

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

MOVIMENTO, AÇÃO E CIVILIZAÇÃO: UMA DEFESA DE UM FUNDAMENTO  
NATURAL À FILOSOFIA CIVIL DE THOMAS HOBBS

MICHAEL DE SOUZA CRUZ

Dissertação apresentada como requisito parcial para  
a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Prof. Dr. WLADIMIR BARRETO LISBOA  
ORIENTADOR

Porto Alegre, 22 de fevereiro de 2013

*Para minha mãe,  
Meu pai e  
Meu irmão  
(família que me formou)*

*e*

*Para minha noiva e  
Minha cachorrinha  
(família que começo a formar)*

*Dedico este trabalho*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao PPG em Filosofia da UFRGS, por acreditar no meu trabalho;

Ao CNPq, por dar apoio financeiro a esta dissertação.

À família Cruz Funke, pelo amor e carinho de toda uma vida;

Aos professores:

Balthazar Barbosa Filho (*in memoriam*), por me ensinar o verdadeiro desejo de entender;

Paulo Faria, querido padrinho, por me mostrar a vastidão e o sangue na veia da filosofia;

José Guerzoni, por me ensinar o significado do pensamento Moderno e a verdadeira relação que devemos ter com a filosofia;

Renato Fonseca, pelo incentivo ao projeto que tem aqui seu resultado e por ser o primeiro a me apresentar a grandiosidade da filosofia de Thomas Hobbes.

Em especial: à professora Lia Levy, mestra que tudo me ensinou e cujo modo de fazer filosofia nada mais faço que seguir no rastro de forma incansável;

Ao meu orientador Wladimir Barreto Lisboa, por tudo que me ensinou, pela paciência, amizade, conselhos, por me ouvir falar e por ser o homem de família cujo exemplo comigo sempre levarei.

Aos amigos irmãos de sempre:

Felipe Costa, Gustavo Carvalho, Jonathan Barth, Leonardo Guerini, Luís Augusto da Silva, Marco Aurélio Fernandes, Maurício Rodrigues, Rafael Henrique e Vinícius Giroto, pela eterna irmandade, amizade, confiança, carinho e afeto que o tempo não leva e a distância não faz se perder.

Aos amigos da filosofia:

Clarissa Vido, irmã que a vida na filosofia me trouxe, amiga e interlocutora, maior incentivadora de meu curto percurso intelectual.

Thiago Cruz, amigo, colega de faculdade e de trabalho, referência de moralidade, dignidade e sabedoria, o maior incentivador deste trabalho.

Aos amigos de hoje:

Arthur Telló, Eduardo Wolf, Fábio D'Ávila, Mozartt Zeni e William Silveira,  
amigos da sabedoria, pelo carinho, afeto, compreensão e integridade.

E em especial a Felipe Pimentel e Pedro Gonzaga, outros dois irmãos mais velhos  
que a vida trouxe para minha sorte, esclarecimento intelectual e afetivo,  
amadurecimento pessoal e bênção.

## LISTA DE ABREVIATURAS

As referências à obra de Hobbes feita entre parênteses no corpo do texto seguem o seguinte padrão:

AW	<i>Crítica do De mundo de Thomas White</i>
DCi	<i>De Cive</i>
DCo	<i>De Corpore</i>
DiPh	<i>Dialogus physicus de natura aeris</i>
DP	<i>Decameron Physiologicum</i>
DH	<i>De homine</i>
EL	<i>The Elements of Law</i>
EW	<i>The English Works of Thomas Hobbes</i>
L	<i>Leviathan</i>
LN	<i>Of Liberty and Necessity</i>
QCLNC	<i>The questions concernig liberty, necessity and chance</i>
SL	<i>Six Lesson to the professor of Matematics</i>
SPP	<i>Seven Philosophical Problems</i>

Todas as obras acima serão indicadas juntamente com a parte e os capítulos em algarismos romanos e as seções e páginas (e eventualmente parágrafos) em algarismos arábicos, exceto na referência EW, que virá acompanhada número do volume em algarismo romano e do número da página em algarismo arábico. Nas obras *Elements of Law*, *De Cive*, *Leviatã* e Parte I do *De Corpore* utilizaremos suas respectivas traduções brasileiras: *Os Elementos da Lei Natural e Política*. Tradução de Bruno Simões. Martins Fontes: São Paulo, 2010; *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. Martins Fontes, 3ª Edição: São Paulo, 2002; *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Abril

Cultural, Coleção *Os Pensadores*: São Paulo, 1974; *Do Corpo*, Parte I – *Cálculo ou Lógica*. Tradução de Maria Isabel Limongi e Viviane de Castilho Moreira. Editora Unicamp: Campinas: 2009.

As referências em nota de rodapé virão com o nome da obra, seguido da sua parte e capítulo em algarismo romano e seção e páginas em algarismos arábicos seguindo as edições brasileiras. Quando as vierem na versão EW, seguirá o modelo das citações em corpo do texto.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
<b>1. O DEBATE INTERPRETATIVO SOBRE OS FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA CIVIL DE HOBBS</b> .....	14
1.1. <i>Fundamento Moral x Fundamento Natural</i> .....	15
1.1.1. <i>Fundamento Moral: Strauss e Warrender</i> .....	20
1.1.2. <i>Fundamento Natural: Gauthier e Herbert</i> .....	25
1.1.3. <i>As dificuldades da fundamentação moral e a escolha interpretativa pelo fundamento natural</i> .....	30
<b>2. CIÊNCIA E MÉTODO CIENTÍFICO: CORPOS EM MOVIMENTO</b> .....	36
2.1. <i>Filosofia: a Ciência das causas e dos efeitos</i> .....	38
2.1.1. <i>Método científico na ciência natural e na filosofia civil</i> .....	45
2.1.2. <i>O filósofo da política e o homem político</i> .....	53
2.2. <i>A Teoria hobbesiana do Movimento</i> .....	55
2.3. <i>O caráter necessário das hipóteses da ciência natural</i> .....	58
<b>3. A FÍSICA E AS PAIXÕES: IMAGINAÇÃO E MOVIMENTO HUMANO</b> .....	62
3.1. <i>A Teoria hobbesiana da percepção: a imaginação</i> .....	64
3.2. <i>Os primeiros inícios do movimento humano: o conatus</i> .....	68
3.2.1. <i>Imaginação, conatus e as paixões humanas</i> .....	73
3.2.2. <i>Vontade e discurso mental: o cálculo deliberativo</i> .....	78
3.2.3. <i>Felicidade do homem: reiteração ou sucessão do conatus</i> .....	87
<b>4. PAIXÃO RACIONALIZADA E RAZÃO DISCURSIVA: NATUREZA E CIVILIDADE</b> .....	92
4.1. <i>Razão e Linguagem: discurso verbal ou cálculo com palavras</i> .....	93
4.2. <i>Teoria da Linguagem: marcas e signos linguísticos</i> .....	97
4.2.1. <i>Linguagem como signo das paixões e da vontade</i> .....	101
4.3. <i>A ressonância coletiva das paixões sob orientação racional: a condição natural do homem</i> .....	103
4.3.1. <i>Do direito natural e da superação da condição natural: o Estado como artifício</i> .....	117
CONCLUSÃO.....	132
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	139

## INTRODUÇÃO

*As guerras somente serão evitadas com certeza se a humanidade se unir para estabelecer uma autoridade central a que será conferido o direito de arbitrar sobre todos os conflitos de interesses. Nisto estão envolvidos claramente dois requisitos distintos: criar uma instância suprema e dotá-la do necessário poder. Uma sem a outra seria inútl.*

Sigmund Freud, *Por que a guerra?*

Thomas Hobbes é um dos filósofos mais importantes e influentes da Modernidade. Seus escritos abordam praticamente todos os temas pertinentes à filosofia do século XVII. Desde a Filosofia Primeira à Filosofia Política, passando pela Filosofia da Linguagem, Teoria do Conhecimento e Ética – tratando inclusive de temas que hoje de modo algum diríamos que pertencem ao estudo da filosofia, como Geometria e Óptica – , Hobbes procurou dar um tratamento sistemático a cada uma dessas disciplinas filosóficas. Na verdade, seu intento era criar um grande sistema científico cujo estudo e aprimoramento permitisse à humanidade ter uma vida de paz e comodidade<sup>1</sup>. Numa palavra, o fim da filosofia hobbesiana – talvez não muito distante do pensamento do século XVII – é ser um instrumento que permita aos homens o desenvolvimento de uma *boa* vida.

Note-se que circunscrever a finalidade da filosofia a esses dois objetivos fundamentais não é por acaso. Eles não são extrínsecos ao desenvolvimento filosófico, mas constituem o seu verdadeiro sentido, e as diferentes temáticas filosóficas *apontam* para eles. Porém, há de se acrescentar que o fato desses objetivos serem esses dois diz muito a respeito do modo que Hobbes concebe a Filosofia e suas diferentes ramificações científicas ou disciplinares. Ora, a *comodidade* é o objetivo primeiro da sua Filosofia Teórica, ou ainda, na denominação propriamente hobbesiana, da *Filosofia Natural*, aquela que trata de

---

<sup>1</sup> Cf. *De Corpore*, I, I, 6-7.

determinadas características ou *acidentes* dos corpos naturais. Assim, conhecendo tais e tais acidentes e o comportamento dos objetos naturais, o homem pode prever e antecipar-se aos fenômenos naturais, bem como manipular a natureza em seu próprio proveito e bem-estar físico e material<sup>2</sup>. Entre as ciências concernidas a tais objetivos estão a *Filosofia Primeira*, *Física*, *Ética*<sup>3</sup>, *Aritmética* e a *Geometria*<sup>4</sup>. A paz, por sua vez, é o objetivo ou sentido da sua Filosofia Prática, ou ainda, na denominação hobbesiana, da *Filosofia Civil*, aquela que trata de certas características ou *acidentes* dos corpos políticos. Assim, conhecendo os acidentes e o comportamento dos corpos políticos, o homem pode antecipar-se ao caos de uma vida coletiva, isto é, a guerra, e promover a paz social. A esse objetivo cabe, fundamentalmente, o estudo da *Política*<sup>5</sup>.

Apresentadas sumariamente as disciplinas pertinentes à Ciência ou à Filosofia segundo Hobbes, bem como os objetivos intrínsecos a cada uma delas, não obstante cabe perguntar: em que medida tais objetivos são separáveis? Para termos uma vida pacífica é necessário uma vida cômoda? Ou a paz social é uma condição para uma vida confortável? Perguntar nesses termos parece ocioso se não colocarmos em discussão as bases da filosofia de Hobbes.

Portanto, para insistirmos nessa questão com o mínimo de método e acurácia filosófica, devemos dar “um passo atrás” e nos determos justamente nas noções hobbesianas de *Filosofia* e *Ciência*, além das suas divisões e subdivisões entre filosofias *Natural* e *Civil* que subjazem a tais objetivos últimos. Em suma, devemos observar as possíveis relações – se fato existirem – entre a *Filosofia Natural* e a *Filosofia Civil* de Hobbes. São elas independentes? Se são, em que termos? Ou haveria, sim, entre elas uma relação de dependência? Se sim, como ela se dá?

Eis o que talvez seja o maior debate do hobbesianismo: há uma relação de *independência* entre ou de *fundamentação* entre as suas filosofias *Natural* e *Civil*? Nesse sentido, o objetivo maior deste trabalho é nos pronunciarmos sobre tal questão do modo mais conclusivo que nos for possível nesta pesquisa. E faremos isso seguindo algumas etapas.

---

<sup>2</sup> Aqui compreendidos no sentido de, respectivamente, saúde física e mental e posse de objetos que permitem uma vida confortável.

<sup>3</sup> Na tábua de matérias hobbesiana, a *Ética* é o estudo das consequências das paixões humanas, que por sua vez são ramificações das qualidades (dos corpos) dos animais e dos homens em especial (*Leviatã*, I. X).

<sup>4</sup> Cf. *Leviatã*, I, IX.

<sup>5</sup> *Idem*.

A primeira delas consistirá em apresentar o debate interpretativo acerca dos fundamentos da filosofia hobbesiana. Nessa etapa, daremos voz às duas grandes vertentes opostas sobre o tema. Uma delas defende que existe uma independência entre a Filosofia Natural e a Filosofia Civil de Hobbes, isto é, que ambas possuem um escopo ontológico próprio, bem como princípios de natureza lógico-epistemológica distintos e incompatíveis<sup>6</sup>. A outra, por seu turno, afirma haver uma dependência tanto de caráter ontológico quanto conceitual entre suas Filosofias Natural e Civil<sup>7</sup>. Ou seja, pretende estabelecer que há uma relevante intersecção entre a ordem natural e a ordem civil no bojo da economia metafísica hobbesiana, em que a primeira é condição necessária da realização da última, além de uma exigência de *demonstrabilidade* de *princípios civis* a partir de *princípios naturais* no interior do seu sistema de filosofia.

Nosso posicionamento em relação a essa querela é em favor da vertente *fundacionista* ou *compatibilista*. Nossas razões e motivações provisórias dessa escolha são, grosso modo, duas. A primeira consiste numa crítica interna à própria parte “positiva” da vertente *incompatibilista*: sua proposição de que a política hobbesiana está subsumida a um fundamento *moral* como condição necessária e suficiente da filosofia civil<sup>8</sup>. Em última instância, nosso argumento assinalará o fato de que tal tese se compromete em projetar juízos morais – *juízos de valor moral*, isto é, que discirnam objetivamente o *certo* e o *errado* – nas ações humanas anteriores à sua condição civil, isto é, em plena *condição natural*<sup>9</sup>. Esperamos mostrar ao longo deste trabalho, com um mínimo de base e exegese dos textos de Hobbes, que tal tese é inaceitável.

A segunda concerne a uma aparente melhor leitura da tese compatibilista acerca do *projeto de ciência* hobbesiano, ou melhor, o que está por trás da conjugação entre os seus três *Elementos de Filosofia: De Corpore* (Do Corpo), *De Homine* (Do Homem) e *De Cive* (Do Cidadão). Sobre essas três grandes partes da filosofia, se é prematuro estabelecermos que Hobbes diz serem aspectos de uma mesma realidade ou que a realidade do primeiro permite a realização do segundo e assim por diante, ao menos o filósofo nos

<sup>6</sup> Cf. STRAUSS, L. *La filosofía política de Hobbes: Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006; WARENDER, H. *The Political philosophy of Hobbes – His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957; KAVKA, G. S. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1986, p. 11.

<sup>7</sup> SPRAGENS, Jr., Th. A. *The politics of motion – the world of Thomas Hobbes*. Kentucky: University Press, 1973 e Mc NEILLY, F. S. *The Anatomy of Leviathan*. Nova York: St. Martins’s Press, 1968.

<sup>8</sup> Cf. STRAUSS, L. Op. cit., p. 11.

<sup>9</sup> Cf. FRATESCHI, Y. *A Física da Política – Hobbes contra Aristóteles*. São Paulo: Editora Unicamp, 2008, pp. 55-56.

concede serem conhecidos por um mesmo *método*<sup>10</sup>, o que, se bem conseguirmos articular, parece enfraquecer a posição *incompatibilista* ao menos em seu caráter lógico-epistêmico. Além disso, apoiaremos-nos naquelas obras em que Hobbes avança das bases de sua Filosofia Primeira – passando por seus princípios Éticos – para chegar aos princípios da sua Política: notadamente o *Elements of Law* e, sobretudo, o *Leviatã*.

Após isso, nossa tarefa consistirá em caracterizar a noção hobbesiana de “filosofia”, a fim de retirarmos dela um núcleo teórico comum que possa ser projetado em suas “ciências” – ou filosofias – natural e política. Pretendemos com isso contextualizar o pensamento de Hobbes no centro dos princípios *mecanicistas* da Ciência Moderna, bem como extrair daí sua doutrina *materialista*<sup>11</sup> a reboque dos conceitos que parecem permear de forma inequívoca toda a sua filosofia: *corpo e movimento*.

Em seguida, almejamos fazer a passagem das bases da Filosofia Primeira de Hobbes para chegar àquilo que ele denomina *Física*: a qualidade dos corpos, tal como eles nos *aparecem*, isto é, a faculdade da *imaginação* e a sua estreita conexão com o “princípio interno dos movimentos voluntários”: o *conatus*<sup>12</sup>. Com isso, pretendemos chegar aos conteúdos constitutivos das ações humanas segundo a ética hobbesiana: as *paixões*. Esse é um dos passos mais importantes do desenvolvimento do nosso argumento, uma vez que ele possibilita o entendimento de duas circunstâncias claramente opostas. A primeira delas é que, ao compreendermos as paixões dos homens, dispomos dos elementos necessários à compreensão dos fins das ações ou movimentos propriamente humanos e, por conseguinte, do que constitui sua *felicidade*<sup>13</sup>. A segunda delas é que, através da análise das paixões humanas em meio a outros homens, isto é, na sua compreensão em ressonância coletiva, que chegaremos à mais estudada e debatida tese social inerente ao pensamento político de Hobbes, a saber, aquela segundo a qual a humanidade, em sua *condição natural* (ou *estado de natureza*) vive numa permanente condição de guerra de todo homem contra todo homem<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> *De Corpore*, I, Ao Leitor, 6 e 17.

<sup>11</sup> Cf. LEIJENHORST, C. H. ‘Sense and Nonsense about sense – Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination, in Sprinborg, P. (ed). *Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*. New York: Cambridge University Press, pp. 82-108, 2007 e ZARKA, Y. C. ‘Empirisme, nominalisme et materialisme chez Hobbes’. *Archives de philosophie*, Paris, nº 48, p. 177-233, 1985a.

<sup>12</sup> Cf. LIMONGI, M. I. M. P. “*O homem excêntrico – Paixões e virtudes em Thomas Hobbes*”. Loyola, Rio de Janeiro: 2009.

<sup>13</sup> Cf. *Leviatã*, I, XI e XIII.

<sup>14</sup> Cf. *Elements of Law*, I, XIV; *De Cive*, I, I; *Leviatã*, I, XIII.

Ora, chegando à análise hobbesiana da condição natural do homem, mais próximos estamos da conhecida solução do filósofo para ela: o firmamento de um *pacto* ou *contrato* social que instaura o poder do Estado cuja função será, grosso modo, salvaguardar o que na condição natural corre sérios riscos. Entretanto, essa passagem da vida natural à vida civil, bem como a *compreensão filosófica* dessa passagem só são possíveis se trouxermos à baila as noções hobbesianas de *razão* e *linguagem*<sup>15</sup>. Isso porque, se por um lado Hobbes afirma serem três as paixões que causam a guerra<sup>16</sup>, afirma também, por outro, que sem linguagem não há contratos<sup>17</sup> e que o bom uso da razão conduz à paz<sup>18</sup>.

Em virtude disso, o último capítulo deste trabalho apresentará a noção hobbesiana de “razão” ainda compreendida no capítulo anterior, nas palavras de Hobbes, como a capacidade humana de percorrer um *discurso mental*, isto é, uma cadeia de imaginações que calcula meios para certos fins. Nesse sentido, cálculo e deliberação (noção cara às paixões e desejos humanos) parecem já operar no raciocínio do homem em sua condição natural de guerra<sup>19</sup>. Contudo, é numa certa compreensão da *linguagem* como característica distintiva da razão que Hobbes parece mostrar ao leitor os caminhos da paz.

A razão em seu grau mais elevado, o linguístico, na medida em que é um *discurso verbal* ou um “cálculo com palavras”, possibilita aos homens, em primeiro lugar, reter certas cadeias de pensamentos e memorizar certas circunstâncias que dizem respeito tão somente a seus intentos particulares; em segundo lugar, a razão aliada à linguagem nos permite expressar aos outros nossos desejos, aversões, vontades e firmar contratos; mas também comunicar e estabelecer conhecimentos, isto é, realizar empreendimentos científicos. Assim, a linguagem é o meio para selar a paz e fazer ciência. Nessa exata medida, a linguagem permitirá, como pretendemos demonstrar, a comodidade para os homens e a paz entre eles.

Visto que os objetivos dessa pesquisa dizem essencialmente respeito aos fundamentos do pensamento da Filosofia Política de Hobbes, é justamente sobre o

---

<sup>15</sup> PETTIT, P. *Made with Words – Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Oxford: Princeton University Press, 2008 e ZARKA, Y.C., *Hobbes e la pensée politique modern*. Paris: PUF, 2009.

<sup>16</sup> Cf. *Leviatã*, I, XIII.

<sup>17</sup> Cf. *Idem*, I, IV.

<sup>18</sup> Cf. *Idem*, I, XIV.

<sup>19</sup> Cf. BARBOSA F., B. ‘Condições da autoridade e autorização em Hobbes’. *Filosofia Política*, Porto Alegre, nº6, pp. 63-75, 1991.

funcionamento da vida política, sobre suas regras e *leis civis*, em contraposições à vida natural, circunscrita às *leis naturais*, que iremos nos pronunciar ao fim dessa pesquisa.

## 1. O DEBATE INTERPRETATIVO SOBRE OS FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA CIVIL DE HOBBS

*Egoísmo, dizes tu? Sim, egoísmo, não tenho outra lei.  
Egoísmo, conservação. A onça mata o novilho porque  
o raciocínio da onça é que ela deve viver, e se o novilho  
é tenro tanto melhor: eis o estatuto universal. Sobe e olha.*

Machado de Assis, *Memórias Póstumas de Brás-Cubas*

Nos meios acadêmicos da filosofia, o nome de Hobbes é primordialmente associado à política. A Filosofia Política ou Civil hobbesiana é, sem dúvida, o grande alvo de debates entre os seus estudiosos. Obras como *De Cive* e, principalmente, *Leviatã*, textos políticos fundamentalmente, são até hoje os que recebem maior atenção dos hobbesianos. Com isso não se diz que os demais temas tratados por Hobbes não são filosoficamente tão atrativos quanto a sua política ou que carecem da mesma qualidade. Na verdade, a inegável originalidade do pensamento político hobbesiano, associada a teses no mínimo surpreendentes sobre o homem e o funcionamento da política, surgidas num contexto histórico de guerra civil no seu país de origem – a Inglaterra do século XVII –, dão contornos especiais à sua teoria política.

Mas para além de teses polêmicas ou contingências históricas, o caráter genuíno da política de Hobbes reside, com efeito, na sua acurácia e rigor em fundamentar suas teses políticas; em articulá-las com outras de caráter mais elementar à primeira vista. Em suma, o caráter filosoficamente instigante da filosofia hobbesiana está aliado às razões ou justificativas que apresenta para suas teses políticas mais importantes. E é justamente sobre a *espécie* de razões ou justificativas fornecidas por Hobbes que se nos impõe o debate sobre os fundamentos da sua filosofia política.

### 1.1. *Fundamento Moral x Fundamento Natural*

De modo geral, existem duas correntes interpretativas acerca dos fundamentos da filosofia civil de Hobbes. Uma delas consiste em separar o seu pensamento político da sua Filosofia Natural, argumentando que os princípios que regem o comportamento humano natural não são compatíveis com aqueles que regem o movimento dos objetos naturais em geral. Isso implica que a compreensão dos princípios que constituem a natureza humana prescinde da compreensão dos princípios constitutivos da natureza em geral.

Na esteira desse raciocínio, essa mesma corrente interpretativa defende a tese segundo a qual a filosofia política hobbesiana assume exclusivamente um *fundamento moral*, isto é, que a *condição natural da humanidade*<sup>20</sup> tem fundamento numa concepção hobbesiana de moralidade, que visa considerar as ações humanas nessa condição como *certas* ou *erradas*. Dito de outro modo, essa interpretação estabelece que a análise das *paixões humanas* no contexto da sua Ética assume um caráter *avaliativo* ou *normativo*. Assim, essa leitura conclui que a teoria política de Hobbes é somente dependente de uma concepção de moralidade.

Já a outra via de interpretação visa estabelecer justamente o contrário: que o pensamento político de Hobbes é dependente da sua teoria da *natureza* em geral. E isso é defendido de duas formas (que, em nossa exposição, tomaremos como complementares). Uma significa dizer que a) o que caracteriza as ações e reações do homem natural no convívio com outros segue os mesmos princípios dos movimentos e reações dos corpos naturais em geral; a outra forma significa dizer que b) os princípios que nos permitem compreender o estado de natureza humano são tributários de uma compreensão dos princípios que constituem a natureza em geral.

---

<sup>20</sup> *Leviatã*, I, XIII. Em suas obras políticas anteriores, respectivamente, no *Elements of Law*, I, XIV e no *De Cive*, I, I, Hobbes utiliza as expressões “estado de natureza” (a expressão mais tradicional) e “condição humana fora da sociedade civil”. Ao longo deste trabalho, tomaremos as três expressões como correspondentes e eventualmente utilizaremos conforme nosso juízo qualquer uma dessas expressões. Conforme veremos adiante, esse é um dos conceitos mais importantes da política hobbesiana, uma vez que é no estudo do homem em meio a outros homens e dispondo somente de suas capacidades naturais que o filósofo desenvolverá sua teoria do *contrato*, paradigmático para o desenvolvimento da sua concepção de uma *vida civil*. Mais sobre essas diferentes expressões e do uso hobbesiano da noção de “estado” (*status*), ver FOISNEAU, L. *Governo e Soberania – O pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. Linus editores: Porto Alegre: 2009.

Assim, essa interpretação faz uma leitura sistemática da filosofia hobbesiana, em que cada parte ou ciência tem como objeto algo que assume uma determinada etapa no caminho à vida civil, ou ainda, que os princípios inerentes a cada disciplina constituem uma etapa num percurso *demonstrativo* em direção aos princípios da vida civil. Essa leitura visa expressar a ruptura do pensamento político hobbesiano com a tradição Antiga, ao menos no que toca à tese acima: a moralidade não estaria presente no estudo do homem natural, que ainda diz respeito a um segmento do estudo da própria natureza, isto é, de *leis e fatos* naturais, não cabendo aí inserir *avaliações* morais – algo que, para Hobbes, como também poderemos ver mais adiante, só faz sentido na vida civil. Dito de outro modo, o que se quer dizer é que, nessa perspectiva, não cabe avaliar a ação do indivíduo inscrito em sua condição natural de um ponto de vista *normativo*, isto é, qualificando suas ações como objetivamente *boas* ou *más*.

Como não poderia deixar de ser, as duas vias de interpretação parecem estar bem amparadas nos textos de Hobbes. Além disso, na medida em que reforçam a sua leitura, cada uma delas prioriza uma ou outra obra política do filósofo. No caso daqueles que defendem o *fundamento moral*, essa obra é o *De Cive*; já para aqueles que defendem o *fundamento natural*, essas obras são o *Elements of Law* e, sobretudo, o *Leviatã*. As razões para isso são bastante claras.

No que diz respeito ao *De Cive*, essa é uma obra em que não aparece nenhuma consideração mais robusta de Hobbes sobre suas teses acerca dos objetos naturais em geral<sup>21</sup>. Desde o início do texto, a preocupação de Hobbes é discorrer acerca da “condição humana fora da sociedade civil” — até o termo “natural” é dispensado pelo autor na apresentação do capítulo. Além disso, as ocorrências desse termo em “direito natural” ou “igualdade natural” diz respeito ao homem já numa perspectiva coletiva. Daí em diante, somente questões referentes à vida civil estabelecida têm voz no texto hobbesiano; em nenhum capítulo ou seção o filósofo reserva uma reflexão acerca das faculdades naturais dos homens concebidos isoladamente, o que reforça ainda mais a tese da via *moral*. Desse modo, o texto do *De Cive* parece acenar para a ideia de que a Política, para Hobbes, não necessita dos princípios da Filosofia Natural.

---

<sup>21</sup> É de bom grado assinalarmos que Hobbes menciona brevemente sobre os diferentes assuntos da Filosofia, bem como daquilo que considera as “partes” da Filosofia, respectivamente, na *Epístola Dedicatória* e no *Prefácio do Autor ao Leitor*. Entretanto, nenhum posicionamento acerca das efetivas relações entre os assuntos foi vista— exceção feita à “relação das partes”, como veremos em seguida.

Ademais, o próprio Hobbes, textualmente, parece legitimar uma nítida separação entre os princípios da Filosofia Civil em relação àqueles da Filosofia Natural. Quase ao fim do *Prefácio do Autor ao Leitor* no *De Cive*, Hobbes tece considerações sobre aquilo que denomina as “partes” da Filosofia. De modo muito semelhante ao quadro das Ciências do *Leviatã* do qual falamos acima, Hobbes separa a “primeira parte” contendo a Filosofia Primeira e elementos da Física, partes em que se considera “as razões de tempo e lugar, causa, poder, relação, proporção, quantidade, figura e movimento”. Na segunda parte se discute “imaginação, memória, intelecto, raciocínio...”. Sobre a parte a que caberia o estudo do *De Cive*, Hobbes diz ser a última “que acabo de vos expor”. Com efeito, Hobbes está a tratar no *De Cive* daquilo que elege como terceira e última parte da filosofia. Mas desse relato que *prima facie* pareceria ao leitor uma presunção de continuidade ou conexão entre as partes, o próprio Hobbes parece desmentir:

Assim, sucede que aquilo que era último na ordem veio a lume primeiro no tempo, e isso porque vi que esta parte, *fundada em seus próprios princípios suficientemente conhecidos pela experiência, não precisaria das partes anteriores* (DCi, *Prefácio*; EW, p. 35 – grifos nossos).

É notável que a afirmação de Hobbes citada e destacada acima serve como “água para o moinho” da interpretação *moralista*. Hobbes é preciso: i) a política se funda em princípios que podem ser conhecidos pela *experiência*, ou seja, qualquer um que desconheça a filosofia e suas partes pode a eles ter acesso. Disso se segue que ii) a política dispensa, para fins epistêmicos, quaisquer princípios que não os seus, ou seja, a Filosofia Civil e a Filosofia Natural dispõem de princípios que são independentes. Em poucas palavras, a *demonstrabilidade* dos princípios políticos não depende da apresentação de razões da ordem da Filosofia Natural.

Com efeito, nada se pode dizer a respeito da negação de alguma conexão causal ou metafísica entre seus respectivos objetos. Hobbes não é preciso nem em afirmar alguma *continuidade* entre as “coisas naturais” e as “coisas civis”, tampouco podemos inferir das suas reflexões no *De Cive*, bem como da citação acima, que não há entre elas qualquer tipo de independência ontológica.

No que toca ao *Elements of Law* e o *Leviatã*, estão permeadas de considerações bastante desenvolvidas acerca de temas pertinentes à Filosofia Primeira e à

Física hobbesiana, isto é, são obras que tratam essencialmente de Filosofia Civil, mas que são desenvolvidas a partir de reflexões de Filosofia Natural. Tanto em uma quanto na outra obra, antes de tocar diretamente na questão política, Hobbes desenvolve noções referentes à natureza em geral, às faculdades e paixões humanas. À guisa de exemplos, a primeira parte do *Elements of Law* possui treze capítulos que tratam essencialmente de questões de Filosofia Natural, dentre os quais “A causa dos sentidos”, “Dos nomes, do raciocínio e do discurso linguístico” e “Do conhecimento, da opinião e da crença”<sup>22</sup>. O *Leviatã*, por sua vez, apresenta nove capítulos que tratam de temas similares, como “Dos Sentidos”, “Da Linguagem” e “Da Razão e da Ciência”<sup>23</sup>. Somente a partir de considerações dessa espécie é que tanto os *Elements* quanto o *Leviatã* irão, doravante, abordar questões referentes à política. Nesse sentido, o texto dessas duas obras, em direção contrária ao *De Cive*, aponta para a concepção segundo a qual a Política, ao menos em algum sentido, é dependente da Filosofia Natural.

Do mesmo modo, Hobbes parece legitimar textualmente essa interpretação. No seu escrito mais referencial de Filosofia Natural, o *De Corpore*<sup>24</sup>, na Parte I, o filósofo trata das questões mais elementares acerca da sua filosofia – a *definição* de filosofia, dos seus *objetivos*, da sua *utilidade*, dos seus *assuntos*, das suas *partes*<sup>25</sup> –, bem como acerca dos temas filosóficos mais elementares, como o *raciocínio da mente*, de questões referentes à linguagem humana, como os *vocábulos*, *proposição*, *silogismo*, *erro* e *falsidade* e finaliza tratando do *método* da filosofia<sup>26</sup>. Neste último capítulo, numa de suas últimas seções, Hobbes reflete acerca do que cada disciplina da Filosofia, em sua *ordem* – Filosofia Primeira, Geometria, Mecânica, Física, Moral e Política – deve *demonstrar*<sup>27</sup>. Entretanto, de modo aparentemente contrário ao que escrevera no prefácio do *De Cive*, ele afirma algo sempre lembrado pelos defensores da corrente do fundamento natural:

Ora, pode-se conhecer que a *ordem* de todas as disciplinas deve ser a que eu disse a partir disto: que *o que dissemos dever ser ensinado posteriormente não pode ser demonstrado a menos*

<sup>22</sup> Cf. *Elements of Law*, I, caps. II, V e VI.

<sup>23</sup> Cf. *Leviatã*, I, caps. I, IV e V.

<sup>24</sup> Vale dizer, publicado posteriormente (ainda que seus manuscritos já circulassem nos primeiros anos de desenvolvimento da filosofia de Hobbes) às três obras antes mencionadas — o que sugere um maior amadurecimento do próprio filósofo acerca das reais relações entre as partes da sua filosofia.

<sup>25</sup> Seções 2, 6, 7, 8 e 9 referentes ao capítulo I da Parte I.

<sup>26</sup> Respectivamente, seção 3 do capítulo 1 e capítulos 2, 3, 4, 5 e 6 da Parte I.

<sup>27</sup> Cf. *De Corpore*, I, VI, 17.

*que se conheça o que se propôs tratar em primeiro lugar* (DCo, I, 6, 17 – grifos nossos)<sup>28</sup>.

Certamente Hobbes está afirmando nessa passagem haver uma relação de dependência entre a Política e as disciplinas que as precedem. Na verdade, se ela deve ser ensinada posteriormente – isto é, após os ensinamentos da Filosofia Primeira, Geometria, Física, etc.. – ela só poderá ser *demonstrada* se antes *conhecemos* tais disciplinas. Desse modo, Hobbes parece estar dizendo que os princípios que regem o conhecimento da Política são dependentes do conhecimento dos princípios das outras disciplinas. Portanto, a *demonstrabilidade* da Política seria tributária da demonstrabilidade das disciplinas que a precedem.

Apesar de nada ser dito mais claramente nessa passagem acerca de uma continuidade ou intersecção ontológica entre os objetos dessas disciplinas, não podemos negar o fato de nelas Hobbes lançar mão do termo “ordem” ao tratar dessas disciplinas. Ora, isso sugere que, embora ainda não tocando diretamente nesse ponto, Hobbes deixa implícita a ratificação de algum tipo de conexão causal entre os objetos pertinentes a cada disciplina. Entretanto, seria demasiado imaturo a esta altura de nosso trabalho imputar a Hobbes uma afirmação dessa gravidade.

A despeito disso, notavelmente a passagem acima parece *prima facie* contraditória em relação àquela do *De Cive*, podendo cada uma das correntes interpretativas acerca dos fundamentos da Filosofia Civil hobbesiana alegarem base textual para as suas teses. Uma vez que os textos hobbesianos aqui apresentados não parecem nos auxiliar na análise mais avaliativa das correntes interpretativas divergentes, dado que ambas se *mostram* bem amparadas, nos cabe agora fazer uma apresentação um pouco mais específica de cada corrente, a fim de emitirmos um juízo mais preciso acerca de cada uma delas.

---

<sup>28</sup> A tradução brasileira possui uma ambiguidade no último excerto: “conheça o que se *propôs* tratar em primeiro lugar”, que pode sugerir ou bem a ideia de que o *conhecimento das disciplinas* propostas antes é condição para a demonstração das disciplinas posteriores, ou bem a ideia de que um conhecimento das *propostas* das disciplinas anteriores, isto é, seus intentos mais gerais já é o suficiente para tal. Assim, apresentamos a tradução inglesa (1656) desse excerto, que parece dissolver a ambiguidade presente na tradução brasileira: “And that this method ought to be kept in all sorts of philosophy, is evident from hence, that such things as I have said are to be taught last, cannot be demonstrated, till such as are propounded to be first treated of, be *fully understood*” (grifos meus). Assim, a tradução inglesa parece tomar partido pelo primeiro dos disjuntos apresentados, ou seja, expressa que só há demonstração das disciplinas posteriores se houver *completo entendimento* (ou conhecimento) das disciplinas anteriores.

### 1.1.1. *Fundamento Moral: Strauss e Warrender*

A corrente interpretativa do *fundamento moral* da Filosofia Civil de Hobbes possui dois autores referenciais: Leo Strauss e Howard Warrender. Strauss apresenta sua interpretação acerca da filosofia política de Hobbes em seu texto *The political philosophy of Hobbes*<sup>29</sup>. Já no prefácio de seu texto, Strauss afirma:

Porque, certamente, Hobbes não parte – como fazia a tradição – da “lei” natural, isto é, de uma ordem objetiva, mas sim do “direito” natural, isto é, de uma demanda subjetiva absolutamente justificada que, longe de depender de uma lei ou uma obrigação prévias, é ela mesma a origem de toda lei, ordem ou obrigação. É por essa concepção de “direito” como princípio da moral e da política que a originalidade da filosofia política de Hobbes (que inclui sua filosofia moral) é manifesta da forma menos ambígua (STRAUSS, 1963, pp.10-11)<sup>30</sup>.

Nessa passagem Strauss apresenta de forma muito direta e clara sua interpretação acerca dos fundamentos da filosofia civil de Hobbes. Sua tese é a de que um princípio *moral*, o *direito natural* – em contraposição ao um princípio caro à sua filosofia natural, o de *lei natural* – é o que funda a política hobbesiana. Nesse sentido, a filosofia prática de Hobbes, incluídas sua teoria moral e política, articuladas por um mesmo princípio, está circunscrita a uma realidade subjetiva, isto é, parte dos juízos de um sujeito de ação, e não de uma realidade natural objetiva com leis próprias.

Assim, a interpretação straussiana é paradigmática por traçar semelhança e diferença entre o pensamento hobbesiano e uma certa tradição filosófica que lhe precede. Suas semelhanças residiriam no fato de ambas as filosofias possuírem um fundamento moral. Entretanto, suas diferenças estariam justamente no caráter natural que subjaz a tal moralidade: enquanto que para a segunda uma lei natural transmite uma ordem e uma obrigação prévias no campo moral, o mesmo não pode ser dito a respeito da concepção hobbesiana de natureza, que, fundada sob princípios mecanicistas, nega a teleologia – justamente o que permite uma continuidade entre natureza e moral (e, por conseguinte, política). Em suma, a Ciência Moderna, como seu característico mecanicismo, base da filosofia natural de Hobbes, jamais

<sup>29</sup> STRAUSS, L., *The political philosophy of Thomas Hobbes – its basis and its genesis*. Chicago: University Press, 1963. Para referências, utilizaremos sua tradução em espanhol *La filosofía política de Hobbes: Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

<sup>30</sup> Todos os comentários em língua estrangeira citados foram traduzidos por mim.

poderia servir de fundamento para a moral e para a política, contrariamente à metafísica da tradição, que, em virtude da teleologia ou finalismo que a constitui, assim o pode. É Strauss quem nos diz por quê:

[...] a metafísica tradicional era, nas palavras dos sucessores de Hobbes, “antropomórfica”, desse modo constituía um fundamento adequado para uma filosofia de assuntos humanos; por outro lado, a ciência moderna, que procurava interpretar a natureza renunciando a todos os antropomorfismos, a todas as concepções de finalidade e perfeição, não podia [...] contribuir em nada para a compreensão dos assuntos humanos, para fundamentação da moral e da política (STRAUSS, 1963, pp.11-12)<sup>31</sup>.

Como já assinalamos, o conceito chave da interpretação straussiana é o de *direito natural*; com efeito, trata-se de um princípio moral. Assim, se Strauss está correto, um princípio moral como esse não pode ter como fundamento uma concepção mecanicista da natureza. Isso porque assumir isso implica numa aceitação de um *determinismo* universal. Ou seja, as relações de causa efeito pertinentes à necessidade da lei natural dos corpos – basicamente de movimento mecânico – se manifestariam no campo daquele dos desejos, das ações e da responsabilidade; na verdade, na moralidade. Desse modo, a ciência moderna ou seus princípios mecanicistas implica na supressão da moralidade.

É isso o que Strauss quer dizer quando adverte para o fato de não haver qualquer diferença qualitativa entre *apetite natural* (princípio natural) e *direito natural* (princípio moral) quando se assume que a política tem como fundamento a ciência moderna. A correspondência desses dois princípios implicaria no colapso da moralidade, uma vez que dissolveria tudo o que a ela concerne: o julgamento e a responsabilização morais. Ora, Strauss projeta em Hobbes um filósofo da política Moderna que funda seu sistema civil num princípio propriamente moral. Mas articular isso não seria possível, como vimos, assumido como fundamento maior a ciência moderna. A leitura straussiana da política hobbesiana acaba por negar, então, a ciência moderna e, por conseguinte, a filosofia natural de Hobbes como fundamento da sua política. Portanto, princípios morais – tendo aquele de *direito natural* como seu regulador – seriam suficientes para compreendermos a filosofia política de Hobbes.

---

<sup>31</sup> E Strauss prossegue: “No caso de Hobbes, o intento de fundamentar a filosofia política na ciência moderna tem como consequência que a diferença fundamental entre “direito” natural e *apetite natural* não pode ser mantida com coerência. Se o significado do princípio hobbesiano de “direito” deve ser reconhecido, então deve-se mostrar-se primeiramente que o fundamento real de sua filosofia política não é a ciência moderna. Mostrar isso é o objetivo específico desse estudo” (Idem, p. 12).

Dando voz propriamente à sua leitura, Strauss sustenta que o *direito natural* que concerne ao fundamento político hobbesiano se expressa numa antítese entre uma  *vaidade injusta* (origem do apetite natural humano) e o *medo justo da morte violenta* (origem do princípio natural de conservação da vida)<sup>32</sup>. Nesse sentido, o comentador defende que o estado de natureza humano é marcado por uma efetiva moralidade, isto é, existe uma medida de *certo e errado, justo e injusto* anteriormente à instauração do Estado. Na verdade, este seria o seu fundamento: a busca por uma única moralidade eterna<sup>33</sup>.

