

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO

MARIA ELIANE ROSA DE SOUZA

**THOMAS HOBBS: DO MOVIMENTO FÍSICO
À FUNDAÇÃO DO ESTADO**

Prof. Dr. José Nicolau Heck
Orientador

Porto Alegre
Junho de 2008

MARIA ELIANE ROSA DE SOUZA

THOMAS HOBBS: DO MOVIMENTO FÍSICO À FUNDAÇÃO DO ESTADO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Área: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. José Nicolau Heck

Porto Alegre
Junho de 2008

MARIA ELIANE ROSA DE SOUZA

**THOMAS HOBBS: DO MOVIMENTO FÍSICO
À FUNDAÇÃO DO ESTADO**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Nicolau Heck (PUCRS)
(Orientador)

Prof. Dr. Wladimir Barreto Lisboa (UNISINOS)

Prof. Dr^a. Yara Adário Frateschi (UNICAMP)

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza (PUCRS)

Prof. Dr. Thadeu Weber (PUCRS)

DEDICATÓRIA

Para meu filho, João Pedro, razão das minhas maiores alegrias e que em muitos momentos, mesmo privado da minha presença, soube entender e até incentivar o meu trabalho. A ele – em sua inteligência, alegria, carinho e curiosidade infantil – a versão mais pura do meu amor.

Para meus pais, Antônio e Eulina, meus maiores exemplos de trabalho, coragem, força, conduta ética e amor. A eles, o meu profundo respeito e minha sempre e terna admiração.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. José N. Heck, cuja orientação e discussões foram fundamentais para que esse trabalho se tornasse uma realidade.

Àqueles que me apoiaram nos primeiros passos da minha caminhada acadêmica, especialmente ao Abel, pessoa com quem partilhei muitos momentos importantes nesta trajetória.

À minhas queridas irmãs Heloiza e Maria Helena, e à minha amiga Glória, pela dedicação e pelo apoio sempre presente, sobretudo, no período da minha estada fora do Brasil, em função deste trabalho.

A todos os professores, amigos e colegas, com quem partilhei idéias e experiências nesta caminhada.

RESUMO

O presente trabalho objetiva oferecer uma análise e uma interpretação da teoria política de Thomas Hobbes à luz da ciência do século XVII e das descobertas operadas pela física moderna em sua junção com a matemática. O texto se inicia com a abordagem do solo histórico sobre o qual se situa a filosofia de Hobbes, sobretudo com Euclides e Galileu, e caminha na direção da transposição dos movimentos físicos dos corpos para a fundação do estado civil. Destaca-se uma noção de filosofia que parte de uma base lógico-proposicional e material para, então, chegar a uma teoria política configurada na positividade formal da lei e no ordenamento jurídico do Estado. Da apropriação da tradição científica moderna, emerge uma nova imagem do homem que, apesar de racional, está submetido a movimentos inerciais no sentido mais laico do termo. Tais movimentos revelam a complexa e conflitiva condição a que está submetida a natureza humana, pela potencial guerra de todos contra todos. Como solução para essa questão, Hobbes propõe uma teoria política pautada no acordo das vontades e na transferência mútua de direitos, transpondo elementos da filosofia natural para a filosofia civil, sobretudo na adequação da lei da queda livre dos corpos e do princípio da inércia aos movimentos dos corpos humanos na vida em sociedade. Nessa configuração, o homem faz, de um lado, a guerra em nome da sobrevivência e, de outro lado, cria o Estado como fruto de sua vontade num intrincado cálculo que traça – muito mais do que a guerra – os melhores caminhos rumo à preservação e à paz. O que está pressuposto na teoria política de Hobbes é a análise do fisicalismo dos corpos e sua regulamentação externa pelo estado absoluto. Tal fisicalismo, no entanto, ao mesmo tempo em que representa a base sobre a qual se sustenta o modelo de Estado hobbesiano, nos leva a identificar os limites dessa teoria política, que pode não dar conta do fisicalismo radical identificado na origem dos corpos. A apropriação desses elementos nos permite afirmar que o modelo político apresentado por Hobbes funda direitos e deveres num contrato de justificação da soberania dado pela vontade e autorização, cuja marca principal é a defesa. O Estado, não obstante à sua face

absoluta, apresenta-se como um construto artificial universal que agrupa a diversidade, abrindo os caminhos da autorização política e da obrigação moral.

Palavras-chave: corpo, movimento, ciência, filosofia natural, filosofia civil, Estado.

ABSTRACT

The present work aims at offering an analysis and an interpretation of Thomas Hobbes's political theory to the light of the science of the XVII century and the discoveries operated by the modern physics in its junction with the mathematics. The text initiates with the approach of the historical ground on which it is the philosophy of Hobbes, above all with Euclides and Galileu, and goes on the direction of the transposition of the physical movements of the bodies for the foundation of the civil state. A notion of philosophy that starts from a logical-propositional and material base is distinguished, then, to reach a political theory configured in the formal positivity of the law and the legal system of the State. From the appropriation of the modern scientific tradition, a new image of the man emerges that, although rational, is submitted to inertial movements to the most lay direction of the term. Such movements disclose the complex and confluous condition that is submitted the human nature, for the potential war of all against all. As a solution for this question, Hobbes considers a political theory based on the agreement of the wills and on the mutual transference of the rights, transposing elements of the natural philosophy to the civil philosophy, above all in the adequacy of the law of the free fall of the bodies and the principles of the inertia to the movements of the human bodies in life in the society. In this configuration, man makes, from one side, the war on behalf of the survival and, on the other side, he creates the State as the result of its will in an intricate calculation that traces - much more than the war - the best ways through the preservation and the peace. What is estimated in the political theory of Hobbes is the analysis of the physicalism of the bodies and its external regulation for the absolute state. Such physicalism, however, at the same time that represents the base on which is supported the model of the Hobbes State, it identifies them to the limits of this political theory, that can not account the identified radical physicalism in the origin of the bodies. The appropriation of these elements allows us to affirm that the political model presented by Hobbes goes deep on the rights and the duties in a contract of justification of the sovereignty given by the will and the authorization, which the main mark is the defense. The State, apart its absolute face, presents as

an universal artificial construct that groups the diversity, opening the ways of the political authorization and the moral obligation.

Key-words: body, movement, science, natural philosophy, civil philosophy, State.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE HOBBS

EW – *English Works of Thomas Hobbes*

B – *Behemoth ou o Longo Parlamento*

D – *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista*

DCi – *De Cive*

DCo – *De Corpore*

DH – *De Homine*

EL – *Elementos do Direito Natural e Político*

L - *Leviatã*

LN – *Da Liberdade e Necessidade*

SUMÁRIO

Introdução	12
------------------	----

Primeira Parte

THOMAS HOBBS E A CIÊNCIA NATURAL

1 O Legado Histórico	24
1.1 O solo histórico da filosofia hobbesiana	25
1.2 A herança de Euclides e de Galileu	33
1.3 Hobbes e Galileu: uma oposição ao mundo físico aristotélico	39
1.4 A contraposição à física medieval	45
1.5 A física de Galileu e o pensamento de Hobbes	49

Segunda Parte

FILOSOFIA, CIÊNCIA E CONHECIMENTO

2 A Relação entre Filosofia e Ciência	53
2.1 O que é filosofia?	53
2.2 Filosofia e linguagem	65
2.3 Conhecimento e representação	76
2.3.1 O nominalismo	78
2.3.2 As idéias ou <i>fantasmas</i>	83
2.4 O novo método científico e sua relação com a <i>ractio</i> e a <i>oratio</i>	91
2.5 Uma possível ligação entre as filosofias natural e civil	98

Terceira Parte

O HOMEM HOBBSIANO: DO MOVIMENTO FÍSICO AOS PRESSUPOSTOS DO ESTADO CIVIL

3 A Fisiologia dos Movimentos e os Caminhos Rumo ao Estado	115
3.1 O movimento e o conceito de <i>conatus</i>	115
3.1.1 O <i>conatus</i> comportamental	122
3.1.2 O <i>conatus</i> , os desejos e as paixões	127
3.2 A igualdade e a guerra	133
3.3 A liberdade natural e social	145
3.4 A moral e as leis natural e civil	155

Quarta Parte

A TEORIA DO ESTADO

4 A Filosofia Política e o Estado Hobbesiano	164
4.1 O mecanismo humano-político	165
4.2 O Estado	170
4.2.1 O pacto, o contrato e transferência mútua do direito	179
4.2.2 A representação política e os limites do poder representante	184
4.3 O problema do auto-interesse na fundação do Estado	194
4.4 A complexa relação entre o fiscalismo e a soberania absoluta	205
Conclusão	212
Referências Bibliográficas	221

INTRODUÇÃO

Os principais argumentos que norteiam a tese aqui intitulada *Thomas Hobbes: do movimento físico à instituição do Estado* referem-se à radical modernidade assumida por esse pensador. A ciência defendida por Hobbes é moderna, assim como o é sua teoria política. E por modernidade entende-se, neste contexto, a construção de um pensamento pautado na ciência natural do século XVII e na instituição de uma nova idéia de natureza.

As interpretações do cosmo, do homem e da política, apresentadas pelo pensador político inglês, retratam fortemente a contraposição dirigida às noções de ciência e de estado adotadas pela tradição até o início da modernidade. É contra a tese aristotélica do homem entendido como um animal político por natureza, que Hobbes propõe sua teoria do estado; é, também, contra o legado da cosmofísica não-matemática aristotélica, que pensa os fenômenos pertencentes aos corpos físicos e humanos. Então, unindo-se às descobertas operadas na época moderna, ele erige uma filosofia caracterizada, sobretudo, pela laicização e cientificização do pensamento, baseado numa *philosophia prima* de ordem lógico-matemática.

Historicamente, a era moderna carrega consigo um exacerbado otimismo em relação à ciência e a tudo que o homem pode produzir a partir dela. Hobbes, seduzido pelo método e pelas descobertas científicas de sua época, adere a essa causa como possibilidade da construção de um conhecimento filosófico seguro. O legado científico o desperta para a tese que concebe o mundo, os elementos físicos e os homens como corpos em movimentos. Dessa tese, derivam uma filosofia e uma ciência política que repensa seus elementos constitutivos a partir de uma perspectiva físico-matemática e de uma linguagem de estrutura lógica. O homem, matéria e artífice do corpo político, não é apenas um animal racional, mas um corpo animado racional, que se movimenta ininterruptamente rumo à preservação e à felicidade. Como mais uma peça da natureza, ele se curva ao mecanicismo imposto a todos os corpos e toma consciência de que se quiser manter a vida, ter paz e bem-estar terá que criar uma segunda natureza, artificial, pela qual possa reordenar os problemas gerados de sua condição natural. Com isso, em substituição à obra divina *Façamos o homem*, impõe-se o *Façamos o Estado* ao modelo da natureza proferida

na criação, sem, no entanto, nenhum *telos* preexistente.

Sob uma nova concepção de natureza, a Revolução Científica do século XVII exige reformas: o pensamento se pergunta por sua gênese; a natureza se aproxima do homem; os corpos e objetos naturais emergem; a ordem metafísica procura uma marca distintiva para além da teologia; a política se pergunta pelos fundamentos do Estado, sua origem e finalidades; cai o direito divino; sai Deus e entra um novo homem como mais uma peça da natureza. Desse modo, a unidade anterior é substituída pela pluralidade, fazendo surgir um novo espaço do saber.

Para Hobbes, tudo o que a filosofia necessitava era exatamente dessa visão do cosmo oferecida pela nova ciência natural, que anunciava dias vindouros promissores, assim como um novo lugar para os seres humanos. Hobbes acredita nas realizações do homem dessa era: um ser naturalizado e compreendido como um corpo físico dotado de movimentos. Seus questionamentos em torno desse corpo e do corpo político representam os desdobramentos das profundas mudanças de conceitos pelas quais passam a modernidade.

As especificidades do caminho traçado pelo pensador inglês, da ciência natural à ciência civil, sugerem que não é possível trabalhar a contento a filosofia sem um retorno à ciência natural. E mais, sem as idéias de corpo e de movimento derivadas daí. A proposta é de uma separação nítida entre a filosofia e a metafísica entendida nos moldes tradicionais, já que é a ciência, em sua racionalidade, a grande responsável pelo conhecimento seguro e pelo bem-viver humano. Mais do que num novo paradigma, podemos afirmar que Hobbes se situa num momento de revolução do pensamento. É partícipe da reconstrução de uma realidade que, a partir da ciência nascente, anuncia o infinito: infinito é o cosmo, infinita é a capacidade humana de pensamento e de produção.

Do ponto de vista histórico, a adesão de Hobbes à causa científica ocorre gradativamente. Em suas tutorias, empreende-se em viagens pelo continente europeu e se envolve em diversos círculos de estudos científicos¹, mesclando

¹ Das influências e dos círculos de estudos dos quais Hobbes participou, destacamos o seu contato com Francis Bacon do qual foi secretário de 1618 a 1622; a participação na Welbeck Academy, grupo de cientistas ligados ao conde de Newcastle com interesses voltados para a ciência e a matemática; a inserção no chamado Great Tew Circle, que se interessava pela religião e sua relação com a ciência; e a participação na Royal Society. O contato com esses grupos o aproximou das idéias de Marin Mersenne, Pierre Gassendi, Willian Harvey, Robert Payne, Walter Warner, Renné Descartes, Galileu e vários outros pensadores e cientistas modernos. O rompimento com esses grupos no geral se deu em função da acusação de imputar à ciência um caráter ateu sobremaneira. Apesar de uma boa reputação na comunidade científica internacional, Hobbes foi acusado de ateísmo, blasfêmia e

elementos da cultura humanista a um cientificismo futuramente irrevogável. A descoberta casual de Euclides² e os encontros com Galileu, Mersenne, Gassendi, Harvey e outros cientistas, levam-no a uma aproximação definitiva com a ciência. Do ponto de vista da construção de um novo modelo de filosofia, Hobbes vê nos *Elements* de Euclides mais do que um empreendimento excelente em matemática e o toma como um guia na arte e no método do raciocínio. Nos grupos científicos nos quais se insere dialoga com Mersenne e Descartes, desenvolvendo um grande interesse pelas leis físicas e pelo fenômeno do movimento. Em meados de 1636, encontra-se com Galileu e tem a oportunidade de trabalhar mais aprofundadamente suas teses sobre o movimento. Nos anos 50, mantém contato com William Harvey, que publica novos estudos sobre a circulação sangüínea. Dessa forma, aos poucos, firma-se na categoria de filósofo, absorvendo as novas idéias propostas pelas ciências naturais moderna.

Acompanhando e subscrevendo a adesão de Hobbes à causa científica, o objetivo principal do presente trabalho se volta à investigação da força que a ciência natural moderna exerce sobre a produção filosófico-política desse pensador³. Trata-se de analisar como a matemática, a física, assim como o modelo lógico de estruturação e organização do pensamento, auxiliam no esforço de tornar a filosofia sinônimo de ciência e, portanto, de apresentá-la como um conhecimento argumentativamente claro, logicamente aceitável e sem os entraves impostos pela filosofia e metafísica tradicionais. Apesar do sucesso da empreitada hobbesiana ser questionável em alguns de seus desdobramentos, consideramos, entretanto, que merece ser analisada nos aspectos que envolvem sua aproximação com a ciência, em função do destaque dado por Hobbes ao caráter científico da filosofia.

Em Hobbes, não se faz filosofia à margem da ciência. A novidade

profanação contra os atributos de Deus. Sobre esse assunto ver: SORELL, T. (org/edited). *Hobbes*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1996 e MARTINICH, A. P. *Thomas Hobbes*. New York: St. Martin's Press, 1997.

² Euclides viveu provavelmente entre 330-270 a.C., tornou-se professor e estudioso da escola de Alexandria conhecida como *museum*. Durante sua estada no *museum*, escreveu os *Elements*, seu trabalho de maior influência no qual sintetizou os resultados matemáticos mais importantes de seu tempo. Essa obra teve mais de mil edições publicadas após sua primeira aparição e representou, por praticamente dois milênios (séc. III ao XVII), o melhor desenvolvimento lógico da matemática, começando por definições, passando por axiomas e terminando proposições conclusivas, em que cada teorema resulta de definições anteriores de acordo com uma demonstração rigorosa. Foi durante sua terceira viagem à Europa que Hobbes descobriu os *Elements* de Euclides e, a partir de então, apossou-se do método ali apresentado como a possibilidade de dar à filosofia o caráter científico de que, em sua visão, ela necessitava.

³ Sobre essa questão ver SPRAGENS, 1973.

apresentada, sobretudo por oposição a Aristóteles – como o próprio Hobbes anunciou – centra-se na concepção de uma natureza matemática que introduz na física a possibilidade de calcular os fenômenos da matéria, tornando-os inteligíveis ao homem. Ao reafirmar Galileu, Hobbes apresenta uma nova idéia de movimento para os corpos físicos e humanos, sugerindo a imensa complexidade destes em sua fisio-psicologia.

Em seu aspecto geral, a abertura à ciência traz para o pensador inglês uma inovação na idéia de natureza⁴, doravante calculável e acessível à mente humana não apenas pela indução, mas também pela dedução. Daí resulta uma outra concepção de movimento⁵ avessa àquela desenvolvida pela tradição aristotélica e atenta ao fato de que os corpos moventes não obedecem a movimentos naturais e necessários e nem permanecem em seus lugares de origem em conformidade com a estrutura estática do cosmo. Ao contrário, nesses corpos, sejam humanos sejam físicos, não há uma teleologia que previamente defina direção e intensidade dos seus movimentos ou que apresente um lugar que devam ocupar de acordo com uma estrutura hierárquica do cosmo.

Tudo é corpo em movimento, esta é a principal premissa de onde parte a filosofia hobbesiana e, ao transpô-la para a filosofia civil, os movimentos dos corpos humanos se fazem também acessíveis, possibilitando torná-la uma ciência menos suscetível a equívocos e erros. Dessa nova concepção de movimento, surge o Estado como fruto da criação humana. Os movimentos dos corpos que o compõem

⁴ Apesar da relevância dos conceitos de natureza e de movimento trabalhados por Aristóteles e por sua tradição, em Hobbes acrescentam-se as descobertas modernas, as abstrações e as deduções, baseadas na geometria, no cálculo e em algumas observações possíveis pela luneta. Descobriu-se que não havia grandes diferenças entre as regiões lunar e sublunar e pela lei da queda livre dos corpos foi possível compreender que os corpos caem e que ao caírem aceleram seus movimentos por uma força interna aos próprios móveis, sem direção ou lugares predefinidos. Caia assim a noções aristotélicas de movimentos naturais, movimentos violentos e lugares naturais e necessários, responsáveis por garantir a ordem hierárquica, imutável, e estática do cosmo. (A compreensão de movimento delineada por Aristóteles e a contraposição direcionada a ela por Hobbes é abordada no capítulo 1 desta tese, item 1.3, intitulado “Hobbes e Galileu: uma oposição ao mundo físico aristotélico”).

⁵ Entre os antigos, no que se refere à filosofia em seu caráter natural e material, a perspectiva dos atomistas, mais especificamente a de Epicuro, sugere uma considerável proximidade com a visão hobbesiana. Os filósofos da natureza já defendiam o estudo científico dos movimentos dos corpos físicos. No caso de Epicuro, a física ajudara a desfazer os “absurdos” difundidos pelos poetas na mentalidade popular da Grécia antiga; e, no caso de Hobbes, possibilita uma nova visão de mundo e dos corpos, que se sobrepõe à interpretação teológica da cosmofísica aristotélica. Ambos afirmam a existência de um mundo físico constituído de uma base material e movente, onde a matéria é tomada como uma realidade matemático-geométrica. (Veremos uma especificação mais detalhada do materialismo epicureano no capítulo 1, item 1, intitulado “O solo histórico da filosofia hobbesiana”).

podem ser apreendidos, e como tais movimentos são inerciais e ininterruptos, a eles é possível antepor as leis positivas como barreiras externas, a fim de impedir o conflito, a guerra.

A partir da identificação dos movimentos internos aos corpos humanos, Hobbes aponta a complexidade de suas paixões e desejos, sugerindo como ação reparadora o estado absoluto. Afirmamos, no entanto, que a resolução apresentada aos problemas gerados pela ininterrupta movimentação da natureza humana expressa no estado absoluto é um dos pontos mais controversos da teoria política desse pensador. A principal questão refere-se ao fato de Hobbes propor um pensamento político que leva em conta o mecanismo passional humano, mas que se encontra diante da difícil tarefa de relacioná-lo a um governo absoluto. O Estado legítimo, sua instituição pelo contrato e transferência mútua de direitos caminham paralelamente à soberania quase irrestrita, barrando o desenvolvimento da vontade geral consentida no ato inicial do contrato. O contrato transfere uma única vez o primeiro ato da vontade geral a um ou mais representantes e segue afirmando perpetuamente esse ato, desde que o representante – seja ele um monarca ou uma assembléia – confira lealdade e veracidade aos fins para os quais foi eleito. O problema se assenta no fato de que a movimentação ininterrupta dos corpos e a intensidade de suas paixões e desejos podem não suportar e não garantir um poder absoluto nos moldes daquele delineado por Hobbes.

Com base, então, no teor das questões apresentadas, postulamos que, sem a filosofia natural moderna e seu novo conceito de natureza fundado na matemática; sem o legado do método lógico-matemático de Euclides; bem como, sem as descobertas da física de Galileu e do seu método, não teria sido possível o fechamento do construto político hobbesiano mais completo, o *Leviatã*. E ainda que o próprio Hobbes tenha anunciado a independência da filosofia política em relação à filosofia natural, as especificidades da primeira caminham paralelamente às produções da segunda. De acordo com o quadro do conhecimento proposto por Hobbes no *Leviatã*, é na última parte da filosofia natural que se encontram os estudos das qualidades dos homens em especial: seus movimentos, paixões, desejos e formas de expressar e valorar o mundo por meio da linguagem. Esses elementos sugerem a existência de uma ligação entre a filosofia natural e a filosofia política, já que a natureza humana, objeto de estudo da física na filosofia natural, constitui-se no elemento constitutivo primordial da filosofia civil.

Para além da ligação entre os dois principais eixos da filosofia hobbesiana, postulamos, ainda, que é tendo por base a ciência como fundamento do conhecimento que Hobbes propõe uma reconfiguração política para a era moderna. Essa proposta abre as portas para o nascimento de um Estado legitimado na base do acordo, do contrato e da juridicidade política.

O projeto científico mais avançado de Hobbes para a filosofia civil consiste na junção da tríade corpo, homem e cidadão (*corpus, homo e civis*). Ele parte dos movimentos dos corpos físicos para os movimentos internos humanos e, daí, para a composição do Estado. O *status* dessa nova proposta encontra-se diretamente ligado à *recta ratio*, à lógica, à necessidade de legitimidade jurídica do Estado e ao método racional das definições inequívocas, das conseqüências necessárias e da junção dessas conseqüências em argumentações de caráter evidente. Esses aspectos fazem diferença na formulação da teoria do Estado hobbesiana, o que o leva a ser considerado o pai da filosofia política moderna. Hobbes acredita firmemente que esses pressupostos tornarão a filosofia civil uma ciência forte o suficiente para combater a idéia da formação do Estado por aquisição ou guerra, assim como para se contrapor à presença dos hábeis oradores que se opunham ao modelo do estado absoluto. Afinal, um conjunto de técnicas lingüísticas não poderia ser maior do que a ciência nascente.

Em linhas gerais, são esses os principais aspectos investigados neste trabalho de cunho interpretativo, explicativo, ou, se quisermos, podemos denominá-lo como uma possibilidade de leitura da filosofia hobbesiana pelo viés da ciência.

Argumentativamente, esta tese encontra-se norteadada pela busca de respostas a algumas questões. Na primeira parte, procuramos responder em que solo histórico se situa a filosofia de Hobbes e em que medida ocorre sua relação com a moderna ciência natural e a antiga matemática euclidiana. Nesse intento, faz-se um retorno ao método matemático de Euclides e à física-matemática de Galileu. Pretende-se mostrar onde está fundamentada a contraposição de Hobbes às físicas aristotélica e neo-aristotélica em vigor até o momento em que Galileu decide reafirmar as descobertas de Copérnico. A retomada dessas influências possibilita-nos compreender melhor a importante idéia de movimento que corta toda a filosofia hobbesiana, ocupando um lugar central em seu pensamento e justificando, em parte, sua teoria do Estado. Em grande medida, as concepções de linguagem, de Estado, de representação política e da própria filosofia adotadas por Hobbes

encontram-se ligadas à naturalização do corpo humano e à sua equiparação a qualquer outro corpo físico em movimento, obediente à lei da queda livre dos corpos e ao princípio da inércia. Nesta parte do trabalho, são apresentados os primeiros aspectos do método e da “filosofia do movimento” em oposição às teorias de Aristóteles.

Tendo em vista essa aproximação entre filosofia e ciência, a segunda parte busca compreender a noção de filosofia desenvolvida por Hobbes, sua relação com a linguagem, a formação das idéias (fantasmas) e das representações, o método e a razão, bem como a relação do novo método científico com a *ractio* e a *oratio*. Neste ponto, argumentamos pela existência de uma ligação entre a filosofia natural e a filosofia civil, dado que, sem o estudo das qualidades dos homens em especial, apresentados na última parte da filosofia natural, não é possível se acercar a contento das conseqüências dos acidentes dos corpos políticos, isto é, da filosofia civil.

Ao aderir à causa científica, Hobbes se empenha em assumir um conhecimento convencional, uma compreensão nominal do mundo e em dar à linguagem o importante papel de possibilitar o acesso à natureza e, por conseguinte, ao homem e ao Estado. Apresenta-nos o duplo sentido da linguagem e propõe uma teoria do conhecimento em que conhecer significa representar as idéias construídas nas relações entre sujeito e objeto sem nenhum conteúdo inato. Por esses caminhos, assinala uma outra concepção de razão e um mundo de representações que exige a construção de um método a fim de expô-lo por meio de uma linguagem de caráter científico, clara e depurada de abusos retóricos. Os desdobramentos dessas idéias preparam o terreno para a compreensão de conteúdos que representam pressupostos importantes na fundação do estado civil.

A terceira parte do trabalho objetiva responder como a idéia de movimento, constituída a partir do conceito de *conatus*, possibilita a compreensão da natureza humana, do mecanismo da racionalidade, das paixões e dos desejos, bem como, a reflexão sobre a igualdade, a guerra, a liberdade, a moralidade, as leis e o Estado. A idéia de movimento permite pensar o homem como um corpo físico móvel, de natureza universal e imutável: um ser que vive – tanto em condição natural como no real estado civil – um ininterrupto campo de batalhas internas e externas, fruto de uma condição racio-passional delicadamente complexa. Essa configuração da natureza humana abre os caminhos para a fundação do estado absoluto, já que o

homem antes de ser um animal político, como defendera Aristóteles, é considerado um corpo em movimento, que institui artificialmente o Estado como única saída à guerra.

Hobbes preocupa-se em resolver os problemas gerados por aquilo que, para ele, representa a característica mais relevante da natureza humana: o movimento que, inercial e não-intencionalmente, faz o seu caminho sem nenhum *telos* previamente definido. Por isso, toda margem de movimentação conferida à natureza humana aponta para o Estado como entidade externa, limitadora da guerra. Desse modo, na quarta parte da tese, argumentamos que o homem passa dos movimentos físico-naturais para os movimentos artificiais do estado civil e que, portanto, os movimentos físico-naturais são pressupostos basilares na fundação do corpo político.

Entende-se que a análise do mecanismo humano possibilita desenvolver, nesse momento da discussão, uma reflexão acerca da racionalidade que fundamenta o estado absoluto. Com isso, procuramos responder às seguintes questões: Como se constitui a representação política? Quais são os limites do poder representante? Em que sentido o auto-interesse encontra-se presente na fundação do Estado? Que dificuldades o fisicalismo hobbesiano enfrenta junto à defesa do estado absoluto?

A nova política de que Hobbes se intitula fundador quer implantar a ciência do Estado e abrir os caminhos da autorização política, da obrigação moral e da autoridade laica do poder governante. Seu construto científico o leva à difícil tarefa de ter que aplicar o materialismo mecânico à filosofia civil. O resultado desse intento se revela num mecanicismo que pretende lidar com o homem e a política na mesma perspectiva em que lida com corpos físicos. O corpo político daí derivado – a renúncia e a transferência mútua de direitos – erige uma teoria do estado que caminha entre o fisicalismo dos corpos e a representação absoluta do poder.

Levando em conta a passagem da física à política, analisada neste trabalho, pode-se dizer que a luta levada a cabo pelo filósofo político inglês consiste em apresentar o caráter legítimo do Estado. Nesse intento, sua obra apresenta novos e importantes conceitos. As concepções de indivíduo, Estado, direito e sua estreita relação com a ciência não passam despercebidas pela posteridade. De um lado, seu projeto para uma nova ciência política defende o poder absoluto e de outro propõe,

com base na autorização, os fundamentos legítimos do Estado, que tem como autor e ator o próprio indivíduo.

Antecede a essa proposta de Estado uma nova relação do homem com o mundo, um novo estatuto do saber, assim como uma reelaboração do conceito de verdade que, em filosofia natural ou civil, passa a ser expresso no discurso e por uma linguagem bem elaborada. A aproximação com a ciência abre um hiato entre o discurso e o ser, entre as coisas e suas designações, apresentando um conhecimento nominal e demarcando na linguagem o novo território da verdade.

O corte metafísico operado por Hobbes, com base numa *philosophia prima* iniciada pela análise dos corpos físicos em movimento e desenvolvida pela linguagem, coloca em dúvida a existência de uma verdade absoluta⁶, substituindo-a pela verdade convencional da ciência. Em se tratando de política, no palco das representações, os autores elegem um ator para atuar por eles. Mas no âmbito do conhecimento, todos os sujeitos permanecem autores e atores a encenar o duelo das ações contra as paixões, muitas vezes, desmedidas. Aqui se encontra a face dúbia da linguagem, que Hobbes denuncia como instrumento de controle político, seja nos livros, nas universidades, nas igrejas, na praça pública ou no parlamento. O cuidado direcionado à linguagem se deve ao fato dela representar um poder potencialmente presente, que pode ir do extremo mais positivo ao mais negativo.

Acoplada à linguagem estão as ações do homem, pensado como um corpo físico, de natureza universal e regido pelo movimento. Como outros animais, ele é marcado pela atração e pela repulsa; mas, diferentemente destes, é um ser de desejos adquiridos, construídos na mesma medida em que se desenvolve a técnica e em que são produzidos bens prazerosos à vida. Ainda diferentemente dos

⁶ Entende-se por verdade absoluta, neste contexto, aquilo que expressa a verdade última sobre as coisas. Em várias passagens, Hobbes se opõe abertamente à existência desse tipo de verdade por entender que o modo de conhecer humano não pode alcançá-la. A única verdade aceitável é a da ciência, que não é absoluta, mas convencional, isto é, instituída pelos homens. No capítulo IV do *Leviatã*, ele afirma que “[...] o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem, e não das coisas. E se não existir linguagem, não há nem verdade nem falsidade.” E continua dizendo que “[...] a verdade consiste na correta ordenação de nomes nas nossas afirmações, um homem que procurar a verdade rigorosa deve-se lembrar o que significa cada palavra de que se serve, e então empregá-la de acordo; do contrário ver-se-á enredado em palavras, como uma ave em varas envidradas: quanto mais luta, mais e fere. [...]” (1, IV, p.34). Em outra parte do *Leviatã*, Hobbes expressa que, “[...] muito embora, a uma certa distância, o próprio objeto real pareça investido da ilusão que provoca em nós, o objeto é, ainda assim, uma coisa, e a imagem ou ilusão, uma outra [...] a sensação nada mais é do que a ilusão originária causada pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos para tal destinados.” (1, I, p. 16). Essas passagens mostram um conhecimento de origem física, sujeito à pressões de objetos externos e dado pelo uso correto da linguagem, que é convencionalizada, e que, por sua vez, leva a uma verdade científica sem pretensões metafísicas ou mesmo uma configuração absoluta.

animais, o homem é um ser racional, dotado da linguagem e da capacidade de articular pensamentos e idéias, formulando-os não apenas mentalmente, mas também verbalmente. O diferencial dado pela racionalidade e pela linguagem faz do homem um ser capaz de interpretar e representar o mecanismo das coisas e, com isso, criar um mundo de artifícios em prol de sua conservação, paz e bem-estar.

Tomando por base os movimentos dos corpos pelo conceito de *conatus*, o pensador inglês concebe no corpo-animado-racional uma infinidade de desejos para além de uma condição meramente animal. A existência de movimentos voluntários de um conteúdo atual, sempre novo, proporciona o desencadeamento de outros movimentos. Os homens são seres desejantes e passionais, afetados pela realidade externa e inteiramente abertos a movimentos ininterruptos dentro ou fora do Estado. À medida que o seu desenvolvimento material cresce, ele tende a aderir a essas novas realidades. Por isso, seus movimentos operam no campo da incompletude, tanto em condição natural como dentro do estado civil, e precisam ser limitados.

O *homo machina* caminha movendo-se em busca do que lhe proporciona prazer e na direção inversa do que lhe causa dor. Os limites que esse autômato encontra são externos, impostos por outros corpos, também, em busca de autopreservação. Por se movimentar rumo à concretização de seus apetites, caminha numa relação conflitiva entre paixões, desejos e racionalidade. A guerra desencadeada dessa condição representa em si mesma a negação da vida e, por isso, deve ser superada pela força externa, artificial e legitimada do Estado, que transpassa à conservação dos corpos num sentido meramente físico e erige uma outra noção de liberdade, compatível com a lei, ligada ao movimento. Espera-se do Estado, em conjunto com a positividade da lei, sobrevivência e paz, mas, posteriormente, cobram-lhe o conforto e a felicidade dos seus cidadãos.

Pelo conceito de *conatus*, Hobbes identifica o *gene* da condição conflitiva humana e cria o universo da representação política na tentativa de contornar os problemas daí advindos. De antemão declara toda impossibilidade da mudança interna dessa condição porque a natureza humana é imutável. Isso quer dizer que, mesmo com toda força do Estado, permaneceremos sempre seres de movimentos e de uma surpreendente potencialidade beligerante. A despeito de todas as circunstâncias morais, o homem é um ser aberto ao conflito e sempre que precisar se defender evocará a guerra. No entanto, enquanto não for necessário recorrer à guerra, ele permanece no espaço do acordo e do cumprimento dos pactos com

auxílio do aparato positivo e coercitivo do Estado, esforçando-se para evitar o gládio aberto, desvantajoso na maioria de suas vertentes.

