) das relações intersubjetivas que operam conforme comparações de signos de poder. O caráter científico diz respeito, antes, à possibilidade de formulação de um nome pelo qual é possível generalizar o movimento humano justamente como dependente desta dinâmica afetiva, desconsiderado seu conteúdo subjetivo particular. Nesses termos, podemos apenas dizer que, para cada humano, o seu movimento será determinado

---

desejos. Aqui, o desejo enquanto autorreferido diz respeito à expressão da generalidade do objeto do desejo como tendo caráter contínuo e progressivo – independentemente daquilo que for projetado como objeto determinado.

<sup>285</sup> L, XI, 1-2. (p. 150).

imaginativamente por uma expectativa de poder, algo que, por sua vez, é produto de uma relação intersubjetiva fundamentalmente dinâmica. A determinação da potência aparente é a própria aparência do desejo em um discurso mental (que não é senão o modo como se toma e se reage aos signos aparentes na duração da experiência), de modo que a experiência contínua do sujeito é o próprio desenrolar das potências aparentes. Uma tal experiência é formalmente exprimível discursivamente pelo conceito de desejo de potência, enquanto denominador comum do movimento voluntário humano em geral.

Esta deve ser, portanto, a denominação capaz de explicar o movimento humano em geral, *dentro dos limites em que cabe uma explicação racional*: o desejo de potência é, como todo movimento, um estado que supõe a sua manutenção; contudo, porque o discurso mental supõe o mecanismo cognitivo-afetivo específico do corpo humano, este não pode ser negligenciado, já que se trata do modo pelo qual o mecanismo aparece para qualquer corpo humano que se move. Deste modo, o desejo de potência é, sob uma tal perspectiva, o desejo pela continuidade indefinida do desejar – aquilo que, afinal, poderíamos considerar como uma possível explicação da *humanidade* por uma perspectiva hobbesiana.

## **CONCLUSÃO: O DESEJO DE POTÊNCIA E A POTÊNCIA DO DESEJO**

O longo percurso deste trabalho iniciou com a concepção hobbesiana de filosofia, e encerrou, agora, com a tentativa de tomar essa mesma concepção como critério de formulação de uma denominação geral capaz de expressar as condições da ação humana. Tal é o conceito de desejo de potência, configurando o ponto culminante da antropologia hobbesiana.

No primeiro capítulo, vimos que a concepção hobbesiana de filosofia considera que a ciência, que se confunde com a razão, é uma capacidade de produção que tem a linguagem como condição. Um conceito geral, capaz de fazer referência a uma comunidade de coisas, é um produto artificial de razão – uma denominação – que significa um conjunto de acidentes comuns a coisas singulares que aparecem à percepção e imaginação. É em razão desses artifícios da linguagem que somos capazes de expressar um conhecimento verdadeiro acerca daquilo que percebemos – ou seja, tanto a aparência de um mundo externo a nós (onde se insere as sensações a partir das quais conhecemos a realidade dos vários objetos que constituem o mundo), quanto da aparência de nossos estados sensíveis internos particulares (onde se insere as sensações a partir das quais conhecemos as determinações gerais do objeto que é o corpo humano). Porque o conhecimento racional se confunde com explicações produzidas com base em um vocabulário produzido por uma atividade humana, as aparências à percepção não podem configurar conhecimento sem que essa atividade seja operada. Assim sendo, o conhecimento do mundo, expresso pela linguagem científica, não é precedido por uma realidade absoluta das coisas mesmas – mas é antes uma narrativa necessária da regularidade dos fenômenos naturais, eles próprios significados pela construção de nomes.

No segundo capítulo, vimos que o método filosófico produz a chamada filosofia primeira, que não é senão o vocabulário que fornece as condições da representação dos fenômenos naturais pela articulação de uma série de denominações simples que explicam o princípio universal de inteligibilidade: o movimento. Hobbes redefine um vocabulário tradicional, atribuído à tradição aristotélica, de modo a fazer da causalidade um princípio de razão que legitima a inferência da realidade do mundo aparente como não configurando outra coisa senão relações mecânicas de corpos. A inteligibilidade da mudança em termos de movimento, bem como do substrato desta mudança em termos de

corpo, é o que legitima que também a sensação, enquanto fenômeno, deve ser entendido como um movimento – e um movimento de um substrato material que se move, ou seja, de um corpo. A filosofia primeira também funda, portanto, as condições de concepção e explicação do corpo humano, objeto de um dos ramos da física, cujos movimentos devem poder ser explicados através de uma denominação que lhe seja própria.