Warrender apresenta sua leitura da política hobbesiana em seu texto *The Political Philosophy of Hobbes*<sup>34</sup>. Na esteira da interpretação straussiana, Warrender reitera que há na raiz da filosofia hobbesiana uma base *moral* – e não *natural*. Contudo, o argumento do comentador gira em torno da relação entre *leis naturais* e *lei civil* no que toca à questão da sua *obrigatoriedade*<sup>35</sup>:

[...] a obrigação moral de obedecer à lei civil não pode ser logicamente extraída de um sistema que não tenha *nenhuma* obrigação moral antes ou à parte da instituição dessa lei. Qualquer leitura contrária a essa contém um hiato – que não poderá ser preenchido – no argumento; e se, de fato, essa for a posição de Hobbes, ele deve ter falhado em seus principais objetivos (WARRENDER, 1957, p. 6).

A tese de Warrender consiste em dizer que, no sistema civil de Hobbes, a obrigação moral do homem é uma exigência da sociedade civil – sobre o que não parece haver desacordo no hobbesianismo –, bem como fora dela, isto é, em pleno estado de natureza – o que nos conduz ao seu ponto polêmico. Ademais, essa conclusão é extraída de uma premissa ainda mais forte, a saber, que a obrigação moral no contexto da sociedade civil só pode ser concebida se, antes dela, isto é, no estado de natureza, essa mesma moral obrigante também existir.

---

<sup>32</sup> Idem, p. 34 e p. 39. Em favor de sua interpretação, Strauss faz referência ao próprio texto de Hobbes: “E na medida em que a necessidade da natureza faz os homens quererem desejarem o que é bom e evitarem o que é danoso – *sobretudo* este terrível inimigo da natureza, a morte, de quem esperamos tanto a perda de todo poder, como também as maiores dores corporais que acompanham essa perda –, não é contra a razão que um homem faça tudo o que puder para preservar a sua própria existência e seu próprio corpo da morte e da dor. E aquilo que não é contra a razão, os homens chamam de *direito, jus* ou de liberdade irrepreensível de usar o nosso poder e a nossa habilidade naturais. É, portanto, um *direito de natureza* que cada homem faça tudo o que puder para preservar sua própria vida e os membros do seu corpo” (EL, I, XIV, 6)

<sup>33</sup> Idem, op. cit., p. 38.

<sup>34</sup> WARRENDER, H. *The Political Philosophy of Hobbes – His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

<sup>35</sup> Nossa análise sobre a interpretação de Warrender se inspira diretamente das considerações de Yara Frateschi em seu texto *A Física da Política – Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2008, pp. 138-145.

Desse modo, para Warrender, se a obrigação de obedecer à lei civil é uma obrigação *moral*, então essa obrigação moral deve também estar em vigência no estado de natureza<sup>36</sup>. Com efeito, o ponto do comentador pode ser reduzido à concepção segundo a qual um fundamento moral natural é condição necessária da moralidade constitutiva da vida civil. Em outros termos, não é possível exigir do indivíduo hobbesiano em sua vida civil ações e condutas de caráter *moral*, isto é, que pressupõem um critério de certo e errado, de justo e injusto, a não ser que, em alguma medida, tais critérios morais – *a fortiori*, a posse mínima de uma *moralidade* – já estejam presentes na vida natural do indivíduo.

Devemos ainda nesta oportunidade testar um pouco mais a tese de Warrender. Isso porque suas afirmações parecem logo ser enfraquecidas por duas passagens dos textos de Hobbes. Uma delas assevera que só há justiça na sociedade civil<sup>37</sup>; outra diz que os pactos sem espada não passam de palavras<sup>38</sup>. A primeira parece contrariar a afirmação de que há moralidade fora da sociedade civil; já a segunda parece se dirigir à tese de que a *obrigação moral* da vida civil exige um correlato mínimo no estado de natureza. Nesse sentido, de modo a obtermos a interpretação de Warrender em seu núcleo, vejamos sua leitura dessas passagens do texto hobbesiano:

Os comentadores vêm, entretanto, transitando da proposição (1) que não há contratos válidos no Estado de Natureza (o que nós podemos dizer, a esta altura, ser verdadeiro) para a proposição (2) que não há obrigação em validar os contratos no Estado de Natureza e assim o consideram como um vácuo moral e o soberano como o *criador* de uma obrigação de validar contratos, o que é um grande erro. Se não há uma obrigação em *validar* contratos anterior à instituição do Estado, toda a teoria da obrigação de Hobbes não tem sentido (WARRENDER, 1957, p. 41).

Nessa passagem, o comentador se dirige à tese hobbesiana segundo a qual só há justiça na sociedade civil. Notavelmente interpreta a tese em seu sentido *literal*: “no estado de natureza, não há justiça (contratos válidos)”. Porém, do fato não haver tais contratos válidos na vida natural, de nada se segue sobre não haver a *obrigação* em cumpri-los. Hobbes não está emitindo mais que um *juízo de fato* ou uma mera *descrição* do estado de natureza; em nada se pronuncia sobre a necessidade ou inexorabilidade de tais fatos – isso teria ficado a

<sup>36</sup> Cf. FRATESCHI, Y. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2008, p. 139.

<sup>37</sup> Cf. *Leviatã*, I, XIII.

<sup>38</sup> Cf. *Idem*, I, XVII.

cargo de seus (apressados) comentadores. E assim novamente Warrender recoloca sua interpretação: se não houvesse tal *obrigação* de validar os contratos já no estado de natureza, isto é, se em sua condição natural o homem já não dispusesse da obrigação em ser justo, mais uma vez, para o comentador, a teoria da obrigação hobbesiana não faria sentido.

Na mesma linha do excerto acima, mas agora diretamente sobre a questão de “não haver contratos sem espadas” (ou ainda, que o que *efetiva* os contratos entre os homens é o soberano), o comentador afirma:

[...] Eu sou obrigado pelo meu contrato a não ser que alguma causa *subsequente* de medo o invalide; a função do soberano não é validar um contrato que era previamente inválido, mas prevenir (dissolvendo essa subsequente causa de medo) de se tornar invalidado o que era previamente válido. A diferença entre tornar válido um contrato inválido e salvar de sua ruína um contrato válido é suficientemente clara (WARRENDER, 1957, p. 44 – grifos meus).

Warrender mais uma vez recoloca as afirmações de Hobbes no seu esquema interpretativo, dando a elas aparentemente um novo aspecto, o que, segundo ele mesmo diz, é justamente o que permite haver algum sentido na teoria hobbesiana da obrigação. Seguindo a lógica de sua análise anterior, para ele tudo o que a soberania faz em relação aos contratos se restringe a garantir a validade que neles já havia. Portanto, a soberania não assume qualquer função positiva no que diz respeito à obrigação moral ou à validade contratual, isto é, ela não é sua mentora ou criadora, mas é tão somente a instituição que tem como função desobstruir a sua invalidação.

Assim, novamente Warrender centra no homem natural hobbesiano as causas das suas obrigações morais, bem como da validade dos contratos que firma. Sua leitura acerca dos fundamentos da Filosofia de Hobbes, a exemplo de Strauss, é aquela segundo a qual é somente uma *base moral* que a sustenta e garante sentido. Para eles, sem tal fundamento moral – tanto um *direito*, quanto uma *obrigação* de caráter moral –, a política hobbesiana não seria possível, tampouco faria sentido.

### 1.1.2. *Fundamento Natural: Gauthier e Herbert*

Para a apresentação da corrente interpretativa do fundamento *natural* da Filosofia Civil de Hobbes utilizaremos dois autores referenciais: David P. Gauthier e Gary B. Herbert. Gauthier apresenta sua interpretação da filosofia hobbesiana em *The Logic of Leviathan*<sup>39</sup>. Ciente dos argumentos da corrente *moralista*, o comentador posiciona-se a respeito do debate da seguinte forma:

O que unifica a filosofia de Hobbes, relacionando seu estudo da política ao da física, de fato não é uma cadeia dedutiva materialista, mas uma teia de explicação mecânica. E o nome dessa teia é *Movimento* – pois movimento é chave conceitual de Hobbes para a compreensão de toda a realidade.

[...]

O mecanicismo metodológico de Hobbes pressupõe a essencial similaridade entre física e política. Ambas são ciências que explicam os fenômenos em termos de relações de *consequência*, que Hobbes parece considerar indiferentemente como *conexões causais* ou *implicações lógicas* (GAUTHIER, 1969, pp. 2-3 – grifos meus).

As considerações extraídas do texto de Gauthier são informativas no que diz respeito à sua compreensão da filosofia de Hobbes. Ele previamente concede que não há uma dedução da filosofia civil a partir da filosofia natural no sistema hobbesiano. No entanto, circunscreve ao *mecanicismo*<sup>40</sup> que subjaz à doutrina do filósofo a fonte, ou nas suas próprias palavras, a “teia” que uniria seu pensamento político à sua física. Nesse sentido, caberia à análise do conceito hobbesiano de *movimento* a chave interpretativa do seu sistema de filosofia e, por conseguinte, a compreensão do fundamento *natural*, isto é, “físico”, da política, ou seja, o i) *movimento dos corpos em geral*, ii) *movimento dos corpos humanos* e, por último, iii) *movimento do corpo civil*<sup>41</sup>.

Isso porque física e política seriam disciplinas a que se aplicariam a noção propriamente hobbesiana de *ciência*<sup>42</sup>, isto é, sobre elas seria possível extrair noções de *causa* e *consequência*, pois ter ciência é saber as causas do objeto de estudo a partir de suas

<sup>39</sup> GAUTHIER, D. P. *The Logic of Leviathan – The moral and political theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

<sup>40</sup> Essa caracterização tradicional da filosofia de Hobbes – *mecanicista* – será tratada por nós no próximo capítulo deste trabalho.

<sup>41</sup> Cf. *EW*, I, p. 87.

<sup>42</sup> Tema que também abordaremos mais detalhadamente no próximo capítulo.

consequências, ou extrair as consequências desse mesmo objeto a partir de suas causas (eis o que a tradição denomina o *método resolutivo-compositivo* da filosofia de Hobbes<sup>43</sup>). Assim, a partir da noção de *ciência*, bem como do conceito-chave que permitiria compreendê-la e articulá-la sistematicamente em uma grande teia de saberes – *movimento* – a filosofia civil de Hobbes estaria não só unida à sua filosofia natural, mas teria esta última como sua *causa*; e a filosofia civil seria, por sua vez, da filosofia natural, sua *consequência*.

Sendo assim, as considerações de Gauthier parecem ser inconsistentes; pois num primeiro momento admite não haver uma dedução da filosofia natural em direção à filosofia civil, mas admite uma conexão causal, o que, nas suas próprias palavras, para o próprio Hobbes, seria uma *implicação* lógica. Ora, se para Hobbes a filosofia natural implica logicamente (é *causa*) a filosofia civil, o que nos desautorizaria dizer que é possível deduzir a filosofia civil a partir da filosofia natural? Gauthier não parece, ao menos explicitamente, responder a isso.

Gauthier acrescenta o elemento sem o qual, segundo sua interpretação, não seria possível passar da “natureza humana” (o *movimento do corpo humano*) para a “vida civil” (*movimento do corpo civil*): a *razão*. Para o comentador, é o exercício da razão que legitima a alteração do movimento natural do homem para o seu movimento enquanto civilizado, de tal modo que afirma ser a racionalidade a faculdade responsável por provar o fundamento essencial da filosofia moral e política de Hobbes<sup>44</sup>. O caráter paradigmático da noção hobbesiana de *razão* consistiria no fato de a) ser a faculdade natural do homem que extrai e estabelece as noções de causa e consequência entre os objetos e por b) ser aquela que auxilia a vontade (ou paixão última no processo de deliberação ou discurso mental do homem) na busca dos meios de sua satisfação:

Tal discurso, que é *raciocínio*, começa com o conhecimento absoluto do fato – que isto é, ou foi – que provém diretamente do sentido e da memória e chega ao conhecimento das consequências – ‘se isto é, aquilo também é; que, se isto foi, aquilo também foi; e que, se isto será, aquilo também será’ (EW, III, p. 52), o que nós chamamos de Ciência [...] O exercício da razão, portanto, nos provê o saber, e saber é poder. Pois é ‘o conhecimento das consequências, e a dependência de um fato em relação a outro, pelo que, a partir daquilo que presentemente sabemos fazer, sabemos fazer qualquer outra coisa quando

<sup>43</sup> Cf. GAUTHIER, Op. cit., p. 3.

<sup>44</sup> Cf. Idem, p. 10.

quisermos, ou também em outra ocasião (EW, III, p. 35). Desse modo, a razão ajuda a deliberação mostrando os meios de se obter, ou de evitar, o que se quer (GAUTHIER, 1969, p. 11).

A ciência seria feita mediante o exercício da razão, que estabelece questões de fato, aquilo que *é* ou *foi*, cujas informações são retidas e inscritas pelos sentidos e faculdades que a elas estão subsumidas, como a imaginação e a memória. Se supusermos que “saber é poder”, ou seja, que dispor de conhecimento sobre os fatos do mundo nos permite um domínio sobre ele em favor do que nos agrada ou desejamos e afastarmo-nos do que nos desagrade, a *razão*, além de adicionar ou subtrair os *nomes*<sup>45</sup> dos objetos que se nos apresentam via sensibilidade, em última análise, será a faculdade responsável por *calcular* o que nos é mais vantajoso de acordo com nossa vontade. Assim, a natureza humana, movida a paixões e volições, poderia superar a sua condição natural e dar origem à vida civil mediante o auxílio da razão; e, por conseguinte, a união entre filosofia natural e filosofia civil estaria legitimada.

Herbert, por sua vez, apresenta a sua leitura em *Thomas Hobbes – The Unity of Scientific and Moral Wisdom*<sup>46</sup>. Desde o início do seu texto, o comentador insere sua interpretação no contexto do debate com a interpretação “moralista”. Já na Introdução, Herbert afirma que:

Por mais difícil que seja a tarefa, não é possível ter uma interpretação adequada do pensamento de Hobbes sem considerar seriamente sua *intenção* de ser sistemático, isto é, sua intenção de fundar os princípios da natureza humana e da associação civil nos princípios de uma filosofia natural. Uma interpretação genuína do pensamento hobbesiano deve almejar integrar as partes do seu sistema filosófico de modo consistente com essa intenção (HERBERT, 1989, p. 9 – grifos nossos).

Em sua leitura, Herbert primeiramente faz questão de chamar a atenção para o que denomina *intenção* do pensamento filosófico hobbesiano, a saber, o seu intento em ser *sistemático*, de fazer com que diferentes temas ou partes da sua filosofia não estejam como que desassociadas ou independentes, mas, ao contrário, que expressem uma conexão, um grau de dependência. Se isso é certo, o raciocínio do comentador acena para algo frontalmente distinto daquilo defendido pela corrente interpretativa tratada anteriormente, a saber, que a

<sup>45</sup> A relação entre razão e *nomes* ou *palavras* será discutida no quarto capítulo deste trabalho.

<sup>46</sup> HERBERT, G. B. *Thomas Hobbes – The Unity of Scientific and Moral Wisdom*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1989.

moral e a política de Hobbes têm como fundamento sua filosofia natural. Se tal intento é bem sucedido pelo filósofo, trata-se de uma questão posterior; mas o que não se poderia negar é, ao menos, a tentativa de tal sistema. Portanto, seria um fato da biografia filosófica hobbesiana que nenhuma boa interpretação deveria negar, mas testar.

Ao advertir justamente para a dificuldade desse “teste de sistema” da filosofia de Hobbes, Herbert tem em mente a inegável força da crítica da corrente do fundamento *moral* que enfatiza que a concepção de natureza hobbesiana, por recusar o antropomorfismo e a teleologia, parece, fatalmente, também abrir mão da possibilidade de afirmar uma *continuidade* entre a natureza humana e a vida social. Em outros termos, o comentador admite que quando se assume o *materialismo mecanicista*<sup>47</sup>, não há um modo legítimo de derivar o *egoísmo psicológico* fundamental para sua concepção de natureza humana porque o desejo humano não poderia ser compreendido em termos de puro movimento mecânico; ao passo que, se uma análise parte do mecanicismo ou do egoísmo, parece que também não há um modo legítimo de se derivar a teoria hobbesiana da obrigação moral característica da sua concepção de vida civil, uma vez que o movimento mecânico não é social (mas individual) e um desejo determinado por um egoísmo não pode se dirigir a outros<sup>48</sup>.

Para Herbert, Hobbes também parece ter tido consciência dessas dificuldades em meio ao desenvolvimento da sua filosofia, que teve como efeitos sutis, porém decisivas mudanças em seu percurso intelectual. Segundo o comentador, teria havido um amadurecimento da sua filosofia natural de modo a possibilitá-la como fundamento do seu pensamento moral e político. O conceito hobbesiano de *conatus* em sua formulação mais madura (para ele, como apresentado no *Leviatã* e no *De Corpore*) é a chave para a compreensão do seu sistema de filosofia:

[...] enquanto a concepção dinâmica de natureza hobbesiana como *conatus* tem sua origem *sistemática* em sua física, ela tem seu ponto ou origem *histórica* em sua teoria da natureza humana. De acordo com Hobbes, a inegável hostilidade de um homem em relação a outro não é uma conclusão extraída de observações empíricas do comportamento humano; tampouco é um fenômeno que ocorre em função de uma divisão social e agrupamentos políticos [...] nem ainda em virtude de uma

<sup>47</sup> Trataremos diretamente disso no próximo capítulo.

<sup>48</sup> Cf. HERBERT, G. Op. cit., p. 5.

ignorância do homem sobre as suas implícitas obrigações morais. Na verdade, e Hobbes assim o diz, é “uma inferência feita a partir das paixões” (L, I, XIII; EW, III, p. 114). É, em suma, uma extensão dessa dinâmica, impulsão dialética que é a base de toda ação e pensamento humanos e, com efeito, de toda natureza (HERBERT, 1989, p. 64).

É notável que, para Herbert, o conceito de *conatus* é aquele que possibilita a passagem da concepção hobbesiana de natureza em geral para aquela de natureza humana. E compreendido o conflito constitutivo dessa última, a insurgência da vida civil pode ser derivada. O *conatus* é uma noção articulada no bojo da filosofia natural hobbesiana. É ao desenvolver sua doutrina do movimento dos corpos – e daí se constitui o materialismo e mecanicismo da sua física – que Hobbes lança mão do conceito de *conatus*: para dar-lhe sentido, isto é, sem *conatus* não há movimento; a noção hobbesiana de *movimento* seria tributária daquela de *conatus*. Além disso, esse mesmo conceito estaria na origem da formulação hobbesiana da sua teoria das *paixões*, aquela que seria responsável por apresentar sua teoria sobre a natureza humana, sem a qual sua teoria do *contrato*, bem como o surgimento de uma vida civil, não poderiam ser concebidas. Portanto, o conceito de *conatus* seria o responsável por dar à filosofia de Hobbes o seu caráter sistemático.

Mas como Hobbes caracterizaria o conceito de *conatus* de modo a possibilitá-lo como chave para articulação de todo o seu sistema? Em diferentes escritos, o filósofo elabora diferentes definições para *conatus*<sup>49</sup>: *acontecimento*, *esforço*, *ímpeto*, *movimento interno*, *primeiro movimento interno dos homens*, etc.. Num sistema mecanicista como o de Hobbes, um objeto só entra em movimento se for movimentado por outro objeto, o mesmo valendo para este outro. De modo semelhante, em sua teoria das paixões, o *conatus* seria o movimento fundamental que constitui a vida por ser a determinação inicial do desejo e do medo em relação a outros objetos. Assim, seria inerente ao materialismo mecanicista de Hobbes a determinação recíproca de movimentos individuais dos objetos. O *conatus* seria, então, o menor e mais fundamental movimento que constitui todos os demais, e isso não por ser uma substância primitiva ou uma força metafísica, mas sim por ser, com efeito, a relação reciprocamente determinada de entidades ou objetos que possuem sua identidade por essa determinação recíproca<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Aqui, daremos um tratamento muito expeditivo dessa noção. Mais à frente, no segundo capítulo, analisaremos o mais detidamente.

<sup>50</sup> Cf. Idem, p. 20.

Portanto, o *conatus* seria o elemento determinante da identidade dos objetos do mundo, garantida não por uma compreensão atomizada e individualizada desse objeto, mas dinâmica e relacional<sup>51</sup>. E, desse modo, a passagem de um materialismo mecanicista para uma psicologia egoísta, chegando à vida social, ou seja, a intersubjetividade que a constitui, seria possível em função da onipresença do conceito de *conatus* – o que garantiria a *sistematicidade* da filosofia de Hobbes.

### 1.1.3. *As dificuldades da fundamentação moral e a escolha interpretativa pelo fundamento natural*

Tal como foi o objetivo mostrar nas duas seções anteriores, tanto os comentadores que afirmam haver um *fundamento moral*, quanto aqueles que afirmam haver um *fundamento natural* na filosofia de Hobbes lançam mão de bons argumentos, além de basearem suas interpretações em passagens do próprio texto hobbesiano. Para o leitor neófito e desatento, isso poderia diagnosticar uma inconsistência inerente ao pensamento do filósofo; já para aquele com um pouco mais de treino filosófico e, por conseguinte, com maiores habilidades para *ler* um texto de filosofia, esse choque interpretativo diagnosticaria, na verdade, a qualidade e a complexidade do pensamento de Hobbes. Diagnosticar isso não nos exime, porém, da tarefa de nos posicionarmos acerca desse debate. E, como não poderia deixar de ser, posicionar-se, no nosso caso, significa 1) apresentarmos as razões para excluirmos a interpretação indesejada e 2) desenvolvermos o argumento em prol da interpretação escolhida. Obviamente, desenvolver a tarefa 2 significa também realizar 1 e, inversamente, 1 só será cumprido com rigor após 2 ser devidamente desenvolvido. Contudo, nesta breve oportunidade, uma das atividades deverá ser minimamente cumprida. Assim, com efeito, caberá a esta última seção cumprir a primeira tarefa, isto é, nossa argumentação nesse caso será fundamentalmente *negativa* na medida em que apresentaremos argumentos para desqualificar uma das alternativas, para *não* adotarmos-la. A todos os demais capítulos e seções que se sucedem, caberá cumprir a segunda tarefa – por sua vez *positiva* na medida em que argumentaremos longamente a respeito da posição em favor.

Neste trabalho, conforme adiantáramos na Introdução, defendemos a hipótese de que a Filosofia Civil de Hobbes possui um *fundamento natural* e não um que seja exclusivamente *moral* – ao menos não nos termos colocados pela corrente interpretativa apresentada. Pensamos assim, grosso modo, por duas razões estreitamente vinculadas. A

---

<sup>51</sup> Cf. Idem, p. 45.

primeira delas consiste em dizer que a leitura “moralista” não respeita a maior parta da letra do texto hobbesiano, bem como seus inegáveis objetivos<sup>52</sup>, ou ainda – traduzindo o termo do qual Herbert faz uso –, os *intentos* da filosofia de Hobbes, a saber, de elaborá-la num articulado *sistema*; ao passo que – eis aqui nossa segunda razão – a leitura “naturalista” está mais de acordo com o texto hobbesiano, bem como mais atenta aos objetivos e intentos sistemáticos da sua filosofia (que passa pela constatação de um fundamento da *filosofia natural* em relação à sua Filosofia Civil).

Como vimos na passagem do *De Cive*, inegavelmente a Política possui, em alguma medida, um grau de independência em relação às ciências que a precedem (e.g., Ética e Física). No entanto, esse fato não exclui a compatibilidade e, mais ainda, a conexão entre a concepção hobbesiana de *natureza* em geral – mecanicista – e de *homem* que, estando em meio à natureza e assim sendo um ser natural, também está submetido às leis constitutivas da natureza, isto é, de *causa* e *efeito*; em última análise, leis da *mecânica*. É justamente isso o que se manifesta do modo mais explícito no *Elements of Law* e no *Leviatã* (duas das três grandes obras políticas de Hobbes, sendo a última a sua mais madura), o que acaba por *naturalizar* o homem e, por conseguinte, retirar do fundamento da sua política qualquer resíduo moral<sup>53</sup>.

Nesse sentido, o maior equívoco da leitura do *fundamento moral* consiste em projetar a distinção entre *fato* e *valor* na compreensão do *homem*, uma vez que Hobbes exclui o valor do fato quando o submete a leis naturais da mecânica. Desse modo, a noção de *bem* para o homem hobbesiano estaria vazia de qualquer valor *moral* mais fundamental (como quer a corrente “moralista”), visto que seria *bom* aquilo que contribui para a conservação do movimento humano<sup>54</sup>, ou seja, a vida – o que não é fixo, mas varia segundo o juízo de cada homem<sup>55</sup>. Na esteira desse raciocínio, podemos dizer que as leis de natureza não expressam um valor previamente moral, mas sim da lei que rege o movimento de todos os corpos naturais, incluindo os corpos humanos. Se os homens, segundo as *leis de natureza*, são como que “proibidos” de atentarem contra a própria conservação, uma vez que tais leis o “impellem”

---

<sup>52</sup> Boa parte de nossa argumentação empreendida nessa seção se inspira diretamente naqueles apresentados em FRATESCHI, Y. *A Física da Política – Hobbes contra Aristóteles*. Editora Unicamp: Campinas, 2008, pp. 58-60/pp. 138-44.

<sup>53</sup> Cf. FRATESCHI, Y. *A Física da Política – Hobbes contra Aristóteles*. Editora Unicamp: Campinas, 2008, p. 59.

<sup>54</sup> Cf. Idem, p. 59.

<sup>55</sup> Cf. *Leviatã*, I, VI.

partir em busca dos meios de conservação do seu movimento, isso se deve a uma *necessidade de fato* (natural) e não a um *juízo de valor* (moral)<sup>56</sup>.

Isso permite atestar o equívoco acerca dos objetivos da interpretação de Strauss em fazer do direito natural um princípio moral que fundaria o pensamento político de Hobbes. Também o direito natural se fundaria originalmente num fato – e não num valor: a tendência *natural* do homem em garantir para si os meios de preservação da própria vida, isto é, a sua *liberdade* (ausência de impedimentos externos na busca dos meios de autoconservação<sup>57</sup>). O *princípio do benefício próprio* intrínseco à conduta humana é de origem *natural* e não *valorativa*. Não cabe a Hobbes ou ao leitor louvá-la ou censurá-la, mas de tão somente de conhecê-la<sup>58</sup>. O próprio filósofo esclarece (em passagem que fizéramos referência anteriormente) que não se trata de julgar as paixões humanas e o seu movimento que tende ao auto interesse. Não há lugar para isso na condição natural do homem, ou seja, antes da instauração do Estado e do surgimento das *leis civis*:

Mas nenhum de nós com isso acusa a natureza humana. Os desejos e outras paixões humanas não são em si mesmo um pecado. Nem tampouco os são as ações que derivam dessas paixões, até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba.

[...]

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens<sup>59</sup> também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça não podem aí ter lugar... são qualidades que pertencem ao homem na sociedade, não na solidão (L, I, XIII).

Essa passagem do texto de Hobbes é emblemática e esclarecedora (de modo que, alhures, invariavelmente faremos remissão a ela novamente). Ora, o filósofo afirma que o estado de natureza é, para utilizarmos a expressão de Frateschi, um “vácuo moral”, de tal modo que ele é refratário às noções com contornos essencialmente morais como “bem” e “justiça”. Em outras palavras, não faz sentido dizer do homem hobbesiano, enquanto circunscrito à vida natural, que ele é “bom” ou “justo”. Tais noções só tem validade – tal como o próprio Hobbes por duas vezes fez questão de lembrar ao leitor – no contexto da vida civil, em sociedade.

<sup>56</sup> Cf. FRATESCHI, Y. Op. cit., p. 59.

<sup>57</sup> Cf. *Leviatã*, I, XXI.

<sup>58</sup> Cf. FRATESCHI, Y. Op. cit., p. 60.

<sup>59</sup> Como veremos adiante, mais precisamente, na última seção do terceiro capítulo, essa condição de guerra é constitutiva da condição natural do homem.

Nessa linha, todo esforço interpretativo de Warrender parece se enfraquecer, na medida em que reclamar uma *obrigação moral* anterior à vida civil textualmente se torna insustentável – ao menos no texto político mais maduro de Hobbes, o *Leviatã*. Noções de “certo” e “errado”, “bem” e “mal” e “justo” e “injusto”, que *obrigam* no sentido moral, assim o fazem somente em sociedade – à luz do Estado – e não fora dela. Desse modo, Hobbes submete a moral (leia-se aqui, as *avaliações prescrições* morais) à política, isto é, torna o surgimento da primeira dependente da instituição da segunda. Portanto, seguindo a letra do texto hobbesiano, cairia por terra a leitura “moralista” de Strauss e Warrender.

Não obstante, esses dois comentadores, principalmente Warrender, insistem no fato de que as Leis de Natureza, apresentadas por Hobbes como ditames ou preceitos fundados na *razão*<sup>60</sup>, possuem em si um fundamento moral na medida em que, segundo interpretam a partir da definição hobbesiana, a razão *obriga* o indivíduo a agir moralmente. É notável que essa conceituação das leis de natureza parece, claramente, colapsar com a passagem do seu texto em que afirma não haver justiça ou injustiça, bem e mal no estado de natureza, uma vez que, se é um ditame ou preceito da razão, as leis de natureza – constitutivas do homem *natural* caracterizado por Hobbes – parecem *moralizar* os homens antes da sua inscrição na vida civil<sup>61</sup>.

Frateschi replica os argumentos moralistas adotando a chave de leitura do *princípio do benefício próprio* como aquele que subjaz às leis de natureza:

Quando Hobbes afirma que as leis de natureza são leis morais, não o faz no sentido que Taylor<sup>62</sup> e Warrender lhe imputam, tampouco no sentido que a tradição lhe imputa. Em primeiro lugar, porque não se trata de regras morais que constituem fins bons em si mesmos e que independem do princípio do benefício próprio e, em segundo lugar, porque elas não *obrigam de fato*, a menos que haja um poder artificialmente constituído capaz de transformar esses ditames naturais em leis de fato. É a força do

<sup>60</sup> Cf. *Elements of Law*, I, XV, 1; *De Cive*, I, II, 1; *Leviatã*, I, XIV.

<sup>61</sup> Como veremos no último capítulo, considerações de cunho “moralista” na leitura das bases da política hobbesiana voltarão quando tratarmos da questão do *contrato*. Isso porque o próprio Hobbes apresenta, como terceira lei de natureza que o homem *cumpra os contratos firmados* (*EW*, I, p. 130). Aqui, novamente a política parece ter como fundamento uma obrigação moral, na medida a razão ditaria ao homem uma ação dessa espécie. Veremos como dissolver essa dificuldade adicional.

<sup>62</sup> TAYLOR, A. E. “The ethical doctrine of Hobbes”, in K. C. Brown (ed.). *Hobbes studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1965, pp. 186-236.

Estado, e não a razão, que transforma as leis naturais em *leis* em sentido estrito (FRATESCHI, 2008, p. 144).

Novamente, o argumento de Frateschi aponta para a ideia segundo a qual a filosofia de Hobbes reduz o moral ao natural. Assim, as leis de natureza são ditas *morais* porque *indicam* – e não *obrigam* propriamente – os meios para o bem do homem, expressão de um fato natural, isto é, o desejo natural de autoconservação<sup>63</sup> (ou ainda, nos termos da *filosofia natural* de Hobbes, a conservação do seu movimento). Assim, não seria por um bem intrínseco às leis de natureza que se poderia reclamar suas feições morais, mas por um bem do agente natural, para o bem do homem; bem este que não possui qualquer função moral, mas trata-se fundamentalmente de uma expressão da natureza, nesse caso, da natureza humana.

Em defesa da mesma tese – de que as leis de natureza não obrigam propriamente –, embora apresentando premissas sensivelmente distintas, Limongi, em seu *O homem excêntrico*<sup>64</sup>, afirma:

Sinto ódio e quero me vingar de alguém. Hobbes não nos pede que deixemos de experimentar esta paixão, e nem poderia, pois é categórico ao afirmar que não somos livres para escolher nossas paixões e nossa vontade. O que a doutrina hobbesiana das leis de natureza nos demanda é outra coisa – simplesmente que, no plano do nosso comportamento, não *demonstremos* ódio, pois sua demonstração, mais do que a paixão mesma, é contrária à paz, na medida em que dá motivos aos outros para não se aliarem a nós (LIMONGI, 2009, p. 251 – grifos nossos).

A exemplo de Frateschi, Limongi nega o caráter *obrigante* das leis de natureza fazendo remissão o caráter *naturalmente determinante* das paixões e vontades do homem, não havendo sobre elas qualquer resíduo de escolha racional, de tal modo que *obrigar* o homem a agir segundo preceitos racionais – como quer a leitura “moralista” – não seria o caso no argumento de Hobbes. Também em consonância com as considerações daquela comentadora, Limongi parece ratificar o princípio do benefício próprio do indivíduo hobbesiano como condição *sine qua non* da busca da paz quando se refere “aos motivos para outros se aliarem a nós”.

<sup>63</sup> FRATESCHI, Y. Op. cit., p. 145.

<sup>64</sup> Limongi, M. I. M. P. “*O homem excêntrico – Paixões e virtudes em Thomas Hobbes*”. Rio de Janeiro: Loyola, 2009.

No entanto, o seu argumento, diferente daquele de Frateschi, não implica diretamente que o princípio de conservação da vida ou benefício próprio do homem no seio das leis de natureza seja a simples expressão de um fato natural, mas *media* essa relação com um evidente *artifício*, o uso da *linguagem*. Ora, é exatamente isso que faz a comentadora quando aponta para a *demonstração de comportamento* demandada pelas leis de natureza. Se as leis de natureza nos prescrevem que não devemos *demonstrar ódio* a outro ser humano, com efeito, também ela positivamente nos prescreve comportamo-nos de modo a *demonstrar aos outros*, isto é, *dar a entender* aos outros uma motivação de paz – independente dessa motivação ser efetiva ou não<sup>65</sup>.

Limongi faz referência à primeira grande *invenção* humana, sem a qual não haveria Estado: a *linguagem*<sup>66</sup>. Tal função é a de *signo*, isto é, de *significar* aos outros nossas paixões, aquilo que desejamos e tememos<sup>67</sup>, independente de ser o que *efetivamente* desejamos ou tememos. Ou seja, a linguagem nos permite demonstrar aos outros nossas intenções de paz e de firmamento de pactos – eis o comportamento exigido pelas leis de natureza, que em nada se confundem com ditames morais de fundo racional – a fim de assegurarmos os melhores meios de garantir a nossa preservação ou nosso próprio benefício – como quer Frateschi. Assim, o argumento de Limongi nos permite chegar à mesma conclusão de Frateschi (a de que as leis de natureza não possuem um fundo moral do modo que quer Strauss, tampouco uma implicatura de *obrigação* moral, como queria Warrender), mas fazendo uso de mais um recurso crucial da Física ou filosofia da mente hobbesiana: sua teoria da linguagem.

Portanto, cabe agora nos restringirmos ao desenvolvimento da posição interpretativa que cremos ser a mais fiel aos propósitos do filósofo, aquela que concebe o pensamento de Hobbes como um articulado *sistema de filosofia* e que defende a tese segundo a qual sua Filosofia Civil tem como fundamento a sua Filosofia Natural. Assim, para realizarmos a tarefa que agora nos cabe, devemos percorrer as noções mais fundamentais da filosofia hobbesiana (começando, aliás, pela sua própria concepção de *Filosofia*), inscritas em sua Filosofia Natural, para chegarmos, por fim, à questão do contrato e do surgimento do Estado pertinentes à sua Filosofia Civil. Pretendemos, portanto, seguir a *ordem das matérias* ou dos assuntos da Filosofia segundo o próprio Hobbes ensinou.

---

<sup>65</sup> Cf. LIMONGI, M. I. M. P. Op. cit., p. 250.

<sup>66</sup> Cf. *Leviatã*, I, IV, p. 24.

<sup>67</sup> Idem, p. 25.

## 2. CIÊNCIA E MÉTODO CIENTÍFICO: CORPOS EM MOVIMENTO

*Veja: o corpo inclui e é  
a significação, a ideia-mestra,  
e inclui e é a alma.  
Seja você quem for  
– que esplêndido e divino é o seu corpo  
ou qualquer parte dele!*

Walt Whitman, *Folhas de relva*

Hobbes é considerado pela tradição um filósofo *materialista*. Sua filosofia primeira postularia somente um tipo de substância: a *matéria* ou *corpo*. Dessa maneira, sua teoria se insurge como uma alternativa à economia metafísica de Descartes, notadamente *dualista*, pois sustenta a existência de dois tipos de substância como fundamentos da realidade: *corpo* e *alma*. Isso se mostra inclusive num texto fundamental, porém numa certa medida negligenciado pela literatura, o *Terceiro Grupo de Objeções e Respostas às Meditações cartesianas*, em que Hobbes, um filósofo em ascensão, questiona frontalmente os princípios dualistas da metafísica de Descartes; este último responde de forma lacônica e desinteressada. Em sua Segunda Objeção, onde tece críticas ao *Cogito* cartesiano, Hobbes afirma:

Uma vez que o conhecimento desta proposição, ‘Eu existo’, depende do conhecimento desta outra, ‘Eu penso’, e do conhecimento disso pelo fato de que *não podemos separar o pensamento de uma matéria que pensa*, portanto a própria inferência parece ser que *aquilo que pensa é material* ao invés de imaterial (AT, IX, p. 135 – tradução e grifos nossos)<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> Referência de citações das obras completas de Descartes, editadas por ADAM, C. & TANNERY, P. *Ouvres de Descartes*, 11 volumes. CNRS/ Vrin, 1973-1978.

É notável que Hobbes, já em suas objeções a Descartes, apresenta suas credenciais materialistas. Ele reinterpreta o *Cogito* cartesiano extraindo dele uma tese segundo a qual o filósofo francês a seu juízo deveria ter percebido, a saber, que o agente do pensamento, aquilo que permite no argumento cartesiano a conclusão ‘Eu existo’, isto é, o substrato sem o qual não há pensamentos, deve ser algo de natureza *corporal* ou *material*. O conteúdo de um pensamento – bem como o ato de pensar – não podem ser princípio de si mesmo; sobre eles requer-se um fundamento exterior, isto é, material ou corporal. Malgrado ser ou não correta ou de ser ou não condizente com os propósitos cartesianos em relação ao *Cogito*<sup>69</sup>, eis a interpretação de Hobbes acerca dele; eis também seus pressupostos materialistas que parecem acompanhar todo o desenvolvimento posterior de sua filosofia.

Entretanto, do fato de Hobbes ser um filósofo materialista não se segue que seja também um filósofo mecanicista. Argumentar em favor de um materialismo não significa necessariamente assumir uma teoria da *causalidade material*. No entanto, a despeito da ausência de uma necessidade na conexão dessas concepções, parece ser justamente isso o que faz Hobbes no referido comentário ao *Cogito* cartesiano. Ora, ao afirmar que não é possível separar um pensamento da matéria que pensa, isto é, que os pensamentos têm como fundamento a materialidade, e que, por conseguinte, ‘aquilo que pensa é material’, Hobbes diz também que pensamentos só são possíveis *por causa* de uma antecedência material.

Mas se dissermos que o filósofo afirma uma relação necessária entre pensamento e materialidade, ou seja, *o sujeito*, teremos que admitir que o sujeito que pensa é a *causa* de seus próprios pensamentos. Ora, isso deve ser, em parte, verdade, a julgar pelo que disse Hobbes na referida passagem. Porém, não é toda a verdade. Há um componente exterior – também *material* – que complementa a teoria da causalidade inerente ao materialismo hobbesiano. Isso fica claro pelo que o filósofo afirma em suas próprias objeções a Descartes, mais precisamente, em sua Quarta Objeção:

[...] a razão não nos dá nenhuma conclusão sobre a natureza das coisas, mas somente sobre os termos que as designam, haja de fato ou não uma convenção (feita arbitrariamente sobre os seus significados) de acordo com a qual nós juntamos esses nomes. Se assim for, como é possível, o raciocínio dependerá de nomes, os nomes dependem da imaginação, e a imaginação pode ser

---

<sup>69</sup> Sobre isso, ver CURLEY, Edwin. “Hobbes contre Descartes”. In: *Descartes. Objecter e Répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992 e GUENANCIA, P. “Hobbes-Descartes: le nom et la chose”. in *Lire Descartes*. Paris: Gallimard, 2000, pp. 420-453.

(como penso), *dependente do movimento de órgãos corporais*. Logo, a alma não será nada a não ser movimento em certas partes de um corpo orgânico (AT, IX, p. 138 – grifos nossos).

Embora de forma ainda especulativa (não esqueçamos que à época da elaboração das suas objeções às *Meditações* Hobbes tinha somente o *Elements of Law* circulando como manuscrito e que a sua filosofia natural estava ainda em processo de maturação), notavelmente Hobbes subscreve uma relação de causalidade no bojo de seu materialismo. Desconsideremos, por hora, as reflexões hobbesianas acerca da linguagem, das palavras, e das suas relações com o raciocínio e a imaginação (o que será inevitavelmente tratado nos próximos capítulos) e circunscrevamo-nos ao fim da passagem. Se o raciocínio, ou o pensamento de um modo geral, é dependente, em última análise, da *imaginação*, e esta, por seu turno, seria dependente dos *movimentos dos órgãos do corpo* – movimentos esses que, segundo o pensamento maduro de Hobbes, provém do movimento de objetos exteriores *nos* órgãos corporais humanos –, então o que se chama de pensamento – o que Descartes assim queria denominar – nada mais é do que *movimento corporal*.

Assim, na formulação do seu pensamento materialista, o filósofo ao mesmo tempo explicita o mecanicismo que o subjaz: o pensamento (que para Descartes seria um tipo de substância separado do corpo) nada mais seria do que movimentos corporais que são *consequência* de outros movimentos corporais. Dito de outro modo, pensamentos, *movimentos da matéria*, teriam como *causa* outros movimentos da matéria. Só haveria um tipo de substância, a matéria, e sobre ela operam relações de *causa e efeito*: princípios mecanicistas.

Certamente, tais conclusões acerca da filosofia natural hobbesiana ganharão maior peso à medida que apresentarmos sua formulação madura. Doravante, será possível perceber com mais clareza a importância que sua teoria do *movimento* tem na sua própria concepção de ‘Filosofia’ e no materialismo e mecanicismo inerentes a essa concepção. Eis a tarefa do presente capítulo.

### 2.1. *Filosofia: a Ciência das causas e dos efeitos*

Talvez a questão filosófica mais difícil de ser enfrentada é aquela que pergunta pela própria natureza da filosofia. E Hobbes, em nenhum dos seus escritos mais

fundamentais, como o *Elements of Law*, *De Cive*, *De Corpore* e *Leviatã*, deixou de tratar diretamente dessa questão.