Segundo Hobbes, a saída a todos esses problemas encontra-se no estabelecimento legítimo e consensual do estado civil apoiado num código jurídico que substitui a ordem anterior. Essa é a razão pela qual o Estado é, para Hobbes, datado e confirmado pelo artifício humano da autocriação. E mais, é fruto de uma nova concepção de ciência, para ele, a única instância capaz de contornar os erros cometidos pela tradição e preencher o vazio detectado na filosofia civil. Assim, em se tratando de política, com o auxílio da ciência e por um ato artificial, o homem complementa a natureza.

Tendo por base esses pressupostos, em seu aspecto argumentativo, este trabalho encontra-se norteado pelas questões apontadas ao longo de suas quatro partes. Do ponto de vista metodológico, tomaremos a obra de Hobbes como um “sistema”. Partiremos, portanto, da concepção de que não há diferenças profundas dos principais conceitos trabalhados por esse pensador entre suas primeiras produções e aquelas mais amadurecidas, que expressam mais adequadamente o caráter “científico” de sua filosofia. Que pensem os leitores a validade da proposta aqui apresentada sem, contudo, tomá-la como algo definitivo, que justifique ou cubra as lacunas deixadas por nós intérpretes ou pelo próprio pensador. Como dissemos anteriormente, trata-se de um trabalho interpretativo e de uma possibilidade de leitura da filosofia de Thomas Hobbes pelo crivo da ciência.

A sistemática de citação das obras de Hobbes será a seguinte: as citações do *Leviathan* são transpostas da versão de Richard Tuck com a tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner, editada pela Martins Fontes, 2003. A versão inglesa também é do mesmo autor, editada pela Cambridge, 1991. As citações de *The Elements of Law Natural and Politic* são transpostas da versão inglesa de Ferdinand Tönnies e a tradução utilizada é a versão de Fernando Couto da editora Resjurídica, s/d. As citações do *De Corpore* são retiradas de *The english works of Thomas Hobbes*, editada Sir William Molesworth com a tradução da primeira parte por José Oscar de Almeida Marques, editada pela Unicamp em 2005; as outras três partes, como ainda não foram formalmente traduzidas para o português, têm tradução pessoal. Para as obras *De Cive* e *De Homine*, a versão inglesa será a editada por Bernard Gert da Hacket Publishing Company, 1991. A tradução utilizada do *De Cive* será a de Ingeborg Soler, editada pela Petrópolis de

1993. O *De Homine* tem tradução pessoal. Para o *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista* e o *Behemoth*, é utilizada a versão inglesa retirada *The English Works of Thomas Hobbes*, em cd-ROM. Suas respectivas traduções serão de Maria Cristina Guimarães Cupertino, São Paulo, Landy, 2004, e de Eunice Ostrensky, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2001. Para o *Pequeno Tratado dos Primeiros Princípios*, é usada a versão de Jean Bernhardt (inglês/francês) da Presses Universitaires de France - PUF, 1988, com tradução pessoal.

PARTE I – HOBBS E A CIÊNCIA NATURAL

1 O LEGADO HISTÓRICO

O estatuto do conhecimento no mundo moderno se estrutura a partir da ciência natural. Um novo modelo epistêmico é desencadeado da concepção de uma natureza infinita e acessível àqueles que procuram lê-la a partir dos signos das demonstrações matemáticas. Esse novo olhar lançado à natureza provoca, para muitos pensadores e entre eles Thomas Hobbes, uma “corrida intelectual” na busca de um método que permita o encontro com a verdade, que se descobrirá, expressa no discurso.

A época moderna crê que, depois de ter vagado por muito tempo entre incertezas e erros, o homem afinal descobrira o alfabeto em que deveria ler o mundo. A ordem geral é que o conhecimento busque na natureza a escrita matemática capaz de resolvê-la naqueles caracteres ainda obscuros. Para tanto é necessário tomar como fundamento a seqüência lógica do pensamento, o respeito às relações de causa e efeito dos fenômenos, a compreensão dos movimentos dos corpos, assim como os elementos simples e complexos que compõem os eventos, por meio de um metódico e detalhado exame. Galileu já dissera, em relação à natureza, que não seria possível compreendê-la sem antes conhecer sua linguagem e dominar os símbolos em que está escrita. Nessa linha, a revolução científica iniciada por Copérnico, continuada pelo matemático italiano, endossada por Hobbes e tantos outros pensadores modernos, revela uma maturidade metodológica presa à firme crença na estrutura matemática do mundo.

A física-matemática nascente, com suas novas concepções acerca do movimento é o solo sobre o qual Thomas Hobbes funda sua filosofia. Mas a herança não é somente moderna. Euclides, na antigüidade, é quem primeiro o desperta para a seqüência lógica das descobertas, postulados e axiomas matemáticos. No universo da física a grande adversária é a cosmo-física aristotélica e neo-aristotélica que, ao ser revisada, abre as portas para um novo espaço de conhecimento com reflexos importantes para a filosofia. Não apenas Descartes, em seu livro *Discurso do Método*, mas os pensadores modernos, em sua maioria, passam em revista o conhecimento.

A retomada de Euclides e, sobretudo, de Galileu é fundamental para a

filosofia do movimento defendida por Hobbes. A título de informação, importa ressaltar que alguns caracteres dessa “filosofia do movimento” encontram-se presentes já na antiguidade, no pensamento de Epicuro, que anunciava um mundo físico de relações mecânicas, bem como, a importância da ciência e dos movimentos dos corpos na compreensão do homem e do mundo. A aproximação sugerida aqui não se refere à compreensão dos conceitos utilizados por um ou outro pensador, mas aos aspectos gerais que fundam o conhecimento da ciência e da filosofia para ambos.

O apego à ciência moderna e o otimismo em relação ao que ela pode criar é um importante capítulo da filosofia hobbesiana. Vejamos com um pouco mais de detalhes como Hobbes se aproxima da ciência natural e de que maneira a filosofia torna-se, para ele, sinônimo de ciência.

1.1 O SOLO HISTÓRICO DA FILOSOFIA HOBBSIANA

Otimista em relação à ciência, Hobbes combate a física, a filosofia e a metafísica tradicionais, realocando-as ao novo estatuto do saber gerado pela revolução científica moderna. Fiel ao século XVII, é inquestionável sua tentativa de dar à filosofia um caráter científico. Tanto que, para ele, filosofia é ciência, e ciência é o conhecimento das conseqüências dos acidentes dos corpos, isto é, das relações de causa e efeito, seja nos corpos naturais, seja nos corpos políticos. Essa identificação desperta a necessidade imediata do estabelecimento de um método. Hobbes crê que, somente com base no método, a filosofia pode se tornar um raciocínio seguro e se caracterizar como uma ciência prática que investiga o que a vida humana necessita para sua perpetuação e conforto.

Demonstrar cientificamente as filosofias natural e civil por meio do método herdado das ciências naturais, ainda pouco conhecido em filosofia, é, para o pensador inglês, um sonho, quase uma obstinação. Tendo isso por escopo, empenha-se em classificar e ordenar os conhecimentos. Pode-se compreender mais esse desejo a partir da afirmação de Jacob (1983, p. 46), que explica que “Seres ou coisas, trata-se sobretudo de desembaraçá-los do misterioso e do maravilhoso, de colocá-los dentro dos limites do visível e do analisável; em suma, de transformá-los em objetos de ciência.”

Da *philosophia prima* aos escritos sobre o estado civil, os esforços de Hobbes

se encaminham no sentido de provar para sua época que não é possível dissociar o método filosófico daquele utilizado nas ciências, sobretudo, na matemática e na física. Afinal, o “método [...], no estudo da filosofia é o *caminho mais curto para descobrir os efeitos por suas causas conhecidas, ou as causas por seus efeitos conhecidos*”⁷ (Dco,I, p. 51, grifo do autor)

À vista de Hobbes, de quem salta aos olhos um encantamento pela física, lógica e matemática, não há nada mais grandioso do que o método geométrico de Euclides e nada mais interessante do que os novos feitos da física galileana, acompanhada do método resolutivo-compositivo. Como parte do método e elemento caro a Hobbes, está o cálculo. No prefácio do *De Cive*, ele chega a fazer a seguinte afirmação: “não faço dissertação e sim cálculos” (p.13). A união entre a matemática, a física e a lógica faz com que suas obras sejam permeadas por definições, cálculos, silogismos e demonstrações dos corpos em movimento.

Desde a circulação da primeira parte dos *Elementos do Direito Natural e Político*, A natureza humana, em 1640, a afirmação de que tudo é corpo tende a se repetir a cada nova formulação sobre a física, o homem, o direito, o Estado, a religião, a moral etc. Essa atitude representa a tentativa de implementar um pensar pautado num modelo contrário aos pressupostos metafísico-tradicionais. Avesso a essa tradição, Hobbes quer mostrar que a filosofia não caminha sozinha, à margem do desenvolvimento científico ou dos problemas contemporâneos a ela.

Convém insistir, então, que para Hobbes a filosofia é ciência em seu método e modo de interrogar a natureza das coisas. Por isso, seu leitor jamais deve perder de vista a cadeia de pensamentos, isto é: as relações de causa e efeito que unem ou desagregam os corpos – os movimentos físicos; a condição racio-passional humana que faz a guerra e ao mesmo tempo a nega; a competição; e os desejos de glória, honra e poder. Não se pretende esconder a complexa condição sob a qual o homem é naturalmente formatado. Ao contrário, identificam-se os traços de uma natureza humana desejante, passional, racional e extremamente conflituosa à margem de qualquer compreensão moral ou religiosa. Ora, se o objetivo é mesmo fazer ciência, tanto do homem quanto da política, será necessário desnudá-lo e propor-lhe uma nova roupagem.

A nova “veste” científica adotada por Hobbes demonstra que por detrás da

⁷ “METHOD, therefore, in the study of philosophy, is the shortest way of finding out effects by their known causes, or of causes by their know effects.” (Dco, 1, p. 66, grifo do autor).

nova física estão a matemática e a geometrização do espaço, e, por detrás das definições, estão as premissas e conclusões do modelo lógico. A força da matemática, que ao longo das obras de Hobbes se mostra menos aparente do que a da lógica, encontra-se ininterruptamente presente como fundamentação metodológica. O próprio Hobbes afirma no *Leviatã* que

[...] em geometria (que é a única ciência que prouve a Deus conceder até aqui à humanidade) os homens começam por estabelecer as significações das suas palavras, e a esse estabelecimento de significações chamam de *definições* e colocam-nas no início do seu cálculo.⁸ (1, IV, p. 34, grifo do autor).

E continua,

[...] os erros e definições multiplicam-se à medida que o cálculo avança e conduzem os homens a absurdos, que finalmente descobrem, mas que não conseguem evitar sem calcular de novo, desde o princípio [...]. Daí por que esses que acreditam nos livros procedem como os que lançam várias pequenas somas numa soma maior, sem atentarem se essas pequenas somas foram ou não corretamente lançadas; [...].⁹ (Ibid., p. 34).

Sem perder de vista que as palavras são os calculadores dos sábios, Hobbes pretende resolver os problemas que envolvem a vida humana em sociedade e, para tanto, transporta os caracteres da ciência natural para a ciência política. Compreende-se que os movimentos internos e externos a que está submetido o sujeito o qualifica como mais um corpo, mais uma peça a compor a natureza. Os questionamentos acerca da natureza humana, em meio a essa naturalização universal, tornam possível o seu estudo enquanto corpo físico, afinal, o primeiro elemento constitutivo da ciência política é o homem, que deve tornar-se corpo para, então, tornar-se acessível.

Ora, se tudo é corpo e se tudo obedece às leis do movimento, tudo – incluindo a natureza e o próprio homem – pode ser conhecido pelo método das ciências naturais. Por isso, o olhar lançado ao objeto, seja ele qual for, é um olhar que já não se interessa pelo aprofundamento metafísico em termos tradicionais; não

⁸ “[...] in Geometry, (which is the only Science that it hath pleased God hitherto to bestow on mankind,) men begin at settling the significations of their words; which settling of significations, they call *Definitions*; and place them in the beginning of their reckoning.” (L, 1, IV, p.28).

⁹ “[...] the errors of Definitions multiply themselves, according as the reckoning proceeds; and lead men into absurdities, which at last they see, but cannot avoyd, without reckoning anew from the beginning; [...]. From whence it happens, that they which trust to books do as they that cast up many little summs into a greater, without considering whether those little summes were rightly cast up or not [...]” (Ibid., p.28).

por impossibilidade, mas por delimitação necessária, exigência de uma filosofia material e fisicalista que acompanha a ciência do seu tempo. A terra passara a ser apenas mais um ponto na imensidão do cosmo, e, nessa vastidão, o lugar do homem, ele próprio produzido e dependente da natureza, passa a ser infinitamente pequeno. Não se conhece mais a natureza íntima das coisas, mas sim, o ponto em que é possível determinar os efeitos quantitativos da matéria em movimento. Assim, Hobbes anuncia uma metafísica pensada como um materialismo físico: o que não é corpo, não faz parte do universo, não pode ser conhecido e, portanto, não faz parte da filosofia.

Em seu “materialismo” e fisicalismo, o pensador inglês assume deliberadamente a estrutura visível das coisas, saindo em defesa das leis e regularidades dos corpos; e, juntamente com a voz quase uníssona da modernidade, propõe uma mudança na natureza do conhecimento que passa a privilegiar o corpo-máquina. A modernidade, quando toma como seu desafio passar em revista o conhecimento, destaca o corpo-máquina, ainda intocado, e aponta lacunas sobre o mecanismo dos corpos que épocas anteriores não puderam preencher.

Entre os antigos, no que respeita à filosofia em seu caráter natural e material, a perspectiva dos atomistas, mais especificamente a de Epicuro¹⁰, sugere uma considerável proximidade com essa visão hobbesiana. Os filósofos da natureza já defendiam o estudo científico dos movimentos dos corpos e o tratamento dos fenômenos naturais e físicos com a autonomia e a objetividade que a ciência exige. No caso de Epicuro, a física ajuda a desfazer os “absurdos” difundidos pelos poetas na mentalidade e crença popular da Grécia antiga. E, com Hobbes, promove-se uma nova visão de mundo e dos corpos, que se sobrepõe à interpretação teológica da cosmofísica aristotélica por parte do medievo.

No início do *Decameron Physiologicum* (1678), Hobbes discorre sobre os pensadores antigos que haviam se dedicado ao conhecimento das causas naturais. Entre gregos e romanos, admite que alguns tiveram curiosidade sobre o assunto, mas que poucos levaram adiante uma compreensão mais aprofundada das causas

¹⁰ Apesar do objetivo principal da “ciência” de Epicuro ser a natureza ética da vida humana, seu fundamento é de origem físico-natural. Ele assume a necessidade absoluta da ciência como meio para se chegar à finalidade da vida – a felicidade e, por isso, interessa-se pelo mundo dos corpos físicos e pelo problema dos movimentos, acrescentando que a origem de tudo quanto existe são átomos.

naturais, relegadas pelo estudo da filosofia moral¹¹. Apesar da pouca importância dada aos antigos cientistas por Hobbes, retomemos alguns caracteres da filosofia epicureana a título de informação.

Em Epicuro¹², como em Hobbes, há apenas duas causas que fundamentam tudo que existe: uma material e outra eficiente. Os elementos que sustentam essas causas são os átomos, bases materiais imprescindíveis ao mundo físico, que justificam a tese de que nada pode advir do não-ser. Precedido de Leucipo e Demócrito, no entanto, sem defender de maneira integral as teorias desses primeiros atomistas, Epicuro assume os átomos como constituintes últimos dos corpos e da realidade. A palavra *a-tomon* significa aquilo que não se divide e não se separa. Entende-se, então, que todo corpo compõe a sua forma a partir de um agregado de átomos invisíveis e indivisíveis.

Tomando por base a visão material dos átomos, em Epicuro, “não há nenhum sentido em falar de uma matéria bruta, indeterminada, sem qualidade, como fizeram os peripatéticos e sobretudo os estóicos.”¹³ (BALAUDÉ, 2002, p.14, tradução nossa) Parte-se do pressuposto de que todos os caracteres da matéria são dados num nível fenomenal e as únicas qualidades dos átomos são o peso, a forma e a grandeza. A partir dessas qualidades, eles se movimentam perpetuamente, podendo se chocar, se aproximar ou se afastar entre si. E os movimentos que os átomos perfazem no vazio são definidos por eles próprios e suas quedas não são orientadas por nenhum elemento externo a eles. Isso significa que, o movimento dos corpos opera no vazio quando não encontra nenhum obstáculo, sendo sua velocidade a mesma independentemente das formas ou pesos de cada átomo. Na *Carta a Heródoto*, Epicuro escreve que

¹¹ Sobre os antigos e sua dedicação às causas naturais, Hobbes declara no *Decameron Physiologicum*: “[...] for that sublunary physics, which is commonly called natural philosophy, I have not read of any nation that studied it earlier than the Greeks, from whom it proceeded to the Romans. Yet both Greeks and Romans were more addicted to moral than to natural philosophy; in which kind we have their writings, but loosely and incoherently, written upon no other principles than their own passions and presumptions, without any respect to the laws of commonwealth, which are the ground and measure of all true morality. So that their books tend rather to teach men to censure than to obey the laws; which has been a great hindrance to the peace of the western world ever since. But they that seriously applied themselves to natural philosophy were but few, as Plato and Aristotle, whose works we have; and Epicurus whose doctrine we have in Lucretius. The writings of Philolaus and many other curious students being by fire or negligence now lost: though the doctrines of Philolaus concerning the motion of the earth have been revived by Copernicus, and explained and confirmed by Galileo now of late.” (EW, edição eletrônica, p.3).

¹² Ver textos escolhidos e comentários sobre a filosofia de Epicuro em: BOYANBCÉ, P. 1969; RODIS-LEWIS, G. 1975; BALAUDÉ, J-F. 2002; BRUN, J. 1991; NIZAN, P. 1999; e PARAIRE, P. 2000.

¹³ “[...] il n’y a ainsi aucun sens à parler de matière brute, indéterminée, sans qualité, comme ont pu le faire les péripatéticiens et surtout les stoïciens.” (BALAUDÉ, 2002, p.14).

Os átomos têm necessariamente a mesma velocidade quando, se deslocando no vazio, não encontram nenhum obstáculo. Porque os átomos pesados não se movem mais rapidamente do que aqueles que são pequenos e leves, desde que nada imponha resistência. Por outro lado, os átomos pequenos não se movem mais rapidamente do que os grandes, sendo que todos encontram uma passagem fácil quando não se deparam com nenhum obstáculo. Não existe diferença de rapidez entre o movimento em direção ao alto e o movimento oblíquo, determinado pelos choques (χρουσιζ), e aquele que se efetua para baixo em virtude do próprio peso dos átomos.¹⁴ (EPICURO apud JEAN BRUN, 1991, p. 46, tradução nossa).

O atomista grego rompe com a teleologia vigente e com a rigidez e o fatalismo da Tragédia Antiga, pois, para ele, no universo e em seus elementos, não há nenhuma finalidade ou destino que os oriente previamente; não há nenhuma causa externa ao móvel da qual derive o seu movimento e, portanto, não há o Primeiro Motor ao qual se referiu Aristóteles. Epicuro entende que, nos próprios átomos, encontram-se as causas de seus movimentos e que eles compõem os corpos visíveis que se chocam e se encontram aleatoriamente num espaço infinito. Isso quer dizer que nos corpos não há necessidade ou finalidade; eles se chocam, se agregam e desagregam compondo a realidade visível do ponto de vista de uma causalidade global e não de uma necessidade prévia e externa imposta a eles. Essa causalidade é regida pelas relações mecânicas dos corpos entre si.

A posição de Epicuro, em termos de teoria do conhecimento, assinala que o nível supra-sensível do conhecimento dos corpos nos escapa porque só podemos conhecer até a base material e física dos átomos. Em Epicuro, como afirma Paraire, o conhecimento

não é jamais questão [...] de “substância” nem de “ser”, nem de “coisa em si” no sentido metafísico, nem de “valor em si” dentro do quadro de uma moral dogmática. Esse tipo de pensamento é declarado “vão”, “vazio”. [...] Em consequência, todo discurso que se relaciona ao que é vazio de sentido (por ser privado de referência real) é desqualificado.¹⁵ (2000, p.19, tradução nossa).

¹⁴ “Les atomes ont nécessairement la même vitesse quand, en se déplaçant à travers le vide, ils ne rencontrent aucun obstacle. Car les atomes lourds ne se meuvent pas plus rapidement que ceux qui sont petits et légers, du moment que rien ne leur résiste. Les petits atomes, d’autre part, ne se meuvent pas plus rapidement que les gros, étant donné qu’ils trouvent tous un passage facile quand eux non plus ne rencontrent aucun obstacle. Il n’y a pas non plus de différence de vitesse entre le mouvement vers le haut et le mouvement oblique, déterminé par les chocs (χρουσιζ), et celui qui s’effectue vers le bas en vertu de la pesanteur propre des atomes [...]” (EPICURO apud JEAN BRUN, 1991, p. 46).

¹⁵ “Il n’est donc jamais question [...] de “substance” ni “d’être”, ni de “chose en soi” au sens métaphysique, ni de “valeur en soi” dans le cadre d’une morale dogmatique. Ce type de pensée est déclaré “vain”, “vide”. [...]. Par voie de conséquence tout discours qui portait sur ce qui est vide de sens (parce que privé de référent réel) est disqualifié.” (PARAIRE, 2000, p.19).

Do ponto de vista político e numa analogia com o mundo físico,

o homem epicureano é [...] um átomo e a sociedade na qual ele vive não tem nenhum carácter natural. Ela é de origem puramente convencional, logo não é essencial ao homem, que não é 'zôon politikon', o animal cívico descrito por Aristóteles na *Política*.¹⁶ (Ibid., p. 52, tradução nossa).

E essa convenção define o início da comunidade política. Da mesma forma, as noções de justiça e injustiça são frutos das determinações humanas. Nesse sentido, “a justiça não é uma coisa que existe em si. No comércio mútuo dos homens, em todo o lugar e em todo o tempo, existe um tipo de contrato estabelecido com o intuito de que os homens não se prejudiquem reciprocamente.”¹⁷ (NIZAN, 1999, p. 103, tradução nossa)

Em seus aspectos gerais, as aproximações são relevantes e permitem sugerir que Epicuro, na filosofia natural, tenha feito, em um tempo e em circunstâncias científicas bastante diferenciadas, caminhos não tão distintos daqueles propostos por Hobbes. A questão fundamental aqui não se refere à compreensão dos conceitos utilizados, mas aos aspectos gerais que fundam o conhecimento da ciência e da filosofia. E são nesses aspectos que afirmamos já na antiguidade a existência de uma linha de pensamento tendente ao aspecto científico do conhecimento e da própria filosofia, como aquele defendido por Hobbes na idade moderna. Nos dois casos, a física, os corpos e a idéia de movimento abrem o caminho da crítica ao conhecimento prevalecente na época.

Na epístola ao *De Corpore*, dedicada ao conde de Devonshire, Hobbes se mostra ciente da importância do estudo da matemática e da astronomia pelos antigos, porém, não retoma Epicuro e mantém firme a idéia de que o início da astronomia ocorre com Copérnico. Após Copérnico, Galileu é, para ele, aquele que primeiro abre as portas à filosofia natural em busca de uma verdadeira compreensão da natureza do movimento.

E, assim, para além de qualquer outra concepção, é na definição do conceito de movimento oferecida pela modernidade que Hobbes leva sua filosofia adiante.

¹⁶ “[...] l’homme épicurien est donc un atome, et la société dans laquelle il vit n’a aucun caractère naturel. Elle est d’origine purement conventionnelle, donc non essentielle à l’homme, qui n’est pas le ‘zôon politikon’, l’animal civique’ décrit par Aristote dans *Politique*.” (PARAIRE, 2000, p. 52, grifo do autor).

¹⁷ “[...] la justice n’est jamais quelque chose qui existe en soi. Mais dans le commerce mutuel des hommes, en tout lieu, en tout temps, il y a une sorte de contrat afin de ne pas se nuire réciproquement.” (NIZAN, 1999, p. 103).

Disposto a desvendar as leis e as relações mecânicas dos corpos, ele coloca no início da cadeia do conhecimento o *homo machina*¹⁸ e seu corpo, procurando encontrar aqueles aspectos físico-universais de sua condição e descobrir as leis que o regem.

Ao se referir a este homem e ao Estado criado por ele, Hobbes o faz, também, por meio de caracteres utilizados pela nova ciência, como corpo, grandeza, força, quantidade, potência, resistência, pressão, contrapressão, etc. Esses caminhos forçam o abandono de conceitos de ordem metafísico-tradicional como essência, verdade absoluta, substância incorpórea e imaterial, lugares naturais e necessários, visto que é possível conhecer apenas aquelas coisas que possuem grandeza; que podem ser apreendidas pela imaginação e pela memória; e que são suscetíveis à divisão e composição.

Desse modo, trilhando os caminhos da ciência, a filosofia política de Thomas Hobbes levanta a bandeira do rompimento com a tradição anterior, pretendendo criar um novo terreno filosófico. Por isso, Heck (2004, p. 12) pontua que a linguagem de Hobbes “ostenta o estilo cientificista de exatidão matemática das modernas ciências naturais, põe o dedo na ferida de uma metafísica exausta e combate a concorrência letal dos credos em guerra civil”. E, especificamente, sobre a guerra, o estudioso inglês compreende que a sua superação localiza os indivíduos em outra instância, isto é, num mundo politicamente ordenado, em meio ao universo das leis. E mais, num mundo artificial que não se opõe a nada que seja natural.

Hobbes, ao propor o Estado pela via contratualista e ao defender uma filosofia que opta pelo conforto, bem-estar e paz entre os homens, subscreve o mundo da criação humana e anuncia o poder irreversível do artifício. Nessa filosofia os termos artificial e natural se complementam. O artificial não é necessariamente negativo, assim como o natural não é sempre o melhor. O homem imita a arte divina ao criar o Estado, e o faz artificialmente; institui leis artificiais como um prolongamento de sua razão natural; rompe com todo o *telos* predefinido; e diz um não à guerra como uma

¹⁸ O corpo humano entendido como uma máquina, regulada por peças encadeadas, representa uma marca da modernidade. Pensadores como Descartes e Rousseau, cada qual com uma perspectiva particular assume também a compreensão do homem como *homo machina*. Parafrazeando Descartes, Rousseau no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* declara: “Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre.” (ROUSSEAU, 1987-88, p. 46).

estratégia positiva do seu poder natural.

Esse mesmo homem, polarizado por movimentos antitéticos e concomitantes, se sentirá, por vezes, incapaz de se compreender, porém, se manterá firmemente decidido a encontrar um novo lugar para si mesmo. Para esse novo ser, há apenas o momento atual como uma linha divisória em relação ao infinito, e seu mecanismo trabalha seguindo a atribuição de movimentos presentes e futuros *ad infinitum*, que precisam necessariamente ser apreendidos. E nesse contexto, as leis do movimento são de natureza matemática, isto é, da mesma natureza das leis que governam as figuras e os números. Disso resulta que a mentalidade nascente renuncia ao universo qualitativo da mera percepção sensível em prol de uma visão matematizada e quantitativa da natureza. O que Hobbes propõe, juntamente com a ciência moderna, é uma aliança inédita entre os postulados e antecipações da razão e a observação da realidade. De onde se entende que compreender concretamente esta realidade significa observá-la, medi-la e calculá-la numa junção entre dedução e indução, racionalismo e empirismo.

Todos esses pressupostos demandam que, ao tentarmos compreender a trajetória das novidades apresentadas pelo pensador inglês, devemos retornar à ciência: seja à ciência natural de sua época com Galileu e seus contemporâneos, seja à ciência antiga com a geometria de Euclides.

1.2 A HERANÇA DE EUCLIDES E DE GALILEU

Do ponto de vista histórico, a ciência tradicional já começara a encontrar contraposições nos fins da Renascença. E, na modernidade, seus oponentes se aliam com mais força, defendendo a necessidade do conhecimento das realidades naturais e de uma outra cosmologia. No caso de Hobbes, iniciando o caminho inverso ao da cultura humanista, opõe-se ao seu caráter retórico e sai em busca de uma nova filosofia, procurando constituir um método pelo qual pudesse desenvolver um pensar pautado no modelo da ciência e no encadeamento claro e rigoroso das idéias. Ele crê que, pela via da dedução e das abstrações geométricas, será possível iniciar uma nova investigação acerca da natureza. Nesse sentido, a filosofia hobbesiana é, sem dúvida, devedora a Euclides e a Galileu.

Ao se deparar com os *Elementos* de Euclides por volta de 1630, Hobbes seduz-se pelo método ali apresentado em função das sínteses bem elaboradas,

estilo geométrico, modelo lógico e rigor das demonstrações. E é esse matemático grego que abre para Hobbes o caminho e interesse pelas ciências. Euclides reúne nos 13 livros dos *Elementos* estudos feitos por Tales, Pitágoras, Eudóxo, Zenão, Demócrito, entre outros grandes matemáticos gregos, e sintetiza o que viria a ser, até o início da modernidade, as linhas mestras da geometria, aritmética e álgebra. O encontro de Hobbes com esse estudioso representa o momento inicial e decisivo de sua adesão ao espírito matemático e está marcado pela produção do *Short Tract on First Principles* de 1630-31.

Adotando metodologia dos *Elementos*, Hobbes inicia o *Short Tract* por definições e segue, apresentando e justificando uma conclusão para cada enunciado. O método euclidiano tem de fato grande importância, pois representa uma clara possibilidade do rompimento com uma tradição que compreende o real como algo mágico e vê a natureza como uma instância intocável. Jean Bernhardt também identifica a proximidade do pensamento do filósofo inglês em relação a Euclides e lembra no *Essai de Commentaire*, feito logo em seguida a sua tradução do *Short Tract*, que, para Hobbes, “o olhar euclidiano não é de pura contemplação, ele controla uma manipulação, uma construção, lugar onde se manifesta a atividade de um sujeito” numa “adesão transparente à progressão irrefutável dos teoremas.”¹⁹ (BERNHARDT, 1988, p. 84, tradução nossa).

O método utilizado no *Short Tract* apresenta uma exposição enumerada de princípios, dos quais são retiradas diversas conclusões. Inicia-se com uma lista de definições, postulados e axiomas, provando uma proposição após outra e baseando-as nos resultados precedentes até alcançar o nível das proposições rigorosamente demonstradas. Acompanhando esse método, Hobbes quer retirar da filosofia as pretensões herméticas que a tradição havia lhe imposto. O método, mais do que o conteúdo dos teoremas, é o que chama sua atenção na obra do matemático grego, na medida em que obedece a um desenvolvimento formal que passa do enunciado às demonstrações e, destas, à conclusão. Pelos procedimentos do método são separados os dados da investigação, apresentadas as inferências e proposto um raciocínio científico a partir das proposições já admitidas e embasadas no cálculo

¹⁹ “[...] le regard euclidien n’est pas de pure contemplation, il contrôle une manipulation, une construction, où se manifeste l’activité d’un sujet. [...] d’une adhésion transparente à la progression inéluctable des théorèmes.” (BERNHARDT, 1988, p. 84).

das palavras. Apenas depois de traçado este caminho, é possível estabelecer uma conclusão legitimamente aceitável.

Lembremos com Hobbes que o cálculo está por trás do conhecimento metodológico e científico. Aritméticos, geômetras, lógicos e escritores de política podem lançar mão do cômputo e mostrar que é possível calcular não somente com números, mas com tudo aquilo passível de adição e subtração. Afinal, onde há lugar para cálculo, há lugar para a razão.

Quando alguém *raciocina*, diz Hobbes, nada mais faz do que conceber uma soma total pela *adição* de parcelas, ou conceber um resto pela *subtração* de uma soma por outra; o que (se for feito com palavras) é conceber a consequência partindo dos nomes de todas as partes para o nome do todo, ou partindo dos nomes do todo e de uma parte para o nome da outra parte. [...] Estas operações não são características apenas dos números, mas também de toda a espécie de coisas que podem ser somadas e tiradas uma das outras. Pois, se os aritméticos ensinam a adicionar e a subtrair com *números*, os geômetras ensinam a fazer o mesmo com linhas, figuras (sólidas e superficiais), *ângulos*, *proporções*, *tempos*, *graus de velocidade*, *força*, *potência*, e outras coisas semelhantes. Os lógicos ensinam o mesmo com *conseqüências de palavras*, somando *dois nomes* para fazer uma *afirmação*, *duas afirmações* para fazer um *silogismo*, *muitos silogismos* para fazer uma *demonstração*; e da *soma* ou *conclusão* de um *silogismo*, subtraem uma *proposição* para encontrar a outra. Os escritores de política somam *pactos* para descobrir os *deveres* dos homens, e os juristas, *leis* e *fatos* para descobrir o que é *direito* e *errado* nas ações dos indivíduos. Em suma, seja em que matéria for que houver lugar para a *adição* e para a *subtração*, também haverá lugar para a razão, e, se não houver lugar para elas, também a razão nada terá a fazer.²⁰ (L, 1, V, p. 39, grifo do autor).

Não há dúvidas de que Hobbes escreve encantado pelo cálculo. Após a descoberta de Euclides, ele se aproxima da nova física-matemática de Galileu. O método utilizado pelo matemático italiano reforça aquilo que ele encontrara nas

²⁰ "When a man *Reasoneth*, hee does nothing else but conceive a summe totall, from *Addition* of parcels; or conceive a Remainder, from *Substraction* of one summe from another: which (if it be done by Words) is conceiving of the consequence from the names of all the parts, to the name of the whole; or from the names of the whole and one part, to the name of the other part. And though in some things, (as in numbers) besides *Adding* and *Subtracting*, men name other operations, as *Multiplying* and *Dividing*, yet they are the same; for multiplication, is but Adding together of things equall, and Division, but Subtracting of one thing, as often as we can. [...] For as Arithmeticians teach to adde and subtract in *numbers*; so the Geometrician teach the same in *line*, *figures* (solid an superficially) *angles*, *proportions*, *times*, *degrees of swiftnesse*, *force*, *power*, and the like; The Logicians teach the same in *Consequences of words*; adding together *two Names*, to make an *Affirmation*. And *two Affirmations*, to make a *Syllogisme*; and *many Syllogismes* to make a *Demonstration*; and from *summe*, or *Conclusion* of a *Syllogisme*, they subtract one *Proposition*, to finde the other. Writers of Politiques, adde together *Pactions*, to find mens *duties*; and lawyers, *Lawes*, and *facts*, to find what is *right* and *wrong* in the actions of private men. In summe, in what matter soever there is place for *addition* and *substraction*, there also is place for *Reason*; and where these have no place, there *Reason* has nothing at all to do." (L, 1, V, pp. 31-2, grifo do autor).

páginas dos *Elementos*, além de trazer novidades sobre a natureza do movimento, conteúdo que lhe auxilia na resolução de muitas de suas questões referentes à filosofia natural e civil. Parte do mecanismo humano e político professado por Hobbes fundamenta-se na mecânica galileana. Junto com a nova física, interessa investigar o movimento, suas leis e as forças que o provocam dentro do universo natural e social humano.