No terceiro capítulo, enfim, procurei apresentar de que modo é possível formular uma denominação geral capaz de explicar o movimento humano: pela noção de um desejo autorreferido de potência (cujo fundamento é a consideração interna das aparências, ou seja, a imaginação enquanto movimento da mente), a ação humana é entendida como a busca incessante de poder e mais poder. O poder aparece como projeção, determinada em um discurso da imaginação, que se confunde com um bem aparente futuro para o sujeito desta projeção – aquilo que é a própria determinação do desejo. Assim sendo, a motivação da ação é um desejo contínuo e progressivo – suposta a experiência pregressa como fundamento das projeções futuras – que se renova indefinidamente. Essa explicação individual e interiorizada do desejo supõe, por outro lado, uma dinâmica intersubjetiva em que os muitos desejos (ou seja, os muitos corpos humanos em movimento) entram em choque – aquilo que configura a chamada condição natural da humanidade.

No entanto, uma vez inserida a imaginação enquanto princípio do movimento humano, o choque dos movimentos humanos não deve ser entendido segundo o modelo da física dos corpos em geral. Antes, trata-se de uma dinâmica humana de signos equívocos de poder, cuja origem é a mesma linguagem que é também capaz de produzir a ciência. Este é o ponto em que o desejo de potência fecha como que um *círculo* do pensamento hobbesiano: o desejo de potência é o mesmo princípio do movimento que produz a ciência, esta que, por sua vez, produz o conceito de desejo de potência. Aquilo que produz uma ciência do movimento humano, por isso mesmo, explica a própria capacidade humana de racionalizar-se ao produzir explicações.

O desejo de potência é aquele movimento que distingue o ser humano na natureza. Contudo, ele carregaria consigo essa ambiguidade: de um lado, é pela aplicação de um método científico que o corpo humano é capaz de formular as denominações que expressam o conhecimento da natureza e, portanto, também a formulação do conceito que expressa o seu próprio movimento natural. Por outro lado, a noção de uma “aplicação de um método” supõe algo que o próprio desejo de potência propicia, a saber, o destacamento do corpo humano da natureza através dos artifícios da linguagem, o que

não é senão produto de um desejo de conhecimento que – assim atesta a própria ciência que a linguagem desenvolve – é realmente redutível a um movimento natural.

O ponto em que natureza e artifício se encontram e se confundem deve ser reconhecido como propriedade do desejo de potência; contudo, a oposição expressa por esses dois conceitos deve também ser acatada, sob pena de não sermos capazes de entender a especificidade do humano. A linguagem, não tendo origem senão no mecanismo natural do desejo, ao instituir signos artificiais, produz como que degraus fictícios de uma escada que permite ao ser humano destacar-se da simples natureza – sendo sua maior expressão, certamente, a instituição do poder civil e da representação política que eternizou Hobbes na história da filosofia. Deste modo, não sendo senão uma das formulações artificiais produzidas por uma potência humana, o entendimento de si mesmo enquanto objeto, configurando o conhecimento da forma geral desta mesma potência dinâmica que vem a configurar também a causa do conhecimento, bem como de todas as produções humanas, faz do humano, por isso mesmo, um ser produtor de si mesmo. Como afirma Zarka, a potência das paixões humanas, bem como da linguagem que delas provém, permite dizer que, para Hobbes, “o homem não é simplesmente um ser que fala, mas um ser que vem a ser aquilo que é pela fala”<sup>286</sup>.

---

<sup>286</sup> ZARKA, Y-C. Op. cit. Paris : PUF, 1995. p. 20.

## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS DE THOMAS HOBBS

*English Works* (EW) [*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*]. MOLESWORTH, W. (Ed.). (11 vols.), Londres, 1839-1845. Reprodução de Scientia Verlag, Aalen, 1966.

*Opera Latina* (OL) [*Thomae Hobbes Opera Philosophica*]. MOLESWORTH, W. (Ed.). (5 vols), Londres, 1839-1845. Reprodução de Scientia Verlag, Aalen, 1966.

[1640] *The Elements of Law Natural and Politic*. TÖNNIES, F. (Ed.). Frank Cass, 1969. Tradução portuguesa: *Os Elementos da Lei Natural e Política*. SIMÕES, B. (Trad.). Martins Fontes, 2010.