Lembrando a tábua de matérias apresentada no capítulo IX do *Leviatã*, devemos dar luz à correspondência que o filósofo faz entre *Filosofia* e *Ciência*. No alto da *tábua*, como que a intitulando, Hobbes afirma: “*Ciência*, isto é, o conhecimento das consequências; a que também se chama *Filosofia*” (EW, III, p. 72). Doravante, tomaremos os termos “filosofia” e “ciência” como correspondentes na análise do pensamento hobbesiano – o que parece ser ponto pacífico na literatura<sup>70</sup>.

O próprio título da tábua de matérias do *Leviatã* já nos dá uma definição de *filosofia* ou *ciência*: *o conhecimento das consequências*. Percebemos imediatamente a estreita ligação que essa definição possui em relação ao dito mecanicismo que caracteriza a filosofia de Hobbes: uma análise das causas e dos efeitos (*consequências*) materiais ou corporais. Apesar dessa definição presente no *Leviatã* (e veremos logo em seguida de que modo ela está presente em diferentes definições de “ciência” ou “filosofia” apresentadas pelo filósofo ao longo dessa obra), observemos de que modo Hobbes trata dessa questão em obras anteriores e posteriores ao *Leviatã*.

No *Elements of Law*, o termo “filosofia” aparece pouquíssimas vezes sem que ocorra algum tratamento acerca do seu significado. E quando Hobbes lança mão do termo, parece já pressupor seu significado. Porém, é o termo “ciência” que ganha uma maior dimensão. Já no quinto capítulo da primeira parte da obra, Hobbes apresenta a definição desse termo, que irá ser considerada durante todo o restante do texto dos *Elements*:

[...] o conhecimento que chamamos de *ciência*, defino-o como a evidência da verdade, a partir de algum início ou princípio da sensação. Pois a verdade de uma proposição nunca é evidente até que concebamos o significado das palavras ou termos em que consiste a proposição, os quais são sempre concepções da mente; nem podemos nos recordar dessas concepções sem a coisa que as produziu por meio de nossas sensações (EL, I, VI, 4; EW, p. 25).

---

<sup>70</sup> Ver SORELL, T. “Hobbes’ scheme of the sciences”. In *Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 46; KAVKA, G. S. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1986, p. 5.

A definição hobbesiana de “ciência” é muito informativa. Primeiro, ela identifica *ciência* à *verdade evidente*<sup>71</sup>. Ou seja, ter ciência de algo é dispor das evidências para a verdade que se afirma. Nesse sentido, a definição hobbesiana está comprometida com o caráter *proposicional* da ciência, uma vez que somente proposições são verdadeiras ou falsas<sup>72</sup>. Mais precisamente, a capacidade linguística dos homens é condição necessária da ciência ou da filosofia. Além disso, a definição deixa implícito que tal capacidade linguística – e a *evidência* da verdade por ela permitida – de se valer de palavras ou termos que constituem a proposição é tributária de concepções que ocorrem na mente, da *imaginação humana*; e esta, por sua vez, é dependente das sensações humanas, que tem como causa (exterior) os objetos responsáveis pela produção de tais sensações.

Desse modo, a definição hobbesiana de *ciência* apresentada nos *Elements* é emblemática por reclamar a compreensão de três elementos: os objetos exteriores causadores de *sensações*, as *concepções na mente* geradas por tais objetos e os *nomes* ou *palavras* em que tais concepções são envolvidas num esquema *proposicional*. Mais do que isso, ao afirmar a *evidência da verdade* a partir da *sensação*, Hobbes adverte para o caráter dinâmico subjacente à ciência: a verdade científica conquistada não pode ser separada do processo que a gerou. Todas as etapas que envolvem a aquisição de um saber científico ou filosófico são partes mesmas da ciência ou filosofia. Todas elas são importantes para a sua compreensão.

Esse processo de geração científica é realizada a partir *sensação* e pela *imaginação*, capacidades sensíveis, dependentes da afecção de um objeto exterior. Daí Hobbes ser tradicionalmente reconhecido como um filósofo *empirista*. Que “todo conhecimento começa na sensibilidade”, com uma boa dose explicativa e exegética, poderia ser imputado a quaisquer filósofos, até mesmo racionalistas. Entretanto, o que a concepção hobbesiana de ciência ou filosofia apresentada nos *Elements* faz é dar à sensibilidade –

---

<sup>71</sup> Devemos fazer a ressalva de que a noção de “evidência” (*evidence*) possuía talvez uma gama maior de significados nos usos do termo na língua Inglesa à época dos escritos de Hobbes. Ela não só conotava “manifestações” (*manifests*) ou sinais de salvação pessoal (*signs of personal salvation*), tal como ordinariamente na língua portuguesa costumamos usá-la. “Evidência”, no contexto científico do século XVII, pode significar também como “algo que serve de prova” (*something serving as a proof*). Ver Oxford English Dictionary (OED), versão digital. Nesse sentido, a definição hobbesiana de *ciência* seria, com efeito, *a prova de verdade*.

<sup>72</sup> Cf. *De Corpore*, I, III, 7 e 8.

juntamente com a *imaginação* dela dependente e da linguagem que enuncia seus dados – um dos papéis constitutivos da própria ciência<sup>73</sup>.

Portanto, a ciência (ou filosofia) para Hobbes se funda sob três pilares fundamentais: os *corpos* (objetos exteriores causadores de *sensação*), a *imaginação* (concepções na mente geradas pelos objetos exteriores) e a *linguagem* (esquema proposicional que envolve tais concepções da mente).

Mas, podemos perguntar, essa requisição tripartite aparece toda vez em que Hobbes indaga pela natureza da ciência ou da filosofia em obras posteriores? De que modo o filósofo articula essa definição em outras definições de ciência ou filosofia que apresenta no desenvolvimento da sua investigação? Dá ele ênfase maior a algum desses pilares? Se sim, em que obras e em que contexto de raciocínio?

No *De Cive*, Hobbes também se coloca a questão da natureza da filosofia ou ciência, e ela não parece muito distante daquela que apresenta nos *Elements*. Já na *Epístola Dedicatória*, ele diz que

A Sabedoria, a bem dizer, nada mais é do que o perfeito conhecimento da verdade em todos os assuntos que seja. Ora, como tal conhecimento deriva dos registros e relações das coisas, e se dá graças ao uso de denominações certas e definidas, não pode, obviamente, ser fruto de uma agudeza imprevista, mas somente de uma razão bem equilibrada que, para resumir numa só palavra, chamamos de *filosofia*. É por aí que um caminho se abre para nós, no qual da contemplação das coisas particulares avançamos até inferir ou deduzir ações universais (DCi, *Epístola Dedicatória*, pp. 4-5).

Nessa passagem, Hobbes caracteriza a noção de “sabedoria” recorrendo, em última instância, à noção de “filosofia”. Obviamente, a filosofia não poderia ser a verdade sobre *qualquer* assunto – algo que recai somente à sabedoria, que envolve não somente um conhecimento científico, mas também, um conhecimento humano prático, aplicado em inúmeros contextos da vida humana. Entretanto, ao caracterizar a sabedoria, Hobbes mais uma vez recorre à noção de *verdade* e sua constituição linguística, bem como ao primado das *coisas exteriores* que, como já víamos nos *Elements*, é causa das *concepções da mente* dos

<sup>73</sup> Cf. Cf. LEIJENHORST, C. H. ‘Sense and Nonsense about sense – Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination, in Sprinborg, P. (ed). *Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*. New York: Cambridge University Press, 2007, pp. 82-108.

homens. A sabedoria é derivada da filosofia, a qual Hobbes caracteriza – resumidamente, admite o filósofo – como *razão equilibrada*. A sabedoria só é um conhecimento genuíno porque tal conhecimento é *filosófico*, isto é, “racionalmente equilibrado”.

Não obstante, Hobbes não nos apresenta alguma definição técnica de *razão* ou de *razão equilibrada* (*well-balanced reason*) ao longo da obra<sup>74</sup>. Isso não é surpreendente, na medida em que o *De Cive* se notabiliza por ser a obra política de Hobbes que não contém considerações sobre sua filosofia primeira, nem de sua física, tampouco suas teorias do conhecimento e da linguagem, disciplinas pertinentes a um tratamento mais criterioso do conceito de *razão*. Sendo assim, embora a notável semelhança de concepções acerca da natureza da filosofia ou da ciência no *Elements* ou *De Cive*, devemos procurar em obras posteriores – *Leviatã* e *De Corpore* – definições mais precisas de *filosofia* ou *ciência*, bem como as definições dos termos que lhe seriam constituintes.

Começemos pelo *Leviatã*. Nessa obra, a ocorrência de um tratamento direto da natureza da filosofia ou da ciência é diversa. Hobbes formula em diferentes passagens sua definição de *filosofia* e *ciência*, dando ênfases distintas em cada uma delas. Como já vimos, na tábua de ciências do capítulo IX do *Leviatã* Hobbes corresponde esses dois conceitos, dando a eles uma caracterização mínima: *o conhecimento das consequências*. No entanto, nesse mesmo capítulo ele caracteriza mais precisamente essa definição; na verdade, seria o conhecimento das consequências de uma *afirmação para outra*. A caracterização que Hobbes faz desses conceitos no capítulo IX da obra – justamente aquele que apresenta sua tábua de ciências – prioriza aquilo que chamamos de terceiro pilar da definição apresentada nos *Elements*: a *linguagem*. Se a ciência e a filosofia requerem o conhecimento da consequência de afirmações, então requerem conexões proposicionais de palavras ou nomes, isto é, requerem o domínio da linguagem<sup>75</sup>.

Não obstante, é no penúltimo capítulo do *Leviatã*, quando critica aquilo que denomina “vã filosofia”, que Hobbes apresenta de forma mais robusta sua concepção de filosofia (que parece ultrapassar, mas sem prescindir, os limites das consequências linguísticas):

<sup>74</sup> O mais perto de alguma definição ou identificação que o filósofo faz acerca do termo “razão” é na expressão *reta razão* (*right reason*), quando a exprime como “lei natural, moral e divina” (DCi, II, XIII, 2).

<sup>75</sup> Cf. *Leviatã*, I, V; *EW*, III, p. 35; *Leviatã*, I, VII; *EW*, III, p. 52.

Por filosofia se entende *o conhecimento adquirido por raciocínio a partir do modo de geração de qualquer coisa para as propriedades; ou das propriedades para algum possível modo de geração das mesmas, com o objetivo de ser capaz de produzir, na medida em que a matéria e a força humana o permitem, aqueles efeitos que a vida humana exige* (L, IV, XLVI; EW, III, p. 664).

Em primeiro lugar, Hobbes expressa os objetivos da filosofia como os “efeitos que a vida humana exige”. Como já havíamos anunciado na introdução deste trabalho, tais objetivos exigidos pela vida humana – apresentados por Hobbes em obra concebida antes, mas publicada posteriormente ao *Leviatã*, o *De Corpore* – seriam, em síntese, sua *paz e comodidade*. Tais considerações mostram que tais objetivos nunca escapam ao desenvolvimento da filosofia hobbesiana.

Em segundo lugar, nessa passagem, diferente das anteriores, a questão da linguagem parece desaparecer do foco principal (seria imaturo dizer que ela é totalmente dispensada). Uma vez que se trata da apresentação mais explícita da concepção hobbesiana de *filosofia* e *ciência*, aquela que se apresenta mais geral e fundamental, Hobbes parece dar relevo àquilo que é mais constitutivo na sua concepção de filosofia: o conhecimento das *causas* e dos *efeitos* dos objetos de ciência.

Além disso, essa caracterização não se restringe ao conhecimento das consequências. Hobbes apresenta duas vias de conhecimento; aquela das propriedades (ou consequências) para o modo de geração de tais propriedades (causas), bem como o conhecimento do modo de geração para as propriedades. Nesse sentido, devemos nos perguntar i) em que consistem essas vias de conhecimento filosófico e científico, bem como sobre ii) o surgimento de uma outra noção que parece ocupar lugar central na definição hobbesiana, a saber, o *modo de geração*.

No que diz respeito ao tratamento da segunda questão, isso será feito na segunda seção deste capítulo (2.2). Quanto ao tratamento da primeira questão, trazemos à baila considerações que Hobbes faz naquela obra em que parece apresentar suas reflexões mais decisivas acerca da sua compreensão de filosofia ou ciência, o *De Corpore*:

A ANÁLISE é o raciocínio a partir da suposta construção ou geração de uma coisa, rumo à causa eficiente ou às causas coeficientes daquilo que é construído ou gerado. E a SÍNTESE é

o raciocínio a partir das primeiras causas da construção, continuado através das causas intermediárias até que cheguemos à própria coisa que é construída ou gerada (DCo, II, XX, 6; EW, I, p. 312)<sup>76</sup>.

Hobbes apresenta as duas vias, que, na verdade, se caracterizam como diferentes *métodos* de conhecimento: a *análise* e a *síntese*. A diferença essencial entre elas é colocada em termos de *causa* e *efeito*: raciocinar analiticamente significa partir dos efeitos em direção a (possíveis) causas, ao passo que o método sintético de raciocínio segue a ordem causal natural e se move das causas para os efeitos<sup>77</sup>.

A união desses dois métodos na atividade filosófica é o que Hobbes chama de *método resolutivo-compositivo*<sup>78</sup>. A filosofia *resolveria* o fenômeno ou o dado em suas partes mais fundamentais e simples; e num segundo momento, reuniria ou *comporia* o todo a partir de suas partes. Isso é o que o próprio Hobbes parece sustentar em afirmações anteriores na mesma obra, onde apresenta, pela primeira vez no *De Corpore*, a definição de *filosofia*: “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” (DCo, I, I, 2; EW, I, p. 3)<sup>79</sup>.

A compreensão hobbesiana de *análise* e *síntese* corresponde à sua própria definição de *filosofia*<sup>80</sup>. Sendo assim, parece razoável esperar que ambos os métodos possam ser empregados em todos os ramos da filosofia, o que, por conseguinte, parece sugerir uma unidade metodológica<sup>81</sup>. No caso da Matemática, é possível empregar tanto o método de análise quanto o de síntese à maneira clássica. Ora, utiliza-se o procedimento analítico quando

<sup>76</sup> Tradução extraída da edição brasileira do artigo “Hobbes e o método da ciência natural”, de Douglas Jesseph, em SORELL, T. (org.). *Hobbes*. Idéias & Letras: Aparecida, 2011, p. 125 (Tradução do original em inglês: JESSEPH, D. “Hobbes and the method of natural science”, in SORELL, T. (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge University Press: Cambridge, 1996, p. 93).

<sup>77</sup> Cf. JESSEPH, D. Op. cit., p. 94 (tradução, p. 125).

<sup>78</sup> Originalmente desenvolvido no século XVI por filósofos italianos conhecidos como “Escola de Pádua”. Comentadores como Watkins (1965, pp.52-55) argumentam em favor de uma influência paduana sobre Hobbes, particularmente por Galileu e Harvey, sabidas influências no amadurecimento da filosofia hobbesiana.

<sup>79</sup> À guisa de observação, comparar com a definição de *filosofia* que Hobbes apresenta no capítulo VI da mesma obra: *A filosofia é o conhecimento, adquirido pela reta razão, dos fenômenos ou efeitos aparentes a partir da concepção da sua produção ou de alguma geração possível, e de qual foi ou poderia ter sido essa produção, a partir da concepção ou efeito aparente* (DCo, I, VI, 1; EW, I, p. 65).

<sup>80</sup> Ver também GOLDSMITH, M. M. *Hobbes’s Science of Politics*. Columbia University Press: New York, 1966, p. 1.

<sup>81</sup> No capítulo VI do *De Corpore*, Hobbes afirma: “Por hora, fica manifesto que, na investigação das causas, é preciso que o método seja em parte analítico, em parte sintético: analítico para que se concebam, uma a uma, as circunstâncias do efeito; sintético para que se componha em uma unidade o que cada uma produz por si (DCo, I, VI, 10; EW, I, p. 79). Seja no estudo das causas, ou das consequências, ambos os métodos parecem ser relevantes.

se assume o que deve ser provado e se investiga as condições necessárias para a prova. Após isso, dado que todos os passos na análise são reversíveis, uma demonstração sintética a partir dos primeiros princípios pode ser efetuada. Nesse caso, a análise funciona como “prefácio” à síntese na medida em que se destina a auxiliar na descoberta de princípios causais que possam ser posteriormente utilizados para a geração de demonstrações verdadeiras<sup>82</sup>.

É sabido da biografia hobbesiana o amadurecimento das suas reflexões sobre o *método* científico após seu contato com os *Elementos* de Euclides<sup>83</sup>, em que elege a *Geometria* (uma das “matemáticas”, juntamente com a *Aritmética*) como a ciência ideal para o conhecimento demonstrativo. Isso, rigorosamente, por duas razões ou critérios científicos: o primeiro deles é que 1) os termos da geometria são precisamente definidos e explicados; a segunda razão ou critério, talvez o mais determinante, é que 2) os objetos da geometria são plenamente conhecidos pelo geômetra porque suas *causas* são completamente conhecidas<sup>84</sup>, e isso porque “as retas e figuras a partir das quais raciocinamos são desenhadas e descritas por nós mesmos” (SL, *Dedicação*; EW, VII, p. 184 – grifos nossos). Ou seja, a demonstrabilidade ou a qualidade *sintética* da geometria reside no conhecimento que temos de suas causas; e isso é tributário do fato de *criarmos* seus elementos constituintes.

Agora, a pergunta que devemos fazer é de que modo tais métodos são empregados nas ciências naturais e na política, ramos de estudo segundo os quais defendemos haver uma subordinação da segunda em relação à primeira.

### 2.1.1. *Método científico na filosofia natural e na filosofia civil*

Após a definição de *filosofia* apresentada no início do capítulo VI do *De Corpore*, Hobbes, numa das passagens mais claras a respeito do método na obtenção do conhecimento, afirma que:

E assim, os primeiros princípios (*beginnings*) da ciência são em sua totalidade os fantasmas do sentido e da imaginação, que nós naturalmente conhecemos que existem. Mas para conhecer por que existem ou de que causas provêm, é preciso raciocínio, que consiste [...] em composição e divisão ou resolução (DCo, I, VI, 1; EW, I, p. 66).

<sup>82</sup> Cf. JESSEPH, D. Op. cit., p. 94 (tradução, pp. 125-126).

<sup>83</sup> Cf. AUBREY. *Brief Lives*, 1: 332.

<sup>84</sup> Cf. JESSEPH, D. Op.cit., p. 88 (tradução, p. 117).

Embora Hobbes afirme de forma implícita, o cientista natural<sup>85</sup> dá início à sua atividade mediante a *análise*<sup>86</sup>, que segue dos fenômenos em direção às suas *possíveis causas*<sup>87</sup>, e a seguir, num processo sintético, procede a partir de *hipóteses causais* para a derivação dos seus efeitos, os fenômenos.

Mas se as causas dos fenômenos naturais só podem ser questões de hipótese ou conjectura, então a contrapartida sintética da ciência natural está aquém da certeza demonstrativa característica da matemática. Assim, o cientista natural parece dispor de uma deficiência em seu procedimento metodológico: realizar uma síntese a partir de causas hipotéticas<sup>88</sup>. Sua demonstração seria, paradoxalmente, incerta.

Em seu *Decameron Physiologicum*, no capítulo intitulado *Dos Princípios e Método da Filosofia natural*, Hobbes afirma a seu interlocutor que se ele deseja conhecer as causas dos efeitos ou fenômenos da natureza, primeiro ele deve confessar que estes são meras fantasias e, conseqüentemente, que eles se encontram no próprio homem, de modo que as causas que busca dessas fantasias estão fora dele, e então ele deveria saber como esses corpos exteriores *atuam* sobre os homens para *produzir* tais fenômenos<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> Devemos fazer uma importante distinção entre o que Hobbes denomina *filosofia prima* e o que denomina *physica*. No *Anti-White*, a primeira consiste na “ciência segundo a qual se demonstram os teoremas acerca dos atributos do ente em gênero” (AW, I, 1, p. 105). Isto é, a *Philosophia prima* de Hobbes é uma *Physica generalis*, ciência dos entes ou dos corpos em geral; já a *Physica* ou *Filosofia Natural* (*Philosophia naturalis*), enquanto ciência particular consiste no estudo dos “entes, um por um, e de modo a diferenciar uns dos outros, no qual se demonstram as razões dos efeitos naturais, pela singularização dos corpos naturais” (AW, I, 1, p. 105). Em obras posteriores e maduras de Hobbes, temos importantes alterações. Contrastar a definição de *Physica* no *Anti-White* com aquela do *De Corpore*: “[investiga as] qualidades sensíveis, quais sejam, *luz, cor, transparência, opacidade, som, odor, sabor, calor, frio* e similares. E porque não podem ser conhecidas sem o conhecimento das causas dos próprios sentidos, a consideração das causas da *visão, da audição, do olfato, do gosto* e do *tato* ocupa esse terceiro lugar, e todas essas qualidades e mudanças mencionadas se reportam ao quarto lugar. Essas duas considerações compreendem aquela parte da filosofia que se denomina *física*” (DCo, I, VI, 6; EW, I, p. 72). Contrastar também com o *Leviatã*, onde a noção de a *Philosophia prima* é subordinada ao lema “consequências dos acidentes dos corpos naturais, que é denominada filosofia natural” (Cf. *Leviatã*, I, IX; EW, III, pp.72-73) Mais sobre noções e relações entre *Philosophia prima* e *Philosophia naturalis*, respectivamente em LEIJENHORST, C. H., *The Mechanization of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes’ Natural Philosophy*. Leiden, Brill, 2002., p. 34-37 e SORELL, T. “Hobbes’s scheme of sciences”, Op. cit., pp. 46-61.

<sup>86</sup> Cf. JESSEPH. Op. cit., p. 94 (tradução, p.126). Na exposição desta seção seguiremos o raciocínio de Jesseph em seu artigo.

<sup>87</sup> Cf. *De Corpore*, I, XXV, 1; EW, I, pp. 387-88)

<sup>88</sup> JESSEPH, Op. cit., pp. 93-94 (tradução, p. 127).

<sup>89</sup> Cf. *Decameron Physiologicum*, II; EW, VII, p. 82.

Tudo o que podemos conhecer sobre a natureza, ou ainda, tudo o que o método científico das ciências naturais nos permite é saber como os corpos exteriores *atuam* sobre nós, isto é, sobre nossos órgãos sensíveis, a fim de que saibamos, por fim, de que modo nossas *fantasias* – nossas *concepções da mente* – são produzidas. Em outras palavras, o conhecimento dos nossos fenômenos mentais se dá pela compreensão do *comportamento* dos corpos exteriores em relação ao nosso aparato sensível. Não conhecemos precisamente os corpos exteriores, somente de que *modo* eles reagem sobre nós.

Ora, dizer como uma coisa *é* não é o mesmo que dizer como ela *se comporta*<sup>90</sup>, e se é possível conhecer somente esta última, resta ao estudioso da natureza apenas conjecturar acerca do que efetivamente seja tal coisa, em suma, apresentar *hipóteses*. Entretanto, isso ainda não pode ser inferido a julgar pelo que afirma Hobbes no *Decameron*. Da afirmação da exterioridade das causas dos fenômenos da natureza não podemos simplesmente extrair a afirmação de que o conhecimento de tais causas se dá por *hipóteses*. Então o que explicaria o caráter hipotético da filosofia natural em oposição à certeza demonstrativa da geometria?

Numa tentativa de enfrentar a questão acerca dessa “clivagem epistêmica” entre a geometria e a ciência natural, Jesseph afirma que

A razão para essa diferença entre a geometria e a ciência natural se encontra no fato de que geralmente não somos familiarizados com as causas dos fenômenos naturais, ao passo que as linhas e figuras da geometria são produzidas pela manipulação de instrumentos. Podemos literalmente trazer o círculo à existência ao traçá-lo com um compasso, mas resta-nos especular sobre as causas que conspiram para produzir uma tempestade (JESSEPH, 1996, p. 89; tradução, p. 119).

Para o comentador, a grande defasagem da ciência natural em relação à geometria se justifica pelo fato daquela em geral não propiciar ao sujeito de conhecimento a espécie de contato epistêmico direto com suas causas que a última dispõe (e que acaba por lhe dar um privilégio científico único). Ao traçar uma linha com um compasso, literalmente *criamos* um círculo; em virtude desse processo de criação, entramos simultaneamente em

---

<sup>90</sup> Para um estudo mais acurado dessa distinção no bojo da “Nova Cosmologia” da Modernidade, forjada na ciência e na filosofia do século XVII, ver Koyré. A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 4ª Ed., 2006.

contato com as causas do seu surgimento; ela depende de nossas habilidades, está *em nós*, por isso ela nos é evidente e acessível. Portanto, a causa do círculo é demonstrável.

A mesma sorte não teria a ciência natural. O seu objeto de estudo, os fenômenos naturais, surgem indiferentes às vontades e ações dos homens, o que implica na sua debilidade científica e metodológica, porque parte-se da análise do fenômeno dado em direção às possíveis causas da sua ocorrência; com efeito, isso compromete seu processo de síntese, uma vez que o retorno ao fenômeno dado é feito mediante causas *prováveis*.

Não obstante, o argumento de Jesseph é ainda insuficiente. Não é exatamente por não sermos “familiarizados” com as causas da tempestade que a respeito dela só podemos traçar hipóteses explicativas. Isso sugere que de algum modo poderíamos, com esforço e perseverança empírica, familiarizarmo-nos devidamente com elas e, nesse sentido, conhecê-las com certeza. É no próprio *Decameron* que Hobbes nos esclarece as razões dessa diferença:

E supondo algum movimento como causa do fenômeno, tente por consequências evidentes, sem contradição com qualquer outro experimento ou verdade manifesta, e então você poderá derivar a causa que procura pela sua suposição. Se puder fazer isso nesse caso, eis tudo o que se espera da filosofia. *Pois não há efeito na natureza que o seu Autor não possa tê-lo feito por mais de um caminho* (DP, II; EW, VII, p. 88 – grifos nossos).

Com efeito, a finitude do homem diante das infinitas possibilidades dos desígnios divinos o impossibilita de percorrer todas as cadeias causais possíveis que resultariam no fenômeno dado. A causa suposta pelo cientista pode não ser a única presente na cadeia de causas; tampouco poderíamos afirmar que tal cadeia é a única em função da qual o efeito deve seu surgimento. Somos epistemicamente limitados às nossas conjecturas e suposições, e não podemos percorrer todas as causas ou cadeias causais suficientes à existência do fenômeno natural. Isso é incontornável, e não por não estarmos “familiarizados” ou em “contato” com as causas do fenômeno, mas por *não podermos* estar. Se isso fosse possível, então deveríamos admitir que nossas capacidades epistêmicas se assemelham as do Autor da natureza, Deus<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Ver também *Seven Philosophical Problems*, Ep. Ded.; EW, VII, p. 3.

Portanto, ao observar que os fenômenos são produzidos por movimento, o cientista que supõe um ou mais movimentos e com isso consegue derivar a causa requerida a partir da necessidade do efeito, fez tudo o que podemos esperar da razão natural. E embora não prove que o fenômeno *tenha sido* assim produzido, prova que assim *deve ter sido* produzido, visto que tal poder de movimento estaria presente e sob seu domínio – e isso, afirma Hobbes, é tão útil como se as causas elas mesmas fossem conhecidas<sup>92</sup>. Assim, eis tudo o que filósofo natural poderia fazer, a exemplo do que afirma Hobbes no *Leviatã*:

Nenhuma espécie de discurso pode terminar no conhecimento absoluto dos fatos, passados ou vindouros. Porque para o conhecimento dos fatos é necessário primeiro a sensação, e depois disso a memória; e o conhecimento das consequências, que acima já disse chamar-se ciência, não é absoluto, mas condicional. Ninguém pode chegar a saber, através do discurso, que isto ou aquilo é, foi ou será, o que equivale a conhecer absolutamente. É possível apenas saber que, se isto é, aquilo também é; que, se isto foi, aquilo também foi; e que, se isto será, aquilo também será; o que equivale a conhecer condicionalmente (L, I, VII; EW, III, p. 52).

Hobbes atribui não só à sua finitude as limitações epistêmicas do homem no conhecimento da natureza, mas também à origem desse conhecimento: a sensação e a memória (ou imaginação). O que é dado à imaginação ou aos sentidos é sempre a consequência de um movimento, um efeito de uma causa. E se a ciência dos fatos é a ciência do acontecido ou ocorrido ela é também a ciência das *consequências* ou efeitos cujas causas não são possíveis de apreender – seja pela incapacidade de percorrer a cadeia toda a cadeia causal, seja pelo caráter intrinsecamente posterior da apreensão dos sentidos. Portanto, o conhecimento da natureza é inextricavelmente hipotético.

O procedimento do filósofo sobre a natureza se dá primeiramente por um raciocínio analítico: “se as coisas *são assim*, então sua causa *dever ter sido* esta” (como na ciência da geografia); e, posteriormente, numa “síntese imperfeita” – porque parte de hipóteses segundo as quais o cientista não tem certeza que de fato ocorreram, nem mesmo que é a única causa, tampouco que faz parte de uma única cadeia causal geradora do efeito produzido – que parte de causas hipotéticas: “*quando* tais causas ou poder de movimentos estiverem dados, tal fenômeno *deverá* também ocorrer” (como na ciência da meteorologia).

---

<sup>92</sup> Cf. Idem, p. 3.

O mesmo Hobbes pode dizer acerca do método da política? Possui essa ciência a mesma a demonstrabilidade da geometria ou as limitações epistêmicas da ciência natural? Em seus *Six Lessons to the professor of the mathematics* – escrito publicado após o *Leviatã* e o *De Corpore* – Hobbes afirma clara e diretamente que:

[...] a filosofia civil é demonstrável porque nós mesmos criamos o Estado (*commonwealth*). Mas porque não conhecemos a construção dos corpos naturais, mas a buscamos a partir dos efeitos, não há demonstração do que sejam as causas que buscamos, mas apenas do que elas poderiam ser (SL, *Dedication*; EW, VII, p. 184)<sup>93</sup>.

Nessa passagem, Hobbes não somente reflete acerca do caráter científico da filosofia civil, mas também o contrasta com o da ciência natural. De modo similar à geometria, a filosofia civil é demonstrável, visto que os próprios homens são os criadores do Estado (*commonwealth*). Em razão de algo propriamente humano, isto é, de algo que lhe diz intransferivelmente respeito, os homens são capazes de fornecer as causas do Estado e, por conseguinte, demonstrá-lo, de modo semelhante ao geômetra que, por ser aquele que desenha um círculo, deve ser capaz estabelecer a sua causa e, por fim, demonstrar o círculo. Portanto, segundo Hobbes, uma ciência do político é possível.

Ademais, Hobbes também reitera o caráter hipotético das ciências naturais em oposição à ciência do político: aquela primeira apresenta seus resultados de modo provável *porque* não conhecemos o *modo de sua geração* (a causa do movimento específico) de seus objetos, restando-nos somente o contato com seus efeitos. Por isso, ela não é *tout curt* demonstrável.

A despeito disso, é certo que noutras partes decisivas de seu pensamento político Hobbes reafirma a cientificidade da filosofia civil a partir do seu caráter *artificial*. O maior exemplo disso são, sem dúvida, as primeiras considerações de Hobbes na Introdução do *Leviatã*, quando afirma que:

Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela *arte* dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial [...] E a *arte* vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o

<sup>93</sup> Tal como em citações anteriores, a tradução dessa passagem foi extraída da tradução do artigo de Jesspeh.

*homem*. Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial [...] (L, *Introdução*, p. 10; EW, III, p. xii).

O início da Introdução do *Leviatã* serve a muitos desígnios interpretativos<sup>94</sup>. No que diz respeito ao caráter científico da política ou da filosofia civil hobbesiana, podemos afirmar que as considerações iniciais do filósofo nessa passagem estão conformes às suas reflexões nas *Six Lessons* que apresentamos acima. Quando imita, por arte própria, a natureza, e que por tal arte *cria* o *Leviatã* ou o *Estado*, o homem por essa razão dispõe das causas da criação do Estado. Ao fazer do Estado seu *artifício*, o homem conhece – a exemplo do geômetra, que também por sua arte dá origem a um círculo – as causas da criação, isto é, a causa da geração do próprio Estado<sup>95</sup>.

Além disso, as próprias *Partes* em que foi dividido o *Leviatã* (a exemplo de outra obra política, os *Elements of Law*) mostram o intento de Hobbes em apresentar a política segundo o método sintético. Em ambas as obras, Hobbes parte de princípios da sua filosofia natural – e.g., *sensação, imaginação, linguagem, razão* –, passando pelos princípios do *homem natural* – *paixões, vontade, deliberação* – ao *estado de natureza humano* (ou ainda, como no próprio *Leviatã*, a *condição natural da humanidade*) – até às causas mais próximas de sua Teoria do Estado – as *leis de natureza* e o *contrato*. Só após isso é que Hobbes trata do Estado (*commonwealth*).

Até mesmo naquela obra – publicada entre os *Elements* e o *Leviatã* – em que não faz maiores reflexões sobre sua filosofia natural, o *De Cive*, Hobbes dá claras manifestações de que ela é uma “Parte”, a terceira e última, de um sistema tripartite de filosofia que faz um estudo que segue uma ordem sob diferentes “graus”, no qual sua filosofia primeira (*De Corpore*) e sua filosofia moral ou do homem natural (*De homine*) seriam suas “partes anteriores”<sup>96</sup>.

Embora tais obras manifestem – algumas mais explicitamente, outra implicitamente – o intento de estabelecer a filosofia natural (e aquilo que compreendemos como *ciência natural*, isto é, a *Física* hobbesiana) como uma causa da filosofia civil, o que

<sup>94</sup> Para ficarmos somente com alguns exemplos, ver *The Logic of Leviathan*, de Gauthier, cap. 1, p. 10; a magistral interpretação da introdução do *Leviatã* em *Thomas Hobbes and the unity of Science and Moral Wisdom*, de Herbert, cap. I, p. 4; e *Thomas Hobbes and Political of Natural Philosophy*, de S. Finn, cap. II, p. 47.

<sup>95</sup> Ver também GOLDSMITH, M. M. Op. cit., p. 11.

<sup>96</sup> Cf. EW, III, p. 35.

permitiria a demonstração dessa última, devemos nos confrontar com outras afirmações de Hobbes em que ele i) afirma o caráter demonstrável e, por conseguinte, científico da política, mas faz isso ii) prescindindo dos princípios das demais partes do seu sistema de filosofia. No próprio *De Cive*, Hobbes diz que “[a política ou a filosofia civil], fundada em princípios suficientemente conhecidos pela experiência, dispensa as seções anteriores [*De Copore* e *De Homine*]” (DC, *Prefácio*; EW, III, p. 35). De modo semelhante, no *Leviatã* Hobbes afirma que:

[...] depois de eu ter exposto claramente e de maneira ordenada minha própria leitura, o trabalho que a outros caberá será apenas verificar se não encontram o mesmo em si próprios. Pois esta espécie de doutrina não admite outra demonstração (L, *Introdução*, p. 10; EW, III, p. xii).

É certo que Hobbes reafirma nessas duas reflexões o caráter sintético e demonstrativo da política ou da filosofia civil; não obstante, afirma estar nos homens – o que lhes permite uma análise da sua própria experiência – a sua causa, e não nos objetos externos a eles, justamente o objeto de estudo da filosofia natural. Além disso, admitindo a possibilidade da filosofia natural ser o fundamento da filosofia civil, temos uma dificuldade adicional: *como poderia uma ciência hipotética e de resultados probabilísticos servir de fundamento ou de causa para uma ciência demonstrável e indubitável?*

A primeira dificuldade pretendemos dissolver nesta próxima seção (2.1.2). A última dificuldade, a qual cremos Hobbes não ter concebido, a julgar pelo que manifesta em sua obras, pois não a problematiza, tampouco lhe oferece diretamente alguma solução, será enfrentada na seção 2.3 deste trabalho. Nela pretendemos tão somente traçar um caminho de resposta e nela não nos alongaremos, pois a sua resolução – se de fato for possível – depende do tratamento de conceitos da filosofia hobbesiana que não cabe e nem teríamos condições de fazer no contexto desta pesquisa. Independente das dificuldades, devemos expor numa seção anterior (2.2), os elementos que tratam da teoria do *movimento* segundo Hobbes, que irá ser a base conceitual para a seção 2.3.

### 2.1.2. O filósofo da política e o homem político

Sobre a primeira dificuldade, nossa hipótese interpretativa é a de que Hobbes apresenta sua filosofia dialogando com dois interlocutores diferentes, acerca dos

quais o filósofo faz diferentes exigências: 1) o *filósofo da política* e 2) o *homem político*. Aos primeiros recaem exigências filosóficas, epistemológicas e sistemáticas; aos últimos, um “conhecimento de si mesmo” e a “observação da própria experiência” já são suficientes. Nisso residiria boa parte do estranhamento em relação a tais passagens do *De Cive*, *Leviatã* e *De Corpore*, em que por vezes ocorre do filósofo deixar clara a dependência da filosofia civil em relação aos princípios da filosofia natural, e por vezes ocorre de transparecer justamente o contrário: que ciência da política independe dos princípios das “partes” anteriores da filosofia natural.

Ora, a quem Hobbes estaria se endereçando ao escrever a Parte I do *Elements of Law* e do *Leviatã*? A quem interessaria saber a respeito das “faculdades do corpo e da mente”; sobre “a razão e a ciência”; sobre “a sensação” e as diferentes “cadeias de imaginações”? Obviamente, ao filósofo da política: aquele que almeja um fundamento filosófico do seu sistema. E é para esse mesmo filósofo que Hobbes apresenta a divisão tripartite da filosofia e a ordem das ciências divididas no capítulo 6 do *De Corpore*.

E a qual interlocutor em última instância interessa a Hobbes se comunicar no *De Cive*, em meio à Guerra Civil Inglesa, em que interrompe o desenvolvimento e a apresentação ordenada do seu “sistema de filosofia”? Lembremos da advertência do filósofo quando afirma: “Assim sucede que o que era último na ordem veio a lume primeiro no tempo” (DC, *Prefácio*; EW, III, p. 35). Em tempos de guerra, interessa ao pensador da política ser compreendido não somente pelos seus pares, mas também e principalmente pelos homens da vida pública, homens que estão no centro dos acontecimentos que concernem ao poder político<sup>97</sup>.

Hobbes, no *Leviatã*, dirigindo-se certamente aos filósofos, afirma a precedência argumentativa *demonstrativa* da filosofia civil, em detrimento dos argumentos formulados a partir da experiência. O raciocínio de Hobbes em favor da demonstrabilidade científica da política é cristalinamente clara:

E seja como for, um argumento tirado da prática de homens que nunca conseguiram chegar ao fundo, para com a reta razão pesar as causas e natureza dos Estados, e que sofreram diariamente aquelas misérias que derivam da ignorância dessas causas e dessa natureza, é um argumento sem validade. Porque mesmo

<sup>97</sup> Ver também KAVKA, G. S. Op. cit., p. 9.

que em todos os lugares do mundo os homens costumassem construir sobre a areia as fundações de suas casas, daí não seria possível inferir que é assim que deve ser feito. O talento de fazer e conservar Estados consiste em certas regras, tal como a aritmética e a geometria, e não (como o jogo de tênis) apenas na prática (L, I, XX; EW, III, p. 195).

Entretanto, nossa leitura será razoável somente se articularmos adequadamente a filosofia política de Hobbes com aquele primeiro interlocutor que supomos: o filósofo. Em suma, devemos justamente nos ater àquela parte em que o filósofo parece demandar uma conexão entre suas filosofias natural e civil. E nisso reside a segunda dificuldade que apontamos acima. Sendo assim, devemos trazer à baila uma expressão que prometêramos tratar ainda neste capítulo: *modo de geração*. Vimos a sua constante ocorrência nas diferentes concepções hobbesianas de “ciência” e “filosofia”. De forma lapidar Watkins afirma, em seu *Hobbes's System of Ideas*, que

Hobbes aponta três principais *modos de gerar* coisas – figuras geométricas, coisas físicas e Estados (*commonwealths*) – segundo os seus respectivos objetos e dos três principais ramos da filosofia: geometria, filosofia natural e filosofia civil (WATKINS, 1965, p. 69 – grifos nossos).

Se Watkins está certo, e as coisas que constituem a realidade possuem uma única origem – figurativa, física ou civil –, fica evidente que o método científico proposto por Hobbes se dirige essencialmente à compreensão dos objetos de constituição geométrica, natural ou civil. Com efeito, para o filósofo inglês, conhecer um objeto significa apreender sua *causa* ou *modo de sua geração*. Em outras palavras, conhecer alguma coisa cientificamente significa, para Hobbes, conhecer o seu *movimento* específico.

## 2.2. A Teoria hobbesiana do Movimento

O conceito de “movimento” é seguramente um dos mais fundamentais da filosofia hobbesiana. Nas partes concernentes à filosofia natural em suas obras políticas, Hobbes faz referência direta a esse conceito<sup>98</sup>, caracterizando-o minimamente. Mas é no seu mais relevante escrito de filosofia natural que o filósofo oferece o seu tratamento mais detalhado. De forma muito expeditiva, Hobbes define *movimento* como “privação de um lugar e aquisição de outro”<sup>99</sup>. O filósofo define movimento em termos de deslocamento espacial<sup>100</sup>, isto é, em termos mecanicistas. E na medida em que o movimento expressa um deslocamento espacial de um corpo ou objeto material é que ele é compreendido como *causa* fundamental dos objetos exteriores tal como percebidos pelo homem:

As causas dos universais (ao menos daqueles que têm alguma causa) são manifestas por si [*per se... nota*], ou, como se diz, são cognoscíveis *por natureza*, de modo que não requerem nenhum método, posto que a única causa de todos esses universais é o movimento. Pois a variedade de todas as figuras é originada da variedade dos movimentos pelos quais são construídas, e não se pode entender que o movimento tenha outra causa além de outro movimento, nem tampouco a variedade das coisas percebidas pelos sentidos, tais como as várias cores, sons, sabores, etc., tenha outra causa além de movimento, que se oculta em parte no objeto agente, em parte naqueles que sentem, de um modo tal que, embora não se possa conhecer sem raciocínio qual seja esse movimento, é, todavia, manifesto que há algum movimento (DCo, I, VI, 5; OL, I, 62).

Hobbes atribui ao movimento a causa da geração dos objetos do modo que se nos apresentam às faculdades perceptivas. E, uma vez que a causa do movimento nada mais é do que o próprio movimento, o raciocínio em direção às causas do surgimento dos objetos tem aí seu ponto de partida. Compreender a causa da geração dos objetos, isto é, da mudança dos objetos tal como nos apresentam, é compreender o *movimento* pelos quais tais objetos concebidos são formados.