Ao absorver o método e as linhas mestras da geometria antiga e da física-matemática moderna, Hobbes tornar-se-á incansável na pretensão de estabelecer um método e de fazer em filosofia moral e civil a mesma mudança radical que Galileu fizera na ciência natural. Compreende-se, então, que a modernidade, na figura desses dois pensadores e de tantos outros, busca a autonomia em relação ao pensamento tradicional, passando a interrogar o sentido das coisas pelas racionalizações, abstrações, conjecturas e observação de uma natureza calculável.

O caráter científico e ordenado da teoria hobbesiana, anunciado pelo método, demonstra que a “conjunção entre matemática e física significa, para Hobbes, uma *res novitia*, graças a Galileu que iniciou a *aetas physicae* (idade física)” (HECK, op. cit., p.150). A ciência se difere do conhecimento comum, porque concerne a teoremas, isto é, compromete-se com a verdade geral das proposições e se circunscreve no eixo dos conhecimentos que podem ser demonstrados pelos homens, partindo tanto das causas quanto dos efeitos.

A geometria, pelo uso das figuras e linhas, apresenta uma vasta possibilidade do cálculo. Na verdade, ela é a grande salvaguarda do conhecimento científico, pois sendo *a priori* é demonstrável, e torna-se demonstrável justamente porque está sob o poder da criação e da imaginação do homem. Isso quer dizer que, ao incluirmos elementos da matemática nos fenômenos físicos, podemos torná-los acessíveis à nossa mente e, a partir daí, propor suas representações. É essa junção com a geometria e sua possibilidade de demonstração a saída encontrada para o domínio da física em Galileu. Hobbes reafirma essa junção ao declarar que

não se pode prosseguir às conseqüências dos movimentos sem um conhecimento da quantidade, que é a geometria; nada pode ser demonstrado pela física sem ser demonstrado também *a priori*. Conseqüentemente a física (eu quero dizer a física verdadeira), aquela que depende da geometria, é numerada geralmente entre a matemática.²¹ (DH, X, p. 42, tradução nossa)

²¹ “[...] one cannot proceed to the consequences of motions without a knowledge of quantity, which is geometry; nothing can be demonstrated by physics without something also being demonstrated a

Por decorrer de teoremas demonstráveis pela quantidade, figuras e linhas, a geometria pode ser descrita aprioristicamente. Apenas quando se une à geometria e ao seu poder de cálculo a física torna-se demonstrável, pois tem como causas as coisas naturais que ultrapassam, em princípio, ao alcance humano. Sobre isso, Hobbes afirma que

As causas de coisas naturais não estão em nosso poder, mas na vontade divina, e desde que grande parte delas [...], nós não as vemos, não podemos deduzir suas qualidades por suas causas. Naturalmente, nós podemos, deduzindo o quanto possível as conseqüências daquelas qualidades que nós vemos, demonstramos que tais e tais poderiam ter sua causa. Este tipo da demonstração é chamado a *posteriori*, e sua ciência, física.²² (Ibid., p. 42, tradução nossa)

O pensador inglês é taxativo ao afirmar que não podemos criar, nós próprios, os fenômenos físicos, e, por isso, não podemos deduzir suas qualidades de suas causas sem aliá-los aos cálculos permitidos pela geometria. Entende-se, com isso, que a modernidade, na figura de Galileu, inova ao unir a física à matemática e ao torná-la uma ciência *a priori*. Essa inclusão da matemática nos estudos da física retira esta da condição de uma mera suposição e a insere no patamar de uma ciência demonstrável. Os fenômenos, antes invisíveis, tornam-se calculáveis e, portanto, quantitativos e manifestos em seus princípios e causas. Hobbes, então, apropria-se da novidade – de que está sob a mente do homem o poder de calcular e propor os princípios e causas dos movimentos dos corpos – e a transfere para a compreensão dos movimentos dos corpos humanos e dos procedimentos necessários para o triunfo da *commonwealth*.

Isso posto, podemos afirmar que a geometria e a física revelam para a modernidade muito mais do que uma nova cosmologia. Em Hobbes, elas desnudam fisiologicamente o homem, anunciando seus limites e sua força para, a partir daí, propor uma nova ciência civil. A recorrência aos elementos quantitativos dos fenômenos representa uma forma de dominá-los externamente e de criar um mundo

priori. Therefore physics (I mean true physics), that depends on geometry, is usually numbered among the mixed mathematics.” (DH, X, p. 42).

²² “[...] the causes of natural things are not in our power, but in the divine will, and since the greatest part of them, [...], we, that do not see them, cannot deduce their qualities from their causes. Of course, we can, by deducing as far as possible the consequences of those qualities that we do see, demonstrate that such and such *could* have their cause. This kind of demonstration is called a *posteriori*, and its science, physics.” (Ibid., p. 42).

de artifícios não somente quantitativos, mas também, qualitativos, e de demonstrar o quanto o homem é, ao mesmo tempo, senhor de sua glória e miséria.

Com a publicação do *De Cive*, Hobbes se auto-intitula o fundador de uma nova ciência política e se orgulha de abandonar as bases ortodoxas humanistas que impregnavam as teorias políticas até ali. Esse era o grande ranço de toda a tradição, da antiguidade ao medievo, que ele queria superar. E o lugar de destaque reservado à geometria demonstra quão devedora a filosofia é daquela que apontara a novidade das definições, axiomas, postulados e relações causais no conhecimento.

A busca pelo conhecimento seguro faz com que Hobbes se aposses do método da geometria euclidiana e da física galilaica como se se apropriasse de algo perdido ou abandonado por aqueles que desconhecem o significado de um verdadeiro empreendimento científico. Ambas possibilitam um conhecimento legitimamente aprofundado “porque a *ars ratiocinandi* hobbesiana não apenas articula elementos metodológicos de investigação científica, denominada *invention* ou *investigation*, mas também configura o cânone da normatização lógica, chamado *demonstration*” (HECK, op. cit., p.173). Com Hobbes, a nova filosofia civil toma corpo, declarando a necessidade de conjugar a verdade à evidência.

Os procedimentos metodológicos da geometria de Euclides, assim como o método e as novas descobertas da moderna física de Galileu, abrem espaço ao conhecimento na ciência civil e funcionam como seu sustentáculo. Hobbes quer provar a capacidade científica de sua teoria política, torná-la lógica e categoricamente válida, calcando-se na ciência e em seu método de passar das definições às proposições, enumerando-as e apresentando seus nexos causais demonstrativamente.

Assim, de proposição em proposição a teoria hobbesiana vai sendo apresentada. Quando não é possível recorrer à experimentação lança-se mão dos postulados. E como postular significa pedir para aceitar, Hobbes pede ao seu leitor que aceite o fictício estado natural juntamente com o postulado do *bellum omniun contra omnes*, fundamentos do estado civil e do poder absoluto. Dessa forma, sistematiza uma filosofia com base no método das relações de causa e efeito, negando-se a conceber eventos contingentes e incertos. Para ele, toda verdade científico-filosófica é analítica e, como tal, ou se inicia ou é seguida de definições. Com uma filosofia balizada nesses pressupostos, o pensador inglês pretende cumprir o intento de apresentar um conhecimento científico claro e explicável *pari*

passu. E Euclides abre as portas desse conhecimento pela geometria e Galileu o sela com a sua nova física matemática.

1.3 HOBBS E GALILEU: UMA OPOSIÇÃO AO MUNDO FÍSICO ARISTOTÉLICO

Adepto a uma visão empírico-analítica, Hobbes força o nascimento de uma nova ciência política, apresentada como extensão do exato método resolutivo-compositivo e fiel ao movimento e às relações mecânicas internas e externas aos corpos, sendo que as propriedades do movimento apontam para um reino de leis imutáveis às quais os corpos não podem transgredir.

As premissas do movimento saem do âmbito da filosofia natural, perpassam os átomos da matéria, voltam-se aos movimentos internos humanos e chegam a seu termo, em filosofia política, na personificação da guerra ou da paz. Esse deslocamento de perspectivas gera uma aberta oposição à tradição e nos leva a procurar e a conhecer melhor os termos sob os quais se inscrevem a crítica hobbesiana à cosmofísica aristotélico-ptolomaica e à neo-aristotélica.

Tendo por base a geometria euclidiana e a nova física de Galileu, Hobbes capitania uma série de críticas à cosmofísica e à política aristotélica, questionando a força filosófica e científica sobre a qual a tradição vinha trazendo vivas e intocáveis as idéias do pensador estagirita. Qual é a geometria do mundo? Essa é a importante pergunta que a física moderna procura responder, e, à medida que se aprofunda na resposta, contrapõe-se necessariamente às idéias instituídas. Essa mudança foi provocada por motivações internas no campo da astronomia, e externas, referentes ao clima intelectual da Europa do século XVI. A questão principal girava em torno da dificuldade de comprovação da cosmofísica vigente que se provava, a cada nova suposição e descoberta, incapaz de explicar coerentemente o universo em termos físicos.

O caminho da contraposição hobbesiana à física e filosofia tradicionais perpassa, além de Galileu e Euclides, por Nicolau Copérnico e seus predecessores. Copérnico, ao iniciar o caminho de rejeição da síntese tradicional, subscreve o neoplatonismo²³ afirmando a existência de uma matemática universal da natureza e

²³ A filosofia neoplatônica ressurgida em fins da Idade Média tinha como pontos centrais: a existência das formas e idéias eternas; a interpretação dos órgãos dos sentidos como meros desencadeadores de estímulos à compreensão das formas universais; a definição das matemáticas como uma das formas universais e a concepção do universo em termos geométricos.

de um cosmo harmônico, simples e geométrico. Em suas experimentações, os resultados dos cálculos sugeriam que as localizações e os movimentos dos corpos físicos não eram apenas instrumentos, mas estruturas simétricas e reais de um universo regular e geometricamente ordenado.

Copérnico é resolutivo em afirmar a esfericidade da terra e os movimentos uniformes e circulares dos corpos celestes. Ele anuncia o heliocentrismo em oposição ao geocentrismo professado pela tradição científica e defende ser a grandeza da terra desprezível se comparada a do universo. Esses e outros novos postulados científicos resultam num vigoroso renascimento do estudo da matemática, o que acaba imprimindo a importância dessa ciência nas pesquisas científicas ulteriores. Copérnico teria iniciado o que Galileu continuaria, a saber: a implantação de uma nova visão de cosmo que se estenderia ao pensamento de vários filósofos modernos, entre eles, Thomas Hobbes.

A modernidade e Hobbes se apresentam anunciando que o meio mais propício ao desenvolvimento da física é, como vimos, sua junção com a matemática, o que teria tornado seus problemas acessíveis à explicação, cálculo e comparação. Por parte da tradição – os seguidores de Aristóteles e Ptolomeu – um dos problemas da nova ciência da natureza se assentava na possível violação dos princípios fundamentais de superioridade, uniformidade e regularidade dos corpos celestes. O novo postulado de explicação unificada para as diferentes características dos movimentos planetários apresentava-se em desacordo com o antigo e ainda vigente sistema.

Essas inovações exigem, pois, uma nova metafísica e outras bases filosóficas às quais a tradição insiste em resistir. Mas a confiança na força da ciência tem potência suficiente para cobrar o desapego ao testemunho dos sentidos e da tradição metafísica em vigor até ali. Aos poucos, pela via da dedução, se tornará irrevogável a tese de que a terra é um planeta que gira em torno do seu eixo e em volta do sol, descoberta que acaba por mudar, também, o lugar do homem no cosmo. A revolução astronômica implica, conseqüentemente, numa revolução filosófica, pois como afirma Mariconda – na introdução à sua tradução do *Diálogo* de Galileu – Copérnico, ao descentralizar o observador e colocá-lo em movimento, provoca

um impacto de fundamental importância sobre o conjunto epistemicamente organizado da cultura, opondo-se diretamente ao

conjunto do saber, da ciência, da religião e da opinião comum. No plano científico, com Copérnico, o movimento do observador passa a ter uma função radical ou primitiva, de modo que “salvar as aparências” quer dizer agora restaurar sob as aparências os princípios da física que as explicam e que, portanto, tornam possíveis estas aparências. (MARICONDA, 2001, p. 26).

A defesa do movimento e da não centralidade da terra propicia, então, mudanças significativas e traz consigo uma nova ordem em torno dos saberes. E algo fundamental para o homem moderno se origina desse novo construto e se refere à possibilidade da reflexão sobre si mesmo e sobre seu lugar no cosmo, desencadeando a hipótese de que o movimento da terra vai muito além do espaço astronômico preconizado por Copérnico. As conotações filosóficas advindas desse fato obrigam o “novo homem” a assumir uma postura ativa em relação ao universo e a si próprio. Assim, para além de Galileu, na visão de Thomas Hobbes, não só a astronomia necessita de uma nova física, mas grande parte da estrutura do pensamento moderno, inclusive em seu aspecto humano-político.

Percebe-se que a luta de Galileu subscrita por Hobbes combate, sobretudo, o princípio de autoridade estabelecido pelas concepções tradicionais e apresenta a reflexão, a observação e a experimentação, como seus traços mais característicos, contra o emprego ingênuo dos sentidos. Entre as idéias basilares do matemático italiano encontram-se a justificação do copernicionismo e a construção de uma ciência matematizada do movimento dos corpos. Duas de suas obras são marcadamente importantes neste intento: *Diálogo sobre os dois máximos sistemas de mundo ptolomaico e copernicano* (1632) e *Discursos e demonstrações matemáticas concernentes às duas novas ciências* (1638). Nos dois casos, a questão principal refere-se à compreensão geométrica dos problemas da física.

Dirigindo-se à cosmologia aristotélico-ptolomaica, Galileu critica a teoria dos movimentos naturais e a dicotomia estabelecida por ela entre céu e terra. Isso porque não havia como fundar a nova física sem jogar por terra a cosmofísica estagirita e toda a sua tradição. Hobbes acompanha esse trabalho e, amparado pela ciência, direciona à filosofia de Aristóteles uma de suas maiores críticas. Porque, na concepção hobbesiana, erigir um novo sistema político contratual e uma filosofia lógico-racional exigia colocar à margem toda a base metafísico-filosófica da escola peripatética.

Aristóteles, em seu tratado de astronomia e cosmologia *De Coelo*, divide o

cosmo nas regiões lunar e sublunar e defende a tese de que os corpos da região lunar – banhados pelo quinto elemento, o éter – são inalteráveis; e que os corpos da região sublunar – compostos por água, ar, terra e fogo – são alteráveis. A distinção do cosmo entre as duas regiões dá origem à teoria dos movimentos naturais. Segundo o estagirita, dos quatro elementos terrestres derivam dois movimentos naturais: os movimentos retilíneos para cima, dos corpos leves, e para baixo, dos corpos pesados; todos em direção a seus lugares naturais. Do quinto elemento, o éter, origina-se os movimentos dos corpos celestes: circulares, superiores, contínuos e eternos.

E, pela via da indução, a física aristotélica segue dividindo os movimentos dos corpos em dois grandes grupos: movimentos naturais e movimentos violentos. Parte-se do pressuposto de que os movimentos naturais se desenvolvem nos corpos e seguem a estrutura *a priori* do cosmo para o alto, para baixo ou em círculo; e de que Terra e fogo, água e ar fundem fisicamente os movimentos naturais corruptíveis e variáveis. Já o éter, assegura o movimento circular comum apenas aos corpos celestes, incorruptíveis e invariáveis. Assim, independentemente de sua direção, os movimentos naturais são considerados por Aristóteles como a forma que o “Ser” encontra para levar de volta os corpos aos seus lugares naturais, onde devem repousar e permanecer. Quaisquer movimentos contrários a esses implicam uma desordem e um desequilíbrio na estrutura perene do cosmo, sendo, por isso, considerados movimentos violentos.

Já a proposta da ciência moderna implica uma mudança radical nessa estrutura. O novo estatuto científico obriga o rompimento com as teorias dos movimentos naturais, das direções *a priori* e dos lugares naturais a serem ocupados pelos corpos. Contrariamente à tradição Aristotélica, Galileu afirma não haver em absoluto, assim como Hobbes, lugares naturais aos corpos ou direções predeterminadas a serem seguidas por eles. Aos poucos será abandonada a concepção de universo fechado e colocado em seu lugar um universo aberto, o que implicará no abandono das noções aristotélicas de lugar natural, movimento natural e movimento violento. Nesse contexto, uma única certeza animava o pensamento moderno: era preciso dar lugar ao raciocínio bem conduzido de base geométrica e à observação sistematicamente organizada para que os fatos pudessem ser quantitativamente determinados.

Em seu trabalho, Hobbes sustenta essa tese seguro de que a nova ciência

não poderia estar errada. Contra Aristóteles e seus seguidores, afirma que os corpos pesados caem “não por causa de um apetite para repousar e conservar sua natureza no lugar mais adequado para eles”. Isso seria um contra-senso, seria atribuir “de maneira absurda, a coisas inanimadas o apetite e o conhecimento do que é bom para a sua conservação.”²⁴ (L, 1, II, p. 17-8). Nesse sentido, ele avalia:

Se desejardes saber por que razão um certo tipo de corpo cai naturalmente no chão enquanto outros se elevam dele naturalmente, as escolas dir-vos-ão, baseadas em Aristóteles, que os corpos que caem são *pesados* e este peso é que os faz descender. Mas se lhes perguntardes o que entendem por *peso*, defini-lo-ão como uma tendência para se dirigir ao centro da terra, de tal modo que a causa pela qual as coisas caem é uma tendência para estar embaixo, o que é o mesmo que dizer que os corpos descem ou sobem porque o fazem. Ou dir-vos-ão que o centro da terra é o lugar de repouso e conservação para coisas pesadas, e portanto os corpos tendem a ir para lá como se as pedras e os metais tivessem desejos, ou pudessem discernir em que lugar querem estar [...].²⁵ (Ibid., 4, XLVI, p. 564).

De posse dessas pressuposições, há questões pontuais da cosmofísica tradicional que a nova física trataria de derrubar. Em primeiro lugar, a física não poderia basear-se numa teleologia metafísica ao modelo daquela defendida pela tradição aristotélica²⁶. Também não poderia ir à diante fundamentada na crença da existência de naturezas qualitativas ou em realidades hierarquicamente ordenadas que dessem vida e desejos aos corpos inanimados. Numa frase: os corpos e os seres não poderiam estar distribuídos em ordens pré-determinadas ou ocupando

²⁴ “[...] out of an appetite to rest, and to conserve their nature in that place which is most proper for them; ascribing appetite, and knowledge of what is good for their conservation, (which is more than man has) to things inanimate, absurdly.” (L, 1, II, p.15).

²⁵ “[...] If you desire to know why some kind of bodies sink naturally downwards towards the Earth, and others goe naturally from it; The Schools will tell you out of Aristotle, that the bodies that sink downwards, are *Heavy*; and this Heaviness is it that causes them to descend: But if you ask what they mean by *Heaviness*, they will define it to bee an endeavour to goe to the center of the Earth: so that the cause why tings sink downward, is an Endeavour to be below: which is a much as to say, that bodies descend, or ascend, because they doe. Or they will tell you the center of the Earth is the place of Rest, and conservation for Heavy things; and therefore they endeavour to be there: As if Stones, and Metals had a desire, or could discern the place they would bee at [...].” (L, 4, XLVI, pp. 467-8).

²⁶ A teleologia aristotélica define que todas as coisas estão destinadas a um fim em conformidade com a causa final de sua existência. Nesse sentido, tudo quanto existe possui uma matéria, que em potência pode adquirir ou receber uma forma específica por meio de uma causa eficiente, que o molda para a causa final de sua existência. O ato representa a própria existência do objeto e está para a potência como forma de sua concretização. O que transforma a potência em ato é o movimento, que gradativamente a conduz ao seu termo final (*telos*), isto é, à sua perfeita realização. O ato representa, ainda, a ordenação hierárquica da realidade que vai de um limite inferior, a matéria, ao Primeiro Motor, o ato puro, eternamente ativo. (Sobre a teoria das quatro causas e a relação entre ato e potência trabalhada por Aristóteles, ver a obra *Metafísica* do capítulo VI ao X).

lugares naturais e específicos no espaço, seguindo uma compreensão estática do cosmo.

Em segundo lugar, a nova física não poderia concordar com a cosmofísica tradicional na tese de que repouso e movimento são qualidades inerentes aos móveis. No sentido contrário, a física moderna assume a postura de que movimento e repouso não são processos antagônicos que definem a natureza de um corpo, mas estados relativos aos corpos que não os alteram. Disso resulta que um movimento circular pode pertencer tanto aos corpos terrestres quanto aos corpos da região celeste, assim como o movimento reto pode ser encontrado em corpos lunares sem nenhum sentido de desordem. Ademais, o movimento circular não poderia ocorrer naturalmente sem o movimento reto como seu precedente. Afinal, o movimento é um estado e não uma qualidade inerente aos corpos.

Em seu aspecto geral, a cosmofísica aristotélica tinha a dificuldade de identificar o espaço concreto do cosmo finito e bem ordenado com o espaço da geometria. Nela, o movimento é considerado um procedimento que afeta e altera diretamente o corpo, tendo sentido apenas dentro do quadro de passagem da potência ao ato. Isso leva necessariamente à crença na existência de uma fonte externa, o chamado “motor imóvel”, como princípio do movimento. E a oposição de Galileu a esse modelo de movimentos, entre outras razões, baseia-se na defesa de que há movimentos que não são nem naturais nem violentos, o que é o caso do movimento circular de uma esfera. Ele explica que, em princípio, não é natural à esfera o movimento, não há nela nenhuma propensão para tal. Por outro lado, seu movimento também não é violento, pois ele é contínuo e pode se prolongar indefinidamente.

À medida que a modernidade se impõe, a reapreciação da cosmofísica tradicional torna-se uma exigência. A maioria dos seus pressupostos, axiomas e postulados tendem a ser revistos, já que o ideal de um cosmo repousante, finito e limitado não é mais aceitável. A questão fundamental é que a velha física deixava em aberto pontos essenciais para os novos padrões do conhecimento, mostrando-se demasiadamente apegada à metafísica em um campo que se apresentava, doravante, mais tendente à observação e experimentação das racionalizações e abstrações. Reflexos dessa revisão são emitidos diretamente na filosofia, que, a partir de então, é obrigada a pensar-se de novo e a lançar um olhar sobre si mesma, abrangendo os mais variados campos de sua própria reflexão.

1.4 A CONTRAPOSIÇÃO À FÍSICA MEDIEVAL

À pergunta: Por que os corpos caem com velocidade cada vez maior? Aristóteles respondera com base na queda dos corpos pesados e na ascensão dos corpos leves, com cada qual buscando seu lugar natural. Já o medieval, em suas considerações mais importantes acerca da física, responde à questão tendo por base a mistura de uma metafísica finalista com uma experiência próxima do senso comum, resolvendo o problema a partir de uma interpretação específica da física do *impetus*²⁷.

Os medievais em sua interpretação da teoria do *impetus* preservaram a idéia dos lugares e direções privilegiadas no mundo físico, supondo uma força motriz responsável pela impulsão do movimento. Em função dessa teoria é postulado que o movimento é um efeito produzido por uma causa interna ao móvel, assemelhando-se a uma qualidade ou força nele impressa pela ação de um motor existente em seu interior. O *impetus*, ao imprimir internamente ao móvel ações sucessivas de impulsões, provoca o movimento acelerado e a queda dos corpos. Nesse caso, a conservação indefinida do movimento se explica sempre pelo emprego de uma nova força quando o móvel tende ao repouso.

Então, para a ciência medieval, a dinâmica do *impetus* possui, como em Aristóteles, um estatuto ontológico. Mas para a modernidade, se essa teoria estivesse correta, todo movimento deveria necessariamente, em algum momento, perder a velocidade e chegar ao repouso sozinho, exigindo um novo *impetus* a cada perda de velocidade. No entanto, a linguagem físico-matemática da ciência moderna, concebendo que o movimento pode se conservar indefinidamente, entende que o *impetus* não pode ser outra coisa senão a impulsão dinâmica que lhe dá a gravidade, que é o caso do movimento uniformemente acelerado.

No *Diálogo*, Galileu apresenta sua refutação a Aristóteles argumentando que duas bolas de pesos diferentes ao serem lançadas ao mesmo tempo e de um mesmo ponto caem praticamente juntas. Ele sustenta a tese de que os corpos se

²⁷ A física do *impetus* medieval prevê a atuação de um movimento natural e imanente ao móvel que recebe nele mesmo sempre uma nova impressão ou *impetus* do movimento. Nessa explicação, o *impetus* caracteriza-se por um poder impresso no móvel por meio de sua associação a um motor a ele inerente, como algo que passa do movente ao móvel, impregnando-o e afetando-o. Estas pressuposições determinam a existência de uma instância, enquanto força para produzir e conservar o movimento ao modelo do Motor Imóvel de Aristóteles, porém personificado na figura divina.

mantêm em aceleração contínua por causa do próprio movimento e de sua relação direta com o tempo, e não em função de uma força externa ao próprio movimento, como postulava a cosmofísica tradicional. Explica ainda que as pequenas discrepâncias no tempo de queda dos dois corpos se devem ao efeito da resistência do ar – que pode afetar em maior escala os corpos mais leves – e não ao peso dos corpos. Sobre o abandono da noção de *impetus* da maneira como fora interpretada pelo medievo, Koyré afirma que

devidos insistir sobre a importância capital do abandono, por Galileu, da noção de *impetus*, como causa interna do movimento do móvel. Sem dúvida o termo se conservará, mas sua significação será completamente transformada: de *causa* do movimento, o *impetus* se tornará seu efeito. Essa concepção do *impetus* como causa do movimento, simplesmente desaparecerá. Noção confusa, obscura, ela não é, dentro do pensamento de Galileu, substituída por nada.²⁸ (1966, p. 101).

Dessa forma, o novo projeto de edificar uma física matemática se vê obrigado a abandonar – como fizera com a teoria aristotélica – a teoria do *impetus* proposta pelo medievo, que se mostrara vaga e demasiadamente próxima da experiência sensível. A ciência natural moderna segue, então, defendendo a idéia de que todo movimento é relativo e, num corpo dotado de uma variedade de movimentos, esses não interferem uns nos outros. O princípio da independência dos movimentos proposto por Galileu concebe que, quando um corpo está sob a ação simultânea de vários movimentos, cada um deles se processa como se os demais não existissem. Um exemplo: o fato de nossos movimentos não serem afetados pelo movimento da terra.

Ao trilhar esses caminhos, a física moderna passa a trabalhar com novas categorias, defendendo a tese de que a força produz aceleração, sendo o movimento, assim como o repouso, uma relação e, ao mesmo tempo, um estado. Desta feita, um corpo, uma vez colocado em movimento, conserva sempre seu estado, direção e velocidade, sendo válido para o caso de nenhuma força externa impedir a sua ação. Isso é o mesmo que dizer que um corpo deixado à sua própria mercê persiste eternamente em seu estado, de movimento ou repouso, a não ser

²⁸ “Nous devons insister sur l’importance capitale de l’abandon, par Galilée, de la notion de l’*impetus*, comme cause interne du mouvement du mobile. Sans doute conserva-t-il le terme; mais sa signification sera complètement transformée: de *cause* du mouvement, l’*impetus* deviendra son effet. Quant à la conception de l’*impetus*, come cause du mouvement, elle disparaît purement et simplement. Notion bâtarde, confuse, obscure, elle n’est, dans sa pensée, remplacée par rien.” (KOYRÉ, 1966, p.101).

que uma outra força incida sobre ele, transformando movimento em repouso ou repouso em movimento. Hobbes corrobora essa tese de Galileu ao afirmar no *De Corpore* (II, 9 e III, 15) e no início do *Leviatã* que “quando uma coisa está em repouso, permanecerá sempre em repouso, a não ser que algo a coloque em movimento. [...] quando alguma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a não ser que algo a pare.”²⁹ (1, II, p. 17).

Todas essas novidades, porém, dificultaram o desenvolvimento da nova ciência num curso natural. A Igreja insistia na validade apenas instrumental das novas descobertas. Não havia como impedir que o realismo de Galileu se chocasse frontalmente com o instrumentalismo³⁰ da tradição religiosa, uma vez que a Igreja havia erigido um certo princípio de autoridade, impondo uma forte barreira à superação dos métodos e verdades científicas propostas por Aristóteles e pelos neo-aristotélicos. Com isso, o desafio da nova ciência era duplo: internamente, tinha que encontrar leis quantitativas capazes de assegurar a possibilidade de previsão e identificação dos fatos; e, externamente, lutava contra a Igreja, desejando tornar o movimento um objeto da razão, investigável metodicamente em suas propriedades fundamentais. Havia, nesse sentido, um duplo critério de autoridade: um, imposto pela frente teológica e outro, pela tradição aristotélica.

Corroborado pela observação, Galileu coloca-se contra a interpretação instrumentalista da teoria heliocêntrica feita pelo cardeal Bellarmino³¹ e pelo luterano Andréas Osiander³². Ambos, crentes na autoridade científica da Bíblia, defendiam que as novas teorias astronômicas não passavam de instrumentos aptos a fazerem previsões sobre os movimentos dos corpos celestes com maior rapidez. Católicos e protestantes, ainda presos à tradição do medievo, consideravam que a Bíblia não

²⁹ “[...] That when a thing lies still, unlesse somewhat els stirre it, it will lye still for ever [...]. But that when a things is in motion, it will eternally be in motion, unless somewhat els stay it.” (L, 1, II, p.15).

³⁰ A postura instrumentalista determinava, com o auxílio da Inquisição e sob pena de perda da vida, que Galileu assumisse as descobertas feitas por Copérnico apenas como hipóteses ou instrumentos de cálculos e não como uma descrição verdadeira do mundo. O problema era que a interpretação galileiana das teorias de Copérnico contrastava com passagens bíblicas interpretadas ao pé da letra.

³¹ “Roberto Bellarmino (1542-1621), além de ser um intelectual tipicamente contra-reformista, ocupava uma posição de destaque na cúria romana, como principal consultor teológico dos pontífices Clemente VIII e Paulo V. [...] As discussões empreendidas por Bellarmino [...] das relações entre o poder secular e o poder eclesiástico representavam a versão mais sistemática e clara da concepção contra-reformista do Estado e do poder político, versão pela qual Bellarmino se firma como principal teórico e ideólogo da contra-reforma.” (MARICONDA, 2001, p. 43).

³² Anteriormente a Bellarmino, o luterano Andreas Osiander (1498-1552) já sustentava uma posição instrumentalista acerca das hipóteses contidas no *De Revolutionibus* de Copérnico e afirmava que tais hipóteses não precisavam ser tomadas como verdadeiras, bastava apenas que elas se mantivessem como instrumentos de cálculos e previsões.

podia errar. A Escritura, no livro de Josué, afirmava que a terra permanecia firme sempre em seu lugar³³, o que fazia do copernicionismo de Galileu uma verdadeira afronta ao Livro Sagrado.

O embate com o cardeal Bellarmino não se restringe às questões de ordem físico-cosmológicas. Hobbes o confronta também quando, na parte 3 do *Leviatã* (Da República Cristã)³⁴, quer provar a inexistência do poder temporal da Igreja sobre as questões políticas e que o poder eclesiástico tem apenas a tarefa de ensinar. Mas, em meio às controvérsias, o levante apresentado contra Galileu foi mais forte. A Igreja, com sua incontestável autoridade político-religiosa, obriga-o a voltar atrás em suas posturas. A Inquisição, grande perseguidora das novas descobertas e valores, exige o tratamento do copernicionismo como uma hipótese puramente matemática, pois a filosofia natural aristotélica e os textos bíblicos não podiam ser contraditos.

Diante desse quadro histórico, Galileu encontra dificuldades em convencer que a linguagem científica, no que diz respeito às coisas naturais, é superior à teológica. De seu lado, Hobbes usando como instrumento, sobretudo, o *Leviatã*, exige que a ciência seja autônoma e que as verdades reveladas se restrinjam à fé. Isso demonstra definitivamente que, para Galileu e Hobbes, as novas categorias em torno das quais se buscam a compreensão sobre o mundo e o homem não são mais eternas e ininteligíveis. Para eles, o conhecimento necessita de sistematização, ordem, medida e cálculo. E essas categorias devem transformar-se nas constantes fundamentais em busca de um conhecimento preocupado com a certeza e a veracidade do seu discurso. O novo modelo de conhecimento científico, nesse caso, galilaico ou hobbesiano, preso ao cálculo e à demonstração, determina a separação entre ciência e religião. E a Igreja, apesar de ter feito Galileu voltar atrás formalmente em suas posições e de ter condenado o *Leviatã* ao index, não conseguiu apagar as novas idéias que passariam a dar suporte ao conhecimento a partir de então.

Essa nova visão de mundo não só possibilitou a queda das idéias de imobilidade e de centralidade da terra, como também, a de finitude do universo. Para

³³ Na Bíblia, no livro de Josué 10, 12-13 encontra-se escrito: “Sol, não te movas sobre Gabaão, e tu lua, (não te movas) sobre o vale de Ajalão. E o sol e a lua pararam até que o povo se vingou de seus inimigos [...]. Parou, pois, o sol no meio do céu [...]”. Em Eclesiastes 1, 4 -5, está escrito: “Uma geração passa, e outra geração lhe sucede; mas a terra permanece sempre estável. O sol nasce e põe-se, e torna ao lugar donde partiu, e, renascendo aí, dirige o seu giro para o meio-dia, e depois declina para o norte [...]”.

³⁴ Ver *Leviatã*, 3, XLII, p. 416.

a modernidade, a infinitude já não representa a negação nem a limitação do conhecimento, mas ao contrário, a imensurável e inesgotável abundância da realidade e, junto a isso, o poder irrestrito de conhecimento do intelecto humano. Faz-se urgente a remoção dos obstáculos epistemológicos responsáveis pelo bloqueio da nova ciência. A modernidade não se nega à tarefa da construção de uma física que carregará consigo a necessidade de uma nova filosofia. Ambas darão à matemática um lugar privilegiado. É o que podemos constatar na filosofia de Thomas Hobbes.