[1641] *Objectiones ad Cartesii Meditationes de Prima Philosophia Sectio Tertiae* [*Terceiras Objeções às Meditações Metafísicas*]. [OL, V]. *Troisièmes Objections*. In: ADAM, T. & TANNERY, P. *Oeuvres de Descartes* (IX). Paris: Vrin, 1996. [AT, IX].

[1642] *De Cive*. [EW, II]. In: *Man and Citizen*. GERT, B. (trad/ed.). Hackett, 1991.

[1643] *De Motu, Loco et Tempore* [*Anti-White*].

Tradução inglesa: *Thomas White's De Mundo Examined*. JONES, H. W. (trad.). Bradford University Press, 1976.

[1651] *Leviathan: The English and Latin texts*. MALCOLM, N. (Ed.). Oxford University Press, 2014.

Tradução portuguesa: *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. MONTEIRO, J. & SILVA, M. (Trad.). Abril Cultural, 1979.

[1655] *Concerning Body/De Corpore*. [EW, I; OL, I].

Tradução portuguesa: *Do Corpo – Parte I: Cálculo ou Lógica*. LIMONGI, M. & MOREIRA, V. (Trad.). Unicamp, 2009.

[1656] *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*. [EW, V].

[1658] *De Homine*. [OL, II].

Tradução francesa: *De L'homme (De Homine)*. BÉAL, C., CRIGNON, P., GRACIANNETTE, B., LAGRÉE, J., MÉDINA J., MILANESE, A., PÉCHARMAN, M., TERREL, J. (trads.). Vrin, 2015.

Tradução inglesa (cap. X-XV): *On Man*. In: *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. WOOD, C., SCOTT-CRAIG, T., GERT, B. (trads.). Hackett, 1991.

[1678] *Decameron Physiologicum Or Ten Dialogues of Natural Philosophy* [EW, VII].

## OBRAS DE OUTROS AUTORES

ARISTÓTELES. *Physique*. PELLEGRIN, P. (Trad.). Paris: Flammarion, 2000.

\_\_\_\_\_. *Metaphysics*. ROSS, W. D. (Trad.). In: BARNES, J. (Ed.). *The Complete Works of Aristotle* (vol. II). Princeton University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *Seconds Analytiques*. J. TRICOT (Trad.). Paris: Vrin, 2012.

ABIZADEH, A. *Hobbes on Mind: Practical Deliberation, Reasoning, and Language*. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 55, No. 1 (2017).

BARBOSA FILHO, B. *Condições da autoridade e autorização em Hobbes*. In: LEVY, L. & ALTMANN, S. (Eds.). *Tempo, Verdade e Ação: Estudos de Lógica e Ontologia*. São Paulo: Discurso Editorial, 2013. p. 143-160.

BARNOUW, J. *Hobbes's Causal Account of Sensation*. In: *Journal of History of Philosophy*, 18, N° 2, 1980. p. 115-130.

\_\_\_\_\_. *Le vocabulaire du conatus*. In: *Hobbes et son vocabulaire*. ZARKA, Y-C (Ed.). Paris: Vrin, 1992.

BERNHARDT, J. *Grandeur, substance et accident : une difficulté du De Corpore*. In : ZARKA, Y-C. & BERNHARDT, J. (Eds.). *Thomas Hobbes : Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990.

COHEN, B. *The Birth of a New Physics*. Penguin Books, 1985.

FOISNEAU, L. *Hobbes : La vie inquiète*. Paris: Gallimard, 2016.

\_\_\_\_\_. *Le vocabulaire du pouvoir : potentia/potestas, power*. In: Hobbes et son vocabulaire. Ed. ZARKA, Y-C. Paris: Vrin, 1992.

FROST, S. *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*. Stanford: Stanford University Press, 2008

GALILEU. *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*. Bruxelles: Éditions culture et civilisation, 1966.

HIRATA, C. *Leibniz e Hobbes: Causalidade e princípio da razão suficiente*. São Paulo: Edusp, 2017.

JESSEPH, D. *Galileo, Hobbes, and the Book of Nature*. In: Perspectives on Science, 2004, vol. 12, N° 2.

LEIJENHORST, C. *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*. Leiden: Brill, 2002.