A Filosofia Primeira de Hobbes reduz toda mudança ou construção ou geração dos corpos tal como nos aparecem a *movimento (moto)* corporal no espaço. Segundo o filósofo, *corpo* é “aquilo que, não sendo dependente de nosso pensamento, é coincidente ou

<sup>98</sup> Cf. *Elements of Law*, I, II, 7; L, I, I.

<sup>99</sup> Cf. *De Corpore*, I, VI, 6.

<sup>100</sup> Cf. LEINJENHORST., Op. cit., pp. 221.

coexistente com alguma parte do espaço” (DCo, II, VIII, 1; EW, I, p. 101). Para Hobbes, uma mudança de um corpo significa que ele aparece diferentemente aos nossos sentidos em relação a como nos aparecia antes. Uma vez que tais aparências são produzidas no sujeito percipiente, segue-se, pelo princípio do movimento, que parte do objeto agente que estava em repouso está agora em movimento, ou agora se move em outro sentido, ou estava em movimento e agora está em repouso; ou ainda, todas essas alternativas recaem sobre o próprio sujeito percipiente. Em suma, toda mudança consiste num movimento do corpo percebido, ou num movimento do sujeito percipiente<sup>101</sup>.

É notável que a noção hobbesiana de *movimento* tem papel central não somente na compreensão das relações causais entre os corpos exteriores, mas também na compreensão das representações que fazemos deles. Ademais, essa noção gravita por todas as partes e disciplinas da Filosofia que precedem à filosofia civil<sup>102</sup>.

No *De Corpore*, Hobbes afirma que após o tratamento da geometria (“consideração do que se produz a partir do simples movimento”), segue-se a consideração do movimento de um corpo sobre outro, ou ainda, a “parte da filosofia que trata do movimento” (DCo, I, VI, 6, EW; I, p. 71). Hobbes não dá no *De Corpore* nenhum nome a esta disciplina, mas poder-se-ia dizer, de modo muito especulativo, que se trata da *mecânica*, visto que seu estudo consistiria precisamente no estudo da “trajetória”, “velocidade” e “choque” de corpos em movimento. Seguindo o estudo do movimento, o filósofo reputa à *física* o estudo do movimento das partes, isto é, das qualidades sensíveis, bem como da própria sensibilidade humana. Hobbes afirma que da física deve-se passar à *moral*, que estuda os “movimentos da mente”, como o *apetite*, a *aversão*, o *amor*, a *benevolência* entre outras paixões, dado que sua causa está nos sentidos e na imaginação<sup>103</sup>.

Compreendida a evolução do conceito de *movimento* na Filosofia Primeira, na Geometria, na Física e na Moral, Hobbes extrai a possibilidade científica – ou a partir das

<sup>101</sup> Idem, pp. 201-202.

<sup>102</sup> Ver, por exemplo, em *De Principiis et Ratiocinatione Geometrarum*, escrito em que Hobbes atribui à noção de *movimento* o caráter científico da Geometria: “[...] ‘qual a necessidade de as demonstrações de teoremas puramente geométricos apelarem para o movimento?’ Respondo, primeiro porque todas as demonstrações são defeituosas, a menos que procedam de causas, elas não são científicas. Segundo, as demonstrações são defeituosas a menos que suas conclusões sejam demonstradas por construção, isto é, por descrição de figuras, ou seja, pelo traçado de linhas. Pois todo traçado de uma linha é um movimento, e, assim, toda demonstração cujos primeiros princípios não estejam contidos nas definições dos movimentos pelos quais as figuras são descritas é defeituosa” (OL, IV, p. 421). A tradução dessa passagem foi extraída da tradução do artigo Douglas Jesseph, “Hobbes and the method of natural science”, Op. cit., p. 88 (tradução, p. 118).

<sup>103</sup> Cf. *De Corpore*, I, VI, 6; EW, I, p. 72.

causas, isto é, pelo método sintético, bem como sua possibilidade meramente analítica, a partir dos seus efeitos – da filosofia civil. A essa altura do *De Corpore*, o filósofo quer garantir a possibilidade de compreensão estritamente filosófica da política, bem como da sua compreensão pelo homem político, que fará remissão à sua própria experiência:

A filosofia civil adere à moral, mas de tal modo que *pode ser dela separada*. Pois as causas dos movimentos da mente são conhecidas não apenas pelo raciocínio, mas também pela experiência de qualquer um que observe seus próprios movimentos. E por causa disso, não apenas os que chegaram primeiramente à ciência dos desejos e das perturbações da mente, pelo método sintético e a partir dos primeiros princípios da filosofia, podem, prosseguindo por esse mesmo caminho, chegar às causas e à necessidade de se constituírem as cidades[...] (*na medida em que os princípios da política consistem no conhecimento dos movimentos da mente e o conhecimento do movimento da mente, nas ciência do sentido e do pensamento*); mas também aqueles que não aprenderam a primeira parte da filosofia, a saber, a geometria e a física, podem, ainda assim, chegar aos princípios da filosofia civil pelo método analítico (DCo, I, VI, 7; EW, I, p. 73 – grifos nossos).

Hobbes é categórico: os princípios da política estão na moral. Contudo, não do modo como querem acreditar Strauss e Warrender, com uma moral que dispõe já de princípios avaliativos, de critérios de *certo* e de *errado*, mas sim do modo em que o próprio filósofo define: no estudo dos movimentos da mente, isto é, das paixões humanas. Esta, por sua vez, dispõe de princípios contidos no estudo dos sentidos e do pensamento, isto é, na física ou na filosofia natural. Assim, a física ou a filosofia natural, servem, segundo o próprio Hobbes, de fundamento ao estudo da filosofia civil. Eis as exigências *sintéticas* de cientificidade e demonstrabilidade que recaem sobre a política, bem como para a moral.

Porém, política e moral, distintamente da geometria e da física, são disciplinas cujo conhecimento é requerido pelo homem de vida pública, de tal modo que, para sua compreensão, o apelo a princípios fundamentais são desnecessários. Esse homem se julga dotado de moralidade e de consciência civil. E Hobbes, como um filósofo que almeja salvar as aparências – não só das coisas como nos parecem mediante os sentidos, mas também das aparências da vida humana social –, tem o intento também de legitimar ao homem político o conhecimento da moralidade e a civilidade. Somente assim os homens estarão conscientes das causas da guerra e da paz. Ora, como vimos, o alcance da paz é para Hobbes um dos objetivos da filosofia. E, obviamente, o alcance de tal fim não se dá pelo conhecimento moral e político

de alguns poucos filósofos, mas dos cidadãos que fazem a política de forma prática, decisiva: homens públicos.

Nesse sentido, pela observação da própria experiência e pelos seus próprios movimentos, ou seja, pelo método *analítico*, todos os homens podem conhecer os princípios da moral e da política. E isso não significa que tais ciências dispõem de princípios que, *filosoficamente*, dispensem as ciências anteriores, como queria a corrente interpretativa do *fundamento moral*; mas ao contrário, Hobbes é muito claro ao afirmar que a moral e a política possuem nelas o seu fundamento filosófico.

### 2.3. O caráter necessário das hipóteses da ciência natural

É mister tentar ainda dar razoabilidade às intenções fundacionistas de Hobbes, haja visto que, como já fizemos alusão anteriormente (2.1.1), é no mínimo desconfortante à proposta sistemática hobbesiana que uma ciência demonstrável como a filosofia civil tenha como fundamento uma ciência que lida com resultados prováveis – como a filosofia natural ou a física. Pensamos que o *determinismo* ou *necessitarismo* subjacente ao sistema materialista de Hobbes é um meio de redução dessa dificuldade.

De acordo com o que foi dito, a noção *movimento* como *causa* dos objetos, e de tais objetos tal como nos aparecem, é colocada em termos de deslocamento espacial e causação material ou corporal. Desse modo, Hobbes acaba por reduzir toda e qualquer relação causal em termos de *causa eficiente*<sup>104</sup>. Ademais, tal causa eficiente, no esquema hobbesiano, nada mais é do que uma causa *necessária* e *suficiente*<sup>105</sup>. Uma causa que não pode senão produzir um efeito é uma *causa necessária*. Ora, esse é o caso da causa suficiente, pois se ela possui o que é requerido para produzir o efeito, então ela não pode senão produzir tal efeito. Se ela não o produzisse, significa que falta ainda algo para sua produção; por conseguinte, não seria uma causa suficiente. Portanto, a causa suficiente não pode ser senão uma causa *necessária*<sup>106</sup>.

<sup>104</sup> Cf. *OL*, I, p. 116; LEIJENHORST, C. H. Op. cit., p. 206;

<sup>105</sup> LISBOA, W. B. “Hobbes e o argumento dominador”. VILLANOVA, M. G. e BARROS, D. F. *Hobbes: natureza, história e política*. Discurso Editorial: São Paulo, 2009, p. 138. Nesta seção seguiremos Leijenhorst e Lisboa o tratamento do determinismo hobbesiano.

<sup>106</sup> *Short Tract*, I, C 11; LISBOA, W. B., Op. cit., p. 135: “[...] se “A” é a causa de “B”, e se “A” é necessário, então “B” é também necessário. Eis a demonstração: se “A” é necessário e se “B” é possível (o que é contrário à

Assim, o materialismo mecanicista de Hobbes assume uma outra face: a de um determinismo ou necessitarismo causal. Isso não só em relação a eventos passados, mas também para fatos ou mudanças presentes e futuras. Em outras palavras, a filosofia natural hobbesiana assume um determinismo universal:

E a causa definida nesses termos, sendo suposta, o efeito não pode senão seguir-se; e isso também deve ser lembrado: qualquer efeito produzido a qualquer tempo é tal que é produzido por uma causa necessária. Pois o que quer que seja produzido, enquanto é produzido, tem uma causa inteira (*entire cause/causem habuit integram*), isto é, tendo todas aquelas coisas que, sendo supostas, não podem ser compreendidas a não ser que o efeito se siga. Ou seja, tem uma causa necessária. E da mesma forma deve ser mostrado que, quaisquer efeitos doravante produzidos, devem ter uma causa necessária. Assim, todos os efeitos que foram, ou serão produzidos, têm sua necessidade em coisas antecedentes (DCo, II, IX; EW, I, p. 123 – tradução nossa a partir da versão inglesa).

Hobbes afirma um necessitarismo irrestrito no bojo das relações de causa e efeito. O determinismo hobbesiano acaba por se posicionar a respeito do famigerado problema dos *futuros contingentes*, que, desde o capítulo IX do *De Interpretatione* de Aristóteles coloca-se como um problema filosófico genuíno, tendo reverberações ao longo de toda a filosofia escolástica até a filosofia do século XVII<sup>107</sup>. Hobbes rejeita os futuros contingentes do modo como tradicionalmente são compreendidos: eventos futuros que podem ou não ocorrer. Hobbes enclausura tal noção de “contingência” de dois modos: defendendo que i) qualquer evento futuro teria tido uma causa necessária e que ii) todo evento que hoje julgamos (corretamente) possível ocorrerá no futuro<sup>108</sup>.

Na esteira da negação de uma “flexibilidade contingencial” dos eventos futuros, Hobbes identifica *causa suficiente* e *causa necessária*. Se um evento possível nunca ocorrerá, isso significa que todas as condições requeridas para sua produção nunca concorreram. Ora, se é assim, tal evento não foi *possível*, mas *impossível*. Dito de outro modo, “a possibilidade não tem um status ontológico separado como um intermediário entre o

---

suposição), então “B” poderia não ocorrer. Assim, “A” poderia ocorrer sem causar “B”. Consequentemente, “A” não poderia ser tomado como causa. Portanto, é verdadeiro afirmar que se “A” é a causa de “B” e se “A” é necessário, então “B” também é necessário. Encontra-se provado assim que do necessário segue-se apenas o necessário”.

<sup>107</sup> Para um tratamento mais preciso acerca do contexto do debate acerca dos futuros contingentes recepcionado por Hobbes, ver LISBOA, W. B. Op. cit., pp. 125-141.

<sup>108</sup> Cf. LEIJENHORST, C. H. Op. cit., p. 212.

necessário e o impossível”<sup>109</sup>. Segundo o filósofo inglês, um evento ou ato possível é, com efeito, um evento ou ato necessário. Mas, se Hobbes está correto, o que então explica essa aparente indeterminação – a que tradicionalmente chamamos de “contingência” – dos eventos futuros?

Para Hobbes, a aparência de indeterminação ou contingência não é resultado das relações próprias dos objetos do mundo, mas algo que diz respeito ao *nosso* modo de apreendê-las. “A contingência é uma propriedade epistêmica relativa à nossa ignorância das verdadeiras causas dos eventos” (LISBOA, 2009, p. 136):

Mas alguém poderia perguntar aqui se os futuros, que costumamos chamar de contingentes, são necessários? Afirmamos, de um modo geral, que todas as coisas se produzem de um modo contingente (*contingunt*) produzem-se por causas necessárias [...] Mas elas são chamadas contingentes em relação a outros eventos dos quais são independentes, como a chuva que cairá amanhã se produzirá de um modo necessário (isso é, por causas necessárias). Todavia, pensamos e afirmamos que cairá de um modo fortuito, pois não vemos suas causas, ainda que elas estejam atualmente presentes. Assim, *chamamos normalmente fortuito ou contingente isso de que não percebemos as causas necessárias*. Temos, do mesmo modo, costume de falar assim do passado, como quando dizemos que é possível que uma coisa não tenha sido produzida, se ignoramos o que ela foi (DCo, II, X, 5; EW, I, p. 130 – grifos nossos)<sup>110</sup>.

Hobbes encontra o lugar da contingência em nossas limitações epistêmicas. É contingente tudo aquilo cujas causas – como vimos, sempre necessárias – não percebemos, ou, ao menos, não percebemos *como* necessárias. Eis a privação epistêmica intrínseca à ciência natural que já advertíamos anteriormente (cap. 2, seção 2.1.1), e o exemplo hobbesiano da “chuva que cairá amanhã (ou não)” vem confirmar isso. Do fato de não podermos afirmar precisamente se irá ou não chover amanhã não significa que não esteja já determinado, isto é, que não existam as causas suficientes e requeridas para que chova ou não amanhã, mas tão somente que, para má sorte da ciência natural, não podemos observá-las. Transitando de condições epistêmicas para condições lógicas, isto é, da verdade ou falsidade das proposições “Choverá amanhã” e “Não choverá amanhã”, Hobbes afirma que uma delas é

<sup>109</sup> Idem, pp. 213; LISBOA, W. B. Op. cit., p. 136 e p. 138; FOISNEAU, L. “Le vocabulaire du pouvoir: potencia/potestas, power”. In ZARKA, Y. C. (ed.). *Hobbes et son Vocabulaire*, Paris: Vrin, 1992, p. 88.

<sup>110</sup> Tradução extraída de LISBOA, W. B. Op. cit., pp. 136-137.

verdadeira, ainda que nós não saibamos ainda qual, de tal modo que permanece a necessidade, embora não possamos percebê-la<sup>111</sup>.

Ora, como já havíamos assinalado, boa parte das relações causais estudadas pela filosofia natural são inobservadas, o que impossibilita a sua percepção e, por conseguinte, a sua demonstração científica. No entanto, em primeiro lugar devemos advertir que tal impossibilidade epistêmica diz respeito às nossas limitações cognitivas e não exatamente ao objeto de estudo da filosofia natural: corpos em movimento espacial que se determinam a partir de relações causais necessárias.

Hobbes deprecia o papel do experimento na sua concepção de ciência natural – pois elas não podem fornecer mais que causas hipotéticas<sup>112</sup> que, no futuro, descobrir-se-á serem corretas, isto é, apresentam corretamente uma causa necessária – em prol de deduções a partir de princípios primeiros. Em suma, as exigências a uma hipótese causal da ciência natural são “[...] que ela seja concebível, isto é, não absurda; a outra é que, *admitindo-a, a necessidade do fenômeno possa ser inferida*” (DiPh, OL, IV, p. 254 – grifos nossos)<sup>113</sup>.

A filosofia natural adquire seu status demonstrativo a partir da necessidade lógico-ontológica das relações causais do seu objeto de estudo, malgrado as limitações epistêmicas inerentes à sua atividade empírica. Portanto, a relação de fundamentação entre filosofia natural e filosofia civil pode ser mantida porque o caráter hipotético ou contingente da primeira reside em *nossa* incapacidade cognitiva de percebermos a necessidade nos movimentos inobserváveis, mas não nos próprios objetos – submetidos à absoluta necessidade da relação causal.

---

<sup>111</sup> Cf. *Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*, p. 406; *Anti-White*, XXXV, 13, 391-392. Ver também o inequívoco comentário acerca da determinação da verdade a despeito de limitações epistêmicas em LEIJENHORST, C. H. Op. cit., p. 214: “Toda proposição a respeito dos futuros contingentes é necessariamente verdadeira ou falsa, mas aqui novamente nós só chamamos tais proposições de indeterminadas porque nós não estamos aptos a determinar se elas serão verdadeiras ou falsas. Esse estado subjetivo de modo algum altera a verdade ou falsidade objetiva da proposição em questão. Assim, simplesmente desconsiderando a dimensão do tempo e qualquer menção à subjetividade, Hobbes está apto a transpor sua (ideia de) necessidade absoluta para o reino da verdade e da falsidade proposicional”.

<sup>112</sup> JESSEPH, D. Op. cit., p. 102 (tradução, pp. 137-138).

<sup>113</sup> Ver também *De Corpore*, IV, XXVI; *EW*, I, p. 425: “Mas primeiro, a hipótese mais geral da filosofia natural deve ser apresentada [...] E observando que tais suposições são colocadas para cumprir as causas verdadeiras de efeitos aparentes, toda suposição, exceto as absurdas, devem *por necessidade* consistir em algum suposto movimento possível”.

### 3. A FÍSICA E AS PAIXÕES: IMAGINAÇÃO E MOVIMENTO HUMANO

*Seu olhar, de tanto percorrer as grades,  
está fatigado, já nada retém.  
É como se existisse uma infinidade  
de grades e mundo nenhum mais além.*

*O seu passo elástico e macio, dentro  
do círculo menor, a cada volta urde  
como que uma dança de força: no centro  
delas, uma vontade maior se aturde.*

*Certas vezes, a cortina das pupilas  
ergue-se em silêncio. – Uma imagem então  
penetra, a calma dos membros tensos trilha –  
e se apaga quando chega ao coração.*

Rainer Maria Rilke, *A Pantera*

Segundo Hobbes, a sua filosofia natural tem início a partir de uma *privação*, isto é, mediante o fingimento de que o mundo fosse *aniquilado*<sup>114</sup>. Essa é a denominada hipótese da aniquilação do mundo (*annihilatio mundi*), inaugural do edifício teórico hobbesiano, que pode ser colocada nos seguintes moldes contrafactuais: “e se o mundo fosse aniquilado e só restasse um único indivíduo? O que mais além disso poderíamos concluir?”. A resposta de Hobbes é que, além desse indivíduo, tudo o que ainda existe são suas *representações*, ou seja, *percepções* feitas a partir de mundo, ainda que tal mundo já não mais exista. A partir da resposta a essa hipótese contrafactual surge aquilo que é a marca característica da filosofia primeira de Hobbes: uma metafísica da *separação* entre o *mundo* e o *conhecimento do mundo*, entre o *ser* e o *conhecer*<sup>115</sup>. De acordo com o seu projeto de filosofia, tal como entendido por Yves-Charles Zarka, “[...] a sistematização de exigências internas do discurso não está mais articulada às coisas” (ZARKA, 1987, p. 18).

<sup>114</sup> Cf. *De Corpore*, I, VII, 1; *EW*, I, p. 91.

<sup>115</sup> Essa é essencialmente a interpretação de ZARKA, Y. C. *Décision Métaphysique de Hobbes: conditions de La Politique*. Vrin: Paris: 1987, p. 18.

Segundo Zarka, seria essa a *decisão metafísica* de Hobbes, base da filosofia primeira a ser desenvolvida na Parte II do *De Corpore*. Sobre o *mundo exterior* pretendemos ter tratado breve, mas satisfatoriamente no capítulo anterior, quando vimos que na economia ontológica de Hobbes, tudo o que há são corpos em movimento. Tais corpos, ao se movimentarem, constituem a causa daquilo que representa a segunda parte dessa ontologia, as *percepções* ou *representações*, fontes do conhecimento. No presente capítulo, cabe justamente a compreensão dessa segunda parte da filosofia primeira hobbesiana.

Numa das primeiras versões da *hipótese da aniquilação*, contida nos *Elements of Law*, é notável também o caráter fundante dessa conjectura na epistemologia de Hobbes, ou seja, das condições sob as quais conhecemos as coisas:

Para que se entenda o que entendo por poder cognitivo, devemos recordar e reconhecer que há nas nossas mentes, de modo contínuo, certas imagens ou concepções das coisas exteriores a nós, de tal modo que, se um homem pudesse permanecer vivo, e todo o resto do mundo fosse aniquilado, ele conservaria, apesar disso, a imagem do mundo e de todas as coisas que aí houvesse visto e percebido. Todo homem sabe pela sua própria experiência que a ausência ou a destruição de coisas uma vez imaginadas não causa a ausência ou destruição da própria imaginação. Essas imagens e representações das qualidades das coisas exteriores a nós são o que chamamos de nossa cognição, imaginação, ideias, noção, concepção, ou conhecimento delas (EL, I, I, 8; EW, III, p. 2).

Hobbes estabelece nitidamente uma separação entre o *real* e o *imaginado*. Entretanto, muitas coisas que pensamos ou imaginamos, cremos ser dotadas de alguma realidade, isto é, não que sejam simplesmente reais *enquanto* pensadas ou imaginadas – o que vale para todos os pensamentos ou imagens –, mas que aquilo a que elas se referem seja real para além do ato de pensar ou imaginar, ou seja, certos pensamentos ou imaginações são pensados ou imaginados *como reais*. Tais ideias que por meio da hipótese aniquilatória descobrimos serem simplesmente privadas ou internas àquele que imagina, aparecem “como externas e sem nenhuma dependência dos poderes da mente” (DCo, II, VII, 1). Mesmo que não exista mais um mundo além do mundo em que podemos pensar, representamo-lo *como exterior* a nós<sup>116</sup>. Porém, a *annihilatio mundi*, em todas as suas versões, visa nos mostrar que tais representações do mundo como exteriores a nós são na verdade dependentes de nós mesmos, são objetos intrínsecos à imaginação. Tal “sensação de exterioridade” das

<sup>116</sup> Cf. LIMONGI, M. I. M. P. Op. cit., 2009, p. 189.

representações são tributárias não do mundo exterior – que podemos sem perda alguma supor aniquilado –, mas de nosso “espaço imaginário, no qual supomos que nada pertence sem nós” (DCo, II, VIII, 1).

Ademais, a hipótese aniquilatória também reclama por aquilo que pode garantir a existência das coisas exteriores. Reter imagens não garante a existência dos objetos imaginados. O que faz então com que essa aparência de exterioridade da estrutura da representação não fique circunscrita à própria cognição? Ora, se a realidade exterior só pode ser dada pela estrutura da representação, é somente com o movimento sucessivo de imagens em nosso aparato cognitivo que podemos afirmá-la. Como sabemos, uma vez que movimento gera movimento, e não pode ter outra causa senão o próprio movimento, não podemos, por nós mesmos, ser a causa da sucessão de nossas próprias percepções, dado que isso reclama por uma causa exterior a nós para sua ocorrência. Ora, tal causa não é senão o movimento dos corpos exteriores<sup>117</sup>. Portanto, existe uma realidade exterior as nossas ideias e demais percepções sensíveis; e tal realidade são corpos em movimento, causa primeira de tais ideias e percepções.

Portanto, temos que analisar o mecanismo inerente à cognição teorizada por Hobbes, a fim de compreendermos de que modo estão ligadas, a despeito da sua *separação ontológica, realidade e conhecimento da realidade*. É forçoso compreender o funcionamento da faculdade da imaginação, 1) haja visto sua importância no desenvolvimento da filosofia primeira de Hobbes e 2) por ser condição necessária da noção de hobbessiana de *conatus*, fundamental ao desenvolvimento de sua filosofia moral e civil.

### 3.1. A Teoria hobbessiana da percepção: a imaginação

A causa da imaginação são movimentos locais internos às partes do corpo humano, a saber, seus órgãos sensíveis. Em uma cadeia causal, o maior órgão é pressionado pelo objeto exterior; a próxima parte – contígua a esta – também é pressionada, e do mesmo modo essa pressão ou movimento se propaga em direção a todas as partes dos órgãos sensíveis até o órgão mais interno<sup>118</sup>, onde ocorre uma resistência ou contrapressão<sup>119</sup> – com efeito, um movimento de reação –: aqui temos o “fantasma” (*phantasma*), o objeto sensível

<sup>117</sup> SPRAGENS, Jr., Th. A. Op. cit., p. 73.

<sup>118</sup> Cf. *De Corpore*, IV, XXV; *EW*, I, p. 390.

<sup>119</sup> Cf. *Leviatã*, I, I; *EW*, III, p. 1.

propriamente dito, objeto que parece *como que* fora de nós (*without us*)<sup>120</sup>. Portanto, a sensação é um movimento interno ao homem gerado por movimento de partes do objeto externo e propagado por todo o meio contíguo às partes orgânicas do homem até aquela sua parte mais interna<sup>121</sup>.

Segundo Hobbes, *imaginação* nada mais é que *sensação diminuída*<sup>122</sup>. Sentir ou perceber um objeto por um dos nossos sentidos não tem qualitativamente qualquer diferença de imaginá-los. São diferentes nomenclaturas que se referem a um mesmo movimento nos corpos; são diferentes aspectos de um mesmo movimento. Quando o objeto – causa exterior do fenômeno perceptivo ao movimentar nossos órgãos sensíveis – está presente, chamamos tal fenômeno perceptivo de *sensação*; e o fantasma (*phantasma*) remanescente após o objeto ser passado ou removido é chamado de *fantasia* (*fancy*) ou *imaginação* (*imaginatio*)<sup>123</sup>. Seu critério de distinção se dá em função da ausência ou presença física do objeto perceptivo, e conforme isso, a diferença perceptiva é somente de *grau*: se o objeto está efetivamente presente, a percepção será *forte* e *vivaz* – para nos valermos aqui das palavras daquele filósofo escocês posterior a Hobbes<sup>124</sup> –; se o objeto estiver ausente, a percepção será *fraca* ou *diminuída*.

É pela compreensão desses dois critérios que Hobbes apresenta a função mnemônica da imaginação. Imaginação e memória são para Hobbes fenômenos materialmente idênticos. Chamamos *imaginação* o fenômeno perceptivo enquanto tal, isto é, enquanto uma sensação diminuída; chamamos *memória* enquanto tal percepção se refere ao passado<sup>125</sup>, ou seja, na ausência do objeto. Outros aspectos da imaginação incluem sonhos, objetos ficcionais, bem como o *entendimento*, definido como uma imaginação que “surge no

<sup>120</sup> Cf. *Idem*, p. 1.

<sup>121</sup> Cf. *De Corpore*, IV, XXV; *EW*, I, pp. 390-391. No *Leviatã*, Hobbes caracteriza a *sensação* com outros elementos, mas a partir do mesmo princípio, o movimento corporal local: “A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, ou de forma imediata, como no gosto e tato, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido, e no cheiro; a qual pressão, pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço (*endeavour*) do coração, para se transmitir; cujo esforço, porque para fora, parece ser de algum modo exterior. E é a esta aparência, ou ilusão, que os homens chamam *sensação*”. Sobre o conceito hobbesiano de “esforço” (*endeavour*) ou “conatus”, que também aparece no longo argumento do *De Corpore* (*EW*, I, p. 389) trataremos na seção seguinte.

<sup>122</sup> Cf. *Leviatã*, I, II; *EW*, III, p. 4; *De Corpore*, IV, XXV; *EW*, I, p. 396.

<sup>123</sup> Cf. *Idem*, p. 396.

<sup>124</sup> Referimo-nos a David Hume, que para distinguir no bojo de sua teoria do conhecimento empirista *impressões* (a percepção sensível primeira, quando da presença dos objetos exteriores) de *ideias* (representações oriundas daquelas), caracterizou precisamente aquelas como tendo mais “força” (*force*) e “vivacidade” (*liveliness*). Cf. *HUME, David. A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge, 2nd rev. ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978, p. 1.

<sup>125</sup> Cf. *Leviatã*, I, I; *EW*, III, p. 88.

homem (ou em qualquer outra criatura com a capacidade de imaginar) pelas palavras, ou quaisquer outros sinais da vontade” (L, I, II; EW, III, p. 11).

Sobre a faculdade imaginativa, duas coisas ficam claras até aqui: a primeira delas é que Hobbes circunscreve quase todas as capacidades cognitivas do homem à faculdade imaginativa – resta ainda termos uma compreensão mais adequada da capacidade da *linguagem*, que distingue cognitivamente os homens dos demais animais –; a segunda é que, fazendo isso, o filósofo dá à imaginação não somente um status de faculdade *passiva* de dados sensíveis, mas também *ativa*, na medida em que, reduzindo a ela o *entendimento*, faz com que a noção mesma de *imaginação* sirva como o grande fundamento para a compreensão do fenômeno cognitivo.

Embora edifique sua filosofia a partir dos elementos conceituais de certa parte da tradição, Hobbes os reinterpreta, rompendo com as teses de tal tradição e promovendo a função da imaginação por meio de uma teoria do conhecimento *sui generis*, fundada a partir de preceitos materialistas e mecanicistas. Dito de outro modo, Hobbes propõe o *conhecimento* – e como veremos logo adiante, as *paixões* – como um tipo de *movimento*. É o que diz Spragens ao sopesar passagens do texto hobbesiano:

A redução do conhecimento ao movimento é cumprida pela seguinte equação. Há dois tipos de conhecimento e ‘ambos tipos não são senão experiência’ (EW, IV, p. 27). Mas toda experiência é memória e, assim, conhecimento é apenas memória. ‘Toda experiência sendo, tal como eu disse, apenas memória, todo conhecimento é memória’ (Idem). Memória é o mesmo que imaginação. ‘Imaginação e memória são uma e a mesma coisa, que, por diversas considerações, possuem diferentes nomes’ (L, I, II; EW, III, p. 11). Mas ‘imaginação... é apenas sensação diminuída’ (Idem, p. 11). E porque a sensação é nada além de “movimento diverso”, a cadeia de equações redutivas está completa, e *todo conhecimento se torna movimento* (SPRAGENS, 1973, p. 73 – grifos nossos).

Está contido no argumento de Spragens os elementos articulados em nossa análise da teoria hobbesiana da percepção. *Sensação*, *Memória* e *Imaginação* são três nomenclaturas distintas para o mesmo fenômeno: o movimento interno provocado pelo objeto perceptivo aos órgãos humanos, fonte dos *fantasmas*, objetos da percepção e do conhecimento do homem. Uma vez que a sensação pode ser reduzida a movimento, memória e imaginação – qualitativamente o mesmo fenômeno sensível – são também movimentos. E porque *conhecer*

significa acumular memórias ou imaginações, isto é, ter *experiência*, conhecimento é movimento.

O argumento de Spragens tem como premissa maior uma caracterização de conhecimento feita por Hobbes nos *Elements of Law*: sua correspondência com o acúmulo de *experiências*, a saber, *a prudência*<sup>126</sup>. Uma vez que a *linguagem*, elemento indispensável na compreensão hobbesiana de *ciência*, está nos *Elements* circunscrita à noção de *nome*, que nada mais é que “a voz de um homem, imposta arbitrariamente como uma marca, *que traz à sua mente alguma concepção* a respeito da coisa à qual ela é imposta” (EL, I, V, 2; EW, p. 18 – grifos nossos), é notável o caráter essencialmente *mnemônico* e, por assim dizer, *prudencial* dessa noção nessa obra, porquanto admite Hobbes posteriormente no *Leviatã* que “quanto mais experiência das coisas passadas tiver um homem, tanto mais prudente é, e suas previsões raramente falham” (L, I, III; EW, III, p. 14). Ademais, como já vimos anteriormente no tratamento dessa questão (cap. 2, seção 2.1), a própria definição hobbesiana de *ciência* explicitada nos *Elements* tem como princípio fundante os sentidos, e por isso também seus contornos prudenciais.

Contudo, como afirma Limongi<sup>127</sup>, Hobbes rechaça essa definição no *Leviatã* e no *De Corpore*, obras em que não só a função mnemônica da marca, mas também – e principalmente, segundo a comentadora – a função comunicativa do *signo* linguístico – que supera a idiossincrasia e arbitrariedade da marca, bem como a imediatidade dos dados sensíveis – é essencial para a definição de *ciência* segundo Hobbes<sup>128</sup>. Esse desdobramento da sensibilidade à linguagem, bem como do caráter mnemônico ao significativo e comunicativo na definição hobbesiana de *ciência* parecem, em última análise, enfraquecer o argumento de Spragens.

Entretanto, o argumento do comentador possui duas inegáveis virtudes: a primeira delas é atestar o caráter *dinâmico* do conhecimento humano, que de uma forma ou outra é admitido pelas diferentes formulações de Hobbes acerca do conceito de *ciência*, pois em todas elas (conforme cap. 2, seção 2.1) o elemento *imaginativo* das “concepções da mente” e, por conseguinte, dos *movimentos* engendrantes da *sensação* estão presentes. A

<sup>126</sup> Cf. *Elements of Law*, I, IV, 10; EW, p. 16.

<sup>127</sup> Cf. LIMONGI, M. I. M. P. Op. cit., pp. 151-158.

<sup>128</sup> Cf. *Leviatã*, IV, XLVI; EW, p. 682; *De Corpore*, I, I, 2; EW, I, p. 3.

segunda virtude seria a de ter notado e enfatizado que a imaginação envolve um movimento interno de *mesma natureza* que o da sensação<sup>129</sup>.

E desse modo capturamos o conceito necessário à articulação da teoria da percepção de Hobbes à sua teoria das paixões, base da sua *Ética*, porquanto essa também estuda os movimentos invisíveis<sup>130</sup> que ocorrem junto às partes internas do homem. Dito de outro modo, o estudo das paixões humanas envolve diretamente a compreensão do *esforço* (*endeavour*) ou *conatus*, “pequenos inícios do movimento no interior do corpo do homem” (L, I, VI; EW, III, p. 38). Ora, essa é justamente a base da teoria hobbesiana da *imaginação*.

### 3.2. Os primeiros inícios do movimento humano: o *conatus*

Na primeira formulação da definição de *conatus*, apresentada no *Anti-White*, Hobbes afirma ser ele o *princípio* ou *início* do movimento, e, como início, o *conatus* é uma parte do movimento; sendo que “toda parte do movimento é movimento” (*unde sequitur conatum omenm esse motum*) (AW, XIII, 2), ele é, por conseguinte, também movimento. Assim, o *conatus* é um princípio de determinação do movimento que de nenhum modo é distinto do próprio movimento<sup>131</sup>; é o movimento gerador de movimento.

No *De Corpore*, Hobbes define *conatus* como “um movimento que se efetua num espaço e num tempo menor do que é dado, isto é, determinado ou assinalado por

<sup>129</sup> Não podemos esquecer que o objetivo fundamental de Spragens, evidente desde o título de sua obra, *A Política do Movimento (The Politics of Motion)*, é analisar as conquistas e os limites do conceito hobbesiano de *movimento*, que argumenta estar presente tanto em sua filosofia natural, quanto em sua filosofia civil e, indo ao encontro do que defendemos neste trabalho, que tal conceito é o que permite a ligação entre elas, bem como a fundamentação da filosofia natural em relação à filosofia civil (Cf. SPRAGENS. Op. cit., p. 173).

<sup>130</sup> Cf. *De Corpore*, I, VI, 6; EW, I, p. 72.

<sup>131</sup> Cf. LIMONGI, M. I. M. P. Op. cit., 2009, p. 51. Segundo Limongi, o conceito hobbesiano de *conatus* é esboçado pela primeira vez, embora não tenha sido mencionado e definido, em seu *Tractatus Opticus II* como uma resposta à noção cartesiana de *inclinação natural*. A distinção entre *movimento* e *inclinação* ao movimento proposta pelo filósofo francês é rechaçada por Hobbes: “O que ele [Descartes] denomina *inclinação*, denomino *ser movido*, e a ação, que ele distingue do movimento, eu [...] sustento que seja movimento” (TO, II, § 10, pp. 151-152 – tradução extraída de passagem do texto de Limongi, p. 49). Como nota Limongi: “o conceito de *conatus*, uma vez elaborado, servirá a Hobbes como um instrumento para pensar toda determinação ao movimento como determinações de um movimento atual, eliminando assim todo vestígio possível da antiga ideia de uma potencialidade do movimento” (p. 50). Eis uma das facetas do *necessitarismo* subjacente à teoria do movimento de Hobbes que apresentamos acima (capítulo II, seção 2.3) e que, pelo fato do *conatus* ser nada além de movimento, também diz respeito aos primeiros movimentos do homem.

exposição ou número, ou ainda o movimento que se efetua num ponto” (DCo, III, XV, 2; EW, I, p. 206)<sup>132</sup>.

A circunscrição do *conatus* a um movimento efetuado num ponto não é por acaso. Admitindo-se que um ponto é um objeto material, possui ele, *a fortiori*, extensão, e, possui também por isso quantidade, ainda que sua computação ou quantificação não seja dada; algo parecido se dá com o *conatus*: seu movimento é imperceptível e, por conseguinte, não computável<sup>133</sup>. E, a exemplo do ponto, que está a serviço do geômetra para o traço da linha<sup>134</sup> na composição da figura, o *conatus* é um movimento “cuja presença nas partes internas de um corpo serve para explicar o início, bem como as determinações de seus movimentos computáveis e visíveis” (LIMONGI, 2009, p. 52).

Todo corpo em movimento que toca um corpo em repouso coloca este em movimento, por menor que seja o *ímpeto*, isto é, “a quantidade ou velocidade do *conatus*”<sup>135</sup> do corpo movente, caso contrário o corpo em repouso jamais seria movido. É possível concluir então que o “movimento de um corpo é composto por uma série de *conatus* que permanece no corpo movido até que um *conatus* contrário lhe oponha” (LIMONGI, 2009, p. 52). Assim, como também nota Limongi<sup>136</sup>, juntamente ao princípio do *conatus*, segue-se a ele um coprincípio, a saber, o de *resistência*, o “*conatus* de um corpo em movimento, em parte ou totalmente contrário ao *conatus* de um outro corpo em movimento, que o toca” (DCo, III, XV, 2; EW, I, p. 211).

A afirmação de Limonge, articulada ao princípio de *resistência*, tem como suposição a tese segundo a qual a própria noção de “repouso” se reduz à noção de “movimento”. Como pondera Zarka de maneira muito razoável, a *resistência* não pode ser atribuída a corpos em repouso<sup>137</sup>. A noção de *corpo em repouso* é *tout court* inconcebível, uma vez que a noção de *impenetrabilidade da matéria*, que tem seu fundamento na distinção de *espaço preenchido* (quando da presença de um corpo) e *espaço vazio* (quando da ausência de corpos), se deve justamente ao *esforço* ou *conatus* de um corpo, seu movimento, ou ainda, à

<sup>132</sup> Tradução extraída de LIMONGI, M. I. M. P. Op. cit., p. 51.

<sup>133</sup> Cf. LIMONGI, M. I. Op. cit., 2009, p. 52.

<sup>134</sup> Não se afirma com isso que uma linha é formada por pontos, mas somente a ideia simplória de algo como um geômetra que arbitrariamente marca um ponto com um compasso numa superfície plana para dar partida no processo de feitura de uma linha e, por último, de uma figura.

<sup>135</sup> Cf. *De Corpore*, III, XV, 2; EW, I, p. 207.

<sup>136</sup> Cf. LIMONGI, M. I. M. P. Op. cit., p. 52

<sup>137</sup> Cf. ZARKA, Y. C. Op. cit., p. 206.

sua própria *resistência*. Nesse sentido, um corpo em repouso seria indiscernível de um espaço vazio – o que seria contraditório – na medida em que ambos não oferecem qualquer resistência, e assim não possuiriam qualquer *esforço* ou *conatus*. Portanto, *do ponto de vista dinâmico*, malgrado sua aparência estática, o *repouso* nada mais é do que um movimento imperceptível e “infinitamente lento”<sup>138</sup>. O que se opõe a um dado corpo em movimento não é sob hipótese alguma um corpo em repouso, mas outro corpo em movimento contrário<sup>139</sup>, embora tal movimento seja lento e imperceptível.

Temos aqui um resultado decisivo aos propósitos sistemáticos da filosofia de Hobbes. O que dá efetividade e sentido ao *conatus* de um corpo é um *conatus* oposto ou contrário a ele e que o coloca em movimento. Pôr um corpo em movimento significa provocar sua resistência a esse movimento. O princípio fundamental do movimento, o *conatus*, se dá somente em *reação* a um *conatus* que lhe é contrário. Só é possível compreender o *conatus* ou o movimento de um corpo quando colocado em oposição ao *conatus* ou movimento de um outro corpo. Assim, um corpo que se identifica e existe em função do seu *modo de geração* ou movimento específico, ou seja, o seu *conatus*, só tem sentido e determinação efetiva *em relação* a outro corpo cujo *conatus* se lhe opõe, e que por sua vez só tem sentido na relação com ele e com outros corpos em movimento. Portanto, o *conatus* de um corpo não é determinado individualmente ou por características que lhe sejam intrínsecas, mas sim *reciprocamente*, na relação de oposição com outros corpos.

Nos *Elements*, primeira obra efetivamente publicada e que como já foi dito possui claros intentos sistemáticos entre sua filosofia natural e sua filosofia civil, Hobbes apontaria, como diria Garry Herbert, o caráter “solícito” do *conatus*, que em si mesmo é indeterminado e que nunca se manifesta a não ser na atração ou repulsão em relação a algum outro objeto<sup>140</sup>.

Conforme já havíamos anunciado, é central no argumento “pró fundamentação natural” de Herbert uma profunda análise da noção de *conatus*. Em seu *Thomas Hobbes – The Unity of Scientific and Moral Wisdom* é ele quem faz talvez a defesa mais forte acerca da tese da *determinação recíproca* do *conatus* hobbesiano:

---

<sup>138</sup> Cf. *Idem*, p. 206.

<sup>139</sup> Cf. *De Corpore*, II, IX, 7; *EW*, I, pp. 124-125.

<sup>140</sup> Cf. HERBERT, G. *Op. cit.*, p. 20.