1.5 A FÍSICA DE GALILEU E O PENSAMENTO DE HOBBS

O matemático italiano apresenta uma nova realidade física da qual desencadeará outras tantas mudanças importantes. Essas mudanças afetam com grande vigor o pensamento filosófico da modernidade e representam as novas bases sobre as quais o conhecimento passará a se fundamentar. Em seu aspecto mais geral, o século XVII quer “substituir as forças ocultas pela combinação de matéria e pelas leis do movimento que devem explicar a formação dos seres vivos assim como a queda dos corpos ou o movimento dos astros.” (JACOB, 1983, p. 60) A nova ciência, ao repelir preconceitos e prejuízos desprovidos de uma fundamentação concreta, exige novos princípios face ao mundo físico, prioriza a racionalização e a observação e, ainda, rejeita qualquer explicação de ordem especulativa ou metafísica acerca da estrutura física dos corpos. Nas palavras de Jacob (Ibid., p. 38), “A física substitui a palavra da revelação pela palavra da lógica. No lugar da escuridão, da ambigüidade, da exegese sem fim dos textos sagrados, ela instala a clareza, o unívoco, a coerência do cálculo.”

Não se trata mais de salvar as aparências, mas de forçar a separação do domínio científico em relação à autoridade moral e religiosa, numa clara distinção entre fato e valor. Assim, conceitos como tempo, espaço, movimento, leis, massa, energia, força, aceleração e velocidade aos poucos adquirem sentido, substituindo antigas categorias como essência, qualidade, acidente, matéria, forma, etc. Os corpos físicos passam a apresentar qualidades geométricas diferenciadas e para que haja movimento deve existir uma força como categoria física, enquanto causa. É essa força que produz a aceleração e a velocidade nos corpos.

Desse modo, em suas investigações, Galileu abre caminhos para a

descoberta do teorema fundamental da nova ciência, a *lei da queda dos corpos*³⁵. Em 1604 ela surge como a primeira lei da física clássica, fundamental para desvendar os segredos da dinâmica. Essa lei prevê que a queda dos corpos deve ser representada por um movimento uniformemente acelerado. Aristóteles, como vimos, havia formulado uma teoria diferente³⁶. E a reformulação moderna propõe mudanças importantes, defendendo como lei que uma força constante engendra um movimento uniformemente acelerado e a aceleração deste movimento é proporcional à força que solicita o próprio móvel. Disso resulta que a aceleração da queda dos corpos seja a mesma para todos os móveis, independentemente de seus pesos e que o movimento da queda livre de um corpo solto verticalmente, na medida em que a resistência do ar possa ser desprezada, é um movimento uniformemente acelerado.

As pressuposições do movimento retilíneo uniforme culminarão no importante *princípio da inércia*³⁷. Apesar de não ter apresentado a *lei da inércia* em sua forma final, Galileu enunciou este princípio “tal qual Newton o fez anos mais tarde – todo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento retilíneo uniforme, exceto quando é compelido por uma força aplicada sobre ele a mudar seu estado” (ÉVORA, 1994, p.127). Como já foi anunciado, um corpo deixado a si mesmo permanece em seu estado de repouso ou de movimento desde que não seja impedido por nenhuma outra força externa. Desta feita, um corpo em movimento continuará a se mover e a se manter em movimento retilíneo e uniforme enquanto nenhuma força externa o impedir.

A física galileana chegara, portanto, à conclusão de que o movimento de um móvel é o efeito da causa que o anima, isto é, da aceleração inerente ao próprio corpo em movimento. De uma força constante resulta um movimento acelerado e a aceleração desse movimento é proporcional à força que solicita o móvel. Isto

³⁵ “La loi de la chute des corps est une de loi fort importante: c’est la loi fondamentale de la dynamique moderne. C’est, en même temps, une loi extrêmement simple; elle s’épuise entièrement dans une définition: *la chute des corps est un mouvement uniformément accéléré.*” (KOYRÉ, 1966, p. 84).

³⁶ Para Aristóteles, como foi visto no item precedente, uma força constante produz um movimento uniforme no qual a velocidade é proporcional à causa que o engendra.

³⁷ Fátima R. R. Évora, em *A Revolução Copernicano-Galileana II*, lembra que a palavra inércia não é empregada por Galileu e que para expressar sua visão inercial ele usou muitas vezes a palavra *ímpeto*. De qualquer maneira, por esse princípio Galileu assume a tese de que “o movimento, sendo um estado, não necessita de uma causa (ou força) para mantê-lo. Uma força só se fará necessária para transformar o estado de movimento de um dado corpo no estado de repouso e vice-versa.” (1994, p. 116).

significa que a velocidade do móvel aumenta à medida que ele se distancia do ponto inicial. A tese é simples: supõe que os corpos caem e que ao caírem seus movimentos se acelerem.

Ainda em relação ao movimento, Galileu é partidário do princípio da relatividade. Na segunda jornada do *Diálogo*, ele faz referência a esse princípio e deduz que entre os objetos que se movem igualmente e na mesma direção não é possível notar qualquer alteração, porque “o movimento opera, enquanto tem relação com coisas que carecem dele; mas entre as coisas que participam todas igualmente dele, nada opera e é como se ele não fosse [...]” (MARICONDA, 2001, p. 196-7). Ou seja, é nulo ou não-operativo, haja vista que os corpos que participam de um mesmo movimento estão em repouso entre si.

Conclusões importantes podem ser retiradas daqui para a filosofia hobbesiana, a saber: repouso e movimento possuem o mesmo estatuto de estado; repouso e movimento não provocam nenhuma modificação nos corpos; movimentos simultâneos não são incompatíveis entre si. E isso explica o fato dos corpos humanos estarem submetidos, interna e externamente, a movimentos variados, compatíveis e, muitas vezes, imperceptíveis. Numa analogia, pode-se dizer, portanto, que da mesma maneira que os movimentos do sistema solar não afetam os corpos na terra, os movimentos externos impostos aos corpos humanos no âmbito político, não modificam aqueles movimentos internos presentes nesses mesmos corpos. Neles continuam a atuar os movimentos ligados às faculdades do corpo e do espírito.

Ainda por analogia, no interior de um mesmo sistema mecânico, por exemplo, do estado civil, pode haver as duas condições – repouso ou movimento – sem que se produza nenhuma modificação interna nos corpos. A própria força interna, que movimenta os corpos, legitima uma outra força, externa, para barrar os movimentos daqueles corpos que se entrecrocaram. Constituídos de uma mesma matéria e submetidos às mesmas leis, os corpos humanos, cientes dos prejuízos causados pelos embates, movimentam-se rumo à paz e forjam movimentos externos em busca da autopreservação.

Aprofundando na analogia entre a física galileana e o Estado hobbesiano, poderíamos afirmar que um corpo consciente, o *homo machina*, não é indiferente às dores que lhe causam os seus próprios movimentos. Onde há vários corpos se movendo concomitantemente, haverá sempre possibilidades de choques. Assim,

numa transposição da teoria física dos movimentos para a filosofia política de Hobbes, a força constante que produz aceleração no móvel poderia ser compreendida como o Estado. Os movimentos dos indivíduos são propiciados por ele na figura do soberano, que será o centro da orbe política. Ele comanda os movimentos dos súditos, determinando sua direção e aceleração.

Com essa proposta, Hobbes afasta-se, então, da política e da física aristotélica. Repouso e movimento são, agora, qualidades dos corpos e não podem fazer parte de sua natureza condicionando-os de antemão. Na filosofia natural ou civil, os corpos se movimentam, acelerando os movimentos por suas próprias forças internas; e, às vezes, chocam-se, sendo limitados e obrigados ao repouso por forças externas. Seus movimentos não são nem naturais nem violentos e – não importa se artificiais ou externos, se inerentes ou internos – são sempre legítimos assim como o repouso.

São essas novas descobertas que levam Hobbes a abdicar do conhecimento das causas finais. Vale agora o objeto de estudo exato, pois o mundo real apresenta-se como uma sucessão de movimentos matematizáveis. A linguagem matemático-geométrica reduz as figuras complexas a simples, facilitando o acesso da mente humana à natureza. Dessa maneira, toda e qualquer alteração passa a ser vista como mudança nos elementos ou fenômenos materiais. As causas últimas são sempre concebidas como forças atuantes em uma dada matéria e as causas imediatas ou primárias apresentam-se como movimentos aptos a acionar ou a cancelar estas causas. Daí a conclusão de que os corpos se movem numa combinação de movimentos anteriores como forças presentes neles próprios.

É dessa “filosofia do movimento”, herdada da ciência natural, que Hobbes se apossa. Veremos, nos capítulos posteriores, como o conceito de movimento desenvolvido aqui entrecorta toda filosofia política hobbesiana e ocupa um lugar central em seu pensamento; e como os conceitos de linguagem, representação do conhecimento, Estado, representação política, obrigação moral e política dependem da naturalização do corpo humano e de sua equiparação a qualquer outro corpo físico em movimento, submetido à lei da queda livre dos corpos e ao princípio da inércia.

PARTE II – FILOSOFIA, CIÊNCIA E CONHECIMENTO

2 A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E CIÊNCIA

De posse das reformulações da física apresentadas pela ciência natural moderna, Hobbes propõe uma concepção de filosofia e de conhecimento fundada na tese de que tudo é corpo em movimento. A ciência natural reforça a necessidade da separação entre filosofia e religião, bem como a construção de uma razão e de uma ciência balizadoras dos artifícios da eloquência e da retórica. Ao aderir à ciência, o pensador inglês se empenha em assumir um conhecimento convencional, uma compreensão nominal do mundo e em dar à linguagem o importante papel de possibilitar o acesso à natureza e, por conseguinte, ao homem e ao Estado.

O fisicalismo e o mecanicismo dos corpos, o nominalismo no conhecimento e o cientificismo presentes no método são caracteres que fundamentam essa filosofia dos corpos moventes e calculáveis em suas partes constitutivas. A base conceitual desse arcabouço teórico compõe-se de questões em torno do objeto, alcance e utilidade da filosofia, da linguagem e seu mundo representacional, da percepção e o desenvolvimento das idéias ou *fantasmas*, da importância do método, assim como, de uma certa proximidade entre as filosofias natural e civil. Nessa “filosofia do movimento”, os corpos humanos se locomovem inercialmente e descobrem a si mesmos num universo de representações.

Iniciemos este capítulo pela pergunta que norteia integral e metodologicamente o pensamento de todo filósofo: o que é filosofia?

2.1 O QUE É FILOSOFIA?

Hobbes, mais do que qualquer outro pensador moderno, esforçou-se para fazer da filosofia e da ciência uma única ou mesma coisa. E para compreender a trajetória do seu pensamento faz-se necessário um retorno ao *De Corpore*, obra em que define a filosofia em seus elementos fundadores, utilidade, finalidade, objeto e partes.

Quanto à sua definição a filosofia é

o conhecimento dos efeitos ou aparências, que adquirimos raciocinando corretamente a partir do conhecimento que temos inicialmente de suas causas ou geração; bem como [o conhecimento] de quais podem ser essas causas ou gerações, a partir do

*conhecimento de seus efeitos.*³⁸ (DCo, I, p. 8, grifo do autor).

Esse é o único raciocínio possível para o alcance do conhecimento científico e do pensamento verdadeiro. Os passos dados na direção da simples sensação, memória, experiência e prudência não podem ser confundidos com a filosofia, pois ela, no sentido mais acurado do termo, representa um trabalho da razão natural comum a todos os homens, somado a um método de investigação e aperfeiçoado pela razão. Apenas esse procedimento garante que a filosofia seja retirada do âmbito das opiniões incertas e das disputas infundadas, sendo capaz de aprimorar os elementos faltantes àquelas partes que ainda não se encontram devidamente desenvolvidas. A filosofia civil representa, para Hobbes, o eixo temático que permanece em aberto e que precisa ser conhecido científica e metodologicamente.

A filosofia, natural ou civil, é sinônimo de raciocínio e raciocínio é sinônimo de cálculo, isto é, da adição e subtração dos pensamentos a fim de evitar erros. Tentar esclarecer os elementos comuns dessas duas principais partes da filosofia é o intento de Hobbes. Nesse sentido, na epístola dedicatória do *De Corpore* ele declara: “meu propósito é trazer à luz, tanto quanto estiver a meu alcance, aqueles poucos e primordiais Elementos de Filosofia em geral, à guisa de sementes das quais a pura e verdadeira filosofia possa, daqui em diante, gradualmente brotar.”³⁹ (I, p. 8).

A referida “verdadeira filosofia”, destacada na citação acima, depende dos registros científicos operacionalizados pela razão natural, que encerram as demonstrações das conseqüências de uma afirmação para outra e podem abarcar diferentes objetos do conhecimento. As definições e explicações de base expostas no *De Corpore* (1655) confirmam uma metafísica-material que justifica o que já fora escrito sobre filosofia política nos *Elementos do Direito Natural e Político* (1640), *De Cive* (1642,1647) e *Leviatã* (1651).

Sempre remissivo em relação aos conceitos, após definir a verdadeira filosofia, Hobbes passa à compreensão de sua finalidade na filosofia natural, observando que nesta o uso dos raciocínios e teoremas visa à resolução de

³⁸ “Philosophy is such knowledge of effects or appearances, as we acquire by true ratiocination from the knowledge we have first of their causes or generation; and again, of such causes or generations as may be from knowing first their effects.” (EW, I, p.3, grifo do autor).

³⁹ “My purpose is, as far forth as I am able, to lay open the few and first Elements of Philosophy in general, as so many seeds from which pure and true Philosophy may hereafter spring up little and little.” (EW, I, p. 6).

problemas e à realização de uma ação. Isso significa que a filosofia se destina a algo prático e que o fim último do conhecimento é, na verdade, o poder convertido em prol do benefício e conforto da humanidade. Ao aplicar os corpos uns aos outros e ao produzir seus efeitos na mente de forma lógica e encadeada, espera-se transformar positivamente a vida humana e oferecer-lhe progresso.

A busca do conhecimento ultrapassa, então, o mero benefício do saber por ele mesmo, abarcando uma utilidade concreta e acabando por delinear um certo espaço de poder. Isto posto, chega-se à finalidade da filosofia natural: o domínio das técnicas que permite o conhecimento da matéria e o controle do movimento que possibilita a construção de instrumentos variados em prol do bem-estar dos indivíduos. Mas e quanto à filosofia civil, onde estaria a sua utilidade? Hobbes responde a essa questão justificando que sua utilidade não está nas comodidades que pode gerar, mas nas calamidades que evita. Ela representa a profilaxia para as calamidades da guerra, na medida em que se atém à compreensão dos direitos e deveres civis. Tendo isso por base, no *De Corpore*, Hobbes explica que

podemos compreender melhor qual é a utilidade da filosofia, especialmente a da filosofia natural e da geometria, levando em conta as principais comodidades de que a humanidade pode dispor, e comparando o modo de vida do que delas desfrutam como o de outros às quais elas faltam. Ora, as maiores comodidades da humanidade são as técnicas, a saber, de medir a matéria e o movimento; de mover corpos pesados, da arquitetura; da navegação; de produzir instrumentos para todos os usos; de calcular os movimentos celestes, os aspectos das estrelas e as partes do tempo; da geografia, etc. Os enormes benefícios que os homens recebem dessas ciências são mais fáceis de entender do que de expressar em palavras. [...] A filosofia, portanto, é a causa de todos esses benefícios. Mas a utilidade da filosofia moral e civil deve ser avaliada não tanto pelas comodidades que derivamos dos conhecimentos dessas ciências, quanto pelas calamidades que nos atingem por não conhecê-las. Ora, todas as calamidades que podem ser evitadas pelo engenho humano provêm da guerra, mas principalmente da guerra civil, pois desta procede a matança, a solidão e a falta de todas as coisas.⁴⁰ (Dco, I, p.11-2).

⁴⁰ "But what the *utility* of philosophy is, especially of natural philosophy and geometry, will be best understood by reckoning up the chief commodities of which mankind is capable, and by comparing the manner of life of such as enjoy them, with that of others which want the same. Now, the greatest commodities of mankind are the arts; namely, of measuring matter and motion; of moving ponderous bodies; of architecture; of navigation; of making instruments for all uses; of calculating the celestial motions, the aspects of the stars, and the parts of time; of geography, &c. By which sciences, how great benefits men receive is more easily understood than expressed. [...] Philosophy, therefore, is the cause of all these benefits. But the utility of moral and civil philosophy is to be estimated, not so much by the commodities we have by knowing these sciences, as by the calamities we receive from not knowing them. Now, all such calamities as may be avoided by human industry, arise from war, but

Entende-se, assim, que as filosofias natural e civil unidas representam o progresso, a somatória dos bens materiais futuros e o meio mais seguro de evitar os conflitos. Ambas encontram-se amparadas numa metafísica de aspecto material e calculável, razão pela qual Hobbes afirma haver

uma certa *philosophia prima*, da qual todas as outras filosofias deviam depender, e que consiste principalmente na correta limitação dos significados das designações ou nomes que são de todos os mais universais – limitações essas que servem para evitar ambigüidades e equívocos no raciocínio, e são comumente chamadas definições, tais como as definições de corpo, tempo, espaço, matéria, forma, essência, sujeito, substância, acidente, potência, ato, finito, infinito, quantidade, qualidade, movimento, ação, paixão e várias outras, necessárias à explicação das concepções do homem referentes à natureza e geração dos corpos⁴¹. (L, 4, XLVI, p. 558, grifo do autor).

Partindo das definições, a *philosophia prima* consiste numa busca incessante pela razão natural por oposição a qualquer elemento supranatural. E tendo como apoio uma linguagem lógica, seu método privilegia o estabelecimento e a explicação dos termos filosóficos básicos. Do ponto de vista conceitual, a *philosophia prima* entende o “Ser” como uma instância corporal que não pertence necessariamente aos objetos, mas à representação que os indivíduos fazem deles. O assunto ou o objeto de que trata a filosofia é tudo que é corpo e que pode ser comparado a outros corpos, ou que é capaz de adição ou subtração. A filosofia natural aplica esse método aos corpos físicos e a filosofia civil o utiliza na compreensão dos corpos políticos.

Em qualquer espaço que atue a filosofia lida ou com substâncias (corpos agentes) ou com acidentes (corpos pacientes). Do ponto de vista do movimento, os corpos estão sujeitos a acidentes englobando os processos de geração e destruição. As substâncias e acidentes representam respectivamente *corpus* e *accidens corporis*, mas, enquanto o primeiro comporta a universalidade e a matéria das coisas; o segundo equivale às qualidades singulares dos corpos, isto é, ao modo

chiefly from civil war. For from this proceed slaughter, solitude, and the want of all things.” (Dco, I, p. 7-8).

⁴¹ “There is a certain *Philosophia prima*, on which all other Philosophy ought to depend; and consisteth principally, in right limiting of the significations of such Appellations, or Names, as are of all others the most Universall: Which Limitations serve to avoid ambiguity, and aequivocation in Reasoning; and are commonly called Definitions; such as are the Definitions of Body, Time, Place, Matter, Forme, Essence, Subject, Substance, Accident, Power, Act, Finite, Infinite, Quantity, Motion, Action, Passion, and divers others, necessary to the explaining of a mans Conceptions concerning the Nature and Generation of Bodies.” (L, 4, XLVI, p. 463).

como as coisas são conhecidas, à razão pela qual existe uma idéia determinada sobre um corpo.

Nesse contexto, um corpo é agente quando é capaz de imprimir em outro corpo um movimento, produzindo nele um efeito. Nas relações de movimento entre os corpos, o corpo-agente leva consigo o poder de mover, já o corpo-paciente possui o poder de ser movido, sendo que tudo o que move uma coisa o faz por um poder ativo inerente a si mesmo ou por um movimento externo exercido sobre ele. Por esse motivo, na geração das coisas só pode haver duas causas: uma causa eficiente, isto é, necessária, dotada de um poder ativo para produzir um efeito; e uma causa material, dotada de um poder passivo, que leva consigo todos os requisitos para a recepção desse efeito. A causa eficiente, apesar de possuir um poder ativo, é uma causa parcial que somada ao poder passivo da causa material forma a causa inteira de um evento, sempre suficiente para a produção de um efeito. Unidos, poderes ativo e passivo, causas eficiente e material, formam o Poder Pleno ou a Causa Inteira (*Entire Cause*).

Na operacionalização do seu fisicalismo, Hobbes elimina as causas finais e essenciais⁴². Para ele, o movimento incide apenas sobre as duas causas, eficiente e material, que geram a *Entire Cause* ou causa completa e, como se disse, sempre suficiente para a produção de todo e qualquer efeito. Desses pressupostos são retiradas as seguintes conclusões: a) as coisas são ou substâncias ou acidentes; b) não pode ocorrer nenhum acidente fora da substância, pois essa é a última causa de todo movimento; c) esse acidente é também uma realidade particular que não pode ser transportado para fora do seu sujeito; d) o movimento do paciente é sempre obra do agente; e) todo movimento tem uma causa, ou necessária (nele mesmo) ou suficiente (promovido por uma causa externa).

Nesta perspectiva, matéria e movimento subscrevem a importância das causas mecânicas e objetivas nos corpos. Em termos de teoria do conhecimento, o movimento representa a mudança das partes que aparece aos nossos sentidos. Por isso, em última instância, não dizemos que alguma coisa mudou, mas que suas partes aparecem aos sentidos de outra maneira. Como consequência, a filosofia não pode ser o lugar das verdades absolutas, mas das verdades condicionais, baseadas

⁴² Hobbes extingue qualquer possibilidade da existência das causas formal e final apresentadas por Aristóteles na medida em que estas ultrapassam os elementos com os quais é possível calcular, a saber: matéria e movimento. Tudo que está para além dessas duas perspectivas não é objeto da filosofia.

no exame dos corpos em movimentos e nas proposições que ligam uma definição à outra. Precisando melhor a questão, poderíamos afirmar que no conhecimento o que aparece são os acidentes dos corpos, compreendidos por referência à percepção. No processo dos movimentos, os corpos são gerados e destruídos em conformidade com a capacidade perceptiva do sujeito, que lhe imputa uma aparência determinada. Isso faz com que o conhecimento dependa diretamente dos movimentos operantes no objeto e no sujeito sentinte. Ambos, agente e paciente, estão sujeitos ao movimento: o corpo agente como causa e o corpo paciente como efeito.

Nessa filosofia primeira de base material, os atributos do “Ser” são demonstrados por teoremas, o que a aproxima ao máximo da perspectiva científica moderna. Trata-se de uma *philosophia prima* oposta a uma ontologia transcendente, por isso, poderíamos designá-la de uma metafísica natural que lida com entidades corpóreas e materiais, concebidas pelos sentidos e apreendidas pela razão.

A linha investigativa sobre a qual se assenta a filosofia hobbesiana é da ordem do conhecimento dos seres corpóreos e não da essência desses seres em si mesmos. Ela depende da linguagem para existir. O tipo de saber proposto concebe as idéias como simples movimentos locais dos corpos ou como reações dos corpos aos movimentos dos objetos externos. Essas idéias não se referem às palavras isoladas, mas às sentenças e à concatenação de nomes, que apenas representam nossos conceitos sobre as coisas e não as coisas nelas mesmas. Somente os nomes são universais, o que existe no mundo concreto são sempre coisas particulares ou corpos individuais. Assumindo um nominalismo não necessariamente inédito⁴³, porém radical, Hobbes considera que a verdade não é propriedade das

⁴³ Anteriormente a Hobbes o nominalismo alcançou seu ápice no pensamento de Guilherme de Ockham (1280-1349), chamado o “príncipe dos nominalistas”. Ockham defende um saber racional, baseado na evidência lógica e clareza dos termos; e provavelmente foi o escolástico tardio que mais teve clareza da fragilidade da relação entre fé e razão. Para ele, as verdades reveladas não pertencem ao conhecimento racional. Nesse sentido, a filosofia não é serva da teologia e a teologia não é uma ciência, visto que os princípios da fé não são evidentes por si mesmos e se distanciam da razão natural. Ockham defende também o primado do indivíduo e concebe o mundo constituído de elementos individuais sem relação com o verdadeiro em si ou com a essência última das coisas. Rompe com o cosmo platônico e aristotélico em sua defesa da existência de causas últimas, necessárias e ordenadas, segundo uma estrutura ôntica e teleológica da realidade. Ao assumir um universo fragmentado e uma realidade essencialmente individual, afirma que o universal não é real. A realidade é singular e os universais são apenas formas verbais por meio das quais o homem estabelece relação de dimensão lógica com as coisas. Isso significa que conhecemos das coisas apenas suas qualidades ou acidentes, revelados pela experiência. Com essa caracterização singular da realidade, a ciência distancia-se da metafísica e torna-se um saber baseado em experiências que permitem prever o que pode acontecer no futuro de acordo com as experiências passadas, isto é, em conformidade com a probabilidade derivada da pesquisa. O corte operado pela “navalha de Ockham” pretende dar à razão e ao conhecimento um lugar diferente daquele oferecido pela tradição filosófica

coisas, mas da linguagem e dos nomes, por isso, não pode ser absoluta. A filosofia derivada dessa linguagem totaliza apenas o conhecimento da verdade das proposições, visto que o raciocínio não é outra coisa senão um discurso representacional conseqüente. Tudo que está para além da verdade propositiva do discurso é palavra vazia e destituída de sentido. Apenas na relação encadeada que liga antecedente e conseqüente num discurso lógico é possível ter idéias sobre o presente e o passado e, ao mesmo tempo, conjecturar o futuro. E se a filosofia é sinônimo de ciência, deve propor verdades científicas acessíveis a todo tipo de corpo.

Seguindo essa perspectiva, Hobbes propõe que o conhecimento causal indefira o conhecimento casual da tradição. Duas coisas são claramente importantes à ciência: a verdade e a evidência. Daí o cuidado com o que profere a filosofia, com o solo em que pisa e com as verdades que apresenta, as quais são condicionadas ao sujeito e construídas cientificamente pelo uso do método e pelo alcance das qualidades universais dos corpos.

Esse conceito de verdade marca os escritos metafísicos de Hobbes, que recebem contornos científicos na tentativa de fugir das especulações. O lugar próprio à filosofia é o do raciocínio metódico e objetivo, amparado numa *philosophia prima* aliada à ciência e a noções como espaço e tempo, corpo e acidente, causa e efeito, identidade e diferenças. Tendo por base as definições e conceitos desta metafísica incomum e partindo de um materialismo físico, a filosofia natural, de um lado, cuida de controlar e dominar materialmente o presente e o futuro; e a filosofia civil, de outro, assinala os deveres e direitos dos governantes e governados, traçando os caminhos da paz. Nos dois âmbitos, a demonstração se faz necessária e passa pela sucessão de razões numa cadeia argumentativa obediente às regras silogísticas. Quase indiferente à história, a argumentação do filósofo inglês restringe-se ao nível da razão e pretende ser impermeável a contradições.

Quanto à sua divisão formal, a filosofia hobbesiana segue destacando as diferentes áreas do conhecimento. No *Leviatã*, na primeira linha do quadro que divide a ordem dos saberes, encontramos a definição da filosofia como o conhecimento das conseqüências que tem por objetos os corpos em movimento.

até a escolástica e quer excluir os conceitos supérfluos que, de um ponto de vista metafísico, colocam entraves à ciência. Ockham quer, com isso, libertar o pensamento das confusões lingüísticas e colocar em seu devido lugar os elementos do discurso e da realidade.

Internamente a divisão é feita em duas partes principais que se relacionam aos dois mais importantes e diferentes tipos de corpos: um que trabalha com a natureza, chamado filosofia natural, que busca o conhecimento das conseqüências dos acidentes dos corpos naturais; e, o outro, representado pela junção das vontades dos homens, denominado *commonwealth* ou filosofia civil, responsável pelo estudo das conseqüências dos acidentes dos corpos políticos.

As duas principais partes da filosofia referem-se à investigação das propriedades e geração dos corpos natural e civil. O corpo civil, a República, é produto do contrato estabelecido entre os homens em prol de uma vida em comum. A filosofia dos corpos naturais engloba ciências que se referem à quantidade e à qualidade. Nela, uma única ciência, a *philosophia prima*, busca conhecer as conseqüências da quantidade e dos movimentos indeterminados, pretendendo alcançar os primeiros fundamentos da filosofia em geral. As outras ciências de que se compõem a filosofia natural são aquelas que procuram as conseqüências do movimento e quantidades determinadas, entre as quais se situa a Geometria.

Dentro do quadro da filosofia natural, Hobbes insere também a física como a ciência responsável pelo estudo das qualidades dos corpos determinados, transitórios e permanentes, entre os quais está o homem. A física está a cargo do conhecimento das qualidades dos homens, em especial, as paixões, a linguagem e suas respectivas ciências: a ética, a poesia, a retórica, a lógica e a ciência do justo e do injusto.

O gráfico geral das ciências reserva um lugar separado para a filosofia civil, destinada ao espaço de todas as ações voluntárias humanas e separada de todas as outras partes da filosofia natural. A divisão apresentada no *De Corpore* corrobora o quadro proposto pelo *Leviatã*, destacando dentro da filosofia natural a *philosophia prima*, a geometria e a física. A primeira trata dos princípios da filosofia; a segunda investiga as trajetórias do simples movimento; e a terceira, a física, procura compreender as causas e conseqüências do movimento. A física divide-se em outras duas partes: uma primeira que versa sobre a investigação dos efeitos produzidos pelos movimentos e ligados às qualidades sensíveis como luz, cor, odor, calor, som, etc.; e uma segunda parte, que depende do conhecimento das causas das sensações, investiga os fundamentos da visão, audição, olfato, paladar e tato, bem como as conseqüências das paixões humanas.

Hierarquicamente, a filosofia moral vem após a física em função de ter suas

causas na sensação e na imaginação. Ela procura compreender os movimentos da mente (apetites, aversão, amor, esperança, cólera, medo, etc.) e que causas eles têm e provocam. Com essa divisão, Hobbes justifica a permanência dos movimentos da mente ligados aos sentidos e às paixões dentro da física. Isso quer dizer que a física fundamenta tanto a filosofia natural como a filosofia civil quando oferece os subsídios para as teorias do conhecimento, das paixões e do Estado.

A partir do estabelecimento desse quadro geral para o conhecimento, Hobbes pretende separar tarefas e delegar finalidades. A filosofia, enquanto arte intencional, visa benefícios e é desenvolvida com o objetivo de alcançar a prosperidade da vida humana, estabelecer a paz e, em última instância, instituir o poder de controlar a natureza e colocá-la aos seus serviços. Este conhecimento instrumentalizado é sinônimo de poder e se constrói na base material dos corpos à revelia da fé ou da religião. Não há outro ponto de partida para a filosofia a não ser as propriedades corporais, pois

o mundo [...] (isto é, toda a massa de todas as coisas que existem) é corpóreo, isto é, corpo, e tem as dimensões de grandeza, a saber, comprimento, largura e profundidade; também qualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões e, conseqüentemente qualquer parte do universo é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo.⁴⁴ (L, 4, XLVI, p. 559).

Corpo, *grosso modo*, é o que ocupa um espaço como parte real do que é designado por universo e este, por conseqüência, é o agregado de todos os corpos. A filosofia lida tão somente com os corpos que fazem parte desse universo. Dela se exclui, portanto, tudo o que não é corpo, tudo o que não tem propriedade e todas aquelas coisas com as quais é impossível dividir e compor, seja pelo raciocínio, seja pela razão natural. Forçosamente separa-se de seus estudos a teologia; todo tipo de conhecimento de inspiração divina ou revelada; os conhecimentos derivados da autoridade política; as teorias superficialmente fundamentadas; a astrologia; a história natural, advinda da simples experiência; enfim, tudo o que não é adquirido via raciocínio.

A conseqüência da limitação do objeto da filosofia ao corpo sugere que muitos temas considerados importantes pela filosofia tradicional até ali sejam

⁴⁴ "The World, [...] is corporeall, that is to say, Body; and hath the dimensions of Magnitude, namely, Length, Breadth, and Depth: also every part of Body, is likewise Body, and hath the like dimensions; and consequently every part of Universe is Body; and that which is not Body, is not part of universe." (L, 4, XLVI, p. 463).

banidos ou reconsiderados. Entende-se que essa separação deve ocorrer porque, enquanto a filosofia trabalha com os corpos e seus acidentes, as “pseudo-filosofias” lidam com entidades incorpóreas inconcebíveis à razão humana. Essa crítica é dirigida diretamente à metafísica escolástica que, segundo Hobbes, erra por trabalhar com a idéia de substâncias incorpóreas.

O radical rompimento com a tradição teológica e a aproximação da ciência faz com que Hobbes transforme a categoria tradicional de metafísica em uma categoria física. Seus conceitos básicos partem, como vimos, de uma filosofia natural com elementos de uma física especial. Ao propor essa mudança, ele rompe com a clássica distinção entre a filosofia primeira como a ciência do “Ser” e a física como a ciência do corpo. Não há diferença entre ambas, porque a *philosophia prima* faz parte de uma *doctrina naturalis* e não de uma *doctrina transnaturalis*. De Deus, por exemplo, não se pode ter qualquer imagem ou idéia assertiva. Apenas denominamos Deus o ser que alcançamos por meio da fé ou da busca de uma causa primeira para todas as coisas. Da mesma maneira, designações como corpo incorpóreo, substância incorpórea e espíritos sobrenaturais não possuem qualquer significado, pois as palavras que compõem estas designações se encontram em flagrante contradição e não há elementos necessários para que delas se possa retirar uma idéia assertiva.

Sobre Deus, Hobbes é categórico ao afirmar que nada podemos entender acerca “*do que Ele é*, mas apenas *que Ele é*. [...] os atributos que lhe damos não são para dizermos uns aos outros o *que Ele é*, nem para indicar a nossa opinião da sua natureza, mas o nosso desejo de o honrar com os nomes que consideramos mais honrosos entre nós mesmos.”⁴⁵ (L, 3, XXXIV, p. 332). Com isso, o divino e o humano se separam, visto que os atributos divinos ultrapassam a capacidade humana de conhecer. A potência divina não se submete a qualquer outra vontade e nem se dá a conhecer. Isso porque, se todas as idéias são causadas pelas sensações, se tudo que imaginamos tem sua origem nessas sensações e se não podemos ter sensações em relação a coisas incorpóreas, então, não podemos ter nenhuma idéia corporal ou material de Deus. Mas o que nos levaria a crer em sua existência? A essa questão Hobbes responde que

⁴⁵ “For the nature of God is incomprehensible; that is to say, we understand nothing of *what he is*, but only *that he is*; and therefore the Attributes we give him, are not to tell one another, *what he is*, nor to signifie our opinion of his Nature, but our desire to honor him with such names as we conceive most honorable amongst our selves.” (L, 3, XXXIV, p. 271).

a curiosidade, ou o amor pelo conhecimento das causas leva o homem da contemplação do efeito à busca da causa, e depois também da causa dessa causa, até que forçosamente deve chegar a esta idéia: que há uma causa da qual não há causa anterior, porque é eterna; que é aquilo a que os homens chamam Deus. De modo que é impossível proceder a qualquer investigação profunda das causas naturais, sem com isso nos inclinarmos para acreditar que existe um Deus eterno, embora não possamos ter no nosso espírito uma idéia dele que corresponda à sua natureza.⁴⁶ (L, 1, XI, p. 91).