\_\_\_\_\_. *La causalité chez Hobbes et Descartes*. In : WEBER, D. (Ed.). *Hobbes, Descartes et la métaphysique*. Paris: Vrin, 2005.

LIMONGI, M. *A semântica do materialismo de Hobbes*. Analytica, v. 5, n. 1, 2002. p. 109-135.

\_\_\_\_\_. *O Homem Excêntrico. Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2009.

LISBOA, W. *Movimento, necessidade e sistema em Thomas Hobbes*. Porto Alegre: UFRGS, 2015.

MACHAMER, P. *Aristotle on Natural Place and Natural Motion*. In: Isis, Vol. 69, nº3. p. 377-387.

MALHERBE, M. *Qu'est-ce que la causalité ? : Hume et Kant*. Paris : Vrin, 1994.

\_\_\_\_\_. *Thomas Hobbes ou L'oeuvre de la raison*. Paris : Vrin, 2000.

MANSION, S. *La première doctrine de la substance : la substance selon Aristote*. In: Revue Philosophique de Louvain, 44 (3), 1946.

MEYER, M. *Philosophy and the Passions: Toward a History of Human Nature*. BARKSKY, R. (Trad.). Pennsylvania State University Press, 2000.

MILANESE, A. *Principe de la philosophie chez Hobbes: L'expérience de soi et du monde*. Paris: Classiques Garnier, 2011.



\_\_\_\_\_. *Le désir de pouvoirs chez Hobbes : de l'ontologie à l'anthropologie*. In: Klesis – Revue philosophique, 2009. p. 4-26.

MINTZ, S. *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

MURALT, A. *La causalité aristotélicienne et la structure de pensée scotiste*. In: Dialectica, vol. 47, N° 2-3, 1993.

OVERHOFF, J. *Hobbes's Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.

PAGANINI, G. *Passionate thought: reason and the passion of curiosity in Thomas Hobbes*. In: EBBERSMEYER, S. (Ed.). *Emotional Minds: The passions and the limits of pure inquiry in early modern philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 227-256.

PÉCHARMAN, M. *Against the 'Continuity-Argument': Hobbes on Passions, Deliberation, and Will*. Texte inédito.

\_\_\_\_\_. *Hobbes et la catégorie de l'agir*. In: Philosophie, n° 53, 1997.

\_\_\_\_\_. *Le discours mental selon Hobbes*. In: Archives de Philosophie, 1992. p. 553-573.

\_\_\_\_\_. *Le vocabulaire de l'être dans la philosophie première : ens, esse, essentia*. In: *Hobbes et son vocabulaire*. Ed. ZARKA, Y-C. Paris: Vrin, 1992.

\_\_\_\_\_. *Philosophie première et théorie de l'action*. In: ZARKA, Y-C. & BERNHARDT, J. (Eds.). *Thomas Hobbes : Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990.

PETTIT, P. *Made with words: Hobbes on language, mind and politics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

SCHUHMANN, K. *Le vocabulaire de l'espace*. In: *Hobbes et son vocabulaire*. Ed. ZARKA, Y-C. Paris: Vrin, 1992.

SORELL, T. *Hobbes*. Londres: Routledge, 1991.

TERREL, J. *Hobbes : Matérialisme et politique*. Paris: Vrin, 1994.

TRIOMPHE, M. *La rationalité de la passion chez Hobbes*. In: La passion dans le monde anglo-américain aux XVIIe et XVIIIe siècles. Actes du Colloque - Société d'études anglo-américaines des 17e et 18e siècles, 1978.

WEBER, D. *Hobbes et le désir des fous. Rationalité prévision et politique*. Paris: PUPS, 2007.

\_\_\_\_\_. *Passions et raison : Hobbes et le calcul de la puissance*. In: MOREAU, P-F. & THOMSON, A. (Eds.). *Matérialisme et passions*. Lyon: ENS Éditions, 2004. p. 13-32

YAKIRA, E. *La causalité de Galilée à Kant*. Paris: PUF, 1994.

ZARKA, Y-C. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF, 2001

\_\_\_\_\_. *L'enjeu de la philosophie première de Hobbes*. In: ZARKA, Y-C. & BERNHARDT, J. (Eds.). *Thomas Hobbes : Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990.

\_\_\_\_\_. *La Décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*. Paris: Vrin, 1987.

\_\_\_\_\_. *Philosophie et politique à l'âge classique*. Paris: PUF, 1998.