O *Conatus* não é para Hobbes uma substância primitiva ou força metafísica. É somente a relação de *determinação recíproca* de duas entidades cuja identidade é estabelecida por essa determinação recíproca. Se for ignorada essa redução de movimento a *conatus*, o que Hobbes escreve parecerá muito mais com um *materialismo mecanicista que não pode ser conciliado com sua psicologia ou filosofia política*. Se não for apreciada a centralidade do conceito de *conatus*, ou a peculiaridade do seu tratamento hobbesiano, não se estará apto a compreender como Hobbes poderia pensar ter produzido um sistema de filosofia integrado. Não se perceberá o caráter dinâmico da física hobbesiana e a dialética que a produz no nível da psicologia e da política (HEBERT, 1989, p. 20 – grifos nossos).

É notável que a baliza argumentativa que estrutura a chave de leitura da filosofia hobbesiana feita por Herbert é o conceito de *conatus*. Para Herbert, sem a expressão adequada desse conceito, o caráter sistemático intencionado na obra de Hobbes desaparece. Para o comentador, o que articula e, com efeito, legitima a transição da sua *filosofia natural* para sua *filosofia civil* é a *determinação recíproca* do *conatus*. Isso não por caracterizar uma substância, essência ou princípio metafísico, mas sim por ser uma entidade cuja identidade se deixa determinar por outros movimentos ou *conatus*, bem como auxilia no processo de determinação destes últimos.

Sendo a caracterização mais fundamental do *conatus* na filosofia natural de Hobbes sua redução ao princípio do *movimento*, sua determinação e identidade se tornam dependentes da relação com outros *conatus*, e quando compreendida no campo da filosofia moral (ou do que Herbert no excerto acima chama de *psicologia*), deveríamos ver, pensa o comentador, que a determinação e identificação do homem a partir dos seus movimentos, seus *conatus* ou *paixões* que desencadeiam em suas ações, é feita de forma *intersubjetiva*<sup>141</sup>, em função dos *conatus* ou *paixões* de outros homens – e não como quer crer boa parte da literatura sobre Hobbes, em função de uma natureza atomizada e específica<sup>142</sup>.

---

<sup>141</sup> Assim argumenta, além de Herbert, Limongi: “[...] nossa tese é que é preciso *relativizar* a ênfase sobre os aspectos motivacionais da moral hobbesiana pela mesma razão que *não se deve naturalizar a descrição hobbesiana das paixões*: num campo como no outro, em sua concepção das paixões como em sua concepção de virtude, o ponto de partida de Hobbes *não é a natureza humana*, nem no sentido da essência ou natureza específica do homem, nem no sentido de uma série de desejos ou inclinações imediatos, originalmente dados. *Hobbes pensa a conduta humana a partir do contexto relacional em que ela se inscreve*” (LIMONGI, Op. cit., p. 24 – grifos nossos).

<sup>142</sup> Cf. SPRAGENS, T. Jr.. Op. cit., p. 163.

Ademais, é por fazer do *conatus* o princípio fundante do movimento dos homens, pensa Herbert, que Hobbes pode com coerência pensar entre eles uma vida comum e organizada, uma vida *política* ou *civil*. Justamente por não ter uma natureza específica e intrínseca que o impediria de considerar a alteridade, mas sim por ser um ente cuja determinação e identificação se dá de modo *relacional* e *intersubjetivo*, em função do *conatus* de outros objetos do seu entorno, bem como do *conatus* de outros homens, a filosofia moral e a filosofia civil se fundam a partir dela.

Por outro lado, uma visão naturalmente essencial ou específica do *conatus* seria para o comentador, bem como para a corrente de leitura que chamamos de *fundamento moral*, exatamente o que postularia Hobbes por meio de sua concepção *mecanicista* e *atomista* da realidade, que, sendo projetada na sua compreensão do homem, dissolveria desta última uma concepção de um ser que psicológica ou moralmente *sente*, *quer* ou *pensa*, ou *ainda*, para o alcance da vida política ou civil, que exige um *pacto* ou *contrato social*.

Em razão disso, existe na interpretação de Herbert uma visão deflacionista do *materialismo mecanicista* no núcleo do sistema hobbesiano, o que por isso também o dissolveria na caracterização do conceito de *conatus*. Segundo a leitura do comentador, pensar o *conatus* em termos materialistas e mecanicistas significa pensá-lo de forma substancializada e atomizada, logo, de forma *autodeterminada*. E, na esteira desse raciocínio, a compreensão da moralidade e da política ficaria comprometida. Nossa leitura discorda dessa tese. Acreditamos que a interpretação do *conatus* em termos de determinação recíproca pode ser compatibilizada com os princípios do mecanicismo tal como concebido por Hobbes.

Como foi visto, junto ao que é manifestamente central a respeito do conceito hobbesiano de *movimento* – a “contínua privação de um lugar e aquisição de outro” –, três corolários são plenamente aceitos pelo filósofo: 1) que o movimento pode ser reduzido a *deslocamento espacial* e que 2) tal deslocamento só pode ter como *causa outro movimento* – e tem-se aí sua qualidade mecanicista – e que 3) o movimento de um corpo qualquer é constituído por uma série *conatus*. Sendo o *conatus* um movimento imperceptível que se dá pela ação ou movimento de outro corpo, precisamente, um *conatus* de *outro corpo* que se lhe opõe e coloca-o assim em movimento, temos que tal determinação recíproca inerente ao *conatus* não é senão o núcleo da compreensão hobbesiana de um movimento mecânico, isto é, de um movimento que se dá *por outro* movimento. Ora, se o que identifica um objeto corporal

é o seu modo de geração ou o seu movimento, e se esse movimento se dá sempre em dependência de outro movimento, sendo isso o *conatus*, então o que está em jogo no mecanicismo subjacente a todos os corpos é a sua relativa ou recíproca determinação; e, no que concerne aos *conatus* dos corpos humanos – leia-se os desejos e as ações, em suma, suas *paixões* –, sua intersubjetividade.

Desse modo, ao contrário do que supõe Herbert e outros comentadores, o mecanicismo da filosofia natural de Hobbes não é refratário ao princípio de determinação recíproca do *conatus*, mas é a sua própria expressão. O que caracteriza o *conatus* dos corpos naturais é o mesmo princípio que opera na compreensão dos *conatus* humanos. E assim parece que temos aí um fundamento natural consistente às filosofias moral e civil hobbesiana, uma vez que uma condição necessária à compreensão dessas duas últimas – grosso modo, a capacidade do homem de desejar, querer e agir em função de outro objeto (o que seria exigido por sua teoria moral ou psicológica), bem como de pactuar ou contratar e agir em prol de uma vida comum (o que seria exigido por sua teoria política ou civil) –, a saber, a determinação subjetiva dos movimentos do homem, tem fundamento em sua filosofia natural a partir da determinação recíproca do movimento dos corpos naturais em geral.

Uma das formas mais evidentes da legitimidade dessa fundamentação se encontra na manifesta articulação intencionada por Hobbes entre o *conatus* e a *imaginação*.

### 3.2.1. *Imaginação, conatus e as paixões humanas*

No núcleo da teoria hobbesiana do movimento está presente a tese segundo a qual imaginação e paixão são movimentos internos ao homem, isto é, *movimentos da mente*. Fica claro, com efeito, que para o filósofo os campos da *percepção* e da *ação* possuem uma intersecção, e ela é preenchida pelo *conatus*, o primeiro início do movimento interior da mente.

Na abertura do sexto capítulo do *Leviatã*, cujo título – *Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados paixões: e da linguagem que os exprime* – torna evidente ao leitor que o assunto abordado são a natureza e os sinais expressivos do *conatus*, Hobbes afirma a identificação entre *imaginação* e *paixão*:

Há nos animais dois tipos de movimento que lhes são peculiares. Um deles chama-se vital; começa com a geração, e continua sem interrupção durante toda a vida. Deste tipo são a circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção, etc. Para estes movimentos não é necessária a ajuda da imaginação. O outro tipo é o dos movimentos animais, também chamados movimentos voluntários, como andar, falar, mover qualquer dos membros, da maneira como anteriormente foi imaginada pela mente. A sensação é o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos, etc., e a imaginação é apenas o resíduo do mesmo movimento, que permanece depois da sensação, conforme já se disse no primeiro e segundo capítulos. E dado que andar, falar e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de como, onde e o que, *é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários* (L, I, VI; EW, III, p. 38 – grifos nossos).

Aos homens é possível atribuir dois tipos de movimento: o *vital* e o *animal* ou *voluntário*. O que os distingue é o fato de o conteúdo imaginativo estar ausente no primeiro, mas presente no segundo. Ora, aos movimentos vitais, que poderiam hoje ser chamados por nós de movimentos *biológicos* ou *fisiológicos* (circulação sanguínea, pulsação, respiração, digestão, nutrição e excreção)<sup>143</sup>, não se requer um conteúdo imaginativo anterior, isto é, sua necessidade não demanda a sua concepção; ao contrário dos movimentos animais ou voluntários, que se dão segundo um modo de concebê-los, isto é, reclamam por um conteúdo imaginativo precedente.

Isso posto, cabe perguntar: qual a relação entre esses dois movimentos? Seriam eles meramente compatíveis ou possuem uma relação mais complexa e estreita? O caminho de resposta a essas questões se dá em relação ao que Hobbes diz sobre o movimento voluntário: a imaginação é o primeiro dos movimentos voluntários do homem, origem de todos os demais movimentos dessa espécie. Porque fornece os conteúdos pelos quais o homem age com vontade, a imaginação pode ser identificada junta ao *conatus*. Este, por sua vez, é caracterizado por Hobbes no *Leviatã* – acerca dos movimentos humanos – como *apetite* (ou *desejo*) ou *aversão*: quando o *conatus* ou o *esforço* se dá em direção do objeto que o causa, se chama de *apetite* ou *desejo* (este último, geralmente associado ao desejo de *um*

---

<sup>143</sup> Cf. *Leviatã*, I, VI; EW, III, p. 38.

*alimento*); quando o *conatus* se dá no sentido de evitar ou afastar-se do objeto que o causa, se chama *aversão*<sup>144</sup>.

Assim, o *conatus* de apetite tem aparência de *deleite* ou *prazer* na medida em que “parecem constituir uma corroboração do movimento vital, e uma ajuda prestada a este” (L, I, VI; EW, III, p. 42), ao passo que o *conatus* de aversão tem aparência de *dor* ou *moléstia* à medida que parece constituir uma obstrução ou perturbação do mesmo movimento<sup>145</sup>. Portanto, o movimento animal ou voluntário está a serviço do movimento vital<sup>146</sup>.

Também é notável que a conclusão hobbesiana da instrumentalidade do movimento voluntário em relação ao movimento vital se dá pela mediação da *imaginação*. É por ela que o primeiro se articula ao segundo, garantindo sua conservação. Ora, a noção de uma corroboração ou obstrução do movimento vital se dá em nosso modo de perceber os objetos do mundo e, por conseguinte, concebê-los imaginativamente. Nesse sentido, a imaginação assume o caráter constituinte do movimento animal porquanto dá a ele um direcionamento<sup>147</sup>.

O movimento vital, que, como alerta Hobbes, em si mesmo dispensa a imaginação, é concebido pelo homem *sob a forma* da imaginação, isto é, sob seu conteúdo sensível que sempre nos impõe uma sensação de prazer ou de desprazer. Em última instância, na inscrição da vida humana e dos demais animais, o movimento vital não se distingue das percepções ou imaginações cujo conteúdo o reitera ou o impede. Na estrutura do *conatus* dos animais, não existe uma clivagem entre o modo como os objetos aparecem à imaginação e modo que importam aos homens e aos animais do ponto de vista vital<sup>148</sup>.

Esse caráter orientador do movimento animal através da imaginação tem como causa o caráter *afetivo* do conteúdo imaginativo. Com efeito, a tese de Hobbes é a de que a percepção ou sensação *simpliciter* envolvem sensações de prazer ou desprazer. Dito de outro modo, conceber mentalmente significa envolver positiva ou negativamente tal conteúdo

---

<sup>144</sup> Cf. Idem, p. 39.

<sup>145</sup> Para uma leitura discordante dessa interpretação, segundo a qual isso não seria ao menos parte da teoria da ação apresentada por Hobbes no *Leviatã*, ver McNeilly, F.S. *The anatomy of Leviathan*. Nova York: St. Martin's Press, 1960, pp. 106-117.

<sup>146</sup> Cf. LIMONGI, M. I. M. P. Op. cit., p. 56; FRATESCHI, Y. Op. cit., p. 68.

<sup>147</sup> Cf. LIMONGI, M. I. M. P. Op. cit., pp. 56-57.

<sup>148</sup> Cf. Idem, p. 57.

mental. Para o filósofo, com efeito, a identidade entre conteúdo imaginativo e *conatus* de apetite e aversão envolve dentro do sistema hobbesiano uma outra tese, a saber, a identidade entre a *percepção* e o *juízo* acerca do conteúdo perceptivo<sup>149</sup>.

Novamente, as *Objeções às Meditações* cartesianas parecem ser o escrito inaugural da exposição de mais uma tese hobbesiana. Quando critica a distinção estabelecida por Descartes entre pensamento e atos voluntários que requerem tais pensamentos, isto é, entre ideia e juízo, Hobbes afirma que:

Ainda que o temor seja um pensamento, não vejo como ele possa ser outra coisa além do pensamento da coisa que tememos. Pois que outra coisa é o temor de um leão que avança em nossa direção senão a ideia do leão que avança, e o efeito (que uma tal ideia engendra no coração) pelo qual aquele que teme é levado àquele movimento animal que apelamos fuga? Ora, este movimento de fuga não é um pensamento; e, portanto, resta que consiste na aparência da coisa que se teme. O mesmo se pode dizer da vontade (AT, VII, p. 182)<sup>150</sup>.

Hobbes defende uma identidade entre os *conatus* de apetite e aversão e seu conteúdo imaginativo. Fica evidente, mais uma vez, a correspondência entre imaginação e *conatus*. Através dela o filósofo pretende desqualificar uma pretensa distinção – no caso a defendida por Descartes nas *Meditações* – entre um conteúdo da imaginação e o ato que o determina; do conteúdo da imaginação ou a percepção presente de um *leão* e a paixão ou *conatus* de *temor* que dele teríamos.

Hobbes alega que *ver*, ou seja, *perceber* um leão *já é temê-lo*, ou seja, ter um *conatus* de aversão. Em última análise, percepção e paixão, ou imaginação e *conatus*, constituem um só movimento interno na estrutura orgânica animal ou humana, de tal modo que todo *conatus* de apetite ou aversão – ou ainda, diz Hobbes no excerto acima, em todo movimento animal ou *voluntário* – se dá *no* movimento perceptivo ou imaginativo, tendo nele seu fundamento e sua justificativa. Desse modo, nada além de um objeto sensível ou conteúdo imaginativo é exigido na compreensão das paixões do homem<sup>151</sup>.

<sup>149</sup> Cf. Idem, p. 66: “Ela [*paixão*] é propriamente uma forma de discernimento, um juízo sobre o valor dos objetos envolvidos em sua percepção atual”.

<sup>150</sup> Tradução extraída de LIMONGI, M. I. M. P. Op. cit., p. 59.

<sup>151</sup> Cf. Idem, p. 61.

Portanto, perceber ou conceber mentalmente um conteúdo envolve o mesmo ato ou movimento (paixão ou *conatus*) de reiterar, buscar ou obstruir e evitar tal percepção ou conteúdo, que, por sua vez, está a serviço do movimento vital<sup>152</sup>. Evitar ou fugir do leão nada mais exige do que simplesmente percebê-lo, de tal modo que o *juízo* “é melhor fugir do leão” nada mais é, do ponto de vista humano ou animal, o mesmo que “vejo um leão”. O *juízo* que busca e reitera ou que evita e obstrui um objeto percebido ou conteúdo imaginado nada mais é do que o *mesmo movimento* ou *conatus* deste objeto ou conteúdo.

Como adverte Limongi em sua análise sobre o excerto hobbesiano citado acima: “No centro dessa objeção está a não aceitação da parte de Hobbes da distinção entre um conteúdo do entendimento e o ato que o determina – isto é, no limite, o problema do livre-arbítrio que está em questão” (LIMONGI, 2009, p. 59). É possível notar também que a identificação entre conteúdo e ato de determinação, entre percepção e juízo, é um corolário da marca *necessitarista* da filosofia do movimento de Hobbes. Circunscrever *imaginações* e *paixões* ao um mesmo *conatus* significa, com efeito, ser coerente com as bases de sua teoria do movimento. Visto que sua teoria das paixões se funda em princípios da sua filosofia natural, o *necessitarismo* no bojo daquela desdobra-se em *determinismo* no seio desta última, o que acaba com qualquer vestígio de “livre-arbítrio” ou “liberdade da vontade”, tal como almeja por Descartes na sua discussão com Hobbes.

Conquanto não caiba aqui analisarmos as possíveis consequências disso para sua teoria moral e política, tampouco as respostas – ou possíveis respostas – do filósofo em relação a elas<sup>153</sup>, visto que isso dispenderia muitos argumentos que passariam ao largo de nossos propósitos, devemos ainda nos pronunciar a respeito do mecanismo psicológico caro às próprias paixões no contexto moral ou da ação propriamente animal e humana. Se a teoria das paixões, como admite o próprio Hobbes, encontra seus princípios na física<sup>154</sup>, devemos então passar do registro da filosofia natural pertinente à física hobbesiana, envolvido no

---

<sup>152</sup> Ver, à guisa de explicação, FRATESCHI, Y. Op. cit., p. 68: “Hobbes constrói a mecânica das paixões a partir da mecânica das sensações: o movimento que provém do objeto externo, não se detendo no cérebro e prosseguindo até o coração, deve *necessariamente* ajudar ou retardar o movimento vital” e LIMONGI, M. I. Op. cit., pp. 54-55: “O movimento da percepção é um movimento do coração em reação ao movimento dos objetos exteriores – ele é um *conatus* para “fora” –, enquanto o movimento da sensação de prazer e desprazer é a continuação do movimento dos corpos exteriores em direção às partes internas do corpo ou do coração – é um *conatus* “para dentro” [...] as sensações de prazer e desprazer são percepções das alterações que esta continuação “para dentro” do movimento da percepção produz no movimento vital, conforme ele seja favorecido ou dificultado pelo movimento dos corpos exteriores”.

<sup>153</sup> O texto hobbesiano fundamental no tratamento dessas questões é *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance* (EW, V).

<sup>154</sup> Cf. *De Corpore*, I, VI, 6; EW, I, p. 72.

conceito de *conatus* e *imaginação*, ao registro da filosofia moral, onde tais conceitos se desdobram no registro psicológico da filosofia de Hobbes, envolvidos nos conceitos de *vontade* e *deliberação*.

### 3.2.2. *Vontade e discurso menta: o cálculo deliberativo*

Segundo a definição hobbesiana, *vontade* é “o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta” (L, I, VI; EW, III, p. 48) equacionada num processo de *deliberação*. Assim, a vontade é resultado de um processo deliberativo, que é caracterizado por Hobbes no *Leviatã* do seguinte modo:

Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas consequências boas ou más de uma ação, ou de evitar uma ação; de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticá-la, e às vezes o desespero ou medo de empreendê-la; todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação (L, I, VI; EW, III, p. 47).

Fiel ao que adverte já na *Introdução* do *Leviatã*, é comum no processo deliberativo e na relação com os objetos uma alternância de paixões e juízos acerca destes, de tal modo que a compreensão das paixões e dos pensamentos dos homens não têm fundamento *nos objetos* eles mesmos, mas no *mecanismo* próprio às paixões. Com efeito, os homens têm paixões semelhantes, mas o mesmo não pode ser dito a respeito dos objetos das paixões que, como alerta o próprio Hobbes, “[...] a constituição individual e a educação de cada um são tão variáveis, e são tão fáceis de ocultar a nosso conhecimento [...]” (L, *Introdução*; EW, III, p. X). O que é fundamental no estudo das paixões do homem não são os objetos que as causam (não há um objeto que seja um *bem* para o qual todos os homens tendem, tampouco um objeto que seja um *mal* do qual os homens pretendem evitar), mas o *mecanismo* presente em todos eles quando expressam paixões tão semelhantes, ainda que talvez por diferentes objetos.

Além disso, fica evidente mais uma vez a articulação que Hobbes faz entre os movimentos do homem e o princípio de mediação que os orienta. Com efeito, os *conatus* do homem, seus apetites ou aversões, desejos e temores, bem como as consequências de uma

ação imaginada pelo homem, são, numa expressão contrabandeada da escolástica, uma mera *distinção de razão com fundamento na coisa*: dois modos de conceber uma mesma realidade ou fenômeno; no registro hobbesiano, dois distintos modos de atribuição a um mesmo movimento. Fazendo eco à identificação que já fizera nas *Objeções às Meditações* cartesianas, pela mesma razão que não há qualitativamente qualquer diferença entre o ato pensar no leão e o ato de temê-lo, as paixões humanas e imaginação da ação são uma e a mesma coisa. Os movimentos de *conatus*, as paixões que os subjazem e as aparências ou imaginações são a mesma coisa: os primeiros (movimentos do *conatus*) não são senão o que supomos existir na explicação dos últimos (paixões e imaginações)<sup>155</sup>.

Nisso reside a deliberação. Ela corresponde a essa alternância ou sucessão de paixões que se opõem, até que uma última paixão, fundamentalmente um apetite ou aversão, preceda a ação. Sua outra face, aquela segundo a qual podemos assim rotulá-la, ou seja, sua aparência, é, numa expressão feliz de Limongi, o período em que a ação tem sua “gestação” mediante o trabalho da imaginação<sup>156</sup>. A deliberação é a imaginação das *consequências* da ação, isto é, “das boas ou más sequelas da ação, ou, o que dá no mesmo, esperança e medo alternados” (FRATESCHI, 2008, p. 103).

A exemplo do *Leviatã*, em obra posterior, *Da Liberdade e Necessidade*, Hobbes reafirma a correspondência entre a *imaginação* das boas ou más consequências da ação e a *alternância* de esperança e medo ou apetite e aversão:

[...] Eu concebo que quando um homem delibera se ele deve ou não fazer algo, ele nada mais faz que considerar se é melhor para ele fazê-lo ou não fazê-lo. E considerar uma ação é imaginar suas consequências, boas ou más. Assim é possível inferir que a deliberação nada mais é que a alternância de imaginação das boas e más consequências da ação, ou ainda, o que é a mesma coisa, alternância de esperança e medo, ou alternância de apetite para realizar ou não a ação que delibera (LN, *minha opinião sobre liberdade e necessidade*; EW, IV, p. 273).

Hobbes é claro: as paixões adquirem seu status cognoscível mediante sua aparência imaginativa. A outra face disso é fazer das paixões o componente constituinte da imaginação, daí sua correspondência e identidade, garantida, em última instância, pela

<sup>155</sup> Cf. LIMONGI, M. I. M. P. Op. cit., p. 63.

<sup>156</sup> Cf. Idem, p. 63.

unidade do movimento sensível. O movimento da sensação ou imaginação (sensação diminuída) é o *mesmo* movimento dos apetites e aversões ou das paixões. São o mesmo *conatus* ou pequenos inícios invisíveis do movimento voluntário à serviço da conservação do movimento vital mediante a sucessão contínua das paixões que o favorecem, ou, se preferirmos, mediante a reiteração contínua dos conteúdos imaginativos atribuídos com valoração pelo homem.

A deliberação pode ser reduzida ao processo segundo o qual, mediante o julgamento do homem (suas imaginações e paixões), tais fins são levados a contento. Sendo o “último apetite na deliberação”, a *vontade* nada mais é do que o último apetite ou aversão, a “paixão vencedora”, ou ainda, o conteúdo imaginativo de maior valor atribuído ao homem no processo deliberativo.

Interessa-nos também dar relevo a outro aspecto iluminado por Hobbes e pela literatura hobbesiana no tratamento da *vontade* e da *deliberação*: o de pensar esta última como um *discurso mental* segundo o qual a série deliberativa terá seu termo<sup>157</sup> (*vontade*). Pensar o fenômeno da ação humana nesse registro é revelar a operação de uma capacidade que estaria no núcleo do processo deliberativo de expressão da *vontade*: a *racionalidade*.

Na abertura do terceiro capítulo do *Leviatã, Da consequência ou cadeia de imaginações*, Hobbes afirma que “Por consequência, ou cadeia de pensamentos, entendo aquela sucessão de um pensamento a outro, que se denomina (para se distinguir do discurso com palavras) discurso mental (*mental discourse*)” (L, I, III; EW, III, p. 11). Há que se fazer aqui uma importante advertência: há uma espécie de cadeia ou sucessão de pensamentos de que se irá falar – o discurso *com palavras* – somente depois de assentado um elemento indispensável à articulação do sistema de filosofia de Hobbes: sua teoria da *linguagem*. Por hora, o que nos interessa destacar é que o discurso mental é uma cadeia ou sucessão de pensamentos.

Não obstante, segundo Hobbes, existem duas espécies de discurso mental: uma delas “livre, sem desígnio, inconstante”, semelhante a pensamentos ocorridos em um sonho, numa situação de passividade digna de homens que “não só estão sem companhia, mas também sem quaisquer preocupações” (L, I, III; EW, III, p. 12); outra é mais constante, por

<sup>157</sup> Cf. PÉCHARMAN, M. “Philosophie Première et théorie de l’action”. In ZARKA, Y. C & BERNHARDT, J (éd). *Thomas Hobbes. Philosophie Première, théorie de la science et politique*. Paris, PUF, 1990, p. 60.

ser regulada por “algum desejo ou desígnio”, ou uma *cadeia de pensamentos regulados* (*train of regulated thoughts*). Esta última pode ser também de dois tipos: 1) quando, a partir do efeito imaginado, parte-se em busca das causas ou meios que o produziram. Esse tipo, diz o filósofo, é comum tanto nos homens como nos animais. Já a outra é 2) quando, ao imaginarmos qualquer coisa, partimos em busca de todos os possíveis efeitos que podem ser produzidos por essa coisa, ou ainda, uma vez obtida, o que delas poderíamos fazer<sup>158</sup>.

Acerca desse segundo tipo de discurso mental regulado, Hobbes afirma de forma meramente especulativa observar somente nos homens, atribuindo a esse fato a explicação de que “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” (L, I, III; EW, III, p. 13). Ora, o animal humano é um ser que dispõe de um maior conjunto de afecções em relação a outros animais. Seu espectro de paixões é maior e mais complexo que o de qualquer outro animal. Sua complexidade corporal ou material em seu movimento específico enfrenta um maior conjunto de resistências, reações e motivações em comparação aos demais animais. É em virtude disso que Hobbes dirá que essa *curiosidade* do homem, capaz de um discurso mental regulado por desejos variados e efeitos futuros, é base da sua capacidade *inventiva*, uma capacidade de “busca das causas de algum efeito presente ou passado, ou dos efeitos de alguma causa passada ou presente” (Idem). Com base nesses elementos, Hobbes poderá afirmar que a capacidade da *linguagem*, e de *contrato* e *vida civil* – cujos processos de engendramentos têm na própria linguagem uma condição necessária –, são caras somente aos homens.

Desse modo, é notável a relevância da compreensão do discurso mental regulado por um desejo, na medida em que ele possibilita concebermos a vontade dos homens, última de suas paixões ou imaginação das consequências da ação, como o fim de uma deliberação “calculada”:

“Do desejo surge o pensamento de algum meio que vimos produzir algo de semelhante àquilo que almejamos e do pensamento disso, o pensamento de meios para aquele meio; e assim sucessivamente, até chegarmos a algum início dentro de nosso próprio poder” (L, I, III; EW, III, p. 13).

---

<sup>158</sup> Cf. *Leviatã*, I, III; EW, III, p. 13.

Deliberar é *calcular* os meios para um fim dado pelo desejo. Tais meios são apetites, aversões, esperanças e medos, paixões, em que a última dessa série de meios e fins seria a vontade do homem. Tais paixões são meios para outras, e assim sucessivamente até que uma delas esteja ao alcance do homem fazer e pôr em prática a ação imaginada. Em outras palavras, há uma espécie de oposição ou choque entre as paixões do homem reguladas por um desejo que terá, a partir da imaginação e consecução dessa cadeia, uma *vontade* realizada. Essa oposição ou alternância de paixões reguladas por um desejo é, com efeito, um *cálculo* de meios para um determinado fim.

No entanto, a noção de *cálculo*, compreendida do início ao fim de uma série deliberativa, é cara a outra capacidade humana dentro do sistema hobbesiano, a *razão*. No capítulo V, *Da razão e da ciência*, Hobbes afirma que onde “houver lugar para adição e subtração, há também para a razão” (L, I, V; EW, III, p. 29). Assim, conclui o filósofo que “razão, neste sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos” (Idem, p. 30).

A despeito do notável condicionamento que tem a *razão* em relação à capacidade da *linguagem*, como veremos no próximo capítulo, é possível dizer ainda que, grosso modo, há uma espécie de *cálculo deliberativo* no processo de gestação da ação. Em outras palavras, podemos conceber que a razão está a serviço do desejo ou da vontade. Porquanto entendemos a deliberação ou a alternância ou sucessão de paixões, sobre aquela que é regulada por um desejo ou vontade última dessa cadeia sucessiva é possível dizer que há uma *racionalização* das paixões, isto é, soma ou subtração de paixões cujo resultado é a ação voluntária.

Com isso, não afirmamos que a razão – compreendida nos limites aqui propostos – é uma faculdade que acrescenta qualquer propósito na série deliberativa. A razão não possui qualquer tipo de ingerência às paixões ou imaginações do homem. Tudo o que estamos fazendo é um recorte na teoria da ação humana a partir da identificação entre a cadeia de paixões ou imaginações orientadas pelo desejo (outras paixões ou imaginações) cujo último elemento dessa série é a vontade (paixão ou imaginação última), sendo a racionalidade aqui somente um cálculo ou soma ou subtração de paixões ou imaginações.

Desse modo, nossa interpretação discorda daquelas que afirmam algo mais que a mera instrumentalidade da razão, dando a ela contornos *intencionais* ou *prescritivos*. Embora diga interpretar a noção hobbesiana como uma capacidade *cálculo*, o que até estaríamos de acordo, Balthazar Barbosa afirma em seu influente artigo sobre a filosofia de Hobbes<sup>159</sup> que “a razão constitui a *intencionalidade* do movimento humano” na medida em que constitui a “*estimativa* das consequências da ação em relação a um fim dado” (BARBOSA, 1991, p. 67 – grifos nossos).

Ora, vimos que a intencionalidade do movimento humano é dada pelas paixões ou imaginações do homem a partir do *conatus*. A atribuição de valor aos conteúdos imaginativos ou as paixões inerentes a tais conteúdos são explicadas pelos pequenos movimentos internos ao homem, e não por qualquer outra faculdade estranha a este mecanismo. Como afirma Hobbes, se a vontade fosse *racional*, não poderia haver atos voluntários contra a razão, o que não é o caso<sup>160</sup>. A não aceitação dessa tese por parte de Hobbes, é bom que se diga, está no centro da sua discussão com o bispo John Bramhall<sup>161</sup>, para quem “a razão produz concepções de tipo distinto da imaginação e aptas a determinar a vontade de maneira não natural (e, portanto, não necessária)” (FRATESCHI, 2008, p. 105). Sabemos que isso é inaceitável aos olhos de Hobbes.

Além disso, em resposta aos argumentos de Bramhall, Hobbes afirma que:

Se o bispo tivesse observado o que ele faz quando delibera, raciocina, entende ou imagina [...] ele saberia que a consideração, o entendimento, a razão e todas as paixões do espírito são imaginações. Considerar uma coisa é imaginá-la; ter esperança e medo é imaginar as coisas que causam esperança e medo. A diferença entre eles é que, quando imaginamos as consequências de alguma coisa, diz-se que consideramos essa coisa; e, quando imaginamos alguma coisa a partir do sinal, especialmente a partir dos nomes, diz-se que entendemos o significado do sinal; e, quando raciocinamos, imaginamos a consequência das afirmações e das negações conjugadas; e, quando temos esperança ou medo, imaginamos coisas boas ou prejudiciais para nós mesmos. Trata-se, portanto, de

<sup>159</sup> BARBOSA F., B. Op. cit., pp. 63-75.

<sup>160</sup> Cf. *Leviatã*, I, VI; *EW*, III, p. 48.

<sup>161</sup> Cf. *Hobbes and Bramhall on liberty and necessity*, CHAPPEL, V. (ed). Cambridge University Press, 1999.

imaginações nomeadas de modos distintos [...] (QCLNC, § 26, p. 358)<sup>162</sup>.

Mesmo concedendo a dependência da razão em relação à linguagem, o fato é que para Hobbes todas as atividades espirituais do homem, todas as “paixões do espírito”, podem ser reduzidas à imaginação ou movimento interno. Por conseguinte, conceber a racionalidade de um processo deliberativo não significa que o primeiro traz qualquer contribuição ao segundo. Na contramão do *Cogito* de Descartes, que reduz todas as atividades do espírito – entre elas a sensações, as paixões, a deliberação e a própria imaginação – ao *pensamento*<sup>163</sup>, Hobbes reduz todas – inclusive à própria capacidade linguística que, como vimos, é a grande invenção humana que lhe distingue dos outros animais – à própria imaginação. Portanto, deliberação, vontade, racionalidade e qualquer outro processo mental ou passional podem ser tidos como *modos* da imaginação, sem que haja sobre ela qualquer acréscimo de uma nova espécie de atividade cognitiva.

Porém, pela redução de todas as paixões do espírito, entre elas a deliberação e a vontade, à imaginação, não se segue que sob a ação se impute algo de contingente ou arbitrário, porque a deliberação é “[...] a superposição de diversas experiências (*experimenta*) ou sucessões observadas de um evento a outro; ela é uma entre todas as experiências coligidas (*recollection d’experimenta*) na formação da experiência (PÉCHARMAN, 1990, p. 65)”. É por isso que Hobbes dirá que o *conatus* “tende em direção às coisas que é sabido pela experiência ser prazeroso”<sup>164</sup>. O apetite e a aversão dependem da experiência, ou seja, um “encadeamento de imagens ou fantasmas que, posto em relação, determina um modo de conceber os objetos, em que se inclui uma expectativa de prazer ou desprazer” (LIMONGI, 2009, p. 70). Toda ação deliberada depende de uma “rede significativa”<sup>165</sup>, juízos ou sensações de prazer ou dor anteriores.

É por isso que Hobbes dirá que uma criança ainda muito pequena faz o que faz sem deliberação até que tenha a chance de sentir alguma dor ou idade para cumprir uma punição<sup>166</sup>. Ela ainda tem poucos apetites ou aversões, pois “não é possível, sem o

<sup>162</sup> Tradução extraída de FRATESCHI, Y. Op. cit., p. 105.

<sup>163</sup> Cf. AT, VII, p. 28. “Mas, que sou, então? *Coisa pensante*. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que *imagina* também e que *sente*”. *Meditações de Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Unicamp: Campinas, 2008, p. 28 – grifos nossos.

<sup>164</sup> Cf. *De Corpore*, IV, XXV, 12; *EW*, I, p. 407.

<sup>165</sup> Cf. PÉCHARMAN, M. “Hobbes”. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Unisinos: São Leopoldo, 2006, p. 745.

<sup>166</sup> Cf. *Of Liberty and necessity*; *EW*, IV, p. 244.

conhecimento derivado dos sentidos, isto é, sem experiência e memória, saber o que se provará ser prazeroso ou doloroso” (DCo, IV, XXV, 12; EW, I, p. 407).

Com efeito, essa circunscrição da teoria da ação hobbesiana a um contexto experiencial tem um ganho substancial aos nossos propósitos. Como vimos, a teoria hobbesiana subscreve dois lemas elementares da mecânica: 1) “movimento gera movimento” e 2) “movimento só pode ter como causa outro movimento”. Sendo assim, é indeterminado quando começa e quando termina um movimento específico. Em razão disso, a teoria da ação de Hobbes torna completo aquilo que em sua filosofia primeira ficara indeterminado. Pécharman precisamente explica-nos:

[...] o momento onde a causa é inteira, e torna uma necessidade absoluta. Há com efeito uma outra necessidade da causa total de uma ação, uma necessidade de seu cumprimento no momento determinado, em uma dupla medida onde minha deliberação não regressaria ao infinito e onde, sobretudo, minha experiência é temporalmente finita. Assim, a teoria da ação, através dos limites necessários da experiência, faz com que ocorra no tempo a aplicação do necessitarismo definido pela filosofia primeira de Hobbes (PÉCHARMAN, 1990, p. 66).

Ora, colocada nos limites da experiência humana, a ação, cujo momento de efetivação é necessário como qualquer outro movimento, tem sua determinação a partir da vontade. Não sendo ela somente mais uma paixão na série de apetites e aversões de uma série deliberativa, ela determina justamente a *interrupção* da deliberação ou discurso mental. Quando uma ação deliberada é realizada, isso significa que o último apetite ou aversão resultante foi efetivado: eis as condições da ação voluntária, a reboque de uma articulação entre os princípios da filosofia natural com a filosofia moral de Hobbes a partir da compreensão de uma ação que se realiza no tempo, nos limites da experiência humana.

Malgrado as possíveis virtudes sistemáticas da teoria da ação hobbesiana, ela não é unanimidade nem mesmo entre autores que se esforçaram em pensar a moral e a política nos termos próprios de Hobbes. É o caso da referida obra Gregory Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, onde o comentador afirma a insuficiência da teoria da deliberação do filósofo inglês. Sua primeira crítica é a de que a teoria da deliberação hobbesiana parece somente compreender casos premeditados<sup>167</sup>. Ora, vimos que se um

<sup>167</sup> Cf. KAVKA, G. S. Op. cit., p. 11.

indivíduo faz uma coisa ao invés de outra, desde uma ação complexa até às ações ditas espontâneas que parecem ocorrer de forma inconsciente, isso significa que, pela alternância de apetite e aversões, uma vez realizada a ação – e ela pode ser a de simplesmente me virar para o lado, para ficarmos no exemplo da querela entre Hobbes e Bramhall –, ele não encontrou nenhum impedimento, isto é, seus movimentos seguiram seu curso e o homem concebeu ser melhor virar-se para aquele lado. Pouco importa se esteve consciente de estar agindo assim e não de outro modo, o fato é que agiu conforme um conteúdo imaginativo que valorou prazeroso a si não encontrando nada que o impedisse<sup>168</sup>. Dito de outro modo, a estrutura deliberativa se mantém a toda e qualquer ação humana.

A segunda crítica de Kavka diz respeito a uma suposta limitação do universo dos objetos de desejo garantidos pela teoria da ação de Hobbes, que estariam restritos a desejos e ações dirigidos somente a objetos físicos. Adverte o comentador que o alvo de tais objetos seria na verdade “estados de espírito” (*state of affairs*), como quando alguém deseja vencer uma partida de voleibol (ou até mesmo o de comer um bolo de chocolate), quer dizer: não é um objeto físico que estaria se procurando ao desejar essas coisas<sup>169</sup>, mas um “estado de prazer”.

O comentário de Kavka negligencia uma platitude da teoria da ação de Hobbes: não são os objetos físicos em si o que uma ação tem por fim, mas justamente as paixões de prazer ou aversão de tais objetos físicos na potencialização do movimento vital. Assim, nem mesmo o prazer gerado pela vitória numa partida de voleibol seria problemático à teoria hobbesiana. Os movimentos característicos do voleibol – um bom saque, recepção, cortada, etc. – são meios deliberados pelo indivíduo em busca daquilo julgado bom pelo agente: o prazer advindo com a vitória – e essa só poderia vir em função da melhor consecução dos movimentos deliberados pelo agente em relação ao seu adversário.

Uma terceira e última crítica de Kavka à teoria da deliberação de Hobbes diz respeito à falha que ela teria em compreender que o processo deliberativo culmina com uma *decisão* de agir, seja atualmente ou no *futuro*. Essa é a melhor das críticas do comentador. Por um lado, vimos que isso que Kavka chama de “decisão de agir” processada na deliberação nada mais é do que a *vontade* que põe fim à deliberação tal como apresentada

<sup>168</sup> Cf. LIMONGI, M. I. M. P. Op. cit., p. 71.

<sup>169</sup> Cf. KAVKA, G. S. Op. cit., pp. 10-11.

por Hobbes. Contudo, a possibilidade de que a deliberação também seja uma decisão ou vontade de ação futuras não é evidente no desenvolvimento da teoria hobbesiana da ação. Uma deliberação presente surge de paixões presentes que resultam numa vontade presente, condições de uma ação atual. Nesse sentido, deliberar por uma ação que se realizará num futuro distante não parece fazer sentido à teoria hobbesiana da ação.

Uma decisão presente para uma ação futura significa que uma deliberação foi realizada e que a paixão última desse processo, uma dada vontade, terá seu turno mediante uma ação – que a ela está conforme – num futuro não próximo. Porém, uma ação futura exigirá uma deliberação eminentemente anterior em que tal vontade deverá reaparecer, mas aí para ser realizada. Assim, precisamente, deliberar por algo que deverá ocorrer futuramente, significa que uma outra vontade mais eminente foi a última na alternância de apetites e aversões: aquela que responde pela ação feita atualmente, seja a de agir de outro modo, ou de agir para prover meios para uma realização de uma vontade futura – que exigirá, num instante próximo à sua consecução, um outro processo deliberativo.

Ora, estes são os elementos que compõem o conceito hobbesiano de *poder*, importante para a sua filosofia natural, e principalmente para sua filosofia civil: “O poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer *bem aparente futuro*”<sup>170</sup> (L, I, X; EW, III, p. 74). Desse modo, a compreensão da teoria de Hobbes acerca do fenômeno moral colocado por Kavka, uma deliberação cuja vontade resultante tem sua execução num futuro distante, ou ainda, uma decisão para o futuro, tem sua tradução em termos de poder: deliberar e agir no presente para garantir os meios de satisfação ou ação conforme vontades – *bens aparentes* – futuras.

Hobbes postula duas espécies de poder, o *natural* e o *instrumental*. O primeiro consiste em capacidades humanas: força, beleza, prudência, capacidade, eloquência, liberalidade ou nobreza. O segundo é adquirido mediante os anteriores ou por acaso, são eles a riqueza, a reputação, os amigos, e os “secretos desígnios de Deus a que os homens chamam boa sorte”<sup>171</sup>. O sucesso na deliberação das ações e a garantia de meios ou poderes para a realização de vontades futuras, pela natureza e por propriedades conquistadas mediante qualidades naturais, constituem aquilo que Hobbes compreende por *felicidade* do homem.

<sup>170</sup> A expressão em itálico foi alterada em relação à tradução brasileira por estar mais de acordo com o original em inglês *some apparent good*.

<sup>171</sup> Cf. *Leviatã*, I, X; EW, III, p. 74.