A natureza de Deus é, por conseguinte, inapreensível ao homem. Sua acessibilidade é dada apenas pela noção de causalidade, de maneira que os homens podem concebê-lo como a causa de todas as coisas sem, contudo, ter dele qualquer idéia corporal. Ademais, admitindo-se a infinitude divina e sendo os homens seres finitos e com pensamentos limitados pelas sensações em relação aos corpos, não poderiam dar conta de uma denominação clara, enquanto soma e divisão, da natureza divina.

Contudo, se de um ponto de vista lógico, o finito não pode dar conta do infinito, então, porque nasce e persiste a existência da religião? Hobbes explica que a origem das religiões remonta ao desejo humano de conhecer as causas das coisas e sua inquietude em relação ao futuro. Os homens, ao se depararem com a impossibilidade de traçar essas causas, de dominarem e controlarem o tempo vindouro, procuram a religião como auxílio. E como a maioria deles não se empenha na busca das causas das coisas pela via natural, acabam imputando às coisas naturais verdadeiros absurdos, sugerindo causas e divinizando o mundo à revelia de qualquer investigação racional. Ao modelo da ciência moderna e de posse de uma nova filosofia, Hobbes força a separação entre filosofia e fé, ao afirmar que

as Escrituras foram escritas para mostrar aos homens o Reino de Deus e preparar os seus espíritos para se tornarem seus súditos obedientes, deixando o mundo, e a filosofia a ele referente, às disputas dos homens, pelo exercício de sua razão natural. Que o dia e a noite provenham do movimento da Terra, ou do Sol, ou que as ações exorbitantes dos homens derivem da paixão ou do diabo (desde que não adoremos a este último), nenhuma diferença faz

⁴⁶ "Curiosity, or love of the knowledge of causes, draws a man from consideration of the effect, to seek the cause the cause; and again, the cause of that cause; till of necessity he must come to this thought at last, that there is some cause, whereof there is no former cause, but is eternall; which is it men call God. So that it is impossible to make any profound enquiry into naturall causes, without being enclined thereby to believe there is one God Eternall; though they cannot have any Idea of him in their mind, answerable to his nature." (Ibid., 1, XI, p.74).

quanto à nossa obediência e sujeição a Deus Todo-Poderoso, que é o fim para que se escrevem as Escrituras.”⁴⁷ (L, 1, VIII, p. 71).

Compreende-se, assim, que a religião, ao adentrar por caminhos equivocados, já fizera mal mais do que suficiente à ciência, inclusive à política, impondo ao povo, em sua ignorância involuntária, pensamentos e ações inaceitáveis dentro do Estado. Esse é mais um dos motivos pelos quais Hobbes exige um tipo de demarcação do território de comando divino e assinala para a existência de Deus em sua onipotência e soberania fora o universo político. O conhecimento acerca de Deus ocorre pela revelação e pela fé, e isso o coloca fora da investigação racional.

Ainda no que se refere a esse aspecto, Hobbes considera a tradição ensinada uma vã filosofia divulgada pelas universidades, ancorada na Igreja, nas falsas doutrinas de Aristóteles e fomentada pela cegueira do entendimento humano. Como grande parte dos pensadores de sua época, ao buscar um novo lugar para o conhecimento, precisou rever o lugar ocupado por Deus. Assim, em sua *philosophia prima*, supõe a existência de um poder ou potência de natureza incompreensível, com atributos teológicos como causa motriz de todos os outros fenômenos naturais, entretanto, Deus e ciência ocupam lugares distintos, pois daquilo que não se pode dizer nada com assertividade, resta crer.

A ciência hobbesiana desvela um Deus natural e racional. Nele está contido uma infinidade positivamente dada em que não nos é possível representá-lo por qualquer faculdade do nosso espírito e, muito menos, atribuir-lhe movimento, sentidos, ciência ou inteligência, porque essas são designações nomeadas, consentidas e, possivelmente pequenas demais, se comparadas à potência divina.

Em oposição às considerações teológicas, os elementos primordiais da filosofia como ciência assentam-se numa *philosophia prima* de definições, proposições e postulados geométricos, que assinalam para um conhecimento convencional, para verdades de caráter científico e para a impossibilidade de acesso humano a qualquer instância absoluta. Como consequência, fé e religião devem se segregar da filosofia.

Nessa perspectiva, para Hobbes, a tradição filosófica peca por não enxergar

⁴⁷ “The Scripture was written to shew unto men the kingdome of God, and to prepare their mindes to become his obedient subjects; leaving the world, and the Philosophy thereof, to the disputation of men, for the exercising of their naturall Reason. Whether the Earths, or Suns motion make the day, and night; or whether the Exorbitant actions of men, proceed from Passion, or from the Divell, (so we worship him not) it is all, one, as to our obedience, and subjection to God Almighty; which is the thing for which the Scripture was written.” (L, 1, VIII, p. 58).

na matemática o solo fértil donde poderia florescer uma filosofia consistente. O ponto forte da geometria é a sua não subserviência a nada, a não ser a mais rígida verdade científica, que equivocadamente, tantas vezes, fora considerada diabólica. A união entre geometria e filosofia objetiva mudanças de perspectivas para o homem e a melhoria de sua vida, por isso, é sinônimo de poder no seu sentido mais concreto e laico. Conhecer não sugere uma simples especulação ou divagação sobre a natureza, mas o domínio de nossas fraquezas e o poder de mudar as trajetórias indesejadas por meio do artifício humano. A passagem da ciência natural para a “antropologia” e desta à política mostra o caminho das técnicas, que transformaram significativamente a vida humana, e do conhecimento, que leva à aprendizagem dos deveres que unem os homens e os mantêm em paz sob as regras da vida civil.

2.2 FILOSOFIA E LINGUAGEM

Em Hobbes, entende-se que nenhum dos conhecimentos precedentes podem se desenvolver sem a linguagem, pois ela é o lugar da filosofia por excelência, sem a qual não pode haver razão, ciência, desenvolvimento e nem tampouco a paz e o acordo que funda o Estado.

A linguagem é a mais útil de todas as invenções humanas, porque registra o conhecimento passado e projeta, no futuro, benefícios para toda a humanidade. Sem ela, declara Hobbes, “não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos.”⁴⁸ (L, 1, IV, p. 30). E ainda, não haveria “nenhuma possibilidade de calcular os números, e muito menos as grandezas, a velocidade, a força, e outras coisas cujo cálculo é necessário à existência ou ao bem-estar da humanidade.”⁴⁹ (Ibid., 1, IV, p. 33).

Como espaço primordial da ciência, a linguagem pode também reabilitar todas as representações humanas e esclarecer seus equívocos, pois ela é o campo de referência real do passado e do futuro, o lugar da aquisição do saber, do diálogo,

⁴⁸ “[...] without which, there had been amongst men, neither Common-welth, nor Society, nor Contract, nor Peace, no more than amongst Lyons, Bears, and Wolves.” (L, 1, IV, p. 24).

⁴⁹ “So that without words, there is no possibility of reckonig of Numbers; much lesse of Magnitudes, of Swiftnesse, of Force, and oyher things, the reckonings whereof are necessary to the being, or well-being of man-kind.” (Ibid., 1, IV, p. 27).

do acordo e de todo o ulterior desenvolvimento humano. Sem ela os homens ficam inaptos a qualquer tipo de progresso futuro, dado que é dona do poder de enumerar, medir, comparar, multiplicar e dividir os corpos.

A linguagem ocupa, nesse sentido, um dos lugares mais importantes na filosofia de Thomas Hobbes. *Pari passu*, abre espaço às filosofias natural e civil, desde o postulado do estado natural até o convencional estado civil. Suas teorias do indivíduo, política, jurídica e ética procedem, todas elas, do universo dos nomes e das designações. Vale dizer que a linguagem é vista não apenas como um instrumento do conhecimento, mas algo que perpassa toda a história humana, possibilitando a reabilitação dos erros e equívocos, bem como a instituição de uma realidade ético-política indispensável. Não seria um exagero afirmar que da linguagem procede a maior parte da unidade e coerência da filosofia hobbesiana.

Em seu trabalho, o pensador inglês apresentar-nos uma nova proposta de linguagem científica avessa à sua utilização sob um formato retórico-político. E não obstante às suas benesses, ele conclui pela sua dupla face, na medida em que, como expressão de nossos propósitos e intenções, é também a promessa do mal e o lugar da exposição mais clara de nossos apetites, desejos e paixões mais desregradas. Esse duplo caráter da linguagem permite que ela seja utilizada para excitar ou apaziguar, ampliar ou diminuir a razão e as paixões humanas.

E como forma de combater a utilização inadequada da linguagem Hobbes propõe sua revisão sob parâmetros científicos. Ele quer saber sua origem fisiológica, bem como suas ligações com a razão e a representação de mundo humano, a fim de propor um método que a resgate em seus aspectos positivos. Procurando responder como o ato lingüístico chega a significar, Hobbes toma como tarefa a análise da natureza e da constituição da linguagem. Para ele, o problema filosófico está, desde o início, situado na área da busca do significado, sem o qual questões importantes não se resolvem.

Vale insistir na relevância da linguagem para a filosofia hobbesiana, pois é a partir dela que os corpos adquirem a forma de idéias e de conteúdos mentais, e na medida em que esses conteúdos são encadeadamente comunicados possibilitam o ingresso no mundo das representações. Isso ocorre porque não tendo o sujeito o acesso à realidade última do objeto, ele só poderá conhecer as coisas pela recorrência à nomeação. Nesse processo o objeto passa do campo perceptivo do

sentinte à sua mente, transforma-se em imaginação e somente a partir daí passa a ser explicitado pela linguagem.

Também pela palavra, é possível aos homens advertirem-se mutuamente e evitarem o conflito. Um exemplo: no Estado, a palavra adquire a força de lei, podendo proibir punitivamente aquelas ações, que pela força das paixões, impedem a convivência e a paz. O contrato é o maior exemplo do alcance positivo da linguagem, provando-se capaz de limitar externamente a predisposição natural ao conflito. Mas o exercício da denominação é sempre arbitrário, um ato da vontade que expressa a exterioridade dos nomes em relação às coisas. À medida que se desenvolve a ciência, o artifício da denominação alarga progressivamente o campo de referência do conhecimento. Campo esse que se estende das coisas existentes na natureza às idéias.

Esse novo rumo apontado por Hobbes para a linguagem e para o seu uso no conhecimento científico considera a necessidade humana de sinalizar e nomear o seu pensamento. Sua principal função consiste na verbalização do pensamento e na possibilidade de calcular com as palavras. Sem esses pressupostos, os homens permanecem presos a um mundo de significações desconexas que impedem o prolongamento do seu olhar para o futuro, pois não havendo a linguagem cientificamente organizada não pode haver cálculo, método e nem raciocínio bem conduzido.

Ao propor, por exemplo, uma investigação conceitual sobre o significado dos termos e sua apresentação pelo discurso verbalizado, Hobbes almeja desfazer mal-entendidos dos termos obscuros e ambíguos, procurando uma maneira de chegar ao conhecimento claro e seguro tão perseguido pelos pensadores modernos. E na busca de desvendar o modo de operação do pensamento, sua teoria da linguagem pretende ser crítica de seus métodos, procedimentos e concepções fundamentais, preocupando-se com a lógica interna do discurso e com seu processamento no interior do indivíduo. Para além de tentar compreender o que a proposição proferida significa, procura-se saber como ela se constrói.

No *De Homine*, Hobbes afirma ser a linguagem peculiar ao homem em seu desejo natural de compreender e significar o mundo e o marco distintivo entre ele e o animal. Entre os animais ela é limitada, fixa e obedece apenas à força que a natureza lhe impõe. Entre os homens, no entanto, não é um signo rígido, tendo sido

instituída aos poucos, tornando-se instrumento da expressão da razão e das paixões e, por isso, parte fundamental da própria filosofia.

Entende-se que a filosofia começa onde a cadeia dos raciocínios se inicia, mas para adquiri-la são necessárias marcas, ou seja, sinais sensíveis pelos quais os pensamentos são registrados individualmente e reproduzidos sem a pretensão de se fazer, em princípio, significativos aos outros. Mas para conhecer, além das marcas individuais, são necessários também os signos⁵⁰ coletivos e convencionais por meio dos quais é possível a alguém divulgar coerentemente seu pensamento aos outros. Na constituição da linguagem, essas marcas e os signos são compostos de nomes.

O nome, em Hobbes, não representa unicamente a palavra, pode significar um conjunto de palavras usadas para designar alguma coisa como marcas convencionais assumidas em prol da memória. Enquanto marca verbal, ele é individual; torna-se coletivo, isto é, signo, somente quando assume a função da comunicação. Ao assumir essa função, pode gerar dubiedade, pois, por um lado, permite o desenvolvimento da ciência e, por outro, pode se constituir numa fonte de equívocos e incertezas. Especificamente Hobbes caracteriza o nome como

*uma palavra tomada arbitrariamente para servir como marca que pode trazer à nossa mente um pensamento semelhante a um pensamento que tivemos antes, e que, sendo pronunciado a outros, pode ser para eles um signo de qual pensamento o falante tinha, ou não tinha, em mente.*⁵¹ (DCo, I, p.16, grifo do autor).

A marca, então, é a principal e primeira função do nome e facilita, por meio da lembrança, a retomada do objeto, permitindo ao indivíduo organizar suas representações. Nesse sentido, os nomes são marcas da memória desprovidas da intenção de representar verdades absolutas. Eles tornam possível afirmar algo universal sobre o mundo, concorrem para a organização do pensamento e para a melhoria do conhecimento científico apoiado no uso de conceitos. A linguagem que se constrói por meio dos nomes requer autonomia no plano científico, mas se

⁵⁰ A título de esclarecimento, Jacob (1983, p. 37) lembra que no século XVII o “signo não é mais a marca depositada nas coisas pelo Criador para permitir que o homem descubra suas intenções. É uma parte integrante do entendimento humano, ao mesmo tempo produto elaborado pelo pensamento para a análise e instrumento necessário para o exercício da memória, da imaginação ou da reflexão. De todos os sistemas de signos, o mais perfeito é evidentemente o das matemáticas. Com a ajuda dos símbolos matemáticos, é possível dividir o contínuo das coisas, analisá-las em combinações variadas.”

⁵¹ “A NAME is a word taken at pleasure to serve for mark, which may raise in our mind a thought like to some thought we had before, and which being pronounced to others, may be to them a sign what thought the speaker had, or had not before in his mind.” (DCo, EW, I, p.16, grifo do autor).

destitui de tocar o “Ser” das coisas. Sua característica inconfundível é o consenso, que possibilita a comunicação clara, bem como a distinção entre esta e a persuasão.

Com a finalidade de dar um estatuto científico para a linguagem, Hobbes estrutura seu campo de referência em quatro grupos e designa a existência de quatro tipos de nomes. O primeiro refere-se à denominação das coisas externas que possuem corpo ou matéria, isto é “todos os nomes com os quais a palavra *matéria* ou *corpo* é entendida, sendo todos eles nomes de matérias.”⁵² (L, 1, IV, p. 36, grifo do autor). O segundo diz respeito à nomeação dos acidentes e propriedades das coisas a partir das quais um corpo se distingue do outro. Essa coisa pode ser “considerada como algum acidente ou qualidade que concebemos estar nela, tal como *ser movida, ser tão longa, ser quente, etc.*”⁵³ (L, 1, IV, p. 36, grifo do autor). Nesse segundo tipo, nomeia-se o acidente, a realidade em movimento ou uma de suas propriedades. O terceiro campo de referência da linguagem refere-se à nomeação das “propriedades nos nossos próprios corpos mediante as quais estabelecemos distinções.”⁵⁴ (Ibid., p. 36). Essas são as nomeações das representações que temos das coisas pela forma como somos afetados por elas. Por último, e em quarto lugar, “consideramos e denominamos os próprios *nomes* e *discursos*, pois *geral, universal, especial, equívoco* são nomes de nomes”.⁵⁵ (Ibid., p. 36, grifo do autor).

Com isso, no cômputo das denominações, a variedade dos nomes usados pelo espírito humano para significar algo existente na natureza pode se referir exclusivamente aos corpos ou matérias existentes; aos acidentes e qualidades desses corpos; às concepções ou distinções dadas pelas propriedades físicas humanas às coisas; e, aos nomes dos próprios nomes dados no discurso. Ao circunscrever-se dentro desses quatro campos, a linguagem não renuncia a dizer algo sobre as coisas, mas limita aquilo que pode ser dito e se empreende a significar os pensamentos, afirmando as coisas dentro de um mundo de representações.

Mas, os nomes sozinhos não podem abarcar tudo o que o raciocínio filosófico-científico exige, por isso, devem ser apresentados na forma de proposições

⁵² “[...] with all which names the word *Matter*, or *Body* is understood, all such, being names of Matter.” (L, 1, IV, p. 29).

⁵³ “[...] considered, for some accident or quality, which we conceive to be in it; as for *being moved*, for *being so long*, for *being hot &c*” (L, 1, IV, p. 29, grifo do autor).

⁵⁴ “[...] the Properties of our own bodies, whereby we make such distinction” (Ibid., p. 29).

⁵⁵ “[...] we bring into account, consider, and give names, to Names themselves, and to *Speeches*: For *generall, universall, speciall, acquivocall*, are Nomes” (Ibid., p. 29-30, grifo do autor).

– para Hobbes, a única espécie de fala verdadeiramente útil, porque não se encontra carregada de desejos, afecções e idéias sem significados. A eficácia de uma proposição está em que ela tenha um sujeito como antecedente, que deve estar contido num predicado como conseqüente. A proposição equivale então a “uma fala que consiste de dois nomes acoplados da qual aquele que fala significa que concebe o último nome como nomeando a mesma coisa nomeada pelo primeiro; ou 9o que dá no mesmo) que o primeiro nome está compreendido no último.”⁵⁶ (DCo, I, p. 26, grifo do autor). Isso significa que uma proposição é aceitável apenas quando seu predicado compreende o sujeito e não o ultrapassa de nenhuma maneira, como quando se diz, por exemplo, o “homem é uma criatura viva”, no qual o predicado, criatura viva, está contido necessariamente no sujeito homem.

Hobbes lembra que entre as proposições aquela pela qual um filósofo pode raciocinar melhor é a proposição hipotética, enunciado condicional do tipo: se “x”, então “y”. Ele promulga que apenas o uso das proposições antecedidas das definições corretas resolve o problema da utilização abusiva dos nomes negativos⁵⁷, já que seria inconcebível e autocontraditório, por exemplo, que alguém pudesse afirmar a existência de um “corpo incorpóreo” ou de uma “substância incorpórea”. Aqueles que o fazem, ou caem num erro não intencional ou aproveitando-se das paixões e inconstâncias humanas, usam as palavras para servirem aos seus próprios interesses.

Pelo modelo de raciocínio exposto, segue-se às proposições o silogismo, fala constituída de três proposições: duas premissas e uma conclusão. Num silogismo não se pode seguir nenhuma conclusão de duas proposições que não tenham um termo comum. Concretamente a lógica de um silogismo corresponde aos seguintes passos: a mente concebe uma idéia da coisa nomeada na proposição, isto é, no sujeito e no predicado. Nessa cadeia, os acidentes são lembrados por meio dos nomes, que ligados entre si levam a uma conclusão. Os possíveis erros ocorrem na passagem de um tipo de imaginação para outra muito diferente, como quando se

⁵⁶ “A PROPOSITION is a speech consisting of two names copulated, by which he that speaketh signifies he conceives the latter name to be the name of the same thing whereof the former is the name; or (which is all one) that the former name is comprehended by latter.” (DCo, EW, I, p. 26, grifo do autor).

⁵⁷ Os nomes negativos são aqueles que designam coisas que não existem, como por exemplo, infinito e indizível, que podem auxiliar nos cálculos, mas que também podem advir de designações desprovidas de sentido, não se referindo a nenhum dos quatro grupos de nomes que fazem parte do campo de referência da linguagem.

toma as coisas em sentidos diversos do que elas possuem. Desse ponto de vista, a falsidade é uma espécie de erro que se comete irrefletidamente por meio de um silogismo defeituoso, que acopla nomes de naturezas distintas numa mesma proposição. O uso adequado dos nomes, a correta estruturação entre sujeito e predicado nas proposições e a presença da ordem silogística, levam a uma conclusão indubitável e ao raciocínio necessário à filosofia. E tudo que se designa ciência deve seguir rigorosamente esse modelo. A chegada à conclusão determina o momento da exposição da verdade por meio do discurso verbal.

Na cadeia das sensações, o conhecimento humano e a linguagem são dados pelos movimentos dos pensamentos que se sucedem uns aos outros. Essa cadeia pode ser representada pelos discursos mental ou verbal. O modelo ideal de discurso é o verbal, visto que apresenta de forma ordenada e encadeada nomes, definições, proposições e silogismos. A cadeia de pensamentos regulados e apresentados por meio da linguagem é um trunfo na medida em que consente um retorno seqüencial ao objeto de estudo por meio de um método.

O discurso verbal exige a evidência, ou seja, o adequado encadeamento das significações e das representações por princípios de associação. O uso correto dos nomes, nesse discurso, é o que fundamenta a filosofia como ciência e inaugura um novo procedimento do espírito na investigação científica. Apenas nesse nível a representação alcança a universalidade expressa por uma estrutura lingüística ligada a princípios de associação necessários à ciência. Por isso, para além do discurso mental, a função da linguagem é intervir na construção de um pensamento associativo, que estruture e explicita o conhecimento sem nenhuma pretensão de alcançar a essência das coisas.

Hobbes insiste no fato de que o valor de verdade dos nomes é dado na proposição. Afinal, os nomes não são signos das coisas, mas das cogitações humanas. Nesse formato, o conhecimento ocorre por nomeação e representação dos objetos e seres, e não pela identificação e definição desses objetos em si mesmos. Entre o nome e a coisa há uma relação de adequação convencional e não de exata significação, dado que as coisas não se revelam nelas mesmas nem aos nomes e nem ao pensamento. Por conseguinte, a “verdade ou veracidade não é uma afecção da coisa, mas da proposição que a ela se refere”⁵⁸ (DCo, 1, III, p. 30),

⁵⁸ “[...] And therefore truth or verity is not any affection of the thing, but of the proposition concerning it.” (DCo, EW, I, p. 30).

sendo que os homens devem seu raciocínio verdadeiro ao uso correto dos nomes nas proposições e nos silogismos.

O mundo do conhecimento é, nesse sentido, o mundo da linguagem, que deve suas primeiras verdades àqueles que primeiro atribuíram nomes às coisas e os desenvolveram em proposições coerentes. Nesse mundo de representações é verdadeira a proposição em que o predicado já contém em si o sujeito. No entanto, nenhuma necessidade da proposição implica na obrigação de sua existência. Nesse mundo de representações, em que os nomes são apenas formas de explicitação do pensamento, a filosofia segue ciente de que não pode alcançar qualquer conhecimento em si porque o discurso e a linguagem não atingem nenhuma possível estrutura ontológica da realidade. Resulta daí uma separação do discurso em relação ao “Ser”.

Numa vertente oposta a esta de caráter científico, a linguagem pode ser utilizada também, como apontamos no início dessa análise, com a intenção do engodo, convencimento ou como emprego inadequado das paixões. Posicionando-se contra esse aspecto da linguagem, Hobbes explica que “todas as premissas são boas para tirar a conclusão pretendida, também para provocar a paixão a partir da opinião pouco importa que esta seja verdadeira ou falsa, ou que a narrativa seja histórica ou fabulosa. Porque não é a verdade, mas a imagem, que faz a paixão [...]”.⁵⁹ (EL, 1, XIII, p. 93).

Por isso, fora do seu aspecto científico, o grande perigo da linguagem consiste no poder que lhe é inerente de afetar e seduzir as pessoas, fazendo-as tomarem como suas as causas dos outros ou como verdades, equívocos e inverdades. A própria Inglaterra em que vive Hobbes é para ele o maior exemplo do emprego abusivo da linguagem. Os discursos políticos, por exemplo, abertos às influências das paixões individuais e ao poder de convencimento daqueles que os proferem, facilmente fazem de engodos verdades. Mas como identificar esse tipo de discurso? É possível identificá-lo pela ausência da evidência e do consenso, isto é, pela falta de um encadeamento lógico-matemático, pois, apenas as definições e suas ligações em proposições abrem o discurso para a evidência científica.

⁵⁹ “[...] any premises are good enough to infer the desired conclusion; so, in raising passion from opinion, it is no matter whether the opinion be true or false, or the narration historical or fabulous. For not truth, but image maketh passion [...]” (EL, 1, XIII, p. 68).

Nas obras *Behemoth ou o Longo Parlamento* e *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista*, Hobbes denuncia como abusivos os discursos políticos do parlamento e das igrejas que utilizavam as preces, sermões e pregações como meios de incutir no povo as doutrinas das diversas facções que suscitavam insurreições contra o Estado. É nesse sentido que o filósofo afirma ser a linguagem tanto “os calculadores dos sábios”, quanto “as moedas dos insanos”, pois “à medida que os homens vão adquirindo uma abundância de linguagem, vão-se tornando mais sábios ou mais loucos do que habitualmente.”⁶⁰ (L, 1, IV, p. 35). O perigo está em que praticamente “não há palavra que se não torne equívoco pelos contextos de discursos diferentes ou pela diversidade das maneiras de a pronunciar e dos gestos que a acompanham”.⁶¹ (EL, 1, V, p. 38).

Na Inglaterra, por exemplo, o gosto pela eloquência, desenvolvido por meio do contato com as obras clássicas, teria feito com que a sua cultura se convencesse da teoria política apresentada nessas obras, que na verdade não passavam de uma “enorme quantidade de disputas relativas à virtude e ao vício, mas sem nenhum conhecimento do que sejam ambos, nem método algum de se alcançar a virtude ou de se evitar o vício.”⁶² (B, I, p. 83). Segundo Hobbes, essas doutrinas se originavam das universidades, tornando a filosofia de Aristóteles um forte ingrediente para a afirmação do poder temporal religioso e fazendo da arte retórica um grande instrumento do convencimento político. O pensador inglês fala desses pregadores com hostilidade e os acusa de terem sido “despejados na cidade e no campo para aterrorizar o povo, levando-o a uma absoluta obediência aos cânones e ordens do papa [...]”.⁶³ (Ibid., I, p. 79). Quanto às doutrinas ensinadas pelas universidades, elas teriam sido para a “nação o que o cavalo de madeira foi para os troianos”⁶⁴ (Ibid., I, p. 78), isto é, a sua destruição. E a razão disto é que, todo pregador age como um “advogado que normalmente acha necessário dizer tudo o que pode em benefício do cliente, e por isso precisa da faculdade de deturpar o verdadeiro sentido das

⁶⁰ “[...] and as men abound in copiousness of language; so they become more wise, or more mad than ordinary.” (L, 1, IV, p. 28).

⁶¹ “And there is scarce any word that is not made equivocal by divers contextures of speech, or by diversity of pronunciation and gesture.” (EL, 1, V, p. 23).

⁶² “Their doctrines have caused a great deal of dispute concerning virtue and vice, but no knowledge of what they are, nor any method of obtaining virtue nor of avoiding vice.” (B, I, EW, p. 36).

⁶³ “[...] were poured out into city and country, to terrify the people into an absolute obedience to the Pope’s canons and commands [...].” (Ibid., p. 34).

⁶⁴ “The Universities have been to this nation, as the wooden horse was to the Trojans.” (Ibid., p. 33).

palavras, assim como da faculdade da *retórica*, que seduz o júri e, às vezes, também o juiz [...].”⁶⁵ (D, p. 38).

Hobbes põe-se contra o duplo emprego da arte retórica e lembra que o faziam tanto as facções religiosas externas ao parlamento e junto ao povo, como as facções políticas dentro do próprio parlamento. Como enganadores, eles,

de tal modo compuseram sua fisionomia e gesticulação [...], tanto na prece como no sermão, e utilizaram o fraseado da Escritura (fosse ou não entendido pelo povo) que nenhum ator no mundo poderia ter representado melhor que eles o papel de um homem devoto; assim, alguém que não estivesse familiarizado com essa arte jamais poderia suspeitar de qualquer conspiração ambiciosa para suscitar a sedição contra o Estado, tal como então tramavam; ou duvidar de que a veemência de sua voz [...] ou a afetação de seus gestos e olhares não procedesse tão-somente de zelo pelo serviço a Deus.⁶⁶ (B, I, p. 57-8).

E isso foi, segundo Hobbes, o início da guerra que instigou o povo a lutar em defesa do parlamento e contra a monarquia sob a alegação da palavra de Deus. Se o comportamento de quem fala e as paixões daquele que ouve são fundamentais na apresentação e na compreensão de um dado conteúdo; e se o ouvinte não apenas ouve, mas também julga o passado, o presente e o futuro, podendo ser afetado em suas concepções; então, não se pode acolher o princípio geralmente aceito em retórica de basear o conhecimento em opiniões comuns e de se voltar exclusivamente para a vitória da argumentação.

É, sobretudo, contra esse sentido que Hobbes condena, por um certo período, a *ars rhetorica*. Como afirma Skinner (1999, p. 345) nos anos 30, Hobbes “não apenas se afastou dos *studia humanitas*, como também se voltou contra as disciplinas humanistas e, acima de tudo, contra a idéia de uma arte da eloquência”. Ele jamais aceitou o pressuposto da *ars rhetorica* na suposição de que numa questão há sempre dois lados. A ciência, seja ela natural ou civil, não admite esse

⁶⁵ “A pleader commonly thinks he ought to say all he can for the benefit of his client, and therefore has need of a faculty to wrest the sense of words from their true meaning, and the faculty of *rhetoric* to seduce the jury [...].” (D, *EW*, p. 3, grifo do autor).

⁶⁶ “[...] for the manner of their preaching; they so framed their countenance and gesture at their entrance into the pulpit, and their pronunciation both in their prayer and sermon, and used the Scripture phrase (whether understood by the people or not), as that no tragedian in the world could have acted the part of a right godly man better than these did; insomuch that a man unacquainted with such art, could never suspect any ambitious plot in them to raise sedition against the state, as they then had designed; or doubt that the vehemence of their voice (for the same words with the usual pronunciation had been of little force) and forcedness of their gesture and looks, could arise from anything else but zeal to the service of God.” (B, I, *EW*, p. 20).

tipo de flexibilidade, pois o verdadeiro conhecimento, aquele advindo da *recta ratio*, não permite que as coisas sejam e deixem de ser ao mesmo tempo.

Para além de toda crítica, o Hobbes tardio acaba consentindo em um aspecto positivo da arte retórica e aceitando uma adequação entre razão e retórica. Por isso, argumentamos junto com Skinner que embora Hobbes “nunca tenha chegado a ver a *ars rhetorica* com bons olhos, não há dúvida de que ele passou a acreditar na necessidade inescapável de uma aliança entre a razão e a eloquência e, por conseguinte, entre a arte retórica e os métodos da ciência.” (Ibid., p. 460). O *Leviatã* seria o exemplo mais claro de “uma obra em que o ideal humanista de uma união entre a razão e a retórica é não apenas defendido, mas sistematicamente realizado”. (Ibid., p. 20).

Ciente da força da linguagem, o pensador inglês se vê obrigado a assumir como equação necessária, em suas obras políticas, a soma das técnicas lingüísticas ao método da ciência. Sua obra clássica, o *Leviatã*, o atesta. Ele apresenta uma nova visão em relação à arte retórica, convencido de que da mesma forma que para compreensão de certos fenômenos científicos naturais é necessário o uso adequado de metáforas e figuras de linguagem; a utilização da poesia, fantasia, metáforas e símiles não retira da *scientia civilis* seu caráter científico.

Seguindo essa perspectiva, no culminar do seu processo de amadurecimento, a linha investigativa e o método adotados por Hobbes não se contrapõem necessariamente ao formato lingüístico e, às vezes retórico, de expor seus pensamentos. As duas perspectivas estão presentes em suas obras, misturando os legados humanista clássico e cientificista que se fazem presentes, em maior ou menor escala, dependendo da fase em que se encontra o pensador. Afinal, a ciência, por si só, é bastante apenas para o cientista. Sua auto-evidência não é acessível a todos. O homem comum, por suas paixões e desconhecimento das verdades científicas, pode colocar em dúvida as descobertas mais concretas da razão e se deixar levar pela força do discurso persuasivo. Hobbes se arma contra isso sem ao mesmo tempo desconsiderar a importância de algumas técnicas lingüísticas para o próprio discurso científico. E é nisto que consiste a capacidade criativa potencial da linguagem.

Esses são os motivos que levam o pensador político inglês a propor uma junção entre lógica e retórica, determinando a esta uma estreita ligação com as inferências e provas científicas. A fundamentação do conhecimento é sempre

científica, porém sua exposição pode vir acoplada a alguns artifícios retóricos. Em relação à arte retórica, essa revisão da ciência a absorve até o ponto em que ela não deturpe em nada as verdades e as inferências científicas. Nesse sentido, Hobbes força a separação entre razão e retórica nos moldes em que são apresentados pela cultura clássica renascentista, mas aceita a retórica, nos escritos maduros, como forma de exposição do conhecimento científico. A ciência, natural ou civil, continua a repudiar as técnicas persuasivas da linguagem, utilizadas por elas mesmas, porém pode lançar mão das artes associadas à retórica a fim de expor suas verdades. Por fim, considera-se que fazer filosofia é, em pequena medida, um exercício retórico e, em grande parte, a construção de uma linguagem científica e silogística, pela qual é possível representar o mundo.

2.3 CONHECIMENTO E REPRESENTAÇÃO

Em consonância com o desafio de decifrar a natureza lançado pelo século XVII, Hobbes entende o conhecimento como representação⁶⁷. Ciência e conhecimento não fazem parte de um desvelamento da natureza, mas de uma produção. Conhecer é produzir, criar, numa palavra: representar. Desse ponto de vista pode-se dizer que a ciência, natural ou civil, é uma realidade artificial produzida a partir da existência dos corpos em movimento, das relações de causalidade existente entre eles, da identificação das causas necessárias inerentes aos fenômenos e da nomeação dessas causas. A razão disto é que a ciência não é uma cópia fiel do real, é produzida de proposições concernentes aos acidentes dos corpos que dão significado ao mundo existente.