### 3.2.3. Felicidade do homem: reiteração ou sucessão do conatus

No capítulo VI do *Leviatã*, Hobbes define *felicidade* como “O sucesso contínuo na obtenção daquelas coisas que de tempos a tempos os homens desejam, quer dizer, o prosperar constante” (L, I, VI; EW, III, p. 51). Isso quer dizer que a felicidade pode ser compreendida como o sucesso na continuidade do movimento do homem, na satisfação dos seus desejos, sendo estes meios para a satisfação de desejos vindouros. Recai sobre a felicidade a perpetuação do movimento e a conservação da vida segundo os meios desejados pelo homem. Portanto, dirá o filósofo que a felicidade desta vida

[...] não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. E ao homem 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. Portanto, as ações voluntárias e as inclinações dos homens não tendem apenas para conseguir, mas também para garantir uma vida satisfeita [...] (L, I, XI; EW, III, p. 85).

Para Hobbes, a felicidade não consiste num fim último segundo o qual as ações tendem, de tal modo que a satisfação e o repouso mediante o desejo realizado preencheriam seu sentido. A felicidade hobbesiana não consiste num objeto particular ou na realização de uma espécie de desejo, mas sim na sucessão de desejos, em que o próximo desejo do homem nada mais será do que um meio para outro. Como bem se disse alhures, a definição hobbesiana de felicidade é “oca”, quer dizer, não há um objeto específico que garanta a felicidade, mas sim a fruição do universo de objetos a que se atribui valor<sup>172</sup>. Se a conservação e a individualidade de um objeto consistem na perpetuação do seu movimento, isso vale para o homem naturalmente concebido: sua vida e individualidade consistem na busca dos meios para a sua conservação.

A partir dos princípios que subjazem à análise das paixões, todo movimento voluntário é engendrado por uma mudança produzida no movimento inercial ou uniforme de

<sup>172</sup> Cf. LIMONGI, M. I. M. P. Op. cit., p. 79.

um corpo individual. Sendo esta paixão dependente de tal mudança e que temos a consciência ou imaginação de tal mudança por meio das paixões ou *conatus*, a postulação de um fim último ou soberano bem equivaleria exigir o cessar de toda a sensação; por conseguinte, o cessar das paixões, da imaginação, dos desejos e por isso o cessar da vida do indivíduo<sup>173</sup>; *a fortiori*, uma vida, que dirá feliz, seria assim incompreensível no sistema hobbesiano.

De modo categórico, é correto dizer que a perpetuação do desejo constitui, ela mesma, a finalidade de todo desejo ou felicidade do homem<sup>174</sup>. A perpetuação do desejo se expressa, nos termos da teoria moral ou psicológica de Hobbes mencionadas no excerto acima, na garantia daqueles meios valorizados pelo homem como vias de realizações de seus desejos futuros.

Pécharman observa muito atentamente que

Passar sempre de um apetite a outro, em vez dessa progressão ser impedida ou dificultada por uma aversão de força igual ou superior, preserva assim a unidade do movimento pelo qual, desde o nascimento, cada homem é o que ele é e não um outro [...] Toda busca de um novo bem é, com isso, a busca de um bem simplesmente *útil* à conservação de si mesmo, um bem necessariamente secundário em relação à manutenção da identidade de um homem [...] A natureza da felicidade deduz-se desse esforço repetido, pois a felicidade, para cada homem, não é senão a consciência de sua própria identidade diacrônica, por meio da aplicação ininterrupta de seu desejo a um objeto e depois a outro (PÉCHARMAN, 2006, p. 743).

A comentadora dá um importante passo na compreensão do que está em jogo no conceito hobbesiano de *felicidade*. Todo desejo é parasitário da manutenção da *identidade* do indivíduo, que se constitui na consciência da sucessão e acúmulo de desejos que são meios para outros desejos. Conservar a vida é conservar a própria identidade. Conservar a si mesmo é conservar o seu movimento, e isso só é possível na medida em que há uma continuidade ininterrupta da realização de desejos que se constituem em meios para a realização de outros. A consciência do próprio percurso vital caracteriza a identidade de um indivíduo, e isso é ser *feliz*. Portanto, a vida, a identidade e a felicidade de um homem são dependentes dos meios segundo os quais delibera no percurso da sua vida com o intuito de

<sup>173</sup> Cf. PÉCHARMAN, M. Op. cit., p. 742.

<sup>174</sup> Cf. *Anti-White*, XXXVII, 1.

autoconservar-se. Ora, quanto *mais meios, mais desejos* poderá realizar; e com isso uma vida mais feliz poderá ter<sup>175</sup>.

Na mesma linha Pécharman, Barbosa afirma que:

A identidade de uma coisa particular qualquer na natureza depende logicamente de seu *poder* de autoconservação, quer dizer, de sua capacidade de manter uma distribuição suficientemente permanente de energia num sistema como um todo, não obstante a alteração constante de suas partes. Quanto maior for o *poder* de autoconservação da coisa particular face às causas exteriores, mais realidade terá a coisa e mais claramente ela poderá ser distinguida como uma natureza e uma identidade definidas (BARBOSA, 1991, p. 63 – grifos nossos).

Os comentadores nos auxiliam na confirmação de nossa aproximação inicial: a filosofia de Hobbes faz corresponder à felicidade o poder de um homem. O movimento vital e a identidade de um homem correspondem ao seu poder de autoconservação. Se a felicidade pode ser reduzida às *garantias dos caminhos de desejos futuros*, isso equivale a dizer que ela se reduz aos *meios presentes para obtenção de um bem aparente futuro*, ou seja, ao poder. Ser feliz é ter poder. Quanto mais meios deliberados em função dos seus desejos tiver um indivíduo (lembrando-se das restrições observadas na nota anterior), mais poder terá; quanto mais consciência do seu poder ele tiver, mais identidade terá; quanto mais identidade tiver (por causa do seu poder), mais ainda uma vida feliz poderá alcançar.

Chegamos então a um ponto central da filosofia de Hobbes. A conclusão a que se chega é a de que o indivíduo natural hobbesiano é aquele que conserva seu movimento vital e conquista sua identidade a partir da consciência do acúmulo de poder. Sua vida feliz depende disto, de poder e mais poder (*power after power*). Corolário da conquista de uma vida feliz e de uma identidade individual, vistos aqui tanto por Pécharman quanto por Barbosa, é a conquista de uma *distinção* em relação aos outros objetos. E quando falamos de um homem, estamos falando principalmente da sua distinção em relação aos objetos aos quais mais se assemelha, a saber, outros homens.

---

<sup>175</sup> Devemos observar que os meios para a conservação da vida e para a garantia dos meios pra uma boa vida são a persecução das *leis de natureza* (Cf. *Elements of Law*, I, XV; *De Cive*, I, II e III; *Leviatã*, I, XIV). Sobre as *leis de natureza*, ao menos sob um aspecto mais geral, trataremos no próximo capítulo. Mas a apresentação das devidas razões da identificação entre a felicidade humana e o respeito às leis de natureza é algo que ultrapassa os limites dessa investigação.

Assim, é notável desde já um certo desconforto já conhecido dessas consequências ao pensamento das condições de uma vida civil segundo Hobbes. Pois estávamos a tratar antes do movimento, da deliberação, da vontade, do desejo, da felicidade, da identidade e do poder de um homem prescindindo da sua necessária relação com outros homens. Isso porque a passagem aos fundamentos da política hobbesiana exige essa consideração à coletividade, isto é, a mais de um homem. E veremos que o que parece constituir a felicidade de um homem, quando considerado em sua ressonância coletiva, ou seja, a um conjunto de homens, poderá trazer a cada um deles não a sua felicidade, mas sua maior miséria.

Eis a tarefa do quarto e último capítulo deste trabalho: chegar até à análise *condição natural da humanidade*, bem como de sua superação a partir da vida civil. Não obstante, uma vez que a teoria das paixões de Hobbes fora já apresentada, resta-nos o tratamento da sua *teoria da linguagem* e do aprimoramento da sua *teoria da racionalidade* a partir da primeira. Assim, teremos em mãos os elementos necessários para a compreensão da guerra inerente à condição natural do homem, bem como do desenvolvimento daqueles necessários à conquista da paz.

#### 4. PAIXÃO RACIONALIZADA E RAZÃO DISCURSIVA: NATUREZA E CIVILIDADE

*“Quando eu uso uma palavra”, disse Humpty Dumty num tom bastante desdenhoso, “ela significa exatamente o que eu quero que signifique: nem mais nem menos”. “A questão é”, disse Alice, “se pode fazer as palavras significarem tantas coisas diferentes”. “A questão”, disse Humpty Dumty, “é saber quem vai mandar – só isto”.*

Lewis Carroll, *Alice através do espelho*

A teoria da linguagem de Hobbes tem um papel duplamente central no bojo de sua filosofia. Por um lado, ela é uma criação a serviço do “homem natural”, um indivíduo que busca reiterar suas percepções prazerosas ou os meios que conservem a sua vida, que, como vimos, é uma vida pelo desejo. Entretanto, sob essa perspectiva, queremos mostrar que a razão contribui para uma disposição conflituosa entre os homens – aquilo que chamamos ao fim do capítulo anterior de *condição natural da humanidade* –, a que Hobbes denomina *abuso da linguagem*. Deteremo-nos no terceiro abuso da linguagem apresentado pelo filósofo:

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, pois dado que a natureza armou os seres vivos, uns com dentes, outros com chifres, e outros com mãos para atacarem o inimigo, nada mais é do que um abuso da linguagem ofendê-lo com a língua [...] (L, I, IV; EW, III, p. 20).

Por outro lado, a capacidade linguística é aquela segundo a qual é permitido à humanidade superar a sua vida natural de disposição conflituosa, ingressar em uma vida civil pacífica e fazer ciência. Em passagem celebrada e muito citada por seus comentadores, no mesmo *Leviatã* Hobbes afirma que:

Mas 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 (L, I, IV; EW, III, p. 18).

A linguagem é tanto um instrumento do engano ou trapaça mútua quanto o meio para a paz e vida civil entre os homens. Nesse sentido, um tratamento acerca da natureza da linguagem, do seu funcionamento, função e ligação com a razão e as paixões humanas se faz necessário para a compreensão da condição natural humana, bem como para sua inscrição no artifício da vida civilizada.

#### 4.1. *Razão e Linguagem: discurso verbal ou cálculo com palavras*

A exemplo de capítulos anteriores, as *Objeções* de Hobbes às *Meditações* de Descartes são uma espécie de primeiro ensaio oficialmente público de teses do filósofo inglês. Neste caso, estamos nos referindo acerca de suas concepções mínimas de *racionalidade* e *linguagem*.

Mas o que podemos dizer, além de que um raciocínio não é mais do que a conexão e encadeamento de nomes e designações pela palavra *é*? Será uma consequência disso que a razão não nos dá nenhuma conclusão sobre a natureza das coisas, mas somente sobre os termos que as designam, haja de fato ou não uma convenção (feita arbitrariamente sobre os seus significados) de acordo com a qual nós juntamos esses nomes. Se assim for, como é possível, o raciocínio dependerá de nomes, os nomes dependerão da imaginação, e a imaginação pode ser (como penso) dependente do movimento de órgãos corporais. Logo, a alma não será nada a não ser movimento em certas partes de um corpo orgânico (AT, VII, p. 178).

Novamente fica evidente que as considerações de Hobbes em suas objeções a Descartes são permeadas por ideias próprias e originais à sua própria filosofia. Esse escrito tem a sua importância pelo fato de que sua leitura do cartesianismo é empreendida sob um olhar replicante que de modo algum o filósofo oblitera ou escamoteia; ao contrário, as reflexões de Hobbes são audaciosas e comprometidas como as de um prodígio filósofo em ascensão que parte sem amarras em busca de reconhecimento, reverberação e impacto de suas

ideias. E assim as teses e argumentos de Hobbes são expostos sem maior decoro, mas de forma direta, como que para marcar sua posição diante da já respeitada filosofia cartesiana. Por isso também esse escrito mereceu até aqui atenção e consideração em nossa reconstrução da sua filosofia.

Nessa passagem, especificamente, é notável a reafirmação da doutrina materialista do filósofo inglês, dessa vez mediante suas concepções de *linguagem e racionalidade*. Hobbes compreende esta última a partir da primeira, isto é, a razão se realiza pela articulação entre palavras. Sendo assim, a capacidade de raciocínio é dependente e posterior em relação à invenção e aquisição da linguagem. Isso é o que afirma expressamente o próprio filósofo no quarto capítulo do *Leviatã (Da linguagem)*:

*Sujeito aos nomes é tudo aquilo que pode entrar, ou ser considerado, num cálculo, e ser acrescentado um ao outro para fazer uma soma, ou subtraído um do outro e deixar um resto. Os latinos chamavam aos cálculos de moeda *rationes*, e ao cálculo *ratiocinatio*, e àquilo que nós em contas ou livros de cálculo denominamos itens, chamavam *nomina*, isto é, nomes; e daí parece resultar a extensão da palavra *ratio* à faculdade de contar em todas as outras coisas. Os gregos têm uma só palavra, *logos*, para linguagem e razão, não que eles pensassem que não havia linguagem sem razão, mas sim que não havia raciocínio sem linguagem (L, I, IV; EW, III, p. 25 – grifos nossos).*

Para Hobbes, a racionalidade consiste numa faculdade de cálculo que opera pelo uso de nomes. Ao rastrear que as terminologias latina de “cômputo” e “cálculo” possuem uma mesma raiz, a noção de *ratio*, bem como que o objeto segundo o qual opera a *ratio* são “itens”, que na terminologia latina significam “nomes” (*nomina*), Hobbes conclui que a *razão* é dependente de *nomes* ou *palavras*; e que, portanto, a capacidade de raciocínio é tributária da capacidade linguística.

A despeito da interpretação hobbesiana do conceito grego de *logos*, o fato de *razão e linguagem* estarem subsumidas a ele no bojo da filosofia grega se refere, em última análise, à estreita ligação entre essas duas capacidades; ligação essa que as considerações sobre os termos latinos vêm a revelar a dependência da *razão* em relação à *linguagem*: “*ratio* é apenas *oratio*” (EL, I, V, 14, p. 23.).

Além da *razão*, outro conceito caro às faculdades ativas do conhecimento do homem é redefinido em termos de linguagem, a saber, o de *entendimento*. Para Hobbes, o entendimento pode ser compreendido como a “concepção causada pelo discurso”<sup>176</sup>, literalmente, entender aquilo a que os termos significam.

Estabelecida a dependência da razão em relação à linguagem, é a noção de *ciência* que dela também depende. No quinto capítulo do *Leviatã (Da Razão e da Ciência)*, ao afirmar que a ciência é o conhecimento das conseqüências, Hobbes antes adverte que trata-se de um “conhecimento de todas as conseqüências *de nomes* referentes ao assunto em questão”<sup>177</sup>. Doravante, sempre que o filósofo a reapresenta ou faz remissões à definição de ciência, alerta para seu caráter discursivo ou linguístico<sup>178</sup>.

Essa consideração tem relevância para os propósitos de nosso argumento. Sendo a ciência ou a filosofia um conhecimento de caráter linguístico, de nomeação de conseqüências, temos que a capacidade linguística ou discursiva é uma de suas condições necessárias. Ora, como a filosofia civil é uma ciência em sentido próprio, demonstrável, na medida em que conhecemos suas causas, nosso conhecimento filosófico dela também se dá pela *nomeação* das suas causas, nesse caso, nossas paixões<sup>179</sup>. Portanto, a filosofia civil de Hobbes novamente mostra-nos reclamar por um fundamento em sua filosofia natural. No presente caso, de uma das faculdades naturais do homem, sua capacidade linguística e racional.

Não obstante, sendo a razão um cálculo com palavras e a atividade científica *stricto sensu* uma atividade nomeativa e de encadeamento de nomes ou palavras, uma dificuldade se nos impõe: o que exatamente os nomes *nomeiam*?

Na passagem da objeção a Descartes que destacamos acima, Hobbes apresenta aquela que parece ser no mais das vezes sua resposta a tal pergunta: os nomes nomeiam *concepções* ou *imaginações*. É por isso que nessa passagem Hobbes afirma que a razão nada nos diz a respeito da natureza das coisas, mas somente a respeito dos termos que designam. Se a razão é dependente dos nomes que articula, estes por sua vez nomeiam as

<sup>176</sup> Cf. *Leviatã*, I, IV; EW, III, p. 28.

<sup>177</sup> Cf. *Idem*, p. 35.

<sup>178</sup> Cf. *Idem*, p. 52, p. 71, p. 110, e p. 146.

<sup>179</sup> Cf. *idem*, p. 28: “Quando falar das paixões, falarei dos tipos de discurso que significam os apetites, as aversões, e as paixões do espírito do homem, e também de seu uso e abuso”.

imaginações; essas últimas, como foi visto, têm como causa o movimento dos corpos exteriores. Desse modo, a epistemologia hobbesiana parece se inscrever numa espécie de *realismo indireto*: os nomes não nomeiam as *coisas mesmas*, mas o nosso modo de pensá-las<sup>180</sup>. E o caráter *realista* desse processo reside no fato de que tais coisas pensadas têm como *causa* exterior o movimento das próprias coisas.

É assim que interpreta Leijenhorst quando questiona a possibilidade da transição, dentro do sistema de Hobbes, do “mundo subjetivo” de nossas imaginações para o “mundo real” ou exterior de matéria e movimento<sup>181</sup>. Fazendo eco às considerações hobbesianas nas objeções e na sua própria explicação do mecanismo da percepção, o comentador lembra que a primeira relação da imaginação com o mundo exterior – vide também a *anihilatio mundo* – é de *causalidade*:

A premissa básica desse argumento é que a aparência de mudança *para nós* (*to us*) é em si uma mudança *em nós* (*within us*). Ora, essa mudança física deve ser um efeito. Esse efeito, por sua vez, pode ser produzido somente se há uma mudança no movimento do corpo sentiente, que por sua parte só pode surgir a partir de um movimento externo [...] não podemos conceber o movimento de outro modo senão suportado por um corpo extenso [...] Desse modo, Hobbes conclui de uma mudança perceptual em nós a existência da magnitude e do movimento como os únicos traços objetivos do mundo real (LEIJENHORST, 2007, p. 94).

A exposição de Leijenhorst captura a essência do argumento hobbesiano. Contudo, essa transição da imaginação para a realidade exterior articulada no argumento parece ser feita de maneira arbitrária, de uma “aparência de mudança” para uma “mudança física” no corpo do sujeito sentiente. Dito de outro modo, o raciocínio hobbesiano parece supor aquilo que se queria provar, a saber, a identificação entre uma experiência perceptiva e movimento físico<sup>182</sup>.

Porém, é mister lembrarmos-nos que boa parte dos esforços da filosofia materialista de Hobbes é reduzir todo fenômeno a movimento físico. Como vimos, a

<sup>180</sup> Para uma diferente leitura da epistemologia hobbesiana, ver WATKINS, J. W. N. *Hobbes's system of Ideas*. Hutchinson University Librar: Londres, 1965, pp. 142-150.

<sup>181</sup> Cf. LEIJENHORST, C. H. ‘Sense and Nonsense about sense – Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination, in Sprinborg, P. (ed). *Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. New York: Cambridge University Press, p. 93.

<sup>182</sup> Cf. Idem, p. 94.

justificativa hobbesiana para a identificação entre as paixões e as imaginações reside no fato de – no modelo explicativo do filósofo – serem um *mesmo movimento*. Ora, a identificação entre movimento físico e aparência não é aquilo que devemos pedir de uma justificativa ou argumento, uma vez em que se trata com efeito de um princípio de sua filosofia. Em outras palavras, Hobbes não se equivoca em não estar preocupado com a justificativa de tal identificação, mas talvez esteja equivocada justamente em *considerá-la* um modelo que compreenda a contento o processo cognitivo como um todo – o que nesta oportunidade não nos cabe avaliar.

De outra parte, devemos seguir adiante na análise da teoria da linguagem de Hobbes, a fim de mostrarmos ainda uma vez mais sua importância para ciência, bem como sua importância política ou civil. Isso passa pela análise das duas funções centrais da linguagem – *marca* e *signo* – e das utilidades que delas derivam.

#### 4.2. Teoria da Linguagem: marcas e signos linguísticos

Para Hobbes, o uso geral da linguagem consiste em passar do discurso mental (*mental discourse*) para o discurso verbal (*verbal discourse*)<sup>183</sup>, isto é, das concepções ou imaginações para o discurso linguístico ou com palavras. Tal passagem entre os dois níveis de discurso teria duas utilidades, as de *marcação* e de *significação*. No capítulo II do *De Corpore (Dos Vocábulos)*, Hobbes introduz a primeira:

[...] para a aquisição da *filosofia*, são necessários alguns lembretes (*nota*), pelos quais os pensamentos passados possam ser retomados e como que registrados, cada qual em sua ordem. Lembretes desse tipo são o que chamamos de *marcas*, a saber, *coisas sensíveis, empregadas ao nosso arbítrio, para que, ao serem sentidas, possam ser evocadas na mente pensamentos semelhantes àqueles em vista dos quais foram empregados* (DCo, I, II, 1; EW, I, p. 13).

A marca linguística tem uma função especial, a de memorização ou recordação de pensamentos anteriores que, sem elas, estariam à própria sorte da imaginação natural que nada mais é que uma *sensação diminuída* e que tende a se tornar vaga, imprecisa e até inexistente. Apesar de serem “coisas sensíveis”, as marcas humanas não são naturais,

<sup>183</sup> Cf. *Leviatã*, I, IV; EW, III, p. 19.

mas artefatos criados ao arbítrio do homem, de tal modo que a noção de *nota* subscreve seu caráter linguístico.

Nesse sentido, a função de marca é importante do ponto de vista da aquisição e elaboração científicas, na medida em que permite ao homem de conhecimento a recordação de suas concepções na ordem em que lhes ocorreram ou na ordem de raciocínio que almeja estabelecer. Porém, como assevera Hobbes, por mais sagaz e esforçado em inventar e decorar marcas, isso seria de pouco proveito para ele e praticamente de nenhum proveito para os demais. “Pois, a não ser que os lembretes que tenha inventado para si sejam também comungados com outros, sua ciência perecerá com ele” (DCo, I, II, 2; EW, I, p. 14).

Diante de uma demanda explicativa do aspecto “comunicativo” ou “intersubjetivo” da linguagem é que Hobbes introduz a segunda grande utilidade da linguagem, o seu caráter *significativo*:

Para a transmissão da filosofia, é necessário, portanto, que haja alguns signos, pelos quais o que é pensando por uns possa ser manifesto e demonstrado aos outros. Costumamos chamar *signos* os *antecedentes de consequentes* e os *consequentes de antecedentes*, toda a vez que percebemos que em sua maior parte eles precedem e se sucedem de modo semelhante (DCo, I, II, 2; EW, I, p. 14).

É notável que a preocupação com a ciência faz parte da apresentação da teoria da linguagem de Hobbes. No caso da *marca*, com a *aquisição* da ciência; a respeito do *signo*, com a sua *transmissão*. Para que o conhecimento tenha cientificidade, o que significa dizer que suas *causas* são conhecidas e que, portanto, é *demonstrável*, é importante que ele possa ser comunicado, manifestado ou *significado*. Desse modo, os signos são os meios pelos quais apontamos as causas a partir dos *sinais* de efeitos ou os efeitos vindouros quando da conjectura ou apresentação de certas causas – aquilo que Hobbes se referira como “antecedentes” (causas) e “consequentes” (efeitos).

Os signos podem ser de dois tipos, *naturais* ou *arbitrários*. Entre os primeiros, se destacam os fenômenos naturais observados, como uma nuvem densa que é *senal* de chuva próxima<sup>184</sup>. Não obstante, os signos que interessam à ciência são os arbitrários, que a exemplo das marcas, são artifícios criados e usados segundo a vontade do homem.

<sup>184</sup> Cf. *De Corpore*, I, II, 2; EW, I, p. 14.

Dentre essas últimas, os signos relevantes do ponto de vista científicos são os signos linguísticos, ou seja, *nomes* ou *palavras*.

Entretanto, “[...] os nomes, singularmente, são marcas; mas não podem ser signos se não estiverem dispostos num discurso (*oratio*) como suas partes”<sup>185</sup> (DCo, I, II, 3; EW, I, p. 15). Para que haja cientificidade, deve haver *significação discursiva*, isto é, palavras ou nomes “conectadas de uma certa maneira para significar pensamentos e movimentos da mente” (DCo, I, II, 2; EW, I, p. 14). Hobbes está dizendo que um acordo sobre o que nomes ou palavras significam só se dá *na medida em que eles se encontram conectados num discurso*. Para além de uma lembrança de um conteúdo mental correspondido pelo nome proferido ou escrito, significar requer essencialmente *descrever este conteúdo* ao interlocutor, de modo que este último *compreenda* as ideias que estão em jogo. Nesse sentido, *a significação* e, por conseguinte, *a comunicação* requeridas pelas ciências são, antes que um “jogo de memória” de termos linguísticos, um processo de condução à apreensão de uma ideia ou pensamento via oração<sup>186</sup>.

Não obstante, resta que para a compreensão do significado via descrição de conteúdos necessita-se da compreensão de outros conteúdos mais básicos e elementares que possuem relação com aqueles primeiros. Hobbes apresenta no *De Corpore* aquilo que impede uma regressão ao infinito desse raciocínio: o ponto de partida significativo a partir da apreensão de certas *definições*. É isso o que está em jogo quando Hobbes escreve que “[...] as primeiras verdades têm origem no arbítrio daqueles que primeiramente impuseram nomes às coisas ou que aceitaram os postos por outros” (DCo, I, III, 8; EW, I, p. 36). E antes que o leitor pensasse que o filósofo estivesse a falar não de definições ou palavras conectadas, mas somente da simples imposição de nomes à coisas (ou conteúdos mentais), já na frase seguinte afirma: “Assim, por exemplo, *homem é animal* é verdadeiro porque a alguém aprovou impor aqueles dois nomes à mesma coisa” (Idem).

No próprio *Leviatã*, no capítulo sobre a linguagem, Hobbes deixa claro que sobre os usos da linguagem que garantem ciência existe a primazia da *definição*. Ele toma

<sup>185</sup> Sobre a insuficiência da recursão aos nomes e às suas definições prévias para a significação científica, Hobbes é expresso no *De Corpore*: “A palavra (*vox*) ‘homem’ evoca no ouvinte a ideia de um homem, mas não significa (a menos que ele acrescente ‘é um animal’ ou algo equivalente) que alguma ideia está na mente do ouvinte, e sim que ele queria dizer alguma coisa que poderia de fato começar com a palavra (*a voce*) ‘homem’ (*homo*), como também pela palavra ‘homenagem’ (*homogeneum*) (DCo, I, II, 3; EW, I, p. 15).

<sup>186</sup> Ver LIMONGI, M. I. M. P. Op. cit., pp. 170-171.

como exemplo o conhecimento das propriedades de um triângulo. O homem que não possui domínio sobre a linguagem, na apresentação de diferentes formas triangulares, somente com muito trabalho talvez saberá que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos. Mas

[...] aquele que tem o uso das palavras, quando observa que tal igualdade era consequente, não do comprimento dos lados, nem de qualquer outro aspecto particular do triângulo, mas apenas do fato de *os lados serem retos e os ângulos três, e de isso ser aquilo que o levava a denominar tal figura um triângulo*, não hesitará em concluir universalmente que tal igualdade dos ângulos existe em todos os triângulos, sejam eles quais forem, e em registrar sua invenção nestes termos gerais: "*Todo triângulo tem seus três ângulos iguais a dois ângulos retos*". E assim a consequência descoberta num caso particular passa a ser registrada e recordada, como uma regra universal, e alivia nosso cálculo mental do espaço e do tempo, e liberta-nos de todo o trabalho do espírito, economizando o primeiro, e faz que aquilo que se descobriu ser verdade aqui e agora seja verdade em *todos os tempos e lugares* (L, I, IV; EW, III, p. 21)

O intento de Hobbes é claro: mostrar que, sem *definição*, não há ciência. Isso porque as definições, isto é, termos linguísticos conectados de forma a descrever um objeto ou conteúdo mental, são as condições que possibilitam a significação, a comunicação, e, portanto, a ciência. O raciocínio é correto e adequado e, desse modo, científico, se parte das *definições* estabelecidas. Elas são, em última instância, o solo comum que permite a significação, a comunicação e, com efeito, a interlocução científica.

E é em razão disso que afirma, logo em seguida, que os geômetras (que se dedicam a uma ciência que, como vimos, é paradigmática na filosofia hobbesiana) “começam por estabelecer as significações de suas palavras, e a esse estabelecimento de significações chamam de *definições*, e colocam-nas no início de seu cálculo” (L, I, IV; EW, III, p. 24). E assim, “é necessário a qualquer pessoa que aspire a um conhecimento verdadeiro examinar as definições dos primeiros autores, ou para corrigi-las, quando tiverem sido estabelecidas de maneira negligente, ou para apresentar as suas próprias” (Idem). Como bem resume Limongi, a quem não cansamos de recorrer quando almejamos defender a articulação do pensamento hobbesiano em torno de uma raiz intersubjetiva e relacional, “A ciência depende de um acordo em torno de determinadas definições, assentando-se sobre um espaço de comunicação,

em que certas definições, certas relações entre nomes, são usadas de maneira partilhada. Este é seu princípio” (LIMONGI, 2009, p. 173).

#### 4.2.1. *Linguagem como signo das paixões e da vontade*

Em sua exposição da atividade linguística no capítulo IV do *Leviatã*, Hobbes apresenta o que seriam os quatro usos especiais da linguagem. O primeiro deles responde à função de *marca*: registros de pensamentos de coisas passadas para o artifício humano; o segundo responde ao seu uso *significativo*: mostrar a outros homens nossos conhecimentos, bem como aconselhá-los e ensiná-los. Os outros usos especiais da linguagem resumem-se ao seu caráter *prático*. Um deles diz respeito à experiência estética a partir do uso da linguagem. Esse é o último uso especial da linguagem: agradarmo-nos e deliciarmo-nos, jogando com as palavras para o mero prazer. Sobre o terceiro uso convêm-nos analisar com maior atenção.

De certa forma, ele é tributário do uso *significativo*. Não obstante, é central nele uma dimensão intersubjetiva e coletiva, ou ainda, moral e civil. Tal uso da linguagem, afirma Hobbes, serviria “para darmos a conhecer aos outros nossas *vontades* e *objetivos*, a fim de podermos obter sua *ajuda*” (L, I, IV; EW, III, p. 19 – grifos nossos).

Ora, se um dos usos importantes da linguagem é dar a entender aos outros nossas *vontades* e *objetivos*, é evidente que essa capacidade *natural* do homem – a despeito de ser dele uma *invenção* – tem um irrevogável uso moral, uma vez que essas “disposições volitivas” e “atitudes finalistas”, como foi visto, dizem respeito à compreensão hobbesiana da ação, do *conatus*. Ademais, ela teria um uso propriamente político ou civil na medida em que possui um propósito ainda maior, o de ser ajudado por outrem. A expectativa de consecução desse objetivo terá maiores garantias se os homens estiverem em uma inscrição *civil*, comunitária, onde existe algo como um *bem comum*, literalmente, uma *commonwealth* ou Estado.

Não obstante, os usos linguísticos do homem natural não possuem no pensamento hobbesiano qualquer dimensão *altruísta*, de fazer o bem ao outro *pelo* outro. Sabemos que a noção de *bem* no sistema hobbesiano é uma noção individual e relativa, visto que se define por aquilo que *aparece* como um bem ao indivíduo, isto é, aquilo que lhe causa

*prazer*. O *bem* de modo algum possui uma dimensão absoluta, podendo variar entre os homens, porquanto “assim como diferem entre si pela sua compleição, eles também diferem em relação à distinção comum entre bem e mal. Nesse sentido, não há tal coisa chamada de *agathón haplôs*, quer dizer, algo que seja simplesmente bom” (EL, I, VII, 3; EW, pp. 28-29)<sup>187</sup>.

Estreitamente vinculada à natureza passional e sensível do homem, os signos e expressões de suas vontades se alteram conforme o tempo, à medida que o próprio homem também se altera. Assim, a linguagem do homem natural possui duas grandes dificuldades a serem transpostas: 1) a relatividade e a vulnerabilidade dos significados volitivos que os homens atribuem aos termos linguísticos e 2) o próprio engano e confusão deliberados nos usos dos termos linguísticos, gerados pela falsa atribuição de valor e pelas falsas vontades e motivações expressas a outrem, que sem dúvida obstaculizam a vida social.

Nessa última dificuldade é que pensa Hobbes ao elaborar aquele que é o terceiro dos quatro abusos da linguagem apresentados no capítulo IV do *Leviatã*: “quando por palavras [*os homens*] declaram ser sua vontade aquilo que não é”. Desse modo, o engano mútuo e deliberado da significação das paixões é sempre uma possibilidade a ser considerada nas relações humanas. E deve-se frisar que tal engano não é fruto de um desconhecimento do *uso* correto e vantajoso da linguagem, mas de um *desejo* do homem, isto é, daquilo que lhe *parece um bem*.

Ora, a razão é um instrumento das paixões do homem e seu uso calculado está a serviço daquilo que para ele parece bom. Assim, as paixões, a linguagem e a razão estão a serviço dos desejos e vontades do homem. Cabe então perguntar: em que circunstâncias o homem pensa ser um bem para si o engano alheio, valendo-se do instrumento linguístico para tal? Eis aquilo que anunciamos anteriormente como o *estado de natureza humano* ou *condição natural da humanidade*: a condição moral e pré-política do homem hobbesiano.

---

<sup>187</sup> Cf. *Leviatã*, I, VI; EW, III, p. 41.

#### 4.3. *A ressonância coletiva das paixões sob orientação racional: a condição natural do homem*

Como já foi dito, Hobbes se refere de três modos sobre a vida humana “antes” da sua inscrição na vida civil: *condição humana fora da sociedade civil (De Cive)*, *estado de natureza humano (Elements of Law)* e *condição natural da humanidade (Leviatã)*. Apesar dessas três formulações, o que há em comum entre elas é a proposta do filósofo em realizar aquilo que a literatura chama de “experimento mental”, uma hipótese conjectural. Como seria a vida humana – a vida de cada homem e, na esteira disso, da própria humanidade – se sobre ela não existisse o poder do Estado?

A não existência do Estado (*commonwealth*) implica a inexistência de leis, instituições ou qualquer meio que orientasse, regulasse ou controlasse a vida em sociedade. Certamente essa conjectura tem uma gênese em um fato real, tal como nos mostra sua primeira versão dessa hipótese, o *De Cive*, obra publicada em plena Guerra Civil Inglesa da década de 1640, acerca da qual era evidente a inexistência, ineficiência, ou ainda, a total dissolução do Estado no uso de uma de suas principais e monopólicas atribuições, o uso legítimo da força física<sup>188</sup>. Ora, uma condição de guerra representa a máxima alienação das leis vigentes. Por isso a nomenclatura peculiar do *De Cive*, “condição humana fora da sociedade civil”, como que em meio a uma de suas mais exemplares aplicações.

É também no *De Cive* que Hobbes justifica pela primeira vez o caráter filosófico, explicativo e esclarecedor de tal hipótese, o que, se espera, mais uma vez reforce o argumento defendido neste trabalho, neste caso ainda através de uma base textual usualmente tomada (pela corrente “moralista”) para enfraquecê-la.

[...] tudo se compreende melhor através de suas causas constitutivas. Pois, assim como num relógio, ou em outro pequeno autômato de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e o consideremos cada parte em separado — da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário — não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, que sejam considerados como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que

<sup>188</sup> Cf. WEBER, M. *Ciência e política: duas vocações*. Culturix: Rio de Janeiro, 2006, p. 56.

matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces (DCi, *Prefácio*; EW, p. 32).

A exemplo da hipótese da aniquilação do mundo, uma conjectura metafísica que estabelece uma relação causal entre o movimento dos corpos exteriores e as nossas representações e que tem implicações epistêmicas ao atestar a permanência das representações perceptuais na ausência dos corpos que as causam (dando início às investigações sobre sua filosofia primeira e sobre suas teorias da representação e da linguagem), Hobbes formula, para não falar em “aniquilação”, a hipótese da *dissolução Estado (commonwealth)*<sup>189</sup>, que inaugura as investigações de sua filosofia civil: como viveria a humanidade, e cada homem em especial, na ausência do poder civil?

Na analogia hobbesiana, o mundo exterior está para o Estado, bem como as representações ou imaginações dos homens estão para as suas paixões naturais. De um lado estão os substratos essenciais da constituição do homem de conhecimento e de civilidade, do outro lado aquilo que resta ou permanece na ausência desses substratos: imaginações e paixões, que, como vimos, no sistema de filosofia de Hobbes são a rigor a mesma espécie de coisa, o mesmo movimento humano: puro *conatus*.

Sendo assim, não é surpreendente que Hobbes defenda, como faz na passagem do *De Cive*, a aplicação de um mesmo método para o conhecimento do Estado. Ao passo que qualquer autômato deve ser desmontado e separado em suas partes constitutivas, que poderão ser melhor analisadas de modo a conhecermos mais acuradamente o próprio autômato, o Estado também deve – se não desmontado ou desconstruído, com adverte o filósofo, e não precisamos refletir muito para saber o quanto oneroso isso seria – ser *considerado como se estivesse dissolvido*. Se conhecer algo é conhecer as suas *causas*, elaborar a ciência do Estado exige que pensemos a condição segundo a qual suas *partes* estariam separadas para serem melhor conhecidas. Ora, o que constitui, isto é, a matéria e a forma de um Estado nada mais são do que os seus cidadãos, que, na ausência do poder civil, nada mais são do que os *homens naturais*.

---

<sup>189</sup> Cf. GOLDSMITH, M. M. Op. cit., p. 85; ZARKA, Y. C. *Décision Métaphysique de Hobbes: conditions de la Politique*. Vrin: Paris: 1987, p. 69.

A ciência do Estado desdobra-se então numa *ciência do homem*. E a pergunta pela vida humana, e a vida de cada homem na ausência ou dissolução do Estado é o que nos permitirá em última análise ter a *ciência* deste último, isto é, ciência política ou, no vocabulário de Hobbes, filosofia civil. Portanto, a ciência do estado reclama pelo conhecimento da *condição natural do homem*, do homem natural ou pré-político.

Nas três referidas obras em que trata do estado natural do homem, Hobbes parte de uma breve apresentação das faculdades humanas (que já foram analisadas em capítulos anteriores) para chegar a uma conclusão indispensável ao seu argumento, o que posteriormente veio a tornar-se um pilar da cultura Ocidental, estruturante do Iluminismo europeu: a *igualdade natural entre os homens*.

Já no primeiro parágrafo do capítulo XIII do *Leviatã*<sup>190</sup> Hobbes afirma que a natureza fez os homens iguais em relação às suas capacidades corporais e espirituais (físicas e cognitivas). E, mesmo diante de um homem manifestamente mais forte ou mais astuto que outro, isso não seria suficiente para crermos que um possa ter um benefício que outro também não possa vislumbrar quando consideramos os homens a partir de todas as suas capacidades em conjunto. Assim, embora existam diferenças isoladas, os homens têm as mesmas faculdades ou capacidades, isto é, todos os homens podem fazer as mesmas coisas<sup>191</sup>.

Chegamos a um dos pontos centrais do raciocínio hobbesiano do estado de natureza: tal igualdade de capacidades em fazer coisas repousa numa premissa fundamental – como veremos não única, pois falaremos em seguida da igualdade natural quanto às faculdades do espírito –, a de que todos os homens são igualmente capazes de matar uns aos outros – tanto o mais forte é capaz de matar o mais fraco quanto o mais fraco matar o mais forte<sup>192</sup>. Como bem nota Barbosa, o argumento que extrai a tese da igualdade natural entre os homens é mais claramente apresentado no *De Cive*: “São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aquele que pode fazer coisas maiores (a saber: matar) pode fazer coisas iguais. Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si” (DCi, I, I, 3;

<sup>190</sup> Por ser a obra política mais madura de Hobbes, nossa exposição da teoria do *estado de natureza humano* do filósofo terá como apoio esta fonte. Quando julgamos pertinente uma referência, seja pelas diferenças, seja por uma abordagem mais clara, lançamos mão também das obras políticas anteriores (*Elements of Law* e *De Cive*).

<sup>191</sup> Cf. *Leviatã*, I, XIII; *EW*, III, p. 110.

<sup>192</sup> Cf. *Idem*; *Elements of Law*, I, XIV, 1; *EW*, p. 67; *De Cive*, I, I, 3; *EW*, p. 41.

EW, p. 41). A igualdade natural é, pois, derivada, nesse aspecto, de uma igual capacidade de matar<sup>193</sup>.

Da igualdade acerca das capacidades segue-se a igualdade a respeito das expectativas dos homens em conquistar seus objetivos<sup>194</sup>, ou ainda – numa forma de expressão que nos foi cara quando da identificação entre as imaginações e as paixões dos homens –, os homens são iguais na medida em que agem segundo o que lhes parece bom (reiteração de conteúdos imaginados envoltos de uma percepção prazerosa, que contribuam para a conservação da vida). Nessa etapa do raciocínio hobbesiano, devemos lembrar que, além de finitos, sensitivos e desejantes, os homens são racionais; e, na medida em que a razão é uma faculdade instrumental de meios e fins, ela o auxilia a espiar pelos melhores meios ou poderes de consecução de tais fins tidos por ele com bons. E sendo a felicidade desse homem natural nada mais do que o acúmulo de meios ou poderes para a realização de desejos futuros, a razão opera no sentido de mostrar ao homem o caminho para a busca de *mais*<sup>195</sup> e melhores meios de realização dos seus desejos e da conservação de si. Tendo em mãos essas condições e em função delas, Hobbes afirma que, ao desejarem as mesmas coisas, necessariamente os homens tornam-se inimigos<sup>196</sup>.

Porém, uma busca pelo poder não parece ser necessariamente competitiva<sup>197</sup>. O movimento argumentativo crucial de Hobbes, não obstante, é tanto sutil quanto coerente em relação às qualidades naturais dos homens. O comentário de Barbosa é salutar para a compreensão do raciocínio do filósofo. Segundo o comentador, a tese hobbesiana passa essencialmente por

[...] admitir a simples possibilidade de oposição de poderes.  
(Esta possibilidade [...] não é uma possibilidade meramente

<sup>193</sup> BARBOSA F., B. Op. cit., p. 67.

<sup>194</sup> Cf. *Leviatã*, I, XIII; EW, III, p. 110.

<sup>195</sup> “E a causa [*da busca por poder e mais poder*] 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” (L, I, XI; EW, III, p. 85). Nos termos de Barbosa, “[...] nenhuma quantidade finita de poder (quer dizer, daquela que não se tem nenhuma razão de crer ser infinita) poderá alguma vez assegurar o sucesso na atividade de autopreservação” (BARBOSA, 1991, pp. 68-69).

<sup>196</sup> Cf. *Idem*, p. 111.

<sup>197</sup> “Confrontado pelas forças naturais, um ser solitário tentará aumentar seu poder em relação a elas, mas ele não necessariamente estará em competição com elas. O homem, pelo contrário, não está só: ele vive sempre confrontado com outros homens. Mesmo uma tal situação, porém, não é necessariamente competitiva, pois é perfeitamente concebível que os poderes dos diferentes homens oponham-se apenas ao poder natural, e não entre eles” (BARBOSA, 1991, p. 69).

lógica, nem tampouco empírica ou de *re*. Se me permitem, trata-se de uma possibilidade cognitivo-epistêmica). Em outros termos, é suficiente admitir a possibilidade de que o poder de um homem se oponha àquele de um outro para que se torne inevitavelmente competitiva a busca de *power after power*. Ora, a admissão dessa possibilidade impõe-se racionalmente, quer dizer, do ponto de vista do cálculo das consequências. Efetivamente, se o poder de um outro pode [...] opor-se ao meu, se ele pode fazer obstáculo a meus esforços para manter meu próprio movimento vital, então eu devo *racionalmente* tentar assegurar-me, aumentando o meu poder em relação ao outro. E o outro, igualmente, deve, por sua vez, fazer o mesmo, ou seja, fazer todos os seus esforços para assegurar-se, aumentando seu poder em relação ao meu (BARBOSA F., 1991, pp. 70-71).

O texto do comentador mobiliza elementos constantes da natureza do homem. Tendo em vista o *conatus* do homem em se dirigir ou desejar os melhores meios ou poderes necessários à sua sobrevivência (ou ainda, se preferirmos, a reiteração de conteúdos cuja percepção lhe é prazerosa) e sendo a razão a faculdade de sopesar tais meios desejados, *imaginada*<sup>198</sup> a possibilidade da oposição dos poderes de um outro indivíduo, o cálculo do homem espia ser melhor, isto é, o homem deseja isto: *competir* com o outro na busca pelos meios de conservação de si.

À medida que as capacidades de um homem parecem uma ameaça às capacidades de um outro, isto é, que lhe parecem um *mau* ou uma *moléstia* ou um possível desprazer e dor, este tenta assegurar-se, objetivando aumentar o seu poder em relação àquele primeiro. E, uma vez que os homens são iguais, o mesmo raciocínio feito por um é capaz de ser feito por outro, devendo este também assegurar-se da mesma maneira. Está dado assim aquilo que, para Hobbes, é a primeira causa da condição de guerra entre os homens: a *competição*.

Além disso, em virtude de estar disponível ao homem natural o reconhecimento de que o outro possui também capacidades suficientes para percorrer o mesmo cálculo de consequências feito por ele, há um recrudescimento da condição de conflito. No sentido que o próprio Hobbes atribui a esta noção, uma outra paixão advém da

---

<sup>198</sup> Conforme já havíamos advertido, *stricto sensu* é um equívoco dizer que é a razão que *impõe* algum conteúdo cognitivo e afetivo ao homem; a faculdade que exerce essa função é nada mais que a *imaginação*; a razão é *ineficaz* (Cf. FRATESCHI, Y. Op. cit., pp. 113-123), isto é, ela não coloca ou concebe conteúdos, mas é simplesmente, no presente caso, o nome do processo de cálculo de desejos cujo último é a *vontade* do homem.

*consciência*<sup>199</sup> dessa dialética competitiva, a *desconfiança* – segunda causa da condição de guerra entre os homens.

O homem que no estado de natureza planta, semeia e constroi deve sempre esperar a maquinação alheia para desapossá-lo, escravizá-lo e matá-lo; reear pelos frutos do seu trabalho, pela sua liberdade e por sua vida<sup>200</sup>. Ora, se é assim, a desconfiança dos poderes alheios como formas de interrupção do seu próprio movimento vital leva racionalmente o homem a desejar a *antecipação*: “pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo” (L, I, XIII; EW, III, p. 111). Portanto, é razoável e um desejo de cada homem o domínio sobre o outro como um modo necessário de sobrevivência de si<sup>201</sup>.

Hobbes apresenta ainda uma terceira paixão como causa da identificação entre estado de natureza humano e estado de guerra. Essa paixão é extraída a partir de um segundo modo de compreensão que o filósofo atribui à igualdade natural entre os homens. No que toca às faculdades do espírito, diz ele encontrar uma igualdade entre os homens ainda maior que a corporal ou física. Pois ainda que todos os homens estejam satisfeitos com a prudência e experiências que cada um adquiriu durante a vida, é notável a

[...] concepção vaidosa da própria sabedoria, a qual quase todos os homens supõem possuir em maior grau do que o vulgo; quer dizer, em maior grau do que todos menos eles próprios, e alguns outros que, ou devido à fama ou devido a concordarem com eles, merecem sua aprovação. Pois a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior inteligência, maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios; porque veem sua própria sabedoria bem de perto, e a dos outros homens à distância (L, I, XIII; EW, III, p. 110).

Ora – conclui Hobbes em seguida –, isso prova que os homens também são iguais com relação à vaidade de sua prudência e sabedoria, “Pois não há sinal mais claro de uma distribuição equitativa de alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a

<sup>199</sup> “Quando duas ou mais pessoas conhecem um e o mesmo fato diz-se de cada uma delas que está *consciente* do fato em relação à outra, o que equivale a conhecer conjuntamente” (L, I, VII; EW, II, p. 52).

<sup>200</sup> Cf. *Leviatã*, I, XIII; EW, III, p. 111.

<sup>201</sup> Cf. *Idem*, p. 111.

parte que lhes coube” (Idem)<sup>202</sup>. E esse segundo aspecto da igualdade humana vislumbrado por Hobbes consiste numa igual *busca pela desigualdade*. Dito de outro modo, existe em todos os homens a busca por uma *identidade* a partir de uma *diferenciação* em relação aos demais.

Ora, a identidade de um homem ou diferenciação que tem em relação a outros, é o *valor* ou *honra* que possui. Contudo, essas são qualidades relativas e dependentes de uma atribuição exterior, pois como define o filósofo no capítulo X do *Leviatã*, “o *valor* de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder. Portanto, não absoluto, mas algo que depende da necessidade do julgamento de outrem” (L, I, X; EW, III, p. 76). E a *honra* nada mais é do que a *manifestação* do valor que os homens mutuamente se atribuem, sendo que a um homem cujo valor atribuído é alto, diz-se *honrá-lo*, o caso inverso é *desonrá-lo*<sup>203</sup>.

A partir disso compreendemos a apresentação daquela que seria a terceira paixão causadora da condição de guerra, a *glória* ou *vanglória*<sup>204</sup>:

[...] cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo (L, I, XIII; EW, III, p. 112).

<sup>202</sup> A referência à abertura do *Discurso do método* de Descartes é direta: “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada: pois cada um pensa estar tão bem provido dela, que mesmo os mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que tem”. (AT, VI, 1-2; tradução brasileira de Paulo Naves. Porto Alegre: L&PM editores, 2006, p. 37).

<sup>203</sup> Cf. *Leviatã*, I, X; EW, III, p. 76.

<sup>204</sup> Sobre esta derivação entre glória ou vanglória (vã glória), é salutar uma referência ao *De Cive*: “Toda associação, portanto, ou é para o ganho ou para a glória – isto é: não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos. Mas nenhuma associação pode ter grandeza, ou ser duradoura, se começa da vã glória; porque essa glória é como a honra: se todos os homens a têm, nenhum a tem, pois consiste em *comparação e precedência*; e a companhia dos outros não adianta um ceutil que seja a causa de eu me glorificar em mim mesmo; pois todo homem vale o quanto vale por si, sem a ajuda de outros” (DCi, I, I, 2; EW, p. 42 – grifos nossos). Note-se que a glória é vã quando é pela comparação e precedência sobre outros homens. Uma vez que é exatamente o que Hobbes está no *De Cive* caracterizando como vã glória o que apresenta como a terceira causa da condição de guerra no *Leviatã*, decido por chamar tal paixão de *vanglória*. (De passagem, é notória uma definição de *valor* apresentada no *De Cive*, contraditória a do *Leviatã*, uma vez que supõe na primeira o valor do homem ser algo intrínseco a ele e não atributivo, como na segunda).

Pela vanglória, um homem ataca a outro por um “sorriso, diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo”<sup>205</sup>; os homens são capazes de mover esforços contra os outros. E por isso também é uma paixão que contribui para uma condição de guerra generalizada. Assim, temos aquelas que, segundo Hobbes, são as três paixões causadoras da guerra: competição, desconfiança e vanglória. A primeira contribui para uma condição de conflito por *lucro*; a segunda pela *segurança*, a terceira pela *reputação* (ou *honra*)<sup>206</sup>.

É curioso no raciocínio hobbesiano o aparente descompasso entre as duas primeiras causas da guerra com a terceira. A desconfiança e a antecipação em direcionar os esforços contra os possíveis esforços do outro na busca pelos meios de sobrevivência disputados enfatizam a sua condição competitiva. Valendo-se das precisas palavras de Zarka, “a desconfiança revela a verdade do conflito” (ZARKA, 1995, p. 140). Porém, a busca pelo reconhecimento, honra ou reputação não parecem ser paixões que, ao contrário das duas anteriores, estão em compasso com as qualidades naturais fundamentais do homem: sua finitude, seu caráter desejante e racional. A vanglória, por outro lado, parece antes uma paixão cuja expressão só é admitida através da *observação* do comportamento do homem em meio a outros, o que parece inviabilizar o caráter científico da ciência do homem – e, por conseguinte, da filosofia civil – apontado por Hobbes, já que demandaria uma análise a partir de efeitos dados empiricamente.

A literatura da filosofia hobbesiana esteve atenta ao caráter especial da vanglória. Zarka e Limongi, por exemplo, detêm-se atentamente a essa qualidade do homem, e suas leituras se assemelham. Para ambos, a *lógica da guerra* só consegue ser compreendida com a inserção dessa última causa.

Limongi desenvolve sua leitura a partir da ideia segundo a qual a vanglória, ou melhor, a reputação buscada por ela, possui uma estreita ligação com as duas outras. De um lado ela as alimenta na medida em que fornece motivos permanentes de competição e desconfiança; por outro, a competição e a desconfiança, ao passo que se mostram razoáveis e desejáveis, engajam os homens numa “disputa pela reputação, única forma de conseguir, pela composição das forças naturais, um excedente de poder sobre um poder ameaçador” (LIMONGI, 2009, p. 117). Sem isso, reflete a comentadora, não há condição de guerra. Sendo a vanglória um *signo* de poder, é um instrumento de acúmulo de poder, e se constitui na

---

<sup>205</sup> Cf. Idem.

<sup>206</sup> Cf. Idem.

ameaça à consecução dos fins de outros homens<sup>207</sup>, e daí a reafirmação das duas outras causas e, por conseguinte, um incremento da condição de guerra.

Uma atenção ao caráter *significativo* das relações de poder, da reputação e da honra de um homem em relação a outro não deve nos surpreender. Além de sabermos que o valor e a honra de um homem são qualidades relacionais, de atribuição, e por isso de significação, o domínio da linguagem – predicado propriamente humano – está inscrito no estado de natureza do homem. É por isso que Limongi irá dizer que

O mais das vezes o que se verifica não é o embate físico, explicitando nossa igualdade natural, mas *relações de poder fundadas sobre a opinião* que cada homem tem acerca do poder dos outros, tendo em vista os *signos sociais e a reputação de poder* que, por si mesmos, engendram uma dinâmica de concentração de poder nas mãos de alguns indivíduos ou grupo de indivíduos (LIMONGI, 2009, p. 116 – grifos nossos).

Zarka, em seu *Hobbes et la pensée politique moderne*, argumenta na mesma direção de Limongi. Para o comentador francês, “a glória consiste numa exultação do espírito que provoca a *imagem* de nosso poder. A glória, portanto, é o prazer do poder” (ZARKA, 1995, p. 141 – grifos nossos). A síntese do comentador deve ser lida com atenção. Se a glória é a sensação prazerosa do poder de um homem, ela é veiculada pelos seus meios de expressão, a que o autor chama no trecho de *imagem*. Tais imagens, com efeito, consistem nos *signos* da superioridade de um homem sobre o outro<sup>208</sup>.

Zarka não hesita em apontar as espécies de signos pelos quais os homens reconhecem o poder de um outro: *ações, gestos, atitudes e palavras*<sup>209</sup>. O desdobramento dos esforços de oposição ou de relações de poder – *prima facie* físicos – em mediações significativas é central no argumento de Hobbes. Primeiro porque isso torna a vanglória uma paixão cujo resultado é a identificação entre a *honra* ou *reputação* do homem e *signos linguísticos de poder*. Inegavelmente, isso reforça a dependência da articulação da filosofia civil de Hobbes com sua filosofia natural no sentido de que esta última compreende o escopo de faculdades cognitivas do homem, estando entre elas a sua capacidade linguística. Ao tornar visível ou perceptível a outros, os signos de poder de um homem permitem a reprodução e o

<sup>207</sup> Cf. LIMONGI, M. I. M. P. Op. cit., p. 117.

<sup>208</sup> Cf. ZARKA, Y. C., *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995, p. 142.

<sup>209</sup> Cf. Idem.

reconhecimento de poder. Ora, se o valor de um homem é tributário da opinião do outro, então é porque ele existe somente a partir da sua manifestação tal qual nos modos elencados acima.

Em segundo lugar, as relações significativas de poder enfatizam ainda mais a interdependência das três paixões causadoras da guerra. Todas as espécies de poder de um homem, natural (e.g. força, beleza), espiritual (eloquência, persuasão) e instrumental (riqueza, amigos) servem para comunicar<sup>210</sup>, dar a entender a outros homens o que são capazes de ter e fazer; em suma, são compreendidos por signos de poder. Dado que desejam o prazer do poder, os homens também desejam os meios cujos desejos são satisfeitos; sendo eles tais signos de poder – naturais, espirituais ou instrumentais – todos eles são objetos que promovem a competição e a desconfiança alheia. Portanto, os homens não competem propriamente por bens materiais, mas sim por *signos*; o acúmulo de poder do homem natural só se confunde com tais espécies de bens na medida em que elas expressam ou significam poder; o homem deseja na verdade *acumular signos*<sup>211</sup>.

Existe ainda uma outra relevância dessa competição por signos de poder. Ela pode ser sintetizada como uma qualidade *mimética*. Sobre os desejos do homem em seu estado natural, o comentador afirma de maneira muito perspicaz que “Os desejos dos homens se imitam, e essa imitação que portam versam sobre as mesmas coisas” (ZARKA, 1995, p. 144).

Talvez como nenhum outro intelectual do século XX, René Girard, humanista francês cujos estudos apontam para a filosofia, antropologia e crítica literária, fez do conceito de *desejo mimético* um seminal estudo das raízes da cultura Ocidental. Os estudos de Girard têm como objeto os mitos clássicos e arcaicos e passagens bíblicas e dos evangelhos sagrados da cultura judaico-cristã. Apesar do possível distanciamento temático que a obra de Girard pode ter em relação a presente investigação, cabe fazer uma longa citação de suas reflexões acerca desse conceito em seu brilhante *Eu via Satanás cair como um relâmpago*<sup>212</sup>:

O objeto que desejo a exemplo de meu próximo será exatamente aquele que o próximo, por sua vez, desejará conservar, reservar

---

<sup>210</sup> Cf. Idem.

<sup>211</sup> Cf. Idem, p. 142.

<sup>212</sup> GIRARD, R. *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. Tradução de Martha Cambini. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

para uso próprio, *não permitindo que ninguém o prive dele sem luta [...]*

A oposição exaspera o desejo, principalmente quando provém daquele ou daquela que inspira esse desejo. Se de início ela não provém dele, logo irá provir, pois *se a imitação do desejo próximo gera rivalidade, a rivalidade, em contrapartida, gera imitação.*

*O surgimento de um rival parece confirmar o fato de que o desejo, o valor imenso do desejo é bem-fundado. A imitação é reforçada no interior mesmo da hostilidade [...]*

A recíproca é verdadeira. Imitando seu desejo, dou a meu rival a impressão de que ele possui boas razões de desejar o que deseja, de possuir o que possui, *redobrando a intensidade do seu desejo.*

[...]

Dando a meu modelo um rival, de algum modo restituo o desejo que ele me empresta. Forneço um modelo a meu próprio modelo, e o espetáculo de meu desejo reforça o seu no momento preciso em que, opondo-se a mim, ele reforça o meu (GIRARD, 1999, pp. 29-30 – grifos nossos).

A análise de Girard acompanha estreitamente o raciocínio de Hobbes: as três causas da guerra emergem da sua noção de *desejo mimético*. O desejo, partilhado e conservado por ambos, que nenhum homem se desfaz sem conflito, é uma referência clara ao aspecto competitivo das relações humanas. A dita “exasperação do desejo” é fruto da *consciência* da oposição dos esforços em busca dos mesmos meios, o que acaba por reiterar a rivalidade. Nos termos de Hobbes, é a desconfiança que gera antecipação; nos termos postos por Girard, é o reforço do caráter mimético do desejo o que acaba por intensificar a rivalidade.

A reflexão do ensaísta francês reforça ainda mais três aspectos da teoria hobbesiana. O primeiro deles é o caráter razoável da competição: o critério de reconhecimento do bem *real* que tal objeto de desejo contém é o fato do outro também desejarlo – o que solidifica a condição de conflito. O segundo diz respeito à terceira paixão causadora da condição de guerra, a vanglória. Em seguida ao trecho supracitado, Girard, de modo livre, característico do gênero ensaístico, conclui, que “[...] cada vez que celebramos o poder de nossos desejos, nós os glorificamos. Felicitamos a nós mesmos por carregarmos um desejo que tem “a expansão das coisas infinitas” (GIRARD, 1999, p. 30). Eis o “prazer do poder” apontado por Zarka. O terceiro é a percepção do fundo “espetacular”, ou ainda, como diria o mesmo Zarka, “teatral” da competição pela honra. Nos termos de Girard, tal espetáculo é o caráter reciprocamente determinado dos desejos humanos, na medida em que desejar é

tido como um evento que envolve diferentes atores cujas ações têm os mesmos significados, e por isso são desejados; nos termos de Zarka, um teatro “onde toda palavra, gesto e atitude têm menos uma função direta de uso que uma função indireta de espetáculo” (ZARKA, 1995, p. 144).

A essa altura da compreensão do estado de natureza hobbesiano, chegamos a um estágio importante do nosso argumento. A estreita conexão e dependência entre as paixões causadoras da condição de guerra, bem como do mimetismo dos desejos dos homens colocados pelos signos de poder, contribui para a visão do estado de natureza humano não como fruto da “natureza intrínseca” do homem, que expressaria uma essência conflituosa ou violenta. O homem hobbesiano não deve ser compreendido de forma atomizada, tampouco como intrinsecamente violenta. É mais uma vez Zarka quem melhor nos auxilia sobre isso:

Em suma, o homem é naturalmente mau? A resposta a essa questão deve ser absolutamente inequívoca: não. Segundo Hobbes, não há ódio da humanidade, nem desejo desenfreado de poder que resultaria da constituição interna do homem. Se o desejo de poder e dominação advêm predominantemente no estado de natureza, e se a violência que se segue transforma os homens inimigos uns dos outros, isso *de nenhum modo se deve à natureza do indivíduo*. Dito de outro modo, *a inimizade não é resultado de uma tendência espontânea da natureza humana*. Cada homem naturalmente deseja simplesmente perseverar no ser. Isso que torna os homens agressivos e violentos *é antes a dinâmica passional que se estabelece no contexto do estado de natureza*. Enquanto não existe poder político, a *inquietação* que habita cada indivíduo se transforma inevitavelmente em medo (*crainte*) do *outro em razão da incerteza generalizada que reina sobre as intenções de outros homens* (ZARKA, 1995, p. 57 – grifos nossos).

Assim como um *contaus* de um movimento corporal comum, as ações do homem em sua condição natural, na medida em que expressam suas paixões, são *determinadas reciprocamente*, uma vez que tais paixões causadoras de uma condição de guerra só existem como um engendramento intersubjetivo. É a partir do cálculo das paixões, pensamentos e atos de outro que um homem sente, calcula e age em meio a outros homens. Trata-se de uma *dinâmica* das paixões: corpos cujos movimentos constituem o movimento de outros corpos e que se deixam constituir por movimentos de outros. A condição natural não é tal que o seu caráter conflituoso tem como causa as oposições das paixões inerentes em cada

homem, mas em paixões, cálculos racionais, signos de poder, e ações cujo engendramento se dá numa relação de mimese e, *a fortiori*, de alteridade.

Portanto, as condições do pensamento político de Hobbes de modo algum estão fundadas numa compreensão de uma natureza substancial, espontânea, intrínseca e atomizada, tampouco perde sentido no seu sistema de filosofia por estar compreendida nesses termos. O movimento mecânico dos corpos e as paixões do homem e seus atos estão marcados por um princípio de *determinação ou significação recíproca*, tal qual propiciado pelo *conatus* constituinte a todo movimento. E em razão disso, a filosofia moral de Hobbes (sua ciência do homem), bem como sua filosofia civil (a ciência do homem social), se deixam fundamentar de maneira coerente com sua filosofia natural (sua ciência do movimento dos corpos).

Admitindo que a “guerra de todos contra todos” do estado de natureza se dá não em virtude de uma “essência violenta” ou “homicida” dos homens, mas através das paixões advindas das relações entre eles, entende-se por que Hobbes enfatiza que antes de tudo ela é uma *condição de guerra* e não uma guerra real que ocorreu ou que ocorrerá efetivamente entre os homens, o que dispensa qualquer expediente empírico. Isso fica claro pelas sutilezas conceitual no tratamento dado a essa questão por Zarka no excerto supracitado. A *inquiétude* competitiva do homem está diretamente vinculada à *incerteza* das intenções dos outros na condição natural, isto é, ela se insurge a partir de expectativas sobre as ações do outro. E, portanto, é determinada externamente.

Ainda sobre o caráter significativo das paixões, desejos e poderes do homem na condição natural, devemos retroceder em nosso raciocínio e lembrarmos de que modo passamos à presente seção. Como Hobbes já nos alertara acerca dos abusos da linguagem, admitindo-se a variação dos homens quanto à sua constituição, devemos admitir que diferem também acerca de uma distinção comum entre *bem* e *mal*. Assim, palavras como “bom” e “ruim” são usadas por pessoas diferentes para se referir a diferentes coisas que sentem prazer ou desprazer. E por isso seus significados são tributários de quem as usa, não havendo qualquer critério extraído da “natureza objetiva” das coisas nelas mesmas<sup>213</sup>. Por esse fato, o instrumento da linguagem na condição natural pode estar a serviço do engano

---

<sup>213</sup> PETTIT, P. *Made with Words – Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Oxford: Princeton University Press, p. 85.

mútuo na competição por bens ou sinais de expressão de poder. Philip Pettit, em seu *Made with Words*, afirma que

Em primeiro lugar, o discurso serve à paixão ou desejo ao possibilitar às pessoas apresentar mutuamente suas “significações voluntárias” [...] do que sentem e querem, não somente pela “atitude, movimentos do corpo, ações e fins” (L, I, VI; EW, III, p. 50). Essas significações voluntárias tornam possível às pessoas enganar umas às outras, pois elas podem ser usadas “arbitrariamente” ou por vontade, e podem ser usadas para expressar certas paixões, como vimos, “eles as possuindo ou não” (PETTIT, 2008, p. 84).

Ao passo que serve às manifestações de poder e complexifica a competição e a desconfiança alheia, a linguagem em sua função comunicativa está também a serviço do engano deliberado, o que, uma vez mais, intensifica as paixões desagregadoras e, com efeito, reforça a identidade da condição natural do homem como uma condição de guerra. A ambivalência da linguagem – ambivalente tal qual as paixões do “animal linguístico”, o homem – pode ser um meio de trapaça mútua, de “excitação rivalitária” das paixões humanas, como diria Girard. Por isso, o estado de natureza nos mostra que a linguagem não é um instrumento neutro de comunicação<sup>214</sup>.

Mas, se é assim, então parece que o homem está fadado à permanente condição de guerra, cujo desejo e razoabilidade impõem um fim que o próprio desejo calculado do homem anula, a saber, sua morte – e com isso interrupção da fruição de seus desejos e conteúdos imaginativos prazerosos. Porque sendo os desejos humanos variados, e sendo a linguagem um instrumento impreciso que propicia enganos, maquinações e desentendimentos, nada *prima facie* parece fazer com que o homem consiga por seus meios abandonar o estado de natureza, sua vida ser “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”<sup>215</sup>.

No entanto, o final do homem não é infeliz e miserável. Embora a condição natural mostre-nos a sua racionalidade, no sentido de que o homem delibera em favor daquilo que lhe parece um bem e expressa sua vontade, isto é, que a guerra de todo homem contra todo homem seja um desejo, fruto das paixões do homem e por isso racional<sup>216</sup>, isso seria,

<sup>214</sup> Cf. ZARKA, Op. cit., p. 81.

<sup>215</sup> Cf. *Leviatã*, I, XIII; EW, III, p. 113.

<sup>216</sup> Cf. BARBOSA F., Op. cit., p. 70.

como numa feliz expressão de Barbosa, um “paradoxo da composição”: “aquilo que em um momento é bom para cada um não se pode sê-lo para todos. Portanto, em um segundo momento, não pode ser bom para cada um” (BARBOSA, 1991, p. 70). A conclusão da inviabilidade do estado de natureza *pode* – e, por isso, *deve* – ser percebida por cada homem com a pior forma de preservação da vida. Nesse sentido, o homem natural hobbesiano não mais desejará a guerra e a morte do outro como meio de sua preservação. Ele calculará um novo meio para tal, e sua capacidade linguística, significativa e comunicativa, é o artifício sem o qual o homem não poderá escapar de sua condição natural e criar o *artefato* da vida civilizada e pacífica de que precisará e, portanto, desejará à sua sobrevivência: o Estado (*commonwealth*).

Para melhor compreendermos essa passagem da vida natural à vida civil no argumento de Hobbes, é preciso que desvelemos um conceito central que no *Leviatã* não fora utilizado no argumento que identifica a condição natural à condição de guerra (diferente dos *Elements* e do *De Cive*, onde a compreensão de tal identificação dele dependia), mas sem o qual não será possível compreender a inserção dos homens na vida civil: o de *direito natural*. Pois, como veremos, ao passo que o direito a todas às coisas é um direito natural, a renúncia, transferência e autorização do uso de tais direitos a uma única instância de poder legitimado é o que possibilita o exercício de uma vida civil.

#### 4.3.1. Do direito natural e da superação da condição natural: o Estado como artifício

Hobbes abre o capítulo XIV do *Leviatã*, *Da primeira e segunda leis naturais, e dos contratos*, aquele em que o surgimento do Estado e a vida civil do homem devem ser justificados, com a definição de *direito natural*, e em seguida, com a definição da noção de *liberdade*:

O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.

Por *liberdade* entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe

resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem. (L, I, XIV; EW, III, p. 116).

Hobbes identifica o direito natural de um homem à sua liberdade no uso de seus poderes para a autoconservação. Em outras palavras, o direito do homem implica no uso livre de suas capacidades no auxílio da conservação da sua vida. Sua liberdade significa ausência de impedimentos externos nos usos de seus poderes. E quanto menos impedimentos externos, mais liberdade e direitos terá o homem para mobilizar meios para sua conservação.

A julgar pela passagem acima, Hobbes está considerando uma liberdade de tipo *físico*, porquanto define tal conceito nos termos de ausência de impedimentos exteriores – leia-se aqui, *corporais* – aos atos dos homens em sua condição natural, de modo que o direito natural de cada homem equivale ao quão fisicamente desimpedido ele está em agir<sup>217</sup>. Mas seria essa espécie de liberdade que está em jogo na superação da condição natural e na inscrição a uma vida civil?

A resposta a essa questão exige atenção, pois as distinções conceituais são sutis. Hobbes nos dois parágrafos seguintes parece estar se referindo a uma outra noção de *liberdade* e, por conseguinte, de *direito natural*. Mas passa por essa mudança a introdução de um outro conceito, indispensável à compreensão de uma vida civilizada, a saber, o de *lei natural*:

Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la. Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *jus* e *lex*, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria (L, II, XXI, EW, III, p. 196).

---

<sup>217</sup> Ver o tratamento dado por Hobbes ao conceito de *liberdade*, na abertura do capítulo XXI do *Leviatã (Da Liberdade dos súditos)*, onde afirma: Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição *os impedimentos externos do movimento*); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver *amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo*, dizemos que não tem liberdade de ir mais além” (L, II, XXI; EW, III, p. 196 – grifos nossos).

A lei natural é um preceito racional *proibitivo*, cujo objeto de proibição são certos atos do homem que põem em risco sua vida e seus meios de conservação. Em outras palavras, uma lei alija o homem de sua liberdade. Isso fica claro no fim da passagem, em que o filósofo estabelece que a *incompatibilidade* entre direito (*jus*) e lei (*lex*): onde uma está presente, a outra está excluída. Entretanto, para que haja essa heterogeneidade entre direito e lei é necessário uma reformulação de *direito*, isto é, que em última instância, Hobbes esteja – ainda que não explicitamente no capítulo XIV – fazendo uso de uma outra concepção de *liberdade*. Ora, em que sentido *uma regra* ou *preceito da razão* que me *proíbe* de agir de um certo modo me impede *fisicamente* de agir? É perfeitamente compatível que um indivíduo esteja ciente da lei que o proíbe de matar a outro e que, ainda assim acaba por matá-lo, uma vez que é isso o que deseja e externamente, isto é, fisicamente, nada o impede de fazê-lo. Sendo assim, Hobbes parece ter sido impreciso na sua identificação entre *direito* e *liberdade*, porquanto esta última se reduz, na sua explicação, a um *poder físico*, que, por sua vez, não é obstruído por uma *lei natural* (sendo esta um preceito ou uma proibição), mas somente por *outro* poder físico. Nesse sentido é que Limongi assere de forma muito esclarecedora acerca do homem na sua condição natural, ao dizer que nele, “encontrando-me acorrentado, disponho de pouquíssimo *poder* para agir, mas meu *direito* de empregar o poder que tenho (ainda que mínimo) permanece inalterado” (LIMONGI, 2009, p. 137).

Não há dúvidas de que esse raciocínio é compatível com o pensamento de Hobbes. Na condição natural, malgrado um homem estar apartado do *poder físico* de agir conforme seus julgamentos – e, nos termos hobbesianos expostos até aqui, ele não estaria *livre* para agir – ele ainda *pode*, isto é, tem *direito* de usufruir os meios de que ainda possui, inclusive para superar seus obstáculos atuais. Isso é perfeitamente coerente e razoável nos termos do raciocínio do filósofo exposto anteriormente. Contudo, é evidente a equivocidade dos termos utilizados em nosso raciocínio, a saber, os de *poder*, *liberdade* e *direito*. Sofreriam eles dessa mesma equivocidade no texto de Hobbes?

O filósofo não é expresso sobre isso. Entretanto, para que um direito seja cancelado por uma lei, é necessário um desmembramento daquela noção em relação à de *liberdade* de tipo físico. Hobbes mesmo parece fazer isso, ainda que de forma implícita, no próprio capítulo XIV:

E dado que a condição do homem (conforme foi declarado no capítulo anterior) é uma condição de guerra de todos contra

todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver (L, I, XIV; EW, III, p. 189).

Certamente, para Hobbes, ainda que circunstancialmente um indivíduo esteja fisicamente impedido de buscar todas as coisas que deseja, seu *direito* a elas em nada é alterado. É isso o que está em jogo na passagem supracitada. Possivelmente seja por essa razão que o filósofo não faz uso e tampouco menciona a noção de *direito natural* a fim de compreender a condição natural como condição de guerra, diferente das obras políticas anteriores (*Elements of Law* e *De Cive*), em que é um dos elementos articulados à dedução. E, surpreendentemente, embora na passagem supracitada afirme que enquanto houver o direito do homem a todas as coisas não haverá uma vida segura, o que Hobbes faz na passagem é derivar esse direito justamente da condição de guerra. E, ademais, a conclusão da condição de guerra pela condição natural, nas palavras do próprio filósofo inglês, enunciadas no decisivo capítulo XIII, é uma “inferência feita a partir das paixões”<sup>218</sup>, e não da noção de *direito natural*.

O direito natural pode ser assimilado como aquilo que permite a passagem de uma vida natural a uma vida civil. Ele significa autoconsciência das capacidades físicas que o indivíduo tem para fazer e obter tudo o que percebe como um bem para si, sendo por isso uma *disposição a tudo* – inclusive ao malefício e, em suma, à morte alheia. Não se reduz, portanto, a um desimpedimento físico que, em virtudes dos princípios do movimento dos corpos aceitos pelo próprio Hobbes, implicaria no seu constante exercício. Ora, não é isso que está sendo dito pelo filósofo na passagem supracitada. É o cancelamento dessa disposição a todas as coisas, desse direito – e não do seu poder físico – que está em jogo no artifício da vida civil.

E assim faz sentido aquilo que para Hobbes é o primeiro preceito ou regra geral da razão: “*todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de conseguí-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da*

<sup>218</sup> Cf. *Leviatã*, I, XIII; EW, III, p. 113.

guerra” (L, I, XIV; EW, III, p. 117). É o próprio filósofo que percebe a complexa ramificação desse “preceito racional”: de um lado, a primeira e fundamental *lei de natureza*, a *procura da paz*; de outro, a síntese do *direito natural*: *por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos*<sup>219</sup>. De forma precisa, o que essa regra geral afirma é que é racional, isto é, o homem deve desejar a paz; porém, na ausência de meios para isso, também é racional ou um desejo do homem tudo o que puder para conservar sua vida, em outras palavras, o seu direito natural a tudo, a permanência em sua condição natural ou de guerra. E aqui está em vigência o que foi sugerido antes por Hobbes: onde houver a lei natural, não haverá o direito natural (a tudo); porém, *se as circunstâncias ou meios para seguir a lei natural não estiverem dados*, esta não é seguida em favor do assentimento ao direito natural.

Esta etapa do argumento hobbesiano é informativa em três aspectos. O primeiro deles é o caráter tributário tanto do *direito* quanto da *lei* naturais do homem: seu conteúdo está a reboque da conservação do indivíduo (ou ainda, termos de Limongi que formulamos anteriormente, na fruição do seu desejo ou dos conteúdos imaginativos envolvidos de uma sensação prazerosa). Isso significa que respeitar a lei de natureza pode ser *irracional* – mais precisamente, aquilo que o homem deseja evitar a fim de se conservar – na medida em que os outros não a sigam, o que não seria um meio desejável à conservação de si. O mesmo se aplica ao direito natural a todas as coisas: exercê-lo pode ser irracional na medida em que outros se *mostrem* dispostos a procurar a paz<sup>220</sup>. É evidente a instrumentalidade da noção das noções de *leis* e *direito*. Elas não são dotadas de objetividade prescritiva e normativa como querem, por exemplo, as leituras de Strauss e Warrender, mas ganham efetividade porquanto sejam úteis e desejáveis ao homem no que toca à sua conservação – daí também o caráter ramificado e disjuntamente exclusivo desse “preceito racional”: onde há lei, não pode haver direito; onde há direito, não pode haver lei; e onde há um ou outro não é objetivo, mas circunstancial, parasitário do que é desejável à conservação de cada um.

<sup>219</sup> Cf. *Leviatã*, I, XIV; EW, III, p. 117.

<sup>220</sup> É por isso que Hobbes afirma, no capítulo XV do *Leviatã*, que “As leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, impõem o desejo de que sejam cumpridas; mas *in foro externo*, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam. Pois aquele que fosse modesto e tratável, e cumprisse todas as suas promessas numa época e num lugar onde mais ninguém assim fizesse, tornar-se-ia presa fácil para os outros, e inevitavelmente provocaria sua própria ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que tendem para a preservação da natureza. Por outro lado aquele que, possuindo garantia suficiente de que os outros observarão para com ele as mesmas leis, mesmo assim não as observa, não procura a paz, mas a guerra, e consequentemente a destruição de sua natureza pela violência” (L, I, XV; EW, III, p. 145).

É em razão disso que Hobbes conclui ao final do capítulo XIII do *Leviatã* aquilo que se tornou uma das passagens mais importantes para a compreensão das diferenças entre a vida natural e a vida civil. Citemo-la mais uma vez:

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça (L, I, XIII; EW, III, p. 115).

Hobbes é claro: não há *bem e mal*, *justiça* ou *injustiça* no estado de natureza. Tais noções são dependentes daquela de *lei*, e para que uma lei esteja em vigor, um poder comum aos homens é necessário. Portanto, na ausência do Estado não pode haver, objetivamente, nem “bondade” ou “maldade”, tampouco “justiça” ou “injustiça” entre os homens. Veremos ainda de que modo tais noções passam a ganhar sentido.

O segundo aspecto relevante do raciocínio de Hobbes consiste na insistência da qualidade *relacional e dependente* das paixões e ações humanas na condição natural, e isso pode ser novamente observado na dicotomia *direito e lei*. O homem só segue uma lei, em outras palavras, seu *conatus* se dirige à paz na exata medida em que os atos ou *conatus* de outrem também apontem nessa direção. Do mesmo modo, o *conatus* que dá assentimento ao direito de natureza – a partir de todas as paixões características dessa condição de conflito – se deixa determinar pelos sinais de *conatus* de outros homens que também apontem nessa direção. Em suma, é o princípio de *determinação recíproca* do *conatus* que, participando na constituição mesma dos movimentos dos homens, tem ressonância na aplicabilidade das noções de *direito e lei*.

A terceira consideração a respeito da relação entre direito e lei estabelecida por Hobbes no capítulo XIV do *Leviatã* diz respeito ao caráter central da noção de *direito natural*. É ela que está em jogo na passagem da vida natural à vida civil. Sobre sua relação com a noção de *lei*, poderíamos reduzi-la nos seguintes termos: enquanto exercido plenamente, o direito natural inscreve o homem em relações naturais cujo desfecho é a uma guerra de todo homem contra todo homem; enquanto cancelado, tal direito se desdobra numa *lei de natureza* cujo exercício inscreve o homem em relações *jurídicas*; portanto, numa vida

*civilizada*<sup>221</sup>. Conforme veremos em seguida, é em razão da noção de direito natural que ganha sentido a superação da natureza do homem pela vida civil ou o artifício do Estado.

É a restrição do direito natural a todas as coisas que está em jogo naquela que é, segundo Hobbes, a segunda lei fundamental de natureza:

*Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em [abandonar] (lay down) <sup>222</sup> a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo (L, I, XIV; EW, III, p. 117).*

Nenhum homem abandona o seu poder físico de fazer ou obter todas as coisas se não há qualquer obstáculo externo (e também físico) que o impeça, mas sim o seu *direito* ou *disposição* a todas as coisas, desde que os outros também o façam, cabendo a si a liberdade (ou direito) que permite aos outros e *vice-versa*. Note-se uma vez mais o caráter reciprocamente determinado do ato de abandonar o direito natural a tudo: ele só ocorre na medida em outro também o realize, e para este do mesmo modo.

Para Hobbes, existem duas maneiras de se abandonar o direito natural: ou bem por *renúncia* (*renouncing*) ou bem por *transferência* (*transferring*). A primeira é um abandono de direitos sem a preocupação sobre a quem tais benefícios incidirá; a segunda um abandono de direitos com o intento de beneficiar alguma ou algumas pessoas<sup>223</sup>. O modo segundo o qual os homens renunciam ou transferem seu direito de natureza se dá por uma *declaração* (*declaration*); essa declaração só tem sentido na medida em que é *significada* a outros homens por *sinais* (*sings*) voluntários de renúncia ou transferência; esses sinais são palavras ou ações, que no mais das vezes vêm acompanhadas umas das outras<sup>224</sup>.

É notável, uma vez mais, a articulação dos fundamentos da filosofia civil de Hobbes em relação aos princípios de filosofia natural. A capacidade linguística é condição da

<sup>221</sup> Essa leitura está na base das interpretações de Zarka, em seu *Hobbes et la pensée...*, pp. 82-90, de Limongi, em seu *Homem excêntrico...* pp. 136-141.

<sup>222</sup> A tradução brasileira é imprecisa nessa passagem, pois traduz a expressão inglesa “lay down” por “renúncia”, que deveria servir somente de tradução ao termo técnico na teoria hobbesiana que aparece logo à frente: “renouncing”. Alteramos assim a tradução brasileira a fim de fazer jus à tecnicidade própria dos termos utilizados por Hobbes em seu raciocínio e optamos traduzir a referida expressão inglesa por “abandonar”.

<sup>223</sup> Cf. *Leviatã*, I, XIV; EW, III, p. 118.

<sup>224</sup> Cf. *Idem*.

renúncia ou transferência de direitos porquanto para isso os homens precisam dar a entender aos outros sua vontade de abandonar seu direito natural. Eis a terceira função da linguagem em operação, função essa que para ser bem cumprida deve também estar apartada do direito natural do homem de se valer de alguns meios que dispõe na consecução do seu direito a todas as coisas, entre eles, o “direito” de utilizar o instrumento linguístico como meio de engano e trapaça alheia – o terceiro abuso da linguagem.

Adverte Hobbes que, seja quando renuncia ou quando transfere o seu direito natural, o homem está

[...] *obrigado* ou forçado a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que *deve*, e é seu *dever*, não tornar nulo esse seu próprio ato voluntário; e que tal impedimento é *injustiça* e *injúria*, dado que é *sine jure* [sem direito], pois se transferiu ou se renunciou ao direito (L, I, XIV; EW, III, p. 118).

Eis o primeiro ponto de virada fundamental da vida natural à vida civil. A renúncia ou transferência do direito natural a outrem inscreve na vida entre os homens um elemento antes ausente, isto é, que no exercício pleno do direito natural – em sua condição de natureza – não estava dado e nem poderia estar: a *obrigação* para com outros homens. Vemos aqui a introdução da parte de Hobbes de elementos prescritivos e normativos à conduta dos homens nas suas relações intersubjetivas: a *moralidade objetiva* tão requerida pela corrente interpretativa *moralista* quanto ausente no estado de natureza hobbesiano.