Metaforicamente, pode-se dizer que o homem sai da condição de mera animalidade com a criação da palavra. A própria razão caminha paralelamente à linguagem e se aprimora à medida que se produz conhecimento. De tal maneira que não há filosofia sem o cálculo das denominações, não há ciência sem a palavra, assim como não há república sem contrato. No artifício da linguagem, as

⁶⁷ Como observa Jacob (1983, p. 35), “com o século XVII, transforma-se a própria natureza do conhecimento. [...] Trata-se de penetrar nesta, de captar seus fenômenos, de ligá-los por leis, na medida em que seja possível ao espírito humano. O debate se reduz a um diálogo entre o homem e o mundo exterior. [...] Nesta relação nova que se estabelece entre o homem e a natureza, o centro da ação se desloca. O primeiro papel passa da vontade divina para o espírito humano. O interesse se concentra não mais na criação da natureza, mas em seu funcionamento atual. Em vez de uma contemplação, de uma exegese, de uma adivinhação, a ciência da natureza torna-se uma decifração.”

denominações refletem uma relação de autoridade entre o homem e o mundo, da imposição de nomes e da produção do conhecimento, por oposição a uma possível descoberta da verdade nela mesma. Do conhecimento, pode-se dizer, por consequência, que ele é representação⁶⁸.

Pela lógica da representação, Deus dá aos homens sentidos e intelecto para chegarem a conclusões naturais e representá-las por meio do discurso. Nesse espaço, o saber adquire o estatuto de imagem, deixa de ser hermenêutica e torna-se análise, de forma a se separar das palavras e de desfazer a interdependência da linguagem em relação ao mundo.

Nomear é apresentar verbalmente uma representação e colocá-la num quadro geral de uma verdade liberta do mundo e configurada na ordem das razões. Passa-se, assim, de uma linguagem comentada a uma linguagem crítica, no sentido de que a ordem reflexiva aponta para a impossibilidade do novo tipo de pensamento se desenvolver com os antigos vocábulos; denunciam-se os termos confusos; buscam-se uma língua analítica e o ordenamento das palavras por uma linguagem mais aperfeiçoada. Palavras abstratas, que nada significam, impõem combinações ilegítimas e levam ao erro.

Hobbes endossa abertamente esta postura, procurando compreender em que condições a linguagem pode tornar-se verdadeiro objeto do saber. Em termos gerais, os pressupostos de sua teoria cognitiva estão mais próximos da ciência natural do que da filosofia de sua época. O diálogo mantido com a ciência assinala a

⁶⁸ Ainda sobre a questão da representação do conhecimento no mundo moderno, Michel Foucault, em *As palavras e as coisas* (1990, p. 93), esclarece que a estrutura binária do conhecimento no século XVII determina que já não há mais nada entre significante e significado, sujeito e objeto. Entre as palavras e as coisas, aquelas passam a ter o poder de representar o pensamento; no entanto, representar não significa “traduzir, dar uma versão visível, fabricar um duplo material que possa, na vertente externa do corpo, reproduzir o pensamento em sua exatidão. Representar deve-se entender no sentido estrito: a linguagem representa o pensamento como o pensamento se representa a si mesmo.”. A verdade se dará, doravante, no nível das idéias. Abandona-se a pretensão do seu alcance nas coisas. A linguagem será, ela própria, um caso particular de representação. Para o estatuto do conhecimento no mundo moderno, o signo já não se apresenta como figura do mundo, já não está ligado àquilo que ele marca por liames secretos, já não estará depositado sobre as coisas para que o homem possa desvendar sua verdade, já não aguardará silenciosamente que alguém venha reconhecê-lo; far-se-á apenas por um ato de conhecimento uma vez que não há mais signos desconhecidos como uma marca muda instalada nas coisas. O signo, daí em diante, terá significação apenas no interior do conhecimento. O pensamento daquele que conhece recebe dos sentidos representações dos objetos externos, no entanto, é clara a primazia dos sentidos sobre o pensamento. Como consequência, tem-se o pensamento como conexão e o objeto como imagem ou representação de algo externo dado pelos sentidos. As imagens podem ser diminuídas no tempo conforme o distanciamento do objeto, daí a importância da nomeação do objeto. Pelo nome é possível recorrer à cadeia de pensamentos e chegar à representação. Nomeia-se não como juízo, mas como indicação, o que torna possível uma linguagem com signos suficientes para dar acesso ao mundo.

necessidade de dar à filosofia um máximo caráter objetivo, retirando de seu cerne toda entidade rigorosamente diversa de uma substância corpórea. Nesse sentido, desde as primeiras premissas da filosofia, a idéia de um “eu não físico” é renunciada e a percepção do “eu físico” reafirmada como resultado exclusivo de processos que exigem uma investigação de base material.

Ao lidar com a universalidade e a regularidade das leis, Hobbes condiciona o conhecimento àquilo que se submete aos aspectos quantitativos e matematizáveis, anunciando seu alcance apenas onde há dois elementos principais: matéria e movimento. Esses elementos fazem dos corpos e fenômenos sistemas simples e ordenados com procedimentos regulares e necessários. A natureza se encaixa de tal forma à regularidade das leis que o que quer que dela faça parte pode ser computado em suas características matemático-geométricas. A questão é simples: a natureza age por meio de leis, segue impondo sua simetria aos corpos e é indiferente ao fato dessas leis serem compreensíveis ou não ao homem.

Logo, mecanicamente, o pensamento é uma atividade em mudança e, portanto, um movimento que se enquadra em uma série de outros movimentos no organismo animal. E se nada existe além de corpos em movimento, então o conhecimento é algo que faz parte de um sistema móvel maior, apresentando-se como um composto integrado de partes elementares que produzem concepções por meio de leis de simples associação.

2.3.1 O NOMINALISMO

Como foi visto em nota explicativa (nota de rodapé nº. 41), o nominalismo que precedeu a Hobbes teve como personagem de destaque Guilherme de Ockham, também conhecido como o “príncipe dos nominalistas”. Parafraseando a referida nota é importante destacar que Ockham defende, como Hobbes, um saber racional, baseado na evidência lógica e clareza dos termos. Provavelmente tenha sido o escolástico tardio que mais teve clareza da fragilidade da relação entre fé e razão, entre fé e ciência. Não obstante ao fato de ainda viver sob os ares do medievo, defende a não subserviência da filosofia em relação à teologia, o caráter a-científico desta e a separação dos princípios da fé em relação àqueles que regulam a razão natural, por não serem evidentes por si mesmos.

Ao exemplo de Hobbes, Ockham sustenta a tese do primado do indivíduo e concebe um mundo constituído por elementos individuais sem ligação com o verdadeiro em si ou com a essência última das coisas. Rompe com o cosmo platônico e aristotélico, contrapondo-se à idéia da existência de causas últimas, necessárias e ordenadas, de bases metafísica ou teleológica. Ao assumir um universo fragmentado e uma realidade essencialmente individual, acaba concebendo que o universal não é real, no sentido de que a realidade é singular e os universais são apenas formas verbais por meio das quais os indivíduos estabelecem relações de dimensão lógica com as coisas. Dentro destes parâmetros, elabora um nominalismo pelo qual sustenta apenas a existência das qualidades ou acidentes das coisas, revelados pela experiência e pela linguagem.

Com esse tipo de caracterização singular da realidade, a ciência, então, distancia-se da metafísica e torna-se um saber baseado em experiências que permitem prever o que pode acontecer no futuro de acordo com conhecimentos passados, isto é, em conformidade com a probabilidade derivada da pesquisa. O famoso corte operado pela “navalha de Ockham” pretende dar à razão e ao conhecimento um lugar diferente daquele oferecido pela tradição filosófica até a escolástica e quer excluir os conceitos supérfluos que colocam entraves à ciência. A intenção de Ockham era a de libertar o pensamento das confusões lingüísticas e colocar os elementos do discurso e da realidade em um lugar mais adequado a ele, qual seja: numa interpretação nominal do mundo. Nesse sentido, a linguagem tem a função de representação e deve constituir-se dos termos lógicos de uma proposição.

A diferença entre as posturas de Ockham e Hobbes parece estar na ênfase e na radicalidade com que Hobbes assume o nominalismo ajudado pelas descobertas da era moderna e, sobretudo, pelo pensamento de Galileu, um assumido nominalista. Hobbes parece ter vivido historicamente numa época mais propícia para compreensão e defesa do nominalismo do que Guilherme de Ockham.

Na linha de Ockham, Hobbes encontra na linguagem o ponto chave para resolver o problema da falta de acesso humano ao mundo em sua essência. Por isso, evoca um nominalismo capaz de explanar a realidade dos corpos por meio dos nomes. Em suas designações, os nomes aparecem como uma espécie de consciência geométrica do mundo, uma saída à explicitação do mecanismo dos corpos em movimento, assinalando o que nada há de universal no corpo ou matéria

de conhecimento. O que faz desses corpos universais são os nomes, que por convenção podem retirá-los de uma instância singular e particularizada.

Nesse contexto, Hobbes explica que os corpos possuem qualidades primárias (objetivas) e secundárias (subjetivas). As qualidades primárias são formadas por realidades quantitativas e universais como figuras, números, movimentos, etc., e não podem ser eliminadas dos corpos, visto que participam do conceito de corpo físico e de uma estrutura matemática que possibilitam a identificação dos caracteres universais de um corpo. Entende-se que apenas das qualidades primárias podem advir as verdades assertivas do pensamento e que as secundárias são asseguradas pela subjetividade perceptiva dos indivíduos e, por isso, não passam de nomes. Cores, odores, sabores e sons, por exemplo, pertencem às qualidades secundárias porque possuem existência apenas na subjetividade do sujeito.

A vertente nominalista da filosofia hobbesiana leva o sentido da representação pela linguagem ao seu extremo. Na ciência natural, Galileu já professara que o conhecimento humano não passava de nomes dados aos corpos em movimento. Juntamente com o matemático italiano, Hobbes considera o mundo real como uma simples sucessão de movimentos atômicos em continuidade matemática. Galileu já havia saído em defesa dessa nova relação entre sujeito e objeto, dizendo que

todos esses gostos, odores, etc., vinculados ao objeto em que parecem existir, não são nada mais que simples nomes, mas residem exclusivamente no corpo que os sente; de modo que se o animal fosse removido, todas essas qualidades seriam abolidas e aniquiladas." (GALILEU apud BURTT, 1983, p. 68).

Seguindo os passos de Galileu, o pensador inglês sustenta a tese de que as qualidades não são inerentes aos objetos, mas efeitos dos objetos sobre nós provocados pelo movimento. O resultado é que as coisas que acreditamos estar no mundo representam apenas o nosso modo de sentir e de dar qualidades aos movimentos. As qualidades estão nos sujeitos e se configuram tão somente como ilusões ou aparições do movimento. É nesse sentido que o matemático italiano faz a seguinte observação:

não acredito que os corpos externos, para provocar em nós esses gostos, esses cheiros e esses sons, requeiram mais que o tamanho, a figura, o número e o movimento vagaroso ou rápido; e julgo que se os ouvidos, a língua e as narinas fossem suprimidas, a figura, os números e os movimentos certamente permaneceriam, mas não os odores, nem os gostos, nem os sons, os quais, sem o animal vivo,

não creio que constituam nada mais que nomes. (GALILEU apud BURTT, p. 70).

Assumindo a mesma tese na primeira parte dos *Elementos do Direito Natural e Político*, Hobbes descreve de onde vem o som de um badalo, justificando que

o badalo não contém o som mas movimento, e produz movimento nas partes inferiores da campânula; [...]. Ela transmite o movimento ao ar [...]. O ar, pelo ouvido e os nervos, transmite o movimento ao cérebro e este possui movimento mas não som. Do cérebro o movimento volta aos nervos até o exterior e transforma-se numa aparição exterior a que nós chamamos som. E se passamos aos outros sentidos é bastante evidente que o odor e o gosto duma mesma coisa não são os mesmos para toda a gente, portanto, eles não estão na coisa sentida ou provada mas nos homens.⁶⁹ (1, II, p. 21).

Como sugere a citação, as concepções ou imagens que temos das coisas procedem da pressão que elas exercem sobre o sujeito. A imagem que temos na visão é, para Hobbes, o conhecimento que possuímos das qualidades do objeto dessa sensação e não o conhecimento do próprio objeto. Por exemplo, “pela vista, temos uma concepção ou imagem composta de cor e forma; nela residem a noção e todo o conhecimento que o objeto nos dá da sua natureza pelo olho.”⁷⁰ (EL, 1, II, p.18). Não há, portanto, nada de real externo a nós que se denomine imagem. O que é captado pela vista é apenas a visão do movimento que o objeto opera no cérebro. Os outros sentidos seguem o mesmo processo, possibilitando um modo especificamente humano de conhecer esses objetos e designá-los externamente. É da sensação causada pela pressão dos órgãos de cada sentido que surge a aparência, a ilusão ou as qualidades dos objetos. Analisando a sensação como a base fundadora de todo e qualquer conhecimento Hobbes afirma que

não há uma imaginação da qual não tenhamos tido antes uma sensação, na sua totalidade ou em parte, também não temos passagem de uma imaginação para outra se não tivermos tido previamente o mesmo nas nossas sensações. A razão disto é a seguinte: todas as ilusões são movimentos dentro de nós, vestígios dos movimentos produzidos nos sentidos; e os movimentos que

⁶⁹ “[...] the clapper hath not sound in it, but motion, and maketh motion in the internal parts of the bell; so the bell hath motion, and not sound. That imparteth motion to the air; and the air hath motion, but not sound. The air imparteth motion by the ear and nerves to the brain; and the brain hath motion but not sound. From the brain it reboundeth back into the nerves outward, and thence it becometh an apparition without, which we call. And to proceed to the rest of the senses, it is apparent enough that the smell and taste of the same thing, are not the same to every man, and therefore are not in the think smelt or tasted, but in the men.” (EL, 1, II, p. 7).

⁷⁰ “[...] for by sight we have a conception or image composed of colour or figure, which is all the notice and knowledge the object imparteth to us of its nature by the eye.” (EL, 1, II, p. 3).

imediatamente se sucedem uns aos outros na sensação continuam também juntos depois da sensação.”⁷¹ (L, 1, III, p. 24).

Desse modo, tendo por base a sensação, o conhecimento se desdobra em representação. Nele não conhecemos as conseqüências de uma coisa para outra coisa, mas uma cadeia de nomes na qual não é possível saber se

isto ou aquilo é, foi ou será, porque isso é 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, e isso é conhecer condicionalmente. E não se trata de conhecer as conseqüências de uma coisa para outra, e sim as do nome de uma coisa para outro nome da mesma coisa.⁷² (Ibid., 1, VII, p. 58-9).

Isso não significa, no entanto, que a filosofia seja mera opinião. Não o é porque suas verdades encontram-se no discurso corretamente encadeado em definições, proposições e silogismos, formando uma seqüência de pensamentos por meio dos signos dados às coisas. O que ocorre é que o conhecimento científico limita-se àquilo que é possível sentir, marcar e nomear. Encontra-se irremediavelmente ligado a uma condição empírica, ao conceito de matéria e à idéia de causalidade, por meio dos quais ocorrem as denominações, associações e representações. Esse é o pré-requisito da ciência demonstrativa, que separa definitivamente o discurso do ser, as palavras das coisas e alavanca a bandeira nominalista. A causalidade exigida propõe um novo estatuto para o saber filosófico que doravante é científico.

O nome representação não é, portanto, ocasional para Hobbes e justifica-se pelo fato de que não se conhece um objeto nele mesmo, mas apenas a sua representação, dada na multiplicidade do movimento e na sucessão do tempo. A tese proposta por esse pensador prima por uma idéia de representação que segrega o sujeito do objeto, dando ao primeiro a prerrogativa de representar o segundo. É no ser das denominações, devidamente associadas, que se encontra a verdade. Dessa maneira, o mundo representado é o do agregado de corpos. E esses corpos são sempre autônomos em relação à representação que se tem deles e permanecerão

⁷¹ “[...] as we have no imagination, whereof we have not formely had sense, in whole, or in parts; so we have no transition from one imagination to another, whereof we never had the like before in our senses. The reason whereof is this. All fanciers are motions within us, reliques of those made in the sense: and those motions that immediately succeeded one another in the sense, continue also together affther sense.” (L, 1, III, p. 20).

⁷² “No man can know by discourse, that this, or that, is, has been, or will be; which is to know absolutely; but onely, that if this be, that is; if this has been, that has been; if this shall be, that shall be: which is to know conditionally; and that not the consequence of one thing to another; but of one name of a thing to another of the same thing.” (Ibid., 1, VII, p. 47).

separados do sujeito. O resultado a que se pode chegar por essa via é o de que um conhecimento objetivo do mundo externo, como verdade última, torna-se inválido. Dessa forma, são eliminadas do mundo físico as causas finais e essenciais, prevalecendo as causas mecânicas, móveis e objetivas.

Com isso, a proposta hobbesiana supera, como o fizera a nova física, o cosmo hierarquizado em função do homem. As qualidades objetivas e subjetivas representam um corte com perspectivas metafísicas, pois as estruturas ontológicas do universo físico e do universo humano são, em muitos sentidos, cegas ao homem e ao seu modo de conhecer. Em última instância, Hobbes não nega a existência dessas estruturas, mas reconhece que a filosofia, como ciência, deve se apegar às qualidades objetivas que permitem o acesso à universalidade das coisas e às suas representações por meio da linguagem.

Nesse percurso, a linguagem é considerada um meio pelo qual se descreve ou se interpreta a realidade. Entretanto, ela não se caracteriza como algo meramente instrumental em sua extensão, dado que levanta a diferença entre a significação das coisas e a sua referência, abrindo espaço para uma nova forma de conhecimento, em que a natureza das coisas não sugere seus nomes.

2.3.2 AS IDÉIAS OU *FANTASMAS*

Num mundo quantitativo e matematizado, as formas, figuras, números e movimentos são o que primeiro caracterizam os corpos, subsistindo para além de qualquer qualidade secundária aparente. Nesse universo, a finalidade da razão é alcançar a verdade do objeto a partir de suas qualidades primárias. Somente nesse nível do conhecimento é possível ter acesso à verdade, que é algo prioritariamente lógico-proposicional. É dessa forma que o postulado das qualidades objetivas e subjetivas gera o mundo das representações. Nele, o conhecimento é de fato uma representação dada pelas idéias ou *fantasmas*. Mas em que consistem especificamente essas idéias ou *fantasmas*? Que papel ocupam na teoria do conhecimento de Thomas Hobbes?

Iniciemos as respostas a essas questões pela tentativa de compreender a formação fisiológica do entendimento. O ato do entendimento é também um movimento do espírito animal. Um *fantasma* ou uma idéia consiste numa ação do cérebro sobre aquilo que é manifestado ao espírito. Seu primeiro movimento é a

sensação em ato e o segundo é o entendimento. Pode-se afirmar que, para Hobbes, as sensações precedidas dos movimentos configuram-se como a base do conhecimento, porque elas geram as idéias e estas, geram o entendimento.

Em seu aspecto geral, o entendimento representa uma potência passiva gerada pelo movimento, que se desenvolve em relação à atração, repulsa e afecções particulares para cada sujeito. A faculdade potencial do entendimento cria o *fantasma* ou a idéia como “uma ação que o cérebro exerce sobre o Espírito Animal, pelo poder recebido das coisas sensíveis externas”⁷³ (Short Tract, p. 44, tradução nossa). Essa ação quase instintiva absorve o reflexo do objeto externo que permanece em nossa imaginação mesmo após a subtração desse objeto dos órgãos dos sentidos. Pelo exposto, podemos concluir que as idéias encontram-se diretamente ligadas às sensações e dependem dos movimentos que os objetos externos provocam no sujeito. As duas coisas, sensação e entendimento, são os primeiros princípios desencadeados dos movimentos internos ao sujeito. Eles formam as idéias e para serem compreendidos remetem a uma outra cadeia retroativa de conceitos e definições, que mostra a compreensão do mecanismo humano a partir de pressupostos lógicos.

Espaço e tempo fazem parte dessa cadeia, pois, de uma maneira muito específica, possibilitam a existência das idéias ou *fantasmas*. Partindo das definições dadas pelo próprio Hobbes acerca do conhecimento e lembrando que para ele tudo é corpo em movimento, podemos afirmar que toda representação implica espacialidade e temporalidade, pois todas as coisas comportam dimensão e movimento. Espaço e tempo ocupam o campo da idealidade e dependem tanto do corpo físico quanto da capacidade imaginativa do sujeito. Quando o corpo é retirado da presença do sujeito, a imagem continua existindo e ocupando as formas do espaço e do tempo dentro da própria faculdade de imaginar.

Karl Schumann (1992) esclarece que Hobbes estende o espaço a dois campos: espaço imaginário e espaço real⁷⁴. Eles representam, respectivamente, a existência de corpos internos na nossa mente e de corpos externos a nós. O

⁷³ “A Phantasma is an Action of the brayne on the Animal spirits, by the power it receiveth from externall sensible things”. (Short Tract, p. 44).

⁷⁴ Karl Schumann no texto ‘Le Vocabulaire de L’Espace’, publicado em *Hobbes et son vocabulaire*, organizado por Yves Charles Zarka, afirma que “L’espace imaginaire est selon Hobbes un *effet*, plus précisément un effet qu’un corps externe ou objet produit sur nous en vertu de sa grandeur, en tant que nous sommes capables de connaissance.” (1992, p. 62). “Tandis que l’espace imaginaire est un accident de notre esprit, l’espace réel est « un accident du corps qui existe en dehors de l’esprit.” (Ibid., p. 70).

primeiro é o efeito que um corpo externo produz em nós, em virtude de sua grandeza; é um acidente do espírito humano pelo qual somos capazes de conhecer e de lembrar pela memória. Já o segundo, o espaço real, é também um acidente, porém do próprio corpo que existe e está presente de forma atual fora do espírito humano.

O espaço imaginário, como um acidente do espírito, permite que a idéia de um corpo continue presente, mesmo em sua ausência. A esse espaço não pode ser atribuído nada de real, pois ele resulta da abstração dos corpos na imaginação e, depois de apreendido, não se liga a nenhuma existência fora da mente humana. De um lado, o espaço imaginário representa a privação do corpo e sua ocupação pela idéia e, de outro lado, o espaço real concerne à essência desse corpo e àquilo que o constitui enquanto corpo, assegurando a sua existência independente da imaginação e do espírito humano.

O espaço imaginário se confunde com o *fantasma* ou idéia de uma coisa. Considerado como imagem, ele representa aquilo que é possuído por um corpo, sem depender necessariamente do corpo, mas da imaginação do sujeito pensante, ocupada por uma magnitude e uma grandeza.

Diretamente ligada ao conceito de espaço, está a idéia do tempo como sucessão contínua dos corpos no espaço, isto é, como o “fantasma do antes e do depois do movimento”⁷⁵ (DCo, II, p. 95, tradução nossa), enfim, como a idéia do movimento passado ou daquilo que está por vir, designado como cálculo da nossa maneira de conceber as coisas no espírito. Nas representações, a noção de espaço leva à de tempo, pois o movimento de um objeto de um lugar para outro supõe a idéia de sucessão no espaço, que não é outra coisa senão a idéia de tempo.

Por isso, a noção de tempo na filosofia hobbesiana é tão importante quanto à de espaço, haja vista que não pode haver mudanças nas representações sem que se demonstre a idealidade do tempo. Ambos, espaço e tempo, fazem parte do imaginário operacional das representações, pois são estruturas do conhecimento que permitem as operações do espírito e, por isso, ocupam um lugar importante na *philosophia prima*. A razão está em que todo corpo é concebido no espaço e toda mudança do mesmo corpo ocorre por sucessão e, portanto, no tempo. Ora, se o

⁷⁵ “Time is the phantasm of before and after in motion.” (DCo, EW, II, p. 95).

conhecimento não parte imediatamente do mundo, mas das representações, há que existir estruturas que sustentem essas representações no próprio sujeito⁷⁶.

Os dois conceitos em Hobbes derivam da magnitude real de um objeto. O sujeito só concebe as noções de espaço e tempo porque teve o contato prévio com o objeto que o possibilita desenvolver, pela faculdade de imaginar, a sua existência na mente do sujeito. O espaço torna possível as representações e o tempo possibilita a sucessão dessas representações e, por conseguinte, seu movimento. Desta feita, eles ocupam o lugar da subjetividade humana que possibilita a formação dos *fantasmas* ou idéias nas representações geradas por uma sensação anterior. Essas idéias, uma vez produzidas, passam a não mais depender dos corpos externos, mas da faculdade de imaginar.

Nesse ponto de vista, o conhecimento depende diretamente das noções de espaço e tempo que, por sua vez, encontram-se ligadas à percepção sensória e à imaginação como formas do movimento local dos corpos, geradores das idéias. Quando os movimentos se fazem aparentes de forma específica ao cérebro e aos sentidos humanos, temos, então, os *fantasmas*. Por exemplo, a luz e outras qualidades sensíveis nada mais são do que diversas ações das coisas externas sobre o espírito animal. Um movimento é chamado luz somente após a sua propagação no cérebro através dos nervos. A permanência dessa imagem ou *fantasma* é retida no cérebro e posteriormente nomeada luz.

Descartadas as incursões metafísicas, a configuração do modo de conhecer humano é simples: as coisas não existem em si mesmas, elas são nomeadas. Nós as computamos: compomos e decompomos nossos próprios *fantasmas*, qualificando as coisas que estão fora de nós e ao nosso alcance pelos sentidos e pela mente. Zarka (1992) apresenta quatro propriedades que definem um *fantasma*. Primeiramente, diz ele, “o fantasma é sempre pensado em função de um sujeito e de

⁷⁶ As noções de espaço e tempo desenvolvidas por Hobbes se aproximam um pouco da análise de Kant enquanto são entendidas como estruturas internas ao sujeito que justificam a existência dos corpos, mas se distanciam na medida em que a idealidade hobbesiana não ascende à transcendentalidade proposta por Kant. Em Kant esses dois conceitos são condições da possibilidade dos fenômenos, mas como representações *a priori* não dependem desses fenômenos. Já em Hobbes as estruturas imaginárias do espaço e tempo dependem exclusivamente da existência de um corpo externo. Apesar dessa diferença, é importante assinalar as concepções aproximadas dos dois pensadores, já que ambos sustentam a tese da subjetividade dos conceitos de espaço e tempo.

um objeto. [...] O fantasma é inerente ao sujeito, então ele é um acidente.”⁷⁷. Em segundo lugar,

o fantasma pode ser considerado sob dois aspectos, à saber: como acidente interno do espírito ou como aparição das coisas exteriores [...]. Se compreende então, em terceiro lugar, que o fantasma, considerado independentemente do objeto que o causa e do sujeito ao qual é inerente, quer dizer, como pura aparição, seja tido como *non-ens*, ou como uma pura aparência ou ficção. [...] em quarto lugar, o estatuto do fantasma é tomado em dois registros: aquele da aparição e aquele da aparência. Mas se trata menos de uma ambigüidade do que do resultado de um duplo ponto de vista. O fantasma não é uma ilusão, porque os fenômenos sensíveis já são os fantasmas.”⁷⁸ (1992, p. 21, tradução nossa).

Partindo desses pressupostos, a teoria cognitiva hobbesiana considera os objetos e seres acidentes internos da mente humana ou acidentes externos, que possuem sua existência nas idéias ou *fantasmas*. Hobbes quer mostrar com isso que o mundo existente fora de nós tem como ponto inicial a sensação, que capta o movimento e gera a representação do objeto. Isso quer dizer que o conhecimento do mundo externo não ocorre imediatamente, ele é resultado do esforço e da junção de elementos externos e internos ao indivíduo. Sua coerência posterior depende do discurso verbal que o representa e das associações feitas em relação aos objetos representados, isto é, da passagem de uma causa a um efeito ou de um efeito a uma causa.

Percebe-se, com isso, que a diversidade de elementos que compõe a cadeia do conhecimento demonstra que a sensibilidade humana não é passiva. Ela sofre reações proporcionadas pelos diversos *conatus*⁷⁹ atuantes no indivíduo e que reagem à pressão dos objetos externos. A reação advinda do *conatus* é, na verdade,

⁷⁷ “[...] le phantasme est toujours pensé en fonction d’un sujet e d’un objet.(...) Le phantasme est inhérent au sujet, dont il est un accident [...]” (ZARKA, 1992, p. 21).

⁷⁸ “[...] le phantasme peut être considéré sous deux rapports, à savoir comme accident interne de l’esprit ou como apparition des choses extérieures [...]. On comprend donc que, troisièmement, le phantasme, considéré indépendamment de l’objet que le cause et du sujet auquel il est inhérent, c’est-à-dire comme pur apparaître, soit tenu pour un *non-ens*, ou comme une pure semblance (*seeming*) apparence ou fiction. [...] quatrièmement, le statut du phantasme est pris entre deux registres : celui de l’apparaître et celui de l’apparence. Mais il s’agit moins là d’une ambigüité que du résultat d’un double point de vue. Le phantasme n’est pas une illusion, puisque les phénomènes sensibles sont déjà des phantasmes.” (Ibid., p. 21).

⁷⁹ O termo *conatus* encontra-se explicado detalhadamente no início da terceira parte dessa tese. De um modo geral, o *conatus* se caracteriza como uma pequena unidade de matéria que se movimenta infinitamente e de onde procede uma variedade de outros movimentos dependentes de todo o sistema do corpo humano. O *conatus* é o lugar dos movimentos primeiros, imperceptíveis e infinitos; pode ser comparado a um ponto indivisível e ser cotejado com um outro ponto ou *conatus* de grandeza maior ou menor. É ele o início de todo e qualquer movimento dos corpos, com força e direção próprios que o permite se compor, se separar ou se sobrepor a outros *conatus*.

uma resposta dada pelo indivíduo, que se configura imediatamente como *fantasma* ou idéia de algo. A pressão externa aos objetos e os movimentos internos ao sujeito não significam outra coisa senão ação e reação, pressão e contrapressão, que ligam elementos físico-psicológicos do sujeito aos elementos físico-materiais contidos no objeto. A representação surge como fruto dessa relação, unindo a sensibilidade daquele que conhece à forma física do objeto.

A fim de explicar melhor a noção de *fantasma*, na segunda parte do *De Corpore*, Hobbes se pergunta: Se o mundo fosse aniquilado⁸⁰ o que permaneceria para o homem? A essa questão de fundamental importância é dada a resposta de que permanecem as idéias dos corpos. Por isso, a *philosophia prima* tem como seu elemento principal o corpo. Ela só poderia começar pela única coisa que sabemos permanecer depois das idéias, já que a essência do conhecimento científico é o corpo que pode ser tocado pela sensibilidade humana, interpretado pelo raciocínio e explicitado pela memória por meio da linguagem.

Dito de outra forma, a resposta está nas idéias ou *fantasmas*, já que todas as coisas não são mais do que *fantasmas* que ocorrem internamente no imaginário humano e aparecem como se fossem externas e independentes da mente. Por conseguinte, da aparente aniquilação do mundo permanecem a memória e a imagem das coisas em sua grandeza, movimento, sons etc.; permanece o sujeito, reafirmando que as coisas não são mais do que idéias formuladas na imaginação com o auxílio dos sentidos e inteiramente dependentes do poder da mente. O espaço, por exemplo, é o *fantasma* da magnitude ou grandeza; o tempo é o *fantasma* da sucessão contínua dos corpos, a idéia do antes e do depois no movimento; e, um acidente é um *fantasma* da maneira como um corpo é concebido por nós. Da mesma forma, dias, meses e anos são movimentos passados, presentes e futuros do sol e da lua e não significam mais do que cálculos da mente transpostos em palavras.

A hipótese da *annihilatio mundi* é tomada por Hobbes como o melhor caminho para o início do estudo da filosofia natural. Trata-se de uma ficção hiperbólica

⁸⁰ É importante esclarecer que a hipótese de aniquilação completa do mundo não coloca em questão a sua existência, busca apenas a compreensão da estrutura e do conteúdo de nossas representações. Como essas representações não estão no mundo, mas partem da mente do sujeito, sensações como som, calor, frio, etc. não seriam mais que movimentos, idéias ou *fantasmas* que ocorrem na mente e aparecem como se fossem eventos externos independentes de qualquer poder do sujeito.

formulada com o intuito de apresentar os primeiros princípios da filosofia. Por isso, ele declara:

No ensino da filosofia natural, eu não poderia começar melhor (como já mostrei) do que com a *privação*; isto é, do fingimento de que o mundo está completamente destruído. [...] [Dessa aniquilação] Eu digo, conseqüentemente, que restariam as idéias desse homem acerca do mundo, e de todos esses corpos, antes de sua aniquilação, como visto com seus olhos, ou percebido por qualquer outro sentido [...]. Todas as coisas não são nada mais que idéias e fantasmas, acontecendo internamente àquele que imagina [...].⁸¹ (DCo, II, VII, p. 91-2, tradução nossa).

O sentido dessa hipótese aniquilatória relaciona-se com a teoria do conhecimento centrada na representação e constitui o ponto de partida da *philosophia prima*, que destituída dos caracteres de uma metafísica tradicional toma o corpo, seu mecanismo e a matéria em movimento como o elemento principal de análise. Dessa forma, a ficção aniquilatória leva a uma concepção material da natureza regida pela regularidade das leis e supõe a prioridade do campo físico-científico sobre a experiência do senso comum imediato. Como foi explicado, de um mundo aniquilado restam as idéias que se têm dele e que só podem ser expressas pela linguagem. Essas idéias estão contidas em imagens que fundam o espaço imaginário ocupado por elas na mente. A aniquilação do mundo declara, assim, indiretamente, que nada permanece sem nós. Se o reconstruirmos, as idéias que estão num espaço imaginário devem, necessariamente, preencher um espaço real, apontando para o sujeito sentinte como causa do conhecimento. Esse retorno é necessário, pois a *annihilatio mundi* é apenas uma hipótese constitutiva do conhecimento humano.