Havendo *obrigação* de um homem em relação a outro, isso significa, como demarca Hobbes, que o primeiro tem em relação ao outro um *dever*, de tal modo que seu descumprimento desse dever caracteriza uma *injustiça*. Para que o raciocínio do filósofo inglês seja legítimo com o movimento argumentativo que empreende entre os capítulos XIII e XIV do *Leviatã*, devemos perceber que a *obrigação* ou *dever* são resultados do cancelamento do *direito natural* a todas as coisas cuja *declaração* de tal cancelamento se dá por uma *renúncia* ou *transferência* de tal direito a outrem. Ora, no capítulo XIV Hobbes nos alerta da incompatibilidade entre *direito* e *lei* assim como há entre *liberdade* e *obrigação*, o que significa que na ausência ou abandono do direito, há uma lei em vigor, e, transitivamente, uma *liberdade* restringida e uma *obrigação* a ser cumprida. De onde se conclui que da renúncia ou transferência do direito natural a todas as coisas se engendra a obrigação de agir

de acordo com tal ato de renúncia ou transferência, o que significa ser *justo*, e agir em desacordo com tal ato, como afirma Hobbes, *injusto*<sup>225</sup>.

Não obstante, para que tal conversão à vida civil seja legítima nos termos aqui apresentados, é preciso nomear alguns aspectos estreitamente vinculados e que estão presentes no raciocínio acima, mas que não foram postos em relevo. Referimo-nos essencialmente ao fato do direito natural a todas as coisas – cancelado pelo mecanismo da renúncia ou pelo da transferência – estar sob os poderes de outro (como expresso acima), bem como à introdução do conceito de *contrato*, também indispensável à compreensão do caráter *artificial* da vida civil.

Sobre o primeiro, devemos lembrar que Hobbes afirma que a *justiça* é dependente de uma lei ou obrigação que só existem de fato quando há um “poder comum” entre os homens. Ora, tal poder comum é engendrado pela restrição ou cancelamento do direito natural a todas as coisas, que se constitui na fonte de poder a quem tal direito é *transferido*. No sistema hobbesiano, o direito natural não se perde, mas, analogamente à famosa visão de Lavoisier sobre a ordenação do mundo natural, se *transforma* em poder de outrem.

Essa transformação só é compreendida com o tratamento do segundo aspecto, a noção de *contrato*. E sobre ela, antes de qualquer coisa, é preciso dizer que, acerca das duas formas de cancelamento do direito natural, Hobbes acaba por priorizar uma delas, que está no núcleo do que foi expresso no parágrafo anterior, a *transferência*. Segundo o filósofo, “A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama *contrato*” (L, I, XIV; EW, III, p. 120). Hobbes não deixa claro se também uma “renúncia mútua” equivale a um contrato<sup>226</sup>.

Essa priorização semântica pode ser desavisada ao leitor, mas muito provavelmente não é irrefletida por Hobbes. A noção mesma de “transferência” parece supor em sua compreensão aquela de “renúncia”, isto é, que “abrir mão de algo” – neste caso, do direito a tudo – é uma condição anterior de “transmiti-lo” a outrem, a segunda nuança contida na noção de “transferência”. Ora, é essa ideia de *transmissão* contida na de *transferência* que

<sup>225</sup> Cf. *Leviatã*, I, XV; EW, III, p. 130.

<sup>226</sup> A exemplo do *Leviatã*, no *Elements of Law* Hobbes também define *contrato* como transferência mútua de direitos (EW, p. 77); no *De Cive*, o define como “convenção mútua de direitos” (EW, p. 55). Também nessas obras a noção de “renúncia” desaparece na definição de “contrato”.

permite a Hobbes engendrar em seu argumento o tão importante “poder comum” entre os homens.

Eis, por conseguinte, a efetiva importância da noção de *contrato* para a compreensão da vida civil. Como vimos (junto com o percurso investigativo de Hobbes) insistido até aqui, a *reciprocidade* do cumprimento das leis de natureza, ou melhor, do cancelamento do direito natural a tudo, é condição de sentido de tal ato. Além disso, é essa reciprocidade que está no bojo da noção de *contrato*: ele só existe se a transferência de direitos for *mútua*. “O contrato é, assim, a renúncia recíproca, que cada um efetua de sua parte, à liberdade de opor obstáculos ao exercício do direito de parte do outro” (BARBOSA, 1991, p. 71). Mas não só isso: é também a transmissão desse direito a pessoa ou pessoas que caracteriza e finaliza a compreensão do contrato, ou seja, a instituição da *soberania* ou *poder comum*: o Estado.

Para uma compreensão mais adequada dessa segunda parte, cabe uma explicitação do que subjaz ao ato contratual; especificamente, a parte que transmite direitos; aquilo que segundo a literatura hobbesiana é o indiscutível progresso teórico fundamental do *Leviatã* em relação às obras políticas precedentes (*Elements of Law* e *De Cive*), a saber, o mecanismo da *autoridade* e da *autorização*. Formuladas por Hobbes no capítulo XVI (aquele responsável por integrar a primeira parte da obra – *Do Homem* – com a segunda parte – *O Estado*), essas noções dão o efeito necessário ao engendramento da vida civil e à instituição do poder soberano.

Hobbes abre o capítulo XVI do *Leviatã* definindo o conceito de *pessoa*: “aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade ou por ficção” (L, I, XVI; EW, III, p. 147). A concepção hobbesiana de *pessoa* é fundamental para uma vez mais visualizarmos o tecido sistemático da filosofia de Hobbes, e que tal tecido tem como linha fundamental a sua concepção de *homem natural*. Pois já no primeiro capítulo do *De Corpore*, ao descrever as operações de raciocínio mental, Hobbes traz a reboque aquela que parece ser, segundo ele, uma concepção correta de “homem”: um *corpo animado racional*. Notavelmente, ao falar de homens em relação com outros, isto é, ao falar de *pessoas*, a noção de “corpo” já não é necessária, já que não é mais uma “metafísica do homem” que se busca, mas um homem enquanto um “ser moral” ou

“social”. Entretanto, as outras duas noções, “animado” e “racional”, possuem tradução nessa nova definição, respectivamente, homens de *ação* e de *palavra*. E ter ações e palavras reconhecidas *como suas* nada mais é do que ter uma *intenção* ou *conatus* cujas ações praticadas e discursos proferidos dão a elas *significação* pública. Em suma, para Hobbes, o homem enquanto pessoa é um ser de *ação* e de *discursos* que dão reconhecimento às suas motivações e intenções.

Hobbes ramifica o conceito de *pessoa* em duas sub-espécies: a *pessoa natural*, aquela cujas palavras ou ações são consideradas suas próprias, e *pessoa artificial*, aquela cujas palavras representam palavras ou ações de outrem<sup>227</sup>. A partir desta última concepção de *pessoa*, Hobbes parece ter sido o primeiro grande filósofo político Moderno a formular mais precisamente o conceito de *representação política*<sup>228</sup>; isto é, que estadistas e pessoas públicas são aquelas cujas ações *estão pelo cidadão*.

Podemos ver de que modo Hobbes começa a desenvolver isso, ao especificar o que é fundamental às ações das pessoas artificiais:

Quanto às pessoas artificiais, em certos casos algumas de suas palavras e ações pertencem àqueles a quem representam. Nesses casos a pessoa é o ator, e aquele a quem pertencem suas palavras e ações é o autor, casos estes em que o ator age por autoridade. [...] De modo que por autoridade se entende sempre o direito de praticar qualquer ação, e *feito por autoridade* significa sempre feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito. De onde se segue que, quando o ator faz um pacto por autoridade, obriga através disso o autor, e não menos do que se este mesmo o fizesse, nem fica menos sujeito a todas as consequências do mesmo. Portanto, tudo o que acima se disse (cap. 14) sobre a natureza dos pactos entre homens em sua capacidade natural, é válido também para os que são feitos por seus atores, representantes ou procuradores, que possuem autoridade para tal dentro dos limites de sua comissão, mas não além destes (L, I, XVI; EW, III, p. 148).

O *ator* cujas palavras pertencem à quem ele representa é o *Soberano*, o Estado, o poder ou bem comum (*commonwealth*). Sua *autoridade* é dada ou *autorizada* por aqueles a quem suas palavras pertencem, o *autor* ou *autores*: as *pessoas naturais*. E tal mecanismo de *autorização* é engendrado justamente pelo cancelamento do direito natural, isto

<sup>227</sup> Cf. *Leviatã*, I, XVI; EW, III, p. 147.

<sup>228</sup> Cf. LIMONGI, M. I. M. P. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002, pp. 7-8.

é, no ato de renúncia e transmissão de direitos a que Hobbes denomina *transferência*. Acerca das relações aqui imbricadas, o comentário de Barbosa é mais uma vez esclarecedor: “[...] o próprio ato de transferir é a criação do próprio sujeito a que se transfere. Neste domínio, autorizar é idêntico a criar o ator-autorizado. O ator-autoridade é, portanto, literalmente um artefato, uma ficção, quer dizer, uma entidade intencional” (BARBOSA F, 1991, p. 73).

O *contrato* ou ato de transferência do direito a todas as coisas (a partir das duas ações que sob ela estão articuladas, as de *renúncia* e *transmissão* de tais direitos) literalmente *cria* a instância de recebimento e uso de tais direitos: o Estado ou poder comum. Cabe a ele então deliberar pelo seu uso, isto é, está autorizado a agir em nome daqueles que renunciaram e lhe transmitiram tal direito. É essa a passagem da vida natural à vida civilizada que dá retroativamente sentido à tese anunciada por Hobbes já na introdução do *Leviatã*: que pela sua *arte* foi possível aos homens criar “aquele grande *Leviatã*, a que se chama *Estado* (*commonwealth*), ou *Cidade* [...] que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado” (L, *Introdução*; EW, III, p. ix).

Entre os capítulos XIV e XVI do *Leviatã* se estrutura aquilo que Pettit, em seu comentário cujo título, *Made With Words*, já nos apresenta, e que o nosso percurso de investigação parece constatar estar no espírito da filosofia de Hobbes: a invenção do Estado a partir de uma outra invenção mais básica, a da *linguagem*. Todo o esforço desse comentador é defender a tese segundo a qual na filosofia de Hobbes a capacidade humana determinante para a vida civil é a capacidade linguística. Desse modo, Pettit visa mostrar que o domínio do homem sobre a linguagem é o que lhe permite conhecer ativamente a realidade exterior, isto é, que sem linguagem não haveria *ciência*<sup>229</sup>, tanto no processo de desenvolvimento científico, quanto em seu caráter comunicativo (e, por isso, público); que ela é fundamental na constituição da *pessoa humana* e, nesse sentido, sem linguagem não haveria dimensão *moral*<sup>230</sup>; e que, por último, sem linguagem não haveria a possibilidade dos homens *incorporarem*, isto é, *criarem* o Estado e, por conseguinte, estabelecerem as condições para a paz civil<sup>231</sup>.

<sup>229</sup> Cf. PETTIT, P. Op. cit., pp. 42-54.

<sup>230</sup> Cf. Idem, pp. 55-69.

<sup>231</sup> Cf. Idem, pp. 70-83.

Dessas três etapas percorridas por Pettit, apresentamos, em primeiro lugar, a dependência do conhecimento científico a partir da significação e comunicação linguísticas dadas pela fixação da conexão de termos numa definição; logo acima, apresentamos também a relevância linguística na dimensão moral da pessoa – que também já estava presente no pleno raciocínio da condição de guerra no estado de natureza, ao percebermos os *signos de poder* no recrudescimento das paixões conflitivas. Sobre sua importância no artifício do Estado, também, quando tratamos do mecanismo da *autorização* e da *autoridade* da soberania engendradas pela transferência do direito a todas as coisas.

Mais particularmente, constatamos o protagonismo da capacidade linguística do homens na elaboração do contrato:

Os sinais de contrato podem ser expressos ou por inferência. Expressas são as *palavras proferidas* com a compreensão do que significam. Essas palavras são do tempo presente, ou do passado, como dou, adjudico, dei, adjudiquei, quero que isto seja teu; ou do futuro, como darei, adjudicarei, palavras do futuro a que se chamam promessas.

Os sinais por inferência são às vezes *consequência de palavras*, e às vezes consequência do silêncio; às vezes consequência de ações, e às vezes consequência da omissão de ações. *Geralmente um sinal por inferência, de qualquer contrato, é tudo aquilo que mostra de maneira suficiente a vontade do contratante.*

*As palavras sozinhas, se pertencerem ao tempo futuro e encerrarem uma simples promessa, são sinais insuficientes de uma doação e portanto não são obrigatórias (L, I, XIV; EW, III, pp. 121-122 – grifos nossos).*

Todos os critérios envolvidos para a celebração do contrato têm como instrumento fundamental a linguagem: *proferimento, sinais, inferências, temporalidade*. Todos esses elementos compõem a natureza do contrato entre os homens no sentido de expressarem suas motivações e intenções pacíficas, e sob quais circunstâncias. É pela mediação linguística do contrato que os homens selam a paz para a vida em sociedade, para a civilidade. É por isso que já no capítulo IV do *Leviatã (Da Linguagem)*, Hobbes prenuncia que capacidade humana de pensar com palavras o distingue dos outros animais, na medida em que, sem isso não haveria contrato, nem sociedade e, por conseguinte, nem Estado e nem paz entre os homens<sup>232</sup>.

<sup>232</sup> Cf. *Leviatã*, I, IV; EW, III, p. 18.

Em suma, nossa investigação procurou apresentar os três grandes percursos de fundamentação da filosofia civil de Hobbes. Mostrar, como diz Pettit, que o Estado hobbesiano é *feito com palavras*. Mas não só isso. Foi mostrar também que ele é feito com palavras, feito com *razão*, porque é feito com *a vontade* dos homens, pelas suas paixões ou movimentos, isto é, é fruto de uma equação de *conatus*.

Contudo, nosso argumento passa ao largo de um ponto fundamental, que toca diretamente duas das três “etapas” requeridas pelo comentador irlandês. Como foi visto, tanto acordos linguísticos, quanto uma conformação mútua de vontades são necessárias, respectivamente, para o empreendimento científico e o artifício do Estado. Ora, certamente, para o artifício do poder civil, de alguma forma as ações humanas devem se direcionar no mesmo sentido, a fim de criar uma instância de poder que tem por fim conservar a vida dos homens e assegurar, por sua força e poder, tanto físico quanto jurídico (pois tal direito foi a ele transferido), o cumprimento dos contratos e a salvaguarda das leis de natureza cuja síntese é dada por Hobbes como *não faças aos outros o que não consideras razoável que seja feito por outrem a ti mesmo*<sup>233</sup>. Não obstante, no que toca ao empreendimento científico, qual sua instância de garantia? Poderia haver ciência na ausência do Estado?

Por tudo que foi dito aqui, a resposta óbvia é *não*. É o próprio Hobbes quem, já no encerramento do decisivo capítulo XIII do *Leviatã*, nos dá claros indicativos disso:

Numa tal situação [natural de guerra] não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultura da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade [...] (L, I, XIII; EW, III, p. 113).

Essa passagem nos parece agora ainda mais fundamental. Poderíamos sintetizar os diversos itens enumerados por Hobbes na ideia de que sem Estado não há qualquer tipo de *cultura*<sup>234</sup> humana. Dentre essas “culturas”, invenções humanas investidas de significação coletiva reproduzidas pelos homens ao longo do tempo, não há economia,

<sup>233</sup> Cf. *Leviatã*, II, XXVI; EW, III, p. 257.

<sup>234</sup> Para uma compreensão profunda e crítica do conceito de “cultura”, ver WAGNER, R. *A Invenção da cultura*. Tradução brasileira de Marcela Coelho Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosacnaify, 2010.

tecnologia, arte e ciência. Sendo assim, o Estado hobbesiano é responsável por garantir as condições do desenvolvimento científico. O uso da sua força e do seu poder está também a serviço da preservação do conhecimento científico produzido e acumulado pelos homens<sup>235</sup>.

Por fim, é preciso dizer que tal resultado certamente compõe aquilo que Hobbes diz ser uma das funções do poder político, a saber, o cuidado com a conservação da vida dos homens, bem como o cuidado com uma vida humana mais satisfeita<sup>236</sup>. A conclusão de que o desenvolvimento da ciência é dependente do exercício do poder civil responde justamente à questão que motivava esta trabalho, aquela da relação entre a comodidade e a paz, condições fundamentais de uma boa vida. Ora, no que diz respeito a tal relação, todo esforço de Hobbes, ao qual a presente investigação pretende ter sido fiel, nada mais foi o de justificar filosoficamente aquilo que a experiência humana parece tão claramente nos mostrar: que sem a paz social promovida pelo Estado não há a comodidade da vida material prometida pela ciência.

---

<sup>235</sup> Essa conclusão ganhou forte influência numa corrente de interpretação *liberal* da filosofia de Hobbes. À guisa de exemplos, ver MACPHERSON, C. B. Op. cit. e GAUTHIER, D. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

<sup>236</sup> Cf. *Leviatã*, II, XVII; *EW*, III, p. 153.

## CONCLUSÃO

*Bem, experimentai, por exemplo, dar-nos mais independência, desamarrai a qualquer de nós as mãos, alargai o nosso círculo de atividade, enfraquecei a tutela e nós... eu vos asseguro, no mesmo instante pediremos que se estenda novamente sobre nós a tutela.*

Fiódor Dostoiévski, *Memórias do Subsolo*

Difíceis foram as tarefas que nos impusemos neste trabalho. A pergunta pelo fundamento da filosofia de Hobbes imediatamente nos colocou duas dificuldades interpretativas. A primeira delas tratava de qual o fundamento o filósofo apresenta para sua doutrina política. A segunda foi se tal fundamento era compatível e efetivamente articulado ao seu pensamento político.

Seguindo uma certa “ordem das razões”, o nosso primeiro capítulo tratou a primeira dificuldade. A apresentação do debate acerca dos fundamentos da filosofia hobbesiana teve como norte dar voz e razoabilidade a cada uma das correntes interpretativas a que chamamos, talvez na falta de rótulos melhores, de *moralistas* e *naturalistas*. A primeira defendia que a teoria política de Hobbes possui um fundamento exclusivamente *moral*, isto é, que prescinde de toda e qualquer consideração sobre sua teoria do movimento dos corpos em geral, da sua *Física*, bem como qualquer teoria sobre as capacidades naturais dos homens, e expressa no seu seio uma teoria moral de fundo prescritivo e normativo (avaliações morais, propriamente) que serviria de sentido à sua teoria do contrato social. A segunda defendia que antes de uma doutrina ou considerações sobre a moral, Hobbes apresenta como fundamento de seu pensamento político todo um percurso investigativo que tem como base sua teoria sobre o movimento dos corpos em geral (apresentada majoritariamente no *De Corpore* e sintetizada em suas obras políticas como o *Elements of Law* e *Leviatã*), sua teoria do movimento próprio do homem, isto é, das suas faculdades cognitivas, como a sensação, a imaginação, linguagem e racionalidade, e morais (aqui não em sentido de prescrições ou

avaliações morais, mas como propriamente naturais), como as paixões, o desejo e a vontade. Nossa interpretação foi em favor desta última, em detrimento do que é defendido pela primeira.

Nossas primeiras razões para essa opção interpretativa disseram respeito ao que nos parece ser o demérito da corrente *moralista*. Em primeiro lugar, ela acaba por estar frontalmente contra diversas passagens que perpassam toda a obra hobbesiana (em que o autor diz expressamente que a sua filosofia civil possui um fundamento em sua filosofia natural), bem como – o que é mais crucial – excluir da compreensão da teoria política de Hobbes tudo aquilo que ele mesmo apresenta como as primeiras partes de seu *Elements of Law* e *Leviatã*. Em segundo lugar, que ela desconsidera os “intentos” fundacionistas da obra de Hobbes, intentos sistemáticos que inclusive são expressos claramente no prefácio daquela que seria a obra de base para a defesa dessa interpretação, o *De Cive*.

Já as nossas razões para crermos a segunda interpretação ser a mais adequada à compreensão da filosofia de Hobbes reside, para além do respeito à letra do texto hobbesiano, justamente na atenção aos intentos sistemáticos da sua filosofia, que estaria concernida em articular as ciências do corpo natural em geral, do corpo humano natural e do corpo humano civil. Nesse sentido, a maior parte do desenvolvimento deste trabalho se deu justamente por expor a filosofia de Hobbes como um todo, fornecendo sentido a cada um dos temas envolvidos em sua filosofia primeira, em sua filosofia natural e em sua filosofia moral para chegarmos aos princípios de sua filosofia civil. Em outras palavras, tentou-se aqui mostrar, nos três capítulos que se seguiram, por que a filosofia política de Hobbes possui um fundamento em sua filosofia primeira.

No segundo capítulo, começamos por esclarecer aquilo que nos parecia crucial em nossa investigação, a concepção hobbesiana de *filosofia* ou *ciência*. Rastreamos esses conceitos a fim de compreender o que na filosofia ou na ciência caberia, segundo Hobbes, a cada uma de suas partes e de que modo cada uma delas estaria em seu escopo. Essa análise nos levou em seguida a tratar do *método* pertinente à filosofia. Uma vez que Hobbes define “filosofia” ou “ciência” como o conhecimento *das causas e dos efeitos*, vimos que o método analítico (do conhecimento dos efeitos em direção ao conhecimento das causas) e sintético (do conhecimento das causas para o conhecimento dos efeitos) a elas pertencentes ganham maior ou menor ênfase dependendo da ciência que se faz. Vimos que assim o filósofo

natural, uma vez que parte dos efeitos dos objetos, nunca fará com certeza o processo cognitivo de retorno ao fenômeno a partir do conhecimento das causas, pois além de estar alheio às ocorrências dos fenômenos que o circundam, é epistemicamente limitado no que toca a percorrer toda a cadeia de eventos que causam os fenômenos naturais, o que marca o caráter hipotético da filosofia natural.

Esses resultados nos levaram a dois problemas no que toca ao método filosófico hobbesiano: o primeiro deles foi o da demonstrabilidade da ciência civil. O que, perguntamo-nos, poder-se-ia dizer das passagens em que Hobbes afirma claramente uma independência e autossuficiência epistêmica dessa última, quando diz que ela é acessível a qualquer homem a partir da própria experiência? Foi assim que introduzimos uma reinterpretação das passagens em que o filósofo parece prescindir do conhecimento da vida civil os pressupostos de sua filosofia natural. Foi isso o que fizemos ao introduzir aquilo que entendemos como os dois diferentes níveis de debate da filosofia civil de Hobbes. Um, direcionado aos homens da política, a quem nenhum tipo de fundamento se requer ao conhecimento da vida civil, mas tão somente um conhecimento prudencial, da experiência observável e do conhecimento de si mesmo, de suas próprias paixões. O outro nível se dirige ao filósofo, a quem se requer fundamentos epistemológicos e ontológicos do seu discurso sobre as bases da filosofia civil.

A segunda grande dificuldade dizia diretamente respeito aos nossos propósitos de fundamentação: como uma ciência hipotética, a exemplo da ciência natural, pode servir de fundamento à ciência que, como vimos, – por ser criada pelo homem e possuir nele mesmo sua causa, estando disponível a ele o seu conhecimento – é uma ciência demonstrável (porque *sintética*), passível de um conhecimento certo e indubitável? Essa dificuldade só poderia ser enfrentada se expuséssemos o que é central à análise de um método filosófico, o seu objeto. No caso de Hobbes, outro candidato não haveria senão o *movimento* de corpos e figuras. Portanto, foi a sua teoria de movimento que nos coube então apresentar.

No rastro das bases da teoria do movimento e, por conseguinte, dos princípios lógico-metafísicos que dela são engendrados, nossa resposta a essa questão foi a de assinalar que esse caráter hipotético do conhecimento dos objetos da natureza em nada altera o caráter necessário dos processos causais que os engendram, mas diz somente respeito às nossas limitações epistêmicas em apreendê-lo. Porém, observamos agora que essa

argumentação se mostrou incipiente aos nossos propósitos, já que ainda ficamos nas mãos com um problema de fundamentação epistêmica, justamente o nosso quebra-cabeça inicial.

Talvez no terceiro capítulo tenhamos feito um progresso na resposta a essa pergunta ao apresentar as bases da teoria hobbesiana do *movimento humano*. No tratamento do mecanismo da sensação e, principalmente, da imaginação, estabelecemos aquilo que é constitutivo do movimento perceptivo – e que já estava presente na compreensão mesma da teoria hobbesiana do movimento em geral, ainda que não a tenhamos articulado junto a tal teoria em seção do capítulo anterior –: o *conatus*, o primeiro movimento imperceptível dos movimentos humanos – e como pudemos ver também logo, do movimento em geral.

A análise do conceito de *conatus* foi o que nos permitiu articular as bases da filosofia primeira de Hobbes (princípios gerais do movimento), bem como a sua física ou filosofia natural (movimentos da imaginação), à sua ética (as paixões e ações dos homens). Vimos que a identificação entre imaginação e *conatus* é o que está no núcleo das paixões humanas. Dito de outro modo, as imaginações e as paixões humanas, o campo da física e o campo da ética, são fruto do *conatus*, isto é, movimento interno e perceptível aos homens.

Foi através dessa análise que visamos dissolver do conceito de *conatus* qualquer compreensão ou expressão de uma natureza – geral ou humana – essencial ou substancial de um ente qualquer, bem como qualquer atomismo em relação ao materialismo de Hobbes. Em nossa análise pretendemos ter concluído com êxito o caráter “relativo”, ou ainda, na expressão que contrabandeamos de Herbert, “reciprocamente determinado” do *conatus*, tanto em sua teoria do movimento em geral, quanto em sua teoria da percepção e das paixões e ações humanas. É essa compreensão do movimento como voltado, determinado e *determinando* outro movimento o que entendemos estar na raiz dos argumentos hobbesianos do *estado de natureza* e do *contrato social* instaurador do poder civil, ambos expostos no último capítulo.

Com base nesses resultados, pudemos expor a teoria da ação hobbesiana a partir dos seus princípios fundamentais, *deliberação* e *vontade*. O tratamento da noção de *felicidade* teve como origem a análise de críticas ao mecanismo deliberativo na teoria da ação e no surgimento da noção de *poder* como tentativa de dissolução de tais críticas. Porém, já sabíamos da advertência de Hobbes em mostrar que não é uma vida feliz o que condiz com

uma vida entre homens regulada unicamente por suas capacidades e paixões naturais, mas inexoravelmente uma condição de guerra. Eis a motivação do quarto e último capítulo: a exposição do argumento hobbesiano da condição natural da humanidade e sua identificação com a condição de guerra, bem como do argumento do contrato social que mostra a superação dessa condição indesejada.

Não obstante, esses dois últimos movimentos são precedidos da apresentação daquela faculdade sem a qual, no entendimento do próprio filósofo, não há contratos nem leis: a capacidade da linguagem. Como foi visto, sem ela não há *razão*, pois a racionalidade consiste num cálculo com palavras. Sem elas, tudo o que restaria aos homens é um cálculo deliberativo que também poderia ser feito por outros animais. O que permite a ascensão do animal humano é sua capacidade linguística.

Assim, a linguagem foi a última capacidade natural (mais precisamente, a linguagem é uma invenção feita ainda no estado de natureza) que trouxemos à baila para equacionarmos a condição natural da humanidade expressa por Hobbes no capítulo XIII do *Leviatã* e para a superação dela no capítulo XIV da mesma obra. E observamos a cada argumento a relevância dessa faculdade tanto a serviço das paixões conflitivas no estado de natureza, quanto a serviço da lei natural de busca pela paz.

Tendo exposto aquilo que era necessário à compreensão das faculdades naturais do homem, nos encaminhamos às duas últimas seções que tratavam dos dois mais importantes argumentos da filosofia de Hobbes, respectivamente, a teoria do estado de natureza e a teoria do contrato social. Vimos que, na primeira, o que está em jogo são paixões conflitivas que surgem e se revigoram reciprocamente no seio dos signos de poder. Estes nada mais são do que meios de conservação de si pela reiteração do que se imagina bom para si.

Entretanto, mostrando-se o pior meio para esse fim, os homens, também de forma recíproca, decidem transferir o seu direito natural de matar outrem – direito este que, a despeito de não ser necessário para a compreensão das paixões conflitivas da condição natural de guerra, esteve sempre presente no cálculo cujo resultado foi a competição, a desconfiança e a vanglória entre os homens – a uma instância engendrada e autorizada por essa transferência a agir em seu nome. A finalidade última dessa instância, o Estado (a *commonwealth*) é conservar a vida dos homens e possibilitar-lhes os meios de uma boa vida. Eis o caminho da

natureza à civilidade no bojo do sistema de filosofia de Hobbes que pretendemos ter percorrido com relativo sucesso.

Sem dúvida alguma, nossa decisão interpretativa acerca dos fundamentos da filosofia de Hobbes, embora tratasse, mais que qualquer outra coisa, de realizar o referido percurso, não respondeu exhaustivamente à corrente moralista que neste mesmo trabalho foi apresentada. Para ficarmos somente com estes exemplos, não foi possível nesta oportunidade rebater outros argumentos de Warrender que visam defender a presença de avaliações morais e a existência de uma justiça objetiva na condição natural do homem, como aquele que aponta para a prescrição de Deus sobre as leis de natureza. Não foi possível também dar maior relevo às nossas diferenças (que talvez não sejam tão grandes assim) em relação a Strauss no que diz respeito ao papel central da noção de *direito natural* na filosofia civil de Hobbes. Isso deve ficar para outra oportunidade, no prosseguimento de nossos estudos.

Por outro lado, conforme já assinaláramos no primeiro capítulo, essa diversidade dissonante de interpretações reflete antes a riqueza da filosofia hobbesiana do que meras imprecisões conceituais. E é a preservação dessa riqueza da filosofia o que propriamente nos parece estar em jogo no esforço interpretativo da corrente do fundamento natural. Esforço em perceber que a complexidade e a grandiosidade dos escritos de Hobbes são mais os frutos de uma tentativa de sistematização da ciência (algumas em pleno desenvolvimento) do seu tempo do que de um processo de revisão de ideias ou de um ceticismo ante a uma compatibilização de saberes *prima facie* tão heterogêneos. Nisso reside nossa diferença ante a interpretação moralista. Acreditamos que Hobbes é um legítimo filósofo do seu tempo. Como observa Spragens a respeito do contexto da revolução científica do século XVII, prover um fundamento cosmológico ou natural para as teorias sociais ou políticas tinha duas razões:

Em primeiro lugar, uma tal relação entre a ordem natural e a ordem política remete ao padrão tradicional de pensar ser a natureza o agente significativo na formação de uma realidade política [...] E em segundo lugar, a revolução científica se deu num período em que as ferramentas e modelos de compreensão do mundo natural atingiram uma preeminência única. O melhor caminho de legitimar virtualmente qualquer forma de investigação seria o de se apropriar ou se aproximar dos métodos das ciências matematizáveis. Como consequência disso, a afirmação de que uma teoria social foi firmemente fundada em bases científicas – isto é, fundada na filosofia

natural – aprimora sua credibilidade não somente em relação à audiência do teórico, mas também em relação ao teórico ele mesmo (SPRAGENS, 1973, pp. 172-173).

Mais importante agora do que concluirmos por argumentos precisos e racionais acerca do sucesso ou insucesso de Hobbes em seu empreendimento sistemático (a perenidade dos estudos da sua filosofia ao menos nos acena para o caráter *sui generis* do seu empreendimento), é enfatizar o que este filósofo empirista, materialista e racionalista tentou, como alguns outros grandes pensadores do seu tempo, fazer: pensar a realidade como algo homogêneo, estruturado pelos mesmos princípios gerais e rigorosamente cognoscível. Isso é fazer jus a um verdadeiro filósofo do século XVII, homem do seu tempo que não se intimidou diante da tentativa de organizar todos os saberes disponíveis a partir de seus próprios temperamentos teóricos.

Extirpar a sistematicidade da filosofia de Hobbes seria como suprimir de Velázquez, Rembrandt ou Vermeer, três dos maiores expoentes da inigualável pintura do século XVII, o seu intento realista e perfeccionista de realizar uma arte que fosse (como nas palavras do grande historiador de arte Ernst Gombrich) o verdadeiro “espelho da natureza”. Seria solapar da filosofia de Hobbes toda a sua beleza, tudo aquilo que está no espírito intelectual do século XVII: a aposta na capacidade quase divina da razão humana em conhecer tudo que pode ser conhecido. E poderia haver algo mais *humano* que isso?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### OBRAS DE HOBBS

*English Works* (EW), 10 vol. + 1 vol. de index e de tábua, ed. W. Molesworth, Londres, 1839-1845, reprodução de Scientia Verlag, Aalen, 1966.

*Opera Latina* (OL), 5 vol. éd. W. Molesworth, Londres, 1839-1845, reproduction par Scientia Verlag, Aalen, 1966.

*Critique du De Mundo de Thomas White* (AW), édition J. Jacquot et H. W. Jones, Paris, 1973.

*Decameron Physiologicum* (DP) *Or Ten Dialogues Of Natural Philosophy. To Which Is Added The Proportion Of A Straight Line To Half The Arc Of A Quadrant, By The Same Author.* (EW. VII)

*Dialogus physicus de natura aeris* (DiPh). (OL. IV)

*Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

*Leviathan*. (ed.) Edwin Curley. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1994.

*Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Beatriz Nizza da Silva. Coleção *Os Pensadores* Abril Cultural: São Paulo, 1974.

*Of Liberty And Necessity* (LN) *A Treatise, Wherein All Controversy Concerning Predestination, Election, Free-Will, Grace, Merits, Reprobation, &c. Is Fully Decided And Cleared. In Answer To A Treatise Written By The Bishop Of Londonderry, On The Same Subject.* EW. IV

*Os Elementos da Lei Natural e Política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

*Seven Philosophical Problems (SPP) And Two Propositions Of Metry. By Thomas Hobbes Of Malmesbury. With An Apology For Himself And His Writings. Dedicated To The King In The Year 1662. (EW. VII)*

*Six Lessons to the professors of mathematics (SL), one of geometry, the other astronomy, in the chairs set up by the noble and learned Sir Henry Saville, in the University of Oxford. (EW. V)*

*The Questions Concerning Liberty , Necessity, And Chance (QCLNC), Clearly Stated And Debated Between Dr. Bramhall, Bishop Of Derry, And Thomas Hobbes Of Malmesbury. (EW. V)*

*Troisièmes Objections, in Œuvres de Descartes publicados por Adam-Tannery (AT, IX-1)*

#### OBRAS CLÁSSICAS

DESCARTES, R. *Discours de la méthode: pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. (AT, VI-1)*

\_\_\_\_\_. *Discurso do método*. Tradução brasileira de Paulo Naves. Porto Alegre: L&PM editores, 2006.

#### OBRAS SECUNDÁRIAS

ASHCRAFT, R. "Political Theory and Pratical Action: A Reconsideration of Hobbes's State of Nature". *Hobbes Studies* 1, 1988, pp. 63-68.

BALL, T. "Hobbes Linguistic Turn". *Polity* 17, pp. 739-60, 1968.

BARBOSA F., B. 'Condições da autoridade e autorização em Hobbes'. *Filosofia Política*, Porto Alegre, nº 6, p. 63-75, 1991.

BARNOUW, J. 'Hobbes's Causal Account of Sensation', *Journal of the History of Philosophy* 18(1980), 115-30.

BOONING-VAIL, D. *Thomas Hobbes and the Science of Moral Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CURLEY, Edwin. “Hobbes contre Descartes”. In: *Descartes. Objecter e Répondre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

DARWALL, S. *The British Moralists and the Internal ‘Ought’ 1640-1740*, Cambridge: Cambridge University Press: 1995.

DEIGH, J. “Reason and Ethics in Hobbes *Leviathan*”, *The Political Review* 109:313-47: 2000.

DIETZ, M. (ed.). *Thomas Hobbes and Political Theory*. Lawrence, KA: University Press of Kansas, 1990.

EWIN, R. E. *Virtues and Rights: the Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Oxford: Westview, 1991.

FINN, S. J. *Thomas Hobbes and the politics of natural philosophy*. New York: Continuum, 2006.

FOISNEAU, L. *Governo e Soberania – O pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. Tradução de Wladimir Barreto Lisboa. Linus editores: Porto Alegre: 2009.

\_\_\_\_\_. “Le vocabulaire du pouvoir: potentia/potestas, power”. In ZARKA, Y. C. (ed.). *Hobbes et son Vocabulaire*, Paris: Vrin, 1992.

FRATESCHI, Y. *A Física da Política – Hobbes contra Aristóteles*. São Paulo: Editora Unicamp, 2008.

\_\_\_\_\_. “Racionalidade e moralidade em Hobbes”. *Revista dois pontos: Thomas Hobbes*. Curitiba: vol. 6, nº 3 especial, 2009.

GAUTHIER, D. P. *The Logic of Leviathan – The moral and political theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

- GERT, B. "Hobbes's Psychological Egoism". In B. Baumrin, ed., *Hobbes's Leviathan: interpretation and Criticism*. Belmont, CA: Wadsworth, 1969.
- GIRARD, R. *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. Tradução de Martha Cambini. São Paulo: Paz e Terra, 2012.
- GOLDSMITH, M. M. *Hobbes's Science of Politics*. Columbia University Press: New York, 1966.
- GUENANCIA, P. "Hobbes-Descartes: le nom et la chose". in *Lire Descartes*. Paris: Gallimard, 2000, pp. 420-453.
- HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- HANSON, D. W. "The Meaning of 'Demonstration' in Hobbes's Philosophy of Science, *History of Political Thought* 11 639-74, 1990.
- HEBERT, G. B. *Thomas Hobbes – the unify of scientific and moral wisdom*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1989.
- HOEKSTRA, K. 'Hobbes on Law, Nature, and Reason'. *Journal of the History of Philosophy* 41:1 2003, 111–20.
- HOOD, F. C. "The Change in Hobbes's Definition of Liberty". *The Philosophical Quarterly*, Vol. 17, No. 67 (Apr., 1967), pp. 150-163.
- \_\_\_\_\_. *The Divine Politics of Thomas Hobbes: an Interpretation of Leviathan*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- JESSEPH, D. "Hobbes and the method of natural sicnce", in SORELL, T. (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge University Press: Cambridge, 1996.
- JESSOP, T. E. *Thomas Hobbes*. Londres: The British Council, 1960.

KAVKA, G. (1986) *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 4ª Ed., 2006.

LEIJENHORST, C. H. “Hobbes’s Theory of Causality”. *The Monist* 79, 1996, pp. 426-47.

\_\_\_\_\_. ‘Sense and Nonsense about sense – Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination’, in Sprinborg, P. (ed). *Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*. New York: Cambridge University Press, pp. 82-108, 2007.

\_\_\_\_\_. *The Mechanization of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes’ Natural Philosophy*. Leiden, Brill, 2002.

LIMONGI, M. I. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

\_\_\_\_\_. “O homem excêntrico – Paixões e virtudes em Thomas Hobbes”. Loyola, Rio de Janeiro: 2009.

LISBOA, W. B. (2005) “Algumas questões acerca dos fundamentos da filosofia Civil em Hobbes”. *Estudos Jurídicos*. São Leopoldo: Unisinos.

\_\_\_\_\_. “Hobbes e o argumento dominador”. VILLANOVA, M. G. e BARROS, D. F. *Hobbes: natureza, história e política*. Discurso Editorial: São Paulo, 2009, pp. 125-141.

MACPHERSON, C. B. *The Political theory of Possessive Individualism*. Oxford, 1964.

Mc NEILLY, F. S. *The Anatomy of Leviathan*. Nova York: St. Martins’s Press, 1968.

MOURA, C. A. “Hobbes, Locke e a medida do direito”. *Revista Filosofia Política* 6. Porto Alegre: L&PM editores, 1991.

MURPHY, M. “Desire and Ethics in Hobbes’s *Leviathan*”, *Journal of the History of Philosophy* 38: 259-68, 2000.

OAKESHOTT, M. "Introduction", in Thomas Hobbes's *Leviathan*, Oxford: Basil Blackwell, pp. vii-lxxvi, 1957.

\_\_\_\_\_. "The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes", in *Rationalism in Politics and other essays*, London: Methuen, 1962.

PÉCHARMAN, M. "Hobbes". *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Unisinos: São Leopoldo, 2006.

\_\_\_\_\_. "Philosophie Première et théorie de l'action". In ZARKA, Y. C & BERNHARDT, J (éd). *Thomas Hobbes. Philosophie Première, théorie de la science et politique*. Paris, PUF, 1990.

PETTIT, P. *Made with Words – Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Oxford: Princeton University Press, 2008.

RIBEIRO, R. J. *A marca do Leviatã*. São Paulo: Ática, 1978.

SCHUHMANN, K. (2004) "Leviathan and De Cive", in T. Sorell and L. Foisneau (eds) *Leviathan after 350 Years*, Oxford: Clarendon Press, pp. 13-32.

SKINNER, Q. *Hobbes e a liberdade republican*. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

\_\_\_\_\_. 'The ideological context of Hobbes political thought', *The Historical Journal*, 9, 1966.

\_\_\_\_\_. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge: University Press, 1996.

SOMMERVILLE, J. P., *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context* (London, Palgrave Macmillan, 1992).

SORELL, T. *Hobbes*. London: Routledge, 1986.

\_\_\_\_\_. "Hobbes' scheme of the sciences". In *Cambridge Companion to Hobbes*.  
Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 46.

\_\_\_\_\_ (ed). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University  
Press, 1996.

SPRAGENS JR., Th. A. *The politics of motion – the world on Thomas Hobbes*. Kentucky:  
University Press, 1973.

SPRINBORG, P. (ed). *Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. New York: Cambridge  
University Press, 2007.

STRAUSS, L. *The political philosophy of Hobbes – its basis and its genesis*. Chicago:  
University press, 1963.

TALASKA, R. (1988). "Analytic and Synthetic Method According to Hobbes". *Journal of  
the History of Philosophy*, 1988, XXVI: 207-237.

TAYLOR, A. E. (1965) "The Ethical Doctrine of Hobbes", in K. C. Brown (ed.) *Hobbes  
Studies*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 185-236.

THOMAS, K. 'The social origins of Hobbes's political thought', in K.C. Brown (ed.). *Hobbes  
studies*. Cambridge, Mass: Harvard University press, 1965, pp. 186-236.

TUCK, R. "Hobbes' Moral Philosophy", in (ed). *The Cambridge Companion to Hobbes*.  
Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 175-208.

TUCK, R. *Natural Rights Theories*. Cambridge: University press, 1979.

WARRENDER, H. *The Political Philosophy of Hobbes – His Theory of Obligation*. Oxford:  
Clarendon Press, 1957.

WATKINS, J. W. N. *Hobbes' system of ideas*. Londres: Hutchinson University, 1965.

WEBER, M. *Ciência e política: duas vocações*. Culturix: Rio de Janeiro, 2006.

ZARKA, Y. C. 'Empirism, nominalism et materialism chez Hobbes'. *Archives de philosophie*, Paris, n° 48, pp. 177-233, 1985a.

\_\_\_\_\_. *Hobbes e la pensée politique modern*. Paris: PUF, 2009.

\_\_\_\_\_. *La decision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. Paris: Vrin, 1987.