Aniquilação e representação se perfazem, pois aniquilar é abstrair-se da realidade para recompô-la, é propor um universo nomeado e, por meio dos nomes, anunciar as proposições, raciocínios e conclusões cabíveis a um mundo que o sujeito não pode desvendar em suas bases últimas, mas apenas apresentá-lo pelos *fantasmas* e operações do seu espírito. Em última instância, a hipótese aniquilatória é o suporte que permite a separação entre a representação e o objeto, assinalando para uma dependência inicial das idéias em relação à realidade externa. Isso quer

⁸¹ "In the teaching of natural philosophy, I cannot begin better (as I have already shewn) than from *privation*; that is, from feigning the world to be annihilated. [...] I say, therefore, there would remain to that man ideas of the world, and of all such bodies as he had, before their annihilation, seen with his eyes, or perceived by any other sense; [...]. All which things, though they be nothing but ideas and phantasms, happening internally to him that imagineth [...]." (DCo, II, VII, p. 91-2).

dizer que, quando representamos, o fazemos em relação a algo concreto. Compreende-se, por isso, o fato de não alcançarmos a essência ontológica das coisas e de só podermos conhecer por inferência racional.

A hipótese aniquilatória mostra ao espírito humano, de forma transparente, seu modo de caracterizar as coisas, de se inteirar do mundo, bem como seus limites. Surge, então, um mundo de determinações e artifícios convencionais permeado pela linguagem. Não obstante a todas as necessidades físicas e biológicas é ilimitada a liberdade humana de modelar o seu próprio mundo científico, ético e político. Esse corte metafísico deixa claro que apenas pela representação, a razão pode se arvorar a indicar algo sobre a natureza das coisas, renunciando a falar em nome de sua essência. O conhecimento é, nesse sentido, dado pelas operações discursivas da razão e apresentado pelo discurso prudente e coerente de uma subjetividade que prima pela objetividade científica.

Isto posto, podemos afirmar que o mundo do conhecimento é, para Hobbes, o mundo das representações produzido pela variedade do aparecer dos corpos sobre os órgãos dos sentidos. Na relação corpo e acidente, nada permanece fora do sujeito, uma vez que todas as coisas deixam imagens em sua mente provocadas pela matéria em movimento. Os constantes movimentos fazem com que os próprios *fantasmas* sejam mutáveis e que se organizem na mente em conformidade com as experiências do sujeito. A razão de tudo isso é que a realidade interna dos movimentos humanos jamais cessa de provocar alterações nas percepções dos indivíduos.

Os *fantasmas* marcam sua prioridade na teoria cognitiva hobbesiana. Eles nascem justamente da reação do sujeito no instante do movimento e permanecem como imagem na mente. Por isso, pode-se dizer que as idéias são apenas movimentos que não representam a verdade última em relação ao objeto. Logo, o conhecimento é possível enquanto realidade objetiva, vinculado àquele que percebe e ao seu modo de captar o mundo. Isso torna a natureza humana o ponto de partida universal para a compreensão da realidade presa às estruturas cognoscitivas internas ao sujeito e aos objetos externos a ele.

É conseqüência disso que a verdade que não exista em si mesma. Relativa, ela gira em torno do sujeito e terá como encargo montar um discurso lógico e encadeado, que ligue antecedente e conseqüente. O sujeito carrega consigo uma condição privilegiada de nomear, representar e de criar o mundo, o que o torna

senhor de sua própria glória ou miséria. A própria sensação possibilita a correção dos erros desde que o caminho tomado seja o da ciência. O poder artificial e representacional humano vai da convencionalidade das palavras à fundação do Estado, sendo que nele encontram-se separados o sujeito e o objeto, o ser e as coisas. Enfim, por meio da linguagem os seres humanos somam e subtraem pensamentos e palavras, chegando ao construto da *scientia civilis*.

2.4 O NOVO MÉTODO CIENTÍFICO E SUA RELAÇÃO COM A *RACTIO* E A *ORATIO*

Em sua amplitude, a revolução científica operada pela modernidade caracteriza-se por uma forte transformação intelectual, espiritual e filosófica do homem, que, a partir de então, preocupar-se-á não mais em contemplar a natureza, mas em dominá-la sob uma configuração matemática e compreendê-la no mecanismo que a regulamenta por meio de um método. A partir daí, quando se fala à natureza, as respostas são recebidas numa linguagem puramente matemática. É dissolvido o axioma de um cosmo finito e qualitativamente ordenado e instituído pela geometrização e pela matematização dos corpos.

O método, o grande instrumento do pensamento, busca o conhecimento seguro e chancela o estatuto do saber não pelo simples conhecimento empírico do fato, mas pelo conhecimento causal dos procedimentos científicos, isto é, pela junção dos conceitos em asserções e conclusões necessárias. Pelo método, Hobbes diz que

aquelas coisas que jazem em confusão devem ser separadas, distinguidas e postas em ordem após receberem cada qual seu próprio nome; vale dizer, vosso método deve assemelhar-se ao da criação. A ordem da criação foi: *luz, distinção entre dia e noite, o firmamento, as luminárias celestes, as criaturas sensíveis, o homem;* (...)”⁸² (DCo, Epístola do autor ao leitor, p. 5, grifo do autor).

O método dedutivo é preferido por Hobbes aos procedimentos indutivos da experiência e da história, dado que comporta as categorias lógicas e as abstrações matemáticas que a indução não pode abarcar, permitindo a aplicação da matemática à física e tornando esta demonstrável aprioristicamente. Tal modelo é reconhecido como o único capaz de dar conta das leis do movimento e das relações de

⁸² “[...] those things that lie in confusion must be set asunder, distinguished, and every one stamped with its own name set in order; that is to say, your method must resemble that of the creation. The order the creation was, *light, distinction of day and night, the firmament, the luminaries, sensible creatures, man* [...]” (DCo, EW, The author’s epistle dedicatory, p. 3, grifo do autor).

causalidade operadas por ele. Nesse sentido, o conhecimento produzido pela geometria coincide com aquele presente nas próprias leis do entendimento humano. Sua origem encontra-se marcada pelo poder de criatividade e conhecimento dos indivíduos. Essas características permitem ao homem cunhar um universo de artifícios em volta dos fenômenos, propondo-lhes nomes, articulando-os, somando-os e subtraindo-os a fim de alcançar um domínio mínimo do mundo à sua volta.

Galileu foi, para Hobbes, um dos principais criadores do método científico. Sua orientação metodológica aponta para a aplicação da matemática aos domínios da nova física, podendo ser estendida aos terrenos da filosofia natural e civil. Faz parte do método o reconhecimento da regularidade matemática dos fenômenos, dos eventos mecânicos e da constituição física dos corpos a partir de entidades geométricas como figura, movimento, quantidade e todos os seus acidentes.

Partindo dessa compreensão, o pensador inglês defende a tese de que em filosofia todos os eventos dos corpos naturais e políticos devem ser entendidos como movimentos de corpos materiais, que podem ser apreendidos pelo método, pois

o assunto da filosofia, ou a questão de que ela trata, é qualquer corpo do qual podemos conceber alguma geração e que podemos comparar; sob algum aspecto, com outros corpos, ou que é capaz de composição e resolução; isto é, qualquer corpo de cuja geração ou propriedades podemos ter algum conhecimento. E isso pode ser deduzido da definição de filosofia, cuja ocupação é investigar as propriedades dos corpos a partir de sua geração, ou sua geração a partir de suas propriedades; [...].⁸³ (DCo, I, I, p.13).

Se a filosofia é o conhecimento adquirido pelo raciocínio, via resolução (análise) e composição (síntese), então “o método é *o caminho mais curto para descobrir os efeitos por suas causas conhecidas, ou as causas por seus efeitos conhecidos.*”⁸⁴ (Ibid., I, V, p.51, grifo do autor). Ele se configura como o modo de agir da filosofia e o elemento possibilitador que circunscreve seu raciocínio numa linguagem clara e objetiva, em busca das causas e efeitos. Pelo método, pode-se

⁸³ “The *subject* of Philosophy, or the matter it treats of, is every body of which we can conceive any generation, and which we may, by any consideration thereof, compare with other bodies, or which is capable of composition and resolution: that is to say, every body of whose generation or properties we can have any knowledge. And this may be deduced from the definition of philosophy, whose profession it is to search out the properties of bodies from their generation, or their generation from their properties; and, therefore, where there is no generation or property, there is no philosophy.” (DCo, EW, I, p.13).

⁸⁴ Method [...] *is the shortest way of finding out effects by their know causes, or of causes by their know effects.*” (DCo, EW, I, p. 18, grifo do autor).

saber quais são as causas de um evento, em que sujeito estão essas causas, de que maneira e em que sujeito produzem seus efeitos. Por exemplo, pode-se afirmar que se o início de todo conhecimento são as idéias advindas dos sentidos e da imaginação, então, é tarefa do raciocínio filosófico saber por que essas idéias existem, de que causas procedem e que efeitos produzem.

O método se mescla com a linguagem, afirmando as definições e as proposições como o primeiro passo no percurso da filosofia. A esse passo sucede a análise e/ou a síntese. A análise propõe a decomposição ou resolução do fenômeno estudado em seus elementos constitutivos e assume que a proposição é verdadeira apenas se houver uma prova válida da qual ela é conclusão. Dessa forma, por divisão, o fenômeno decomposto vai ganhando definição e natureza, até que se chegue aos princípios ou categorias universais. Na outra vertente do método encontra-se a síntese, onde o fenômeno é estudado via composição e, por ele, traça-se o caminho inverso da análise, partindo das causas e chegando aos efeitos possíveis por adição.

Hobbes, como Galileu, combina em seu método elementos empiristas e racionalistas, afirmando que em filosofia, não há “nenhum método para descobrir as causas das coisas que não seja ou *compositivo* ou *resolutivo*, ou *parcialmente compositivo* e *parcialmente resolutivo*. E o resolutivo é comumente chamado o método *analítico*, assim como o compositivo é chamado *sintético*.”⁸⁵ (DCo, I, V, p. 52, grifo do autor). Este procedimento metodológico alerta para dois percursos fundamentais das ciências demonstrativas, a saber: a investigação e a exposição numa demonstração de que os argumentos *a posteriori* e *a priori* devem coincidir entre si.

De sua parte, a análise busca os princípios universais e assinala os acidentes comuns aos corpos que, na ordem do conhecimento, vêm antes das coisas singulares. Na investigação desses princípios, a causa mais universal de todas as coisas é o movimento, pois a própria variedade das coisas que percebemos pelos sentidos – como formas, sabores, sons e cores – têm como causas o movimento, residente parcialmente nos objetos e parcialmente no sujeito.

⁸⁵ “There is therefore no method, by which we find out the causes of things, but is either *compositive* or *resolutive*, or *partly compositive*, and *partly resolutive*. And the resolutive is commonly called *analytical* method, as the compositive is called *synthetical*.” (DCo, EW, I, p.19, grifo do autor).

Então, pelo raciocínio analítico é possível saber qual é o tipo de movimento que atua sobre os sentidos e sobre os objetos externos e, ainda, de que maneira eles levam às percepções. É possível definir em termos universais, por exemplo, que: o lugar é o espaço ocupado por um corpo; o movimento é a privação de um lugar e a aquisição de outro; a linha é produzida pelo movimento de um ponto; uma superfície é dada pelo movimento de uma linha; o movimento é ocasionado pelo movimento de outro movimento. Mas, para se ter acesso às propriedades específicas de cada definição ou de cada corpo, o método é o sintético, que junta e compõe o que as circunstâncias de um evento podem efetuar isoladamente, consistindo na demonstração que começa nas proposições primárias evidentes por si mesmas e procede, por somatória, das proposições em silogismos até que se faça compreender a conclusão. A causa completa de um evento une as duas partes do método.

Seguindo a própria divisão da filosofia, no conhecimento científico é necessário que as causas das coisas universais (figura, magnitude, proporção, quantidade, extensão etc.), isto é, os acidentes mais comuns aos corpos, sejam conhecidos antes das causas das coisas singulares. Assim, quando há dúvidas sobre em que sujeito reside um acidente ou sobre suas características universais, o método é analítico e procede indo da matéria em geral, por divisão, às partes que concordam individualmente com essa matéria. Já as características singulares de um evento, isto é, aqueles acidentes pelos quais uma coisa se distingue da outra, fazem parte da investigação pelo modelo da síntese. Por exemplo, as coisas que parecem ter dimensão, formato e propriedades diferentes daquelas que realmente possuem, podem ser redefinidas por hipótese causal pela via da síntese.

Em linhas gerais, o método representa para Hobbes uma tomada de consciência do indivíduo em relação à elaboração do seu próprio saber. O saber é artificial e sua criação é, também, poder. A submissão dos fenômenos ao método designa uma complexidade de noções que envolvem intuições, sentidos, racionalizações, percepções e observações. Esse processo une a perspectiva empirista às abstrações e racionalizações como fonte da pesquisa científica.

Os passos do método ligam-se ao funcionamento do mecanismo do conhecimento humano que se inicia nos sentidos, passa pelas faculdades do espírito e gera a imaginação, a memória e o raciocínio, chegando, assim, ao seu termo. Isso ocorre da seguinte maneira: as sensações geram as primeiras

concepções ligadas diretamente ao início interno dos movimentos nos corpos humanos; das concepções são dados nomes às coisas; depois de criadas as denominações, estas são reunidas em proposições de forma a serem concludentes. Por meio dessas operações, a conclusão torna-se evidente e pode-se dizer que se conhece a verdade da conclusão.

Nesse mecanismo, a ordem, a conexão, a articulação e a cadeia de pensamentos obrigam obediência à relação causa e efeito, antecedente e conseqüente de forma que o conhecimento possa ser submetido a apreciações pela análise e pela síntese. Todo raciocínio possível consiste na aplicação desses dois passos em conjunto ou separadamente. Por eles, pode-se ora dividir o objeto, ora compô-lo e isso possibilita o conhecimento das partes e do todo, das coisas particulares e universais. Os dois procedimentos são importantes visto que nas causas universais encontram-se os acidentes comuns a todos os corpos e nas causas singulares estão os acidentes particulares que permitem as distinções entre os corpos.

O caminho percorrido pela filosofia de Hobbes, tendo por base o método, mostra que independentemente da via escolhida, análise ou síntese, o conhecimento segue determinados padrões que fazem da filosofia natural e da filosofia civil ciências. Por exemplo, tendo como objeto de investigação o movimento, apenas por meio dos procedimentos metodológicos detectam-se os efeitos, as características e a velocidade que os movimentos de um corpo causam em outros corpos; que movimentos um segundo corpo gera em um terceiro; e, que efeitos e mudanças são produzidos pelos movimentos das partes no todo. Tudo isso leva à compreensão das qualidades e mudanças dos corpos na filosofia natural, que auxilia numa melhor leitura da filosofia civil.

Pelos procedimentos metodológicos, a razão torna-se sinônimo de cálculo. Um cálculo erigido pelo esforço da adequada imposição dos nomes, pela adição ou subtração que culmina no que se denomina *recta ratio*. Transportando esse método para ciência civil, Hobbes quer mostrar que, com o auxílio da geometria e da lógica, é possível calcular com as palavras, de tal maneira que ao se somar dois nomes tem-se uma afirmação, ao unir duas afirmações, chega-se a um silogismo e a junção dos silogismos culmina numa demonstração.

A razão é, nesse sentido, uma faculdade adquirida. É o ponto de partida do desenvolvimento e progresso da humanidade. No mundo do conhecimento, ela “é o

passo; o aumento da ciência, o caminho, e o benefício da humanidade, o fim”⁸⁶ (L, 1, V, p. 45) e representa a soma encadeada das definições, previamente ordenadas numa seqüência de afirmações ou negações anteriores e se aplica universalmente a tudo aquilo que se submete ao cálculo. Essa forma de racionalidade é, para Hobbes, a grande salvação da filosofia, pois é responsável pela requerida universalidade das proposições e demonstrações.

Se a razão for utilizada em sua finalidade, isto é, seguindo os procedimentos adequados de adição e subtração de nomes, então será possível alcançar a evidência necessária, já que a afirmação de uma conclusão precede o exame de todos os itens do cálculo, sejam eles nomes ou números. As filosofias natural e civil dão o seu exemplo: os aritméticos adicionam e subtraem com números; os geômetras o fazem com figuras, ângulos, linhas etc.; os lógicos com palavras, afirmações e asserções; e a ciência política, com pactos, leis e fatos. Na vertente científica, a razão matemática caminha unida a uma linguagem adequadamente empregada, com vistas ao desenvolvimento correto da latente razão humana.

Considerando esses antecedentes, podemos afirmar que, em Hobbes, a razão é uma faculdade em potencial, que se desenvolve na mesma medida do aprimoramento humano. Não é infalível, contudo, ao se tornar *recta ratio* propicia, para a ciência, o método mais assertivo no alcance do conhecimento. Os procedimentos gerais de todo conhecimento científico passam por definições inambíguas e seguem num discurso de proposições e silogismos assertivos. Esses passos representam a possibilidade de uma ciência plenamente demonstrativa e evidente e, o mais importante, avessa aos artifícios de uma arte retórica meramente persuasiva.

Segue-se dessa análise, que embora Hobbes considere a natureza humana imutável, acolhe a possibilidade de seu desenvolvimento progressivo em termos racionais, porque a razão é uma faculdade em potência que pode chegar ao seu melhor termo quando se associa ao emprego correto da linguagem. O entendimento aliado a esse novo conceito de razão representa justamente a faculdade que permite ao homem libertar-se dos equívocos das palavras e dos contextos discursivos conturbados, para encontrar o sentido mais apropriado da realidade. O

⁸⁶ “Reason is the *pace*; Encrease of *Science*, the *way*, and the Benefit of man-kind, the *end*.” (L, 1, VI, p. 36, grifo do autor).

conhecimento de caráter científico e comprovadamente verdadeiro baliza os artifícios lingüísticos e diz um não a todo discurso superficialmente retórico.

O novo estatuto da ciência se coloca contra o mero estudo da história e seu repasse retórico, firmando a ciência demonstrativa como grande impulsionadora do conhecimento e da própria sabedoria. Para além dos discursos persuasivos, as verdades científicas são demonstráveis e qualquer que seja o âmbito da investigação, elas devem ter relação direta com o dado concreto. É o que mostra Harvey (apud Skinner, 1999, p. 353) na seguinte afirmação: “procuro aprender e ensinar anatomia não a partir de livros, mas a partir das dissecações, não a partir das opiniões dos filósofos, mas a partir do tecido da natureza”.

A ciência demonstrativa é a salvaguarda a que Hobbes quer se apegar para romper com o dogmatismo dos discursos retóricos. Para o bom entendedor, se comparados à ciência, o discurso e as opiniões de um orador não passam de palavreado vazio. E é o entrecruzamento entre *ratio* e *oratio* que permite ao cientista a superação desses problemas. Trata-se, no entanto, de uma *oratio* que não se faça pelo uso doloso das metáforas e tropos absurdos, e que seja empregada justamente na superação desses elementos.

Por jamais abandonar a idéia da *recta ratio*, seria impossível para Hobbes aderir à retórica tradicional empregada com intencionalidade persuasiva. Por isso, reserva a utilidade da retórica a alguns procedimentos compatíveis com o método e a verdade científica. Podemos considerar que retórica e eloqüência, método e ciência, fazem parte de um todo, de um arcabouço geral do pensamento hobbesiano que não podem ser radicalmente separados ou medidos um em contraposição ao outro. Assim, se é verdade que a força da retórica e da eloqüência marca suas obras políticas mais importantes, não é menos verdade que, por um tempo considerável, Hobbes procura contestar e superar a fundamentação humanista das relações entre razão e retórica. Sobre essa questão ele argumenta que

razão e eloqüência (embora não talvez nas ciências naturais, mas pelo menos nas ciências morais) podem muito bem ficar juntas. Pois onde houver lugar para adornar e enaltecer o erro, muito mais lugar haverá para adornar e enaltecer a verdade, se a quiserem adornada.”⁸⁷ (L, IV, Revisão e Conclusão, p. 583).

⁸⁷ “So also Reason, and Eloquence, (though not perhaps in the Naturall Sciences, yet in the Morall) may stand very well together. For wheresoever there is place for adorning and preferring of Errour, there is much more place for adorning and preferring of Truth, if they have it to adorn.” (L, 4, Review and Conclusion, p. 483-4).

A eloquência é reconsiderada, no entanto, não se sobrepõe ao raciocínio e ao método científico. A faculdade de raciocinar com firmeza e solidez continua sendo exigida em todo conhecimento que se pretende seguro e correto, pois sem essa faculdade “as decisões dos homens são precipitadas e as suas sentenças injustas.” Porém, por outro lado, “se não houver uma eloquência poderosa que conquiste a atenção e o consenso, será pequeno o efeito da razão.”⁸⁸ (L, IV, Revisão e Conclusão, p. 582). Daqui se conclui que a clareza de juízo e a força da razão não são necessariamente opostas à elocução. A arte retórica, unida à razão, propaga a ciência e torna-se necessária à política, não para cooptar as mentes, mas para expor mais adequadamente o conteúdo científico. A *oratio* é um elemento necessário à explicitação da ciência, mas que perde todo o seu sentido se estiver separada da razão, do raciocínio e do método.

2.5 UMA POSSÍVEL LIGAÇÃO ENTRE AS FILOSOFIAS NATURAL E CIVIL

A importância destinada por Hobbes à filosofia como ciência é grande, pois ele entende que fora das ciências natural e civil não há conhecimento das conseqüências das coisas, não há progresso material e nem conforto, não há, tampouco, como descobrir e evitar as causas da Guerra, do mesmo modo que não é possível fomentar a paz. Onde não há ciência civil é travada uma árdua luta em nome da preservação imediata da vida e de uma existência carente, indigente e improdutiva.

A reversão desse quadro depende do conhecimento dos corpos que compõem o Estado em sua versão fisiológica e, portanto, em certa medida, de uma aproximação entre as considerações finais da física e da ética na filosofia natural, e as ponderações iniciais da filosofia civil. Norteados pelas explicitações anteriores, chegamos a um ponto em que podemos avaliar se a relação entre as filosofias natural e civil pode ser afirmada e, em caso positivo, explicar até onde ela é possível, nomeando os nexos desse liame.

É sabido que as filosofias natural e civil não se encontram unidas como uma proposta sistematizada feita pelo próprio Hobbes, mas, no esforço de fazer da política uma ciência, ele transpõe elementos do método desta à política. Tal

⁸⁸ “[...] the Resolutions of men are rash, and their Sentences unjust: and yet if there be not powerfull Eloquence, which procureth attention and Consent, the effect of Reason will be little.” (Ibid., p. 483).

transposição subscreve diferenças nos seus objetos de estudo, mas não uma separação radical entre as duas partes. Por isso, defendemos uma certa ligação entre as duas principais partes da filosofia hobbesiana, sobretudo, entre as últimas considerações da filosofia natural e as primeiras ponderações da filosofia civil.

Não pretendemos afirmar que a filosofia civil não existiria sem a filosofia natural ou sem os conceitos da física, mas tão somente, que ambas não se encontram totalmente segregadas. Indistintamente, as filosofias natural e civil são poder e conhecimento, mesclando-se, por vezes, de forma sutil. Nos dois casos, o filósofo lida com corpos, soma e subtrai seus acidentes, calcula a partir de uma metafísica corpórea e passa do conhecimento dos corpos inanimados em movimento para os corpos animados em suas ações involuntárias e voluntárias, paixões e desejos.

Tom Sorell (1996) e Leo Strauss (1963), dois respeitadores comentadores de Hobbes, afirmam que a política hobbesiana encontra-se separada da filosofia natural porque os princípios do poder, contrariamente aos da filosofia natural, não são de demonstração (análise), mas apenas de construção (síntese). A filosofia civil e suas demonstrações consistem, para ambos, em problemas e não em teoremas, podendo ser alcançados apenas pela síntese. Nesse caso, pela razão natural e não pelo raciocínio, seria possível postular os direitos e deveres dos homens no Estado. Partindo dessa perspectiva, Sorell e Strauss consideram que existe uma inadequação entre o método da física galileana (análise) e a teoria política de Hobbes (síntese), sendo que esta subsiste sem nenhuma relação com a ciência natural.

Entre outras coisas, Tom Sorell⁸⁹ nega que o método de Hobbes priorize a ciência, afirmando que "as diferenças entre o método oficial da ciência natural e o método oficial da ciência civil, assim como entre a prática de Hobbes na filosofia natural e a sua prática como um cientista da política, reforçam sua distinção entre a ciência natural e civil."⁹⁰ (1996, p. 58, tradução nossa).

Para sermos mais específicos, Sorell admite que, em Hobbes, a ciência é a principal coisa de que a humanidade é capaz, o seu maior feito. Ele pondera que a

⁸⁹ A argumentação de Sorell pode ser encontrada em: SORELL, T. Hobbes's scheme of the sciences. In: *Hobbes*. Cambridge University Press, 1996, p. 45-62.

⁹⁰ "[...] the disanalogies between the official method of natural science and the official method of civil science, as well as between Hobbes's practice in natural philosophy and his practice as a scientist of politics, reinforce his distinction between natural and civil science." (SORELL, 1996, p. 58).

filosofia começa pelas definições dos universais na *philosophia prima*, passa pela geometria, mecânica, física e segue rumo à filosofia moral e civil; entretanto, coloca em dúvida a relação de dependência da filosofia civil para com a filosofia natural, baseado no fato de que o ponto inicial da filosofia civil são as paixões e não a ciência. Isto porque se, de um lado, a filosofia depende das verdades apresentadas pela geometria, de outro, a filosofia política não pode ser desenvolvida sem a base do autoconhecimento ou conhecimento das paixões humanas.

Para Sorell, não é suficiente que o objeto das duas principais partes da filosofia hobbesiana seja o mesmo, isto é, o corpo, pois tais corpos são distintos sobremaneira. Apesar de apontar a proximidade com a mecânica de Galileu e a matemática de Euclides, ainda assim, Sorell mantém, como maior justificativa da separação entre filosofia civil e filosofia natural, a ordem de publicação da trilogia hobbesiana: o *De Cive* em 1642-47, o *De Corpore* em 1655 e em 1658 o *De Homine*. Quando na ordem deveria vir primeiro o *De Corpore*, depois o *De Homine* e, por fim, o *De Cive*. Ele argumenta que os princípios da filosofia civil são suficientemente derivados do saber da experiência, pois o *De Cive*, a terceira obra na ordem da trilogia, foi o primeiro a ser publicado. A grande questão é que a terceira parte dos *Elementos de Filosofia* pôde ser conhecida sem as outras duas primeiras partes do sistema, o *De Corpore* e o *De homine*.

Partidário da mesma concepção, Leo Strauss⁹¹ observa que a adequação do método da física galileana à filosofia política de Hobbes não garante um ajustamento entre ambas porque seus objetos são diferentes. Para Strauss, a filosofia civil estaria assentada apenas na experiência que cada um teria de si próprio e não em princípios tomados da ciência natural. Sobre isso ele assevera:

A filosofia política é independente da ciência natural porque seus princípios não são emprestados da ciência natural, não são certamente emprestados de qualquer ciência, mas são fornecidos pela experiência, pela experiência que cada um tem de si, ou, para dizê-lo mais exatamente, descoberta pelos esforços do autoconhecimento e da auto-avaliação de cada um.⁹² (1963, p. 7, tradução nossa).

⁹¹ A argumentação de Leo Strauss pode ser encontrada em: *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis* (STRAUSS, 1963; ver Prefácio e Capítulo II, p. 6-11).

⁹² "Political philosophy is independent of natural science because its principles are not borrowed from natural science, are not, indeed, borrowed from any science, but are provided by experience, by the experience which every one has of himself, or, to put it more accurately, are discovered by the efforts of self-knowledge and the self-examination of every one." (STRAUSS, 1963, p.7).

Conforme sugere a citação, a filosofia política não representa para Strauss uma parte ou um anexo da ciência natural, ao contrário, ocupa um espaço completamente independente da ciência natural, porque seus princípios são derivados dos esforços humanos na direção do seu autoconhecimento. Strauss argumenta ainda que as idéias morais e políticas de Hobbes são anteriores à ciência moderna, naquele momento, ainda não estabelecida inteiramente. Tais idéias seriam ainda “pré-científicas”. De outro lado, afirma que a evidência em filosofia política é bastante distinta da evidência procurada em ciência natural, sendo seus objetos e conceitos averiguados de diferentes maneiras. A primeira tem como objeto as coisas artificiais e a segunda, o mundo natural. Nessa análise, são colocados separadamente o homem como um ser essencialmente produtivo e gerador de um mundo de artifícios, de um lado e de outro, a natureza.

Em meio a este contexto, Strauss observa que é a visão da vida humana e não a ciência moderna a base real da filosofia política de Hobbes, pois é na experiência do comportamento cotidiano dos homens que se encontra a origem e a justificativa universalmente válida para fundação da filosofia política. E fechando sua argumentação, na mesma linha de Tom Sorell, Strauss justifica que Hobbes separa as duas principais partes de sua filosofia quando publica o *De Cive*, a terceira parte de seu sistema, muitos anos antes das outras duas primeiras partes da trilogia.

Levando em conta as duas argumentações, ponderamos que o fato dos objetos estudados nas duas diferentes partes da filosofia hobbesiana terem caracteres distintos não supõe uma segregação radical de uma em relação à outra, visto que pode haver uma adaptação dos aspectos gerais do método da primeira para a segunda. Em outras palavras, é preciso observar, em relação às argumentações de Sorell e Strauss, que uma aderência no sentido de um ajustamento ou adequação completa entre as duas filosofias não é a questão principal. O cerne do problema analisado aqui está em observar as peculiaridades de cada área na transposição dos conceitos e dos procedimentos metodológicos de uma para outra. O próprio Hobbes afirma ter sido o primeiro a fazer da política uma ciência, calculando com os movimentos humanos, renunciando às questões de fundamento e gênese, aderindo abertamente ao método da nova ciência e criando o Estado pelo artifício. Numa analogia com o modelo da nova física, a filosofia proposta por ele lida com leis e não apenas com conceitos; vê no homem um mecanismo a ser desvendado e o conhece pelo prisma dos movimentos. Tudo isso

sob a chancela de um método e de uma razão apurados pelo discurso científico.

Parece-nos, então, um equívoco dizer que as duas principais partes da filosofia hobbesiana sejam totalmente independentes. Hobbes, ao mesmo tempo em que afirma essa independência, abre à possibilidade da aproximação entre ambas. Sobre essa questão, Zarka⁹³ pondera que é preciso observar

onde a ética e a política requerem uma *transposição* dos conceitos da filosofia primeira; onde elas completam o tratamento de conceitos iniciados na filosofia primeira; onde a ética e a política apresentam uma descontinuidade em relação à filosofia primeira; e onde a ética e a política transcendem ou invertem a filosofia primeira. ⁹⁴ (1996, p. 75).

Zarka lembra que um exemplo de transposição dos conceitos da filosofia primeira para a filosofia política é a do lugar existente na ciência da natureza humana para a explicação física dos fenômenos que envolvem as paixões, a vontade e a mente humana. E como os fenômenos da filosofia primeira não admitem a passagem direta para a vida humana é necessário fazer a transposição desses fenômenos adequando-os aos caracteres humanos. O filósofo em questão argumenta também pela complementação de alguns conceitos da filosofia primeira na ética e na política. Por exemplo, a relação entre a teoria da vontade e da causa inteira permanece incompleta até que Hobbes adicione a doutrina ética do poder humano à doutrina física do poder do corpo. Ao descrever as aproximações e as transposições Zarka observa ser

verdade que certos conceitos da filosofia primeira estejam nos trabalhos morais e políticos de Hobbes. A distinção entre aparência e realidade, entre corpo e acidente, e as teorias da causalidade e da identidade jogam [neles] um papel importante. ⁹⁵ (1996, p. 74).

E continua:

No que diz respeito ao método, então, Hobbes vê duas possibilidades: ou um progresso dedutivo dos primeiros princípios ou

⁹³ Yves Charles Zarka argumenta os pontos da transposição, complementação e também da descontinuidade entre filosofia natural e política de Thomas Hobbes in: *First Philosophy and the Foundation of Knowledge* (ZARKA, 1996, p. 62-85).

⁹⁴ "The limits emerge by asking where the ethics and politics require a *transposition* of the concepts of first philosophy; where they *complete* a treatment of concepts begun in the first philosophy; where the ethics and politics involve a *discontinuity* in the treatment given by the first philosophy; and where the ethics and politics overturn or *invert* the treatment given by the first philosophy." (Ibid., p. 75, grifo do autor).

⁹⁵ "[...] It is true that certain of the concepts of first philosophy are at work in Hobbes's morals and politics. The distinction between appearance and reality, between body and accident, and theories of causality and identity play an important role." (Ibid., p. 74).

um caminho mais curto que aproxime a política dos princípios que podem ser retirados da experiência e da observação de nossos movimentos internos. Portanto, a dissociação da filosofia moral em relação à política, que separa a política de outras ramificações da ciência, não implica uma autonomia completa da política. Mesmo se a experiência imediata for capaz de revelar os princípios da política, estes mesmos princípios podem encontrar desenvolvimento final apenas sendo referidos aos conceitos da primeira filosofia. Assim nós voltamos à questão da extensão que os conceitos da primeira filosofia se emprestam ao desenvolvimento da política.⁹⁶ (Ibid., p. 74).

Juntando-nos à análise de Zarka e cientes das transposições, complementações, inversões e até das discontinuidades existentes entre as filosofias natural e civil, justificamos que o liame entre ambas ocorre em três níveis. Primeiro no que respeita à estrutura física dos corpos, uma vez que dos corpos políticos fazem parte os corpos naturais humanos, carregando consigo movimentos involuntários e voluntários dos quais derivam as paixões, as escolhas e a própria instituição do Estado. Em segundo lugar, pela identificação em suas formas de raciocínios e caracteres metodológicos gerais. Nesse caso, ambas utilizam como base definições, proposições e silogismos. Em terceiro lugar, no que se refere à estrutura interna das obras políticas de Hobbes que geralmente se iniciam pelo estudo físico dos corpos humanos, passando da filosofia natural para a filosofia civil. Começamos a análise desses três níveis pela explicação do corpo como objeto das duas partes da filosofia hobbesiana.

O corpo é o ponto de partida e, porque não dizer, a base de cálculo de todo conhecimento possível. Hobbes trata o corpo físico humano com a mesma objetividade de qualquer outro corpo animado ou inanimado e, por isso, na ordem do conhecimento o classifica como parte da física e, portanto, da filosofia natural. Supõe-se que se os corpos são objetos da filosofia natural, mais especificamente da física, então, os corpos humanos devem ter aí o seu lugar, mas esses corpos são também os elementos constitutivos da ciência ou corpo político. Desse ponto de vista, o corpo é aquele que primeiro sugere uma ligação entre as filosofias natural e

⁹⁶ "With regard to method, then, Hobbes sees two possibilities: either a deductive progress from first principles, or a shorter route that approaches politics from principles that can be grasped by experience and the observation of our internal motions. But the disassociation of moral philosophy from politics, which separates politics from other branches of science, does not imply a complete autonomy for politics. Even if immediate experience is able to reveal the principles of politics, these principles themselves can find an ultimate grounding only by being referred to the concepts of first philosophy. So we are back to the question of the extent to which the concepts of first philosophy lend themselves to the grounding of politics." (Ibid., p. 74).

civil.

Na filosofia natural, o homem é estudado pela vertente da física em suas qualidades animais e especiais como sentidos, paixões, desejos, linguagem e todos os movimentos internos da mente e do corpo. O estudo dessas qualidades faz parte da física, mas suas conseqüências encontram-se marcadamente presentes na filosofia civil. É esse homem – portador de racionalidade, paixões e dos mais diversos desejos – o elemento constitutivo do Estado por excelência. Tanto é assim que a primeira parte do *Leviatã*, obra eminentemente política, intitula-se “Do Homem”.

Sobre a seqüência de sua investigação filosófica, Hobbes argumenta que,

após a *física*, devemos passar à *filosofia moral*, na qual consideramos os movimentos da mente, como *apetite, aversão, amor, benevolência, esperança, medo, cólera, rivalidade, inveja, etc.*; que causas eles têm, e de que eles são causas. E a razão pela qual estes devem ser considerados após a *física* é que eles têm suas causas na sensação e na imaginação, que são assuntos da teoria *física*. Outra razão pela qual todas estas coisas devem ser investigadas na ordem acima mencionada é que a física não pode ser entendida exceto se soubermos inicialmente quais movimentos ocorrem nas partes mais diminutas dos corpos; nem estes movimentos das partes, até que saibamos o que é que faz um outro corpo se mover, nem isto, até sabermos o que o simples movimento irá produzir. E dado que toda aparência das coisas aos sentidos é determinada e tornada de tal e tal quantidade e qualidade por movimentos compostos, cada um dos quais com um certo grau de velocidade e uma trajetória certa e determinada, devemos, em primeiro lugar, investigar as trajetórias do puro movimento (nisso consiste a geometria); a seguir, as trajetórias dos movimentos gerados que são manifestos; e por fim, as trajetórias dos movimentos internos e invisíveis (que é a investigação dos filósofos naturais).⁹⁷ (DCo, I, VI, p. 56).

Toda a pesquisa hobbesiana leva em conta, em primeiro lugar, os caminhos do simples movimento, que têm por base a geometria. E na seqüência pretende

⁹⁷ “After *physics* we must come to *moral philosophy*, in which we are to consider the motions of the mind, namely *appetite, aversion, love, benevolence, hope, fear, anger, emulation, envy, &c.*; what causes they have, and of what they be causes. And the reason why these are to be considered after *physics* is, that they have their causes in sense and imagination, which are the subject of *physical* contemplation. Also the reason, why all these things are to be searched after in the order above-said, is, that physics cannot be understood, except we know first what motions are in the smallest parts of bodies; nor such motion of parts, till we know what it is that makes another body move; nor this, till we know what simple motion will effect. And because all appearance of things to sense is determined, and made to be of such and such quality and quantity by compounded motions, every one of which has a certain degree of velocity, and a certain and determined way; therefore, in the first place, we are to search out the ways of motion simply (in which geometry consists); next the ways of such generated motions as are manifest; and, lastly, the ways of internal and invisible motions (which is the enquiry of natural philosophers).” (DCo, 1, VI, p.24-5, grifo do autor).

compreender de que maneira os movimentos gerados se manifestam nos corpos visível e invisivelmente, e isso faz parte da física na investigação da filosofia natural. Quando Hobbes toma o Estado como um todo, partes da filosofia natural – e mais especificamente da filosofia moral, como as paixões, as qualidades e os movimentos humanos – mesclam-se à política, não sendo possível separá-las distintamente. Isso significa que a teoria das paixões, desencadeada do movimento e derivada da física, apresenta conseqüências inevitáveis para a vida dos homens no Estado. Nesse sentido, o pensador inglês convoca caracteres da filosofia natural para um aprofundamento na filosofia política e recorre aos estudos da filosofia moral natural, buscando nesta, uma compreensão mais acurada das paixões humanas.

Explicações dos movimentos mecânicos dos corpos encontram-se presentes em todas as importantes produções políticas de Hobbes, assim como no *De Corpore*. Na *Epístola Dedicatória* dessa obra, ele demonstra a importância das ciências naturais no seu pensamento e na instituição da ciência civil da qual se intitula criador quando diz:

[...] Galileu em nosso tempo, [...] foi o primeiro que nos abriu a porta da filosofia natural universal, que é o conhecimento da natureza do *movimento*. De modo que a idade da filosofia natural não pode ser contada antes do que ele. Por último, a *ciência do corpo do homem*, a parte a mais considerável da ciência natural, foi descoberta primeiramente com sagacidade admirável por nosso compatriota doutor Harvey [...]. [...] a astronomia e a filosofia natural no general têm, neste pouco tempo, sido avançadas extraordinariamente por Joannes Keplerus, por Petrus Gassendus, e por Marinus Mersennus; [...]. A filosofia natural é conseqüentemente jovem; mas a filosofia civil é, contudo, muito mais nova, não sendo mais velha [...] do que meu próprio livro *De Cive*.⁹⁸ (DCo, Epístola Dedicatória, p. viii-ix, tradução nossa).

O arcabouço político hobbesiano é construído com base num sistema mecânico geral, a partir de um método distinto e de uma concepção particular da razão humana. Com isso, a ordem civil apresentada passa de um espaço subjetivo para uma racionalidade comum viável para o corpo civil. Essa ligação está presente

⁹⁸ “[...] Galileus in our time, [...] was the first that opened to us the gate of natural philosophy universal, which is the knowledge of the nature of *motion*. So that neither can the age of natural philosophy be reckoned higher than to him. Lastly, the *science of man’s body*, the most profitable part of natural science, was first discovered with admirable sagacity by our countryman Doctor Harvey [...]. [...] astronomy and natural philosophy in general have, for so little time, been extraordinarily advanced by Joannes Keplerus, Petrus Gassendus, and Marinus Mersennus; [...]. Natural Philosophy is therefore but young; but Civil Philosophy yet much younger, as being no older [...] than my own book *De Cive*.” (DCo, Epístola Dedicatória, p. viii-ix, grifo do autor).

porque a teoria política não pode dispensar os postulados psicológicos nem a fisiologia dos corpos humanos possibilitados pela ética na filosofia natural.

Cronologicamente, se analisarmos o *Short Tract on First Principles* (1630), o *De Cive* (1642-47), *Os Elementos do Direito Natural e Político (Natureza Humana, 1640 e De Corpore Político, 1650)*, o *Leviatã* (1651), o *De Corpore* (1655) e o *De Homine* (1658), veremos que Hobbes é um filósofo mecânico antes de ser um teórico político. Identifica-se aí a forte influência da nova física em sua filosofia civil. A compreensão desse aspecto é fundamental para a apreciação de sua teoria. Nesse sentido, é possível postular uma considerável interação entre as duas partes de sua filosofia e, ainda, defender que o resultado dessa interação é extremamente significativo para sua teoria política, na medida em que ultrapassa os limites de uma ligação meramente formal.

Dito de outra maneira, a visão hobbesiana do homem, como parte da estrutura cosmológica, marca a presença de propriedades naturais no universo corpóreo humano, que possibilitam uma análise lógica. No modelo básico da natureza do corpo fisiológico, encontram-se razão e emoções (afecções e paixões). Essas duas instâncias representam toda a possibilidade da atividade humana. Computá-las e compreender sua extensão e limites é uma tarefa difícil. A razão não é inata e se constrói na medida de cada sujeito. As paixões são mutáveis e se divergem no espaço, no tempo e de uma pessoa para outra. O caráter móvel das duas instâncias revela o paradigma do movimento inercial e um conhecimento que precisa ser apreendido no movimento das causas e efeitos. Não obstante às dificuldades, fazer o cálculo dessa complexidade é extremamente necessário. Caso contrário, a luta pela construção de uma ciência civil tornar-se-á *in gloria*.

Em princípio a filosofia da natureza aponta para um mundo físico diverso da filosofia política e de toda base valorativa. Mas há diversos conceitos que saem da filosofia natural e dos corpos físicos e se adaptam aos corpos humanos. Se, por um lado, o materialismo físico é insuficiente para a explicação de muitas afecções humanas, por outro, representa o seu início. Desta feita, pode-se afirmar que os dois mundos, o físico e o político, em muitos momentos se entrecruzam.

O resultado da junção entre geometria e física é positivo e faz-se aparente nos estudos da fisiologia dos movimentos humanos, sobretudo, no quadro da moralidade. O fisicalismo dos fenômenos torna-se incontestável para Hobbes e pode ser transposto ao estudo dos movimentos humanos. Por exemplo, o conceito de

conatus permite localizar a psicologia dentro da física com conseqüências importantes para a política. Isso porque os movimentos dos corpos humanos fazem parte dos fenômenos físicos gerais, a diferença é que a eles são somadas a racionalidade e a linguagem. O *conatus* é responsável pela transformação da sensação em imaginação e desta em paixões. Seu movimento converte o objeto material em realidade sensível, em idéia e em afecção. Dessa forma, Hobbes faz da natureza humana uma parte da natureza em geral. Ele passa do estudo dos corpos em seus movimentos involuntários vitais aos movimentos voluntários do espírito e das paixões.

A filosofia civil, enquanto se pretende científica, busca na filosofia natural, mais precisamente na física e na matemática, o auxílio para desenvolver seus primeiros passos. Assim, na transposição do natural ao civil, Hobbes passa dos movimentos às paixões e, destas, ao Estado. Em seu arcabouço teórico, não é possível construir uma filosofia civil sem uma teoria das paixões ou da moralidade e, ao mesmo tempo, sem remontá-las aos movimentos físicos humanos. Vale dizer que a filosofia civil, para engendrar os corpos políticos, deve necessariamente remeter à última parte da filosofia natural, isto é, à ética com o estudo das causas das paixões humanas. Do ponto de vista científico, a filosofia civil representa uma tentativa racional e metodológica de unir os movimentos físicos humanos aos cálculos lógicos das leis internas e externas que, posteriormente, liga-se a um poder soberano capaz de tornar a mútua convivência possível.

Ademais, tendo por base o método, o pensador inglês segue o pressuposto de que a ciência, em seu aspecto geral, é objetiva e não se interessa por qualidades que variam, mas por leis, porque busca propriedades passíveis de quantificação e medida. Mesmo em filosofia política, apenas as causas mecânicas, derivadas do movimento e do impacto dos corpos, podem ser admitidas como base. Os corpos naturais e políticos são considerados pela via mecânica em suas relações de causa e efeito e em suas partes constitutivas mais elementares, das quais podem ser retiradas conclusões legítimas. Seguindo essa linha, os fatos políticos podem ser reduzidos aos seus elementos mais simples, passando do indivíduo ao Estado, isto é, do homem como um ser individual para o Estado político-coletivo por meio do contrato. Muitos conceitos e a própria cadeia de definições da *philosophia prima* estão também presentes nas obras políticas de Hobbes.

Compreende-se, então, que o método científico pode ser aplicado à ciência

civil porque nela estão contidos corpos e movimentos que propiciam os cálculos. A partir do método é possível compreender melhor os movimentos, as disposições e as condutas humanas, bem como os deveres e direitos dos homens em sociedade. Hobbes lembra que os aritméticos “ensinam a adicionar e a subtrair com *números*”, os geômetras “ensinam a fazer o mesmo com linhas, figuras, ângulos” e os escritores de política “somam *pactos* para descobrir os *deveres* dos homens, e os juristas *leis* e *fatos* para descobrir o que é *direito* e *errado* nas ações dos indivíduos.”⁹⁹ (L, 1, V, p. 39). O corpo concreto e material permite a decomposição e a recomposição, juntas ou separadamente. As categorias matemáticas têm aí o seu lugar e se estendem à forma de exposição do conteúdo, ao modo de pensamento, aos critérios de resolução dos problemas e à compreensão da filosofia como uma ciência demonstrável.

Esses são alguns pressupostos relativos aos corpos que nos auxiliam a rever as posturas de Sorell e Strauss sobre a separação entre as filosofias natural e civil apresentadas por Hobbes. Sobre a tese da inadequação entre o método da filosofia natural e o da filosofia civil levantada por esses dois filósofos, é importante esclarecer que Hobbes assinala uma dupla via de acesso à filosofia civil: o método (a inferência) e a experiência. Se, no estudo da filosofia política se fizer a opção pela via do método, isto é, pela ciência, é clara a ligação que obriga a seguir a trajetória dos eventos desde a física até a filosofia moral, que passa, *pari passu*, dos movimentos internos involuntários e voluntários à instituição do Estado. Porém, o conhecimento pela via da experiência vivida não suprime necessariamente o discurso racional em sua evidência científica fundadora. Como afirma Michel Malherbe em *Hobbes: Oeuvre de la Raison*, “cada um, dentro da experiência própria que possui dos movimentos da vida, tem um conhecimento concreto e primitivo dos elementos da filosofia civil”. No entanto, “a análise científica é necessária para mostrar que não há uma essência eterna do político, que a sociedade civil constitui um efeito artificial.”¹⁰⁰ (MALHERBE, 2000, p.106, tradução nossa).

⁹⁹ “For as Arithmeticians teach to add and subtract in *numbers*; so the Geometricians teach the same in *lignes, figures, angles* [...] Writhers of Politiques, adde together *Pactions*, to find mens *duties*; and lawyers, *Lawes*, and *facts*, to find what is *right* and *wrong* in the actions of private men.” (L, 1, V, p. 32, grifo do autor).

¹⁰⁰ “[...] chacun, dans l’experience propre qu’il a des mouvements de la vie, a une connaissance concrète et primitive des éléments de la philosophie civile.” Mas “l’analyse scientifique est nécessaire pour montrer qu’il n’y a pas une essence éternelle du politique, que la société civile est un effet artificiel.” (MALHERBE, 2000, p.106).

Pelo exposto podemos afirmar que filosofia, como sinônimo de ciência, é objeto de um complexo raciocínio que remete, em última instância, aos movimentos e a um horizonte conceitual e metodológico que falta à simples experiência. Quando Hobbes estuda a natureza humana sob esse prisma, consente indiretamente a ligação entre as duas partes de sua filosofia, apresentando uma teoria das paixões e da moralidade que pode ser estudada não somente de um prisma fisiológico na filosofia natural, como também de uma perspectiva moral na filosofia civil.

As diferenças existentes entre geometria em ciência natural e filosofia civil não invalidam a utilização do método científico em política. Nesse caso, o problema, em última instância, será o da posse da verdade. O cientista natural chega à verdade com base no rigor dedutivo e em filosofia política seu alcance aparece ligado, às vezes, à dedução e, outras vezes, às hipóteses causais. A razão disso é que em filosofia política a adição e a subtração nem sempre ocorrem pela manipulação direta de instrumentos, mas pelo cômputo das idéias e conteúdos mentais, que em última instância são também corpos.

Os passos do método em filosofia civil apresentam a sociedade em suas partes naturais. O processo de retorno, por divisão, do Estado concretamente presente, às suas partes constitutivas leva à reconstrução inteira de um novo Estado. Passo a passo, a tarefa de Hobbes é da reconstrução, ou melhor, da construção de uma nova ciência civil. A dificuldade está em que muitas vezes é preciso recorrer às abstrações dedutivas da razão e propor postulados. Esses postulados devem ser, no entanto, aceitáveis e possuir uma ligação concreta com o real.

Na lógica do raciocínio hobbesiano, o retorno às primeiras definições e premissas do Estado assinala para o homem, em suas duas características fundamentais, como o primeiro elemento a ser definido e compreendido nas relações causais de seus movimentos internos e externos. Por isso, as obras políticas de Hobbes têm sempre como ponto de partida algum elemento antropológico. Veja-se, por exemplo, que no *Leviatã* a primeira parte versa sobre o estudo do homem à luz de sua compreensão como corpo em movimento e como ente de razão e paixões. Das definições, premissas e conclusões retiradas dessa parte, é proposto o Estado artificial.

O passo final do método consiste na recomposição da sociedade por seus elementos naturais e constitutivos. O objetivo é alcançar cientificamente o Grande

Leviatã, pois nele estão os remédios para todos os males das desordens políticas da Inglaterra em que vive Hobbes. Ele é o exemplo mais claro do caráter dual das paixões humanas. Competem, de um lado, os fortes desejos individuais de sobrevivência e, de outro, a necessidade de evitar a morte violenta.

Ainda resta analisar o terceiro nível pelo qual propomos a ligação entre as ciências natural e civil. No que se refere à sua estrutura interna, todas as obras políticas e científicas, assim denominadas pelo próprio Hobbes, levam consigo o peso da ciência natural e do método geométrico. É esse o solo sobre o qual ele se arvora a erguer uma filosofia ao modelo da ciência. O quadro geral do conhecimento se inicia com as definições universais da *philosophia prima* e segue passando pelo estudo do simples movimento na geometria. Na seqüência, busca a compreensão das coisas que podem ser demonstradas pelos movimentos gerais na física e, desta, passa à filosofia moral com a compreensão dos movimentos internos humanos, teoria dos sentidos, imaginação e paixões, em que estão contidos os fundamentos da filosofia civil.

Dessa forma, Hobbes atravessa os movimentos mais universais dos corpos até chegar àqueles mais específicos. Acerca da estrutura lógica do pensamento filosófico, ele dá a seguinte explicação:

em primeiro lugar se demonstrem aquelas coisas que se seguem às definições universais (nas quais está contida a parte da filosofia denominada *philosophia prima*). A seguir, aquelas coisas que podem ser demonstradas pelos simples movimento (nisto consiste a geometria). Após a geometria, aquelas coisas que podem ser ensinadas ou mostradas pela ação manifesta, ou seja, empurrando ou puxando. E, depois destas, o movimento ou mudança das partes invisíveis das coisas; e a teoria dos sentidos e imaginações, e das paixões internas, especialmente dos homens, na qual estão compreendidos os fundamentos dos deveres civis, ou filosofia civil, que ocupa o último lugar. Que esse método deve ser seguido em todas as espécies de filosofia fica evidente pelo fato de que as coisas que eu disse que devem ser ensinadas por último não podem ser demonstradas até que estejam plenamente entendidas aquelas de que se deve tratar primeiro.¹⁰¹ (DCo, I, V, p. 65).

¹⁰¹ “[...] in the first place those things be demonstrated, which immediately succeed to universal definitions (in which is contained that part of philosophy which is called *philosophia prima*). Next, those things which may be demonstrated by simple motion (in which geometry consists). After geometry, such things as may be taught or shewed by manifest action, that is, by thrusting from, or pulling towards. And after these, the motion or mutation of the invisible parts of things, and the doctrine of sense and imaginations, and of the internal passions, especially those of men, in which are comprehended the grounds of civil duties, or civil philosophy; which takes up the last place. 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.” (DCO, EW, I, V, p. 87-8)

Seguindo o exposto, no percurso do conhecimento, podemos supor uma ligação entre filosofia natural e a filosofia civil como última parte a ser demonstrada no conhecimento científico. Interna e externamente, o alcance da certeza objetiva depende da cadeia demonstrativa que apresenta uma forte relação entre causa e efeito, isto é, uma ligação ininterrupta entre antecedente e conseqüente. Justifica-se, nesse caso, a necessidade de tratar da filosofia natural antes de discorrer sobre a filosofia civil.

Do ponto de vista interno, as obras consideradas mais importantes de Hobbes apresentam uma cadeia de definições e enumerações de argumentos, que comprovam a presença do método e justificam sua intenção de colocar o conhecimento filosófico num lugar seguro, no posto de ciência, onde suposições fortuitas e casuais não possuem lugar. Ao se unir a essa perspectiva, Hobbes reafirma a postura que obriga o mundo do conhecimento a abrir mão da autoridade empírica anterior, corroborando a idéia de que a razão matemática vence os sentidos. No *Short Tract on First Principles* é clara a necessidade do emprego das definições inambíguas, silogismos coerentes e conclusões necessárias. A influência é tão marcante que a trilogia escrita por Hobbes – *De Corpore*, *De Homine* e *De Cive* – representa as três partes dos seus próprios *Elementos*. É acentuada, também, nas obras posteriores ao *Short Tract*, a herança do método redutivo-compositivo de Galileu, bem como as descobertas de sua física matemática. A herança da qual Hobbes se apropria se estende, ainda, em filosofia natural, a Mersenne e Gassendi e, em medicina, às descobertas de Harvey.

A estrutura e divisão internas do *Leviatã* demonstram, também, a proximidade entre as duas principais partes da filosofia hobbesiana. Na primeira parte intitulada “Do homem”, encontramos exposições sobre as sensações, imaginação, linguagem, razão e ciência, paixões, discurso, virtudes, etc. que no quadro do conhecimento são pertencentes à física como parte da filosofia natural dos movimentos.

A engrenagem interna do homem artificial apresentada na introdução do *Leviatã* é mais um indicativo. Nessa engrenagem, o Estado equipara-se à máquina humana. O autômato artificial é composto da soma de uma mola (o coração), cordas (os nervos) e rodas (as juntas). Sua soberania representa o movimento que adiciona as juntas artificiais (os magistrados e outros funcionários), os nervos (as recompensas e castigos) e a força (a riqueza e a prosperidade). O objetivo do

homem artificial é a segurança do povo alcançada pela somatória da memória (os conselheiros) com a razão e as vontades (a justiça e as leis), unidas à saúde (a concórdia). A ausência dessa somatória redundaria na morte, isto é, na guerra civil.¹⁰²

Na mesma linha, a divisão interna dos *Elementos do Direito Natural e Político*, passa da *Natureza Humana* ao *De Corpore Político*. Em nota, na conclusão do primeiro discurso dessa obra, Hobbes declara que considerar “a natureza do homem enquanto tal é necessário para se descobrirem os primeiros e mais simples elementos sobre que as composições das regras políticas se fundam em última instância.”¹⁰³ (EL, I, p. 95). De outro lado, o *De Cive* inicia-se pelo estudo da liberdade humana para chegar à constituição do poder político, objetivando conhecer de forma completa os deveres civis.

Seguindo essa linha de análise, poderíamos afirmar que, mais importante do que propor uma sistematização externa das obras de Hobbes, é perceber a organização interna de cada uma delas, o direcionamento do raciocínio, a forma de distribuição do conteúdo, sua divisão e o estreito laço existente com o método utilizado pelas ciências, o que demonstra-nos como o mecanismo dos corpos em movimento corta a obra de Hobbes como um todo.

Revestido desse novo espírito científico, Hobbes sugere um vínculo entre ciência natural, visão de homem e política. Na verdade, a nova filosofia assim como a nova física são saberes inúteis se não se apoiarem na geometria. Não se trata, no entanto, da sobreposição de uma ciência à outra, mas do estabelecimento de um novo objeto teórico-político, que procede da ciência natural. Assim, o pensador inglês dá margens à interpretação da ligação imperiosa entre uma e outra parte de sua filosofia, demarcada por uma racionalidade científica que se pretende inovadora. Passa do horizonte escolástico-humanista para o rigor dos teoremas e movimentos dos corpos naturais.

¹⁰² Diz Hobbes: “[...] o que é o *coração*, senão uma mola; e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro [...]. [...] a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os *magistrados* e outros *funcionários* judiciais ou executivos, *juntas* artificiais; a *recompensa* e o *castigo* [...] são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural; a *riqueza* e *prosperidade* de todos os membros individuais são a *força*; *Salus Populi* (a *segurança do povo*) é a sua *tarefa*; os *conselheiros*, [...] são a *memória*; a *eqüidade* e as *leis*, uma *razão* e uma *vontade* artificiais; a *concórdia* é a *saúde*, a *sedição* é a *doença*; e a *guerra civil* é a *morte*.” (L, Introdução, p.11-2, grifo do autor).

¹⁰³ “Thus have we considered the nature of man so far as was requisite for the finding out the first and most simple elements wherein the compositions of politic rules and laws are lastly resolved; which was my present purpose.” (EL, I, p. 69).

Pelo exposto, podemos supor a forte ligação entre a ética, a psicologia e a política hobbesiana em relação a sua filosofia natural. Essa extensão não é meramente teórica, apresenta um caráter prático no nível das premissas e definições iniciais sob as quais se constrói o Estado. Imagine-se, por exemplo, como explicar o Estado proposto pelo *Leviatã* sem a sua primeira parte. Mesmo se pensássemos que se poderia pressupô-la apenas pela via da experiência, faltariam recursos para entender o estado absoluto, pois, é nessa primeira parte que se encontram as exposições sobre os movimentos físicos, as paixões, a razão, as leis da natureza, etc.

Assim, o nível de ingerência do político em relação à física ocorre, sobretudo, no que respeita ao mecanismo e convencionalismo hobbesiano, suficientes para mostrar a força da ciência natural sobre o mundo político humano. Se Hobbes não tivesse conhecido a ciência natural da maneira que o fez, sua filosofia política seria totalmente outra. O novo conceito de ciência natural no qual ele se insere é forte o bastante para marcar influências em toda sua filosofia civil sem, no entanto, reduzi-la a um caráter meramente físico, pois a política ultrapassa em muitos elementos o estofo da filosofia natural. Não se pode, contudo, fazer um corte extremado entre ambas, porque entender a proposta política desse pensador significa entender também o lugar que ocupa a filosofia natural dentro da filosofia civil.

A tarefa da política em Hobbes é a de conter as paixões desregradas dos corpos em movimento, até onde for possível e da forma mais adequada, num esforço para reprimir aquelas forças que fazem da vida humana solitária, bruta e curta. A política deve, pois, controlar as conseqüências prejudiciais de algumas paixões naturais por meio do artifício do Estado e da força legitimada. É na base das paixões que Hobbes completa e justifica a sua teoria política absolutista. Desse modo, o fato do *De Cive* ter sido publicado anteriormente ao *De Corpore* e ao *De Homine* não justifica a total segregação entre a filosofia natural e a política, como o defenderam Sorell e Strauss, pois a inexistência da ordem na publicação não faz um corte completo com a ordem interior do pensamento hobbesiano: corpo, homem e cidadão; ou se quisermos, física, ética e política.

Desta feita, da ciência natural ao estudo do homem em sua condição física e política, postulamos que as filosofias natural e civil encontram-se relacionadas pela identificação do objeto de estudo, o corpo; pelo fato do corpo físico e natural humano ser um elemento primordial da filosofia civil, regido pelas leis naturais; e pelo

método. Em outras palavras, a relação entre as duas principais partes da filosofia hobbesiana se define em primeiro lugar pela descoberta de que tudo que existe é corpo; segundo, pelo fato de que todos os corpos – políticos ou naturais – são regidos por leis; e terceiro, pela utilização de caracteres do método da ciência natural na filosofia civil. Lembremos que, para Hobbes, a filosofia civil é também uma ciência prática que requer o conhecimento da vida humana e isso se faz com o auxílio da filosofia natural.

PARTE III – O HOMEM HOBBSIANO: DO MOVIMENTO FÍSICO AOS PRESSUPOSTOS DO ESTADO CIVIL

3 A FISILOGIA DOS MOVIMENTOS E OS CAMINHOS RUMO AO ESTADO

Iniciamos essa terceira parte retomando a compreensão moderna de movimento em contraposição à visão tradicional, para, em seguida, apresentar as idéias apontadas por Hobbes acerca dos movimentos dos corpos físicos humanos. A partir do *conatus*, conceito mais importante de sua mecânica, Hobbes traça a gênese dos movimentos humanos, identifica sua natureza e formula os elementos do hipotético estado natural como pressupostos para a fundação do estado civil. A análise do *conatus* em sua versão física e comportamental leva a uma melhor compreensão dos termos em que Hobbes apresenta suas considerações acerca da igualdade, da guerra, das paixões, da liberdade, das leis naturais e civis, da moralidade e do auto-interesse humano.

3.1 O MOVIMENTO E O CONCEITO DE *CONATUS*¹⁰⁴

¹⁰⁴ À guisa de informação é importante esclarecer que o termo *conatus*, entendido como esforço e lugar de onde derivam os movimentos internos e externos dos corpos, foi também usado por outros pensadores modernos, entre os quais destacamos Espinosa (1632-1677) e Leibniz (1646-1716). Leibniz herdou sua noção de *conatus* de Hobbes e o entendeu como o começo dos movimentos dos corpos, de onde desencadeiam as ações voluntárias e involuntárias, isto é, a vontade dos indivíduos. Em seus *Novos Ensaios* (2004, p. 156), Leibniz declara: “[...] direi que a *volição* constitui o esforço ou a tendência (*conatus*) para aquilo que consideramos bom e contra o que se acredita mau, de modo que esta tendência resulta imediatamente da percepção que temos. O corolário desta definição é o célebre axioma: do querer e do poder associados segue a ação, visto que de qualquer tendência segue a ação, se ela não for impedida. Assim, não somente as ações internas voluntárias do nosso espírito seguem deste *conatus*, mas também as externas, isto é, os movimentos do nosso corpo, em virtude da união da alma e do corpo [...]”. Em suas bases, a teoria de Leibniz se afasta, no entanto, de Hobbes. Vale ressaltar que em Hobbes o *conatus* justifica todo e qualquer movimento dos corpos baseado na relação com outros corpos. Ele não tem sua origem unicamente no corpo pelo qual se expressa, como se ali estivesse de maneira pré-existente, mas é movimento atual dependente da atuação dos objetos externos sobre os sentidos humanos. Ou seja, não é o lugar de onde se depreende a ação por ela mesma, mas depende de elementos externos. Leibniz e Hobbes se identificam nesse conceito enquanto ambos o tomam como fonte da vontade e como início do movimento (ver Leibniz, *Novos Ensaios*, 2004, Livro Segundo). Espinosa, na *Ética*, defende a tese de que o *conatus* responde pelo fato das coisas se esforçarem para preservarem-se em seu ser, sendo que a essência dos corpos equivale à equação dos seus movimentos internos. Nas palavras de Espinosa (*Ética III*, 2004, proposições VI, VII e VIII, p. 282-3): “toda coisa se esforça, enquanto está em si, por preservar-se no seu ser” de forma atual e indefinidamente. Em Hobbes, essa essência não se encontra no corpo, mas depende de uma realidade externa, estando deliberadamente ligada à percepção e à nomeação. O que há por trás da individuação dos corpos é unicamente o puro

A proposta de movimento da nova física assinala, como foi apresentada na primeira parte dessa tese, uma mudança radical na estrutura do cosmo. As novas descobertas rejeitam a concepção de um universo fechado e finito, contrapondo-se às teorias aristotélicas dos movimentos naturais e violentos, lugares naturais e direções *a priori* dos corpos. Opõem-se, portanto, ao modelo de um universo desejanste inconscientemente de alcançar um *telos* pré-determinado.

Desta feita, a modernidade rompe com o arquétipo teleológico aristotélico do movimento causado por atrações e objetivos anteriormente determinados. Não há uma causa final a ser alcançada pelos corpos moventes, pois eles não levam consigo a natureza de sua destinação. Já não se aceita que o repouso seja o lugar do “Ser”, que as coisas se movam por uma força externa a atuar sobre elas ou que o movimento opere levando os corpos de encontro aos seus lugares de origem dentro de um universo finito.

Transpondo o movimento dos corpos físicos para a ordem política, Hobbes não aceita a tese aristotélica de que o homem encontre no Estado a concretização de sua natureza social ou que possa ser considerado um animal político por natureza. Do ponto de vista físico ou político, destitui-se dos corpos toda e qualquer instância ontológica. Disso resulta que todo movimento operado em direção à formação do Estado é artificial e criado pelo homem.

Ao apresentar sua caracterização do movimento fundamentado no legado galileano, Hobbes se contrapõe não apenas à tradição anterior, mas também à noção de movimento como inclinação descrita por René Descartes. Em sua fase madura, seguindo os passos da modernidade, Descartes pensa o movimento pela ordem da razão e não da matéria, admite-o como um processo e considera-o um estado. Abandona a noção de movimento medieval, segundo a qual um *impetus* engendra um movimento após o outro, porém equipara o movimento a uma inclinação potencial do móvel.

O problema da análise cartesiana está, para Hobbes, no fato das coisas e seres não se moverem por esse tipo de inclinação interna, mas por uma pressão sempre presente, atual e interna a eles. Essa pressão tem a direção que lhe

movimento. Espinosa e Hobbes se aproximam na compreensão do conceito de *conatus* até quando ele é entendido como uma força que está continuamente em ação e como algo atual que permite compreender os apetites e os desejos, designando bom o que auxilia na preservação da vida e mau aquilo que a desfavorece. A diferença entre ambos consiste em que para Espinosa a essência do homem é o desejo e para Hobbes é o movimento (ver Espinosa, *Ética*, partes III e IV).

determina o próprio móvel, podendo sofrer alterações a qualquer momento, as quais dependem dos entrechoques e cruzamentos com outros corpos possuidores de movimentos igualmente atuantes em seu interior. A diferença entre os dois pensadores está em que Hobbes afirma uma direção infinita e atual ao movimento e Descartes concebe essa infinitude por uma sucessão de inclinações potencialmente presentes no móvel sem correlação com o tempo.

Segundo a perspectiva hobbesiana, Descartes, ao não conceber a presença do tempo, deixa a seqüência do movimento ser representada pela *inclinação* que prevê para o móvel a dependência de uma causa que está para além dele. Nesse sentido, a noção de *inclinação* é a estrutura prévia que justifica o movimento, dá-lhe força e direção. Lembremos que Descartes procura a verdade indubitável, e, na análise da matéria, a considera deteriorável. Por conseqüência, a idéia clara e distinta sobre o movimento só pode estar fora do corpo, em algum lugar que garanta sua identidade permanente. Hobbes, ao contrário, afirma podermos conhecer o movimento apenas porque ele ocorre em algo material. O ponto principal que os diferencia parece referir-se às bases do conhecimento, que para um é incorpórea e para outro é corpórea.

Ao contrapor-se à noção de *inclinação* cartesiana, Hobbes assume em seu lugar a existência do *conatus*. Ele concebe o movimento como um estado e o faz pela via de um movimento atualizado, incluindo a noção de tempo. O *conatus* justifica a existência de movimentos nos corpos, sem nenhuma determinação prévia e com inclinação dada pelo próprio movimento. Afirmar, então, o *conatus* significa afirmar que os corpos possuem movimentos imperceptíveis que, na ausência de obstáculos, têm como direção o próprio movimento. Pelo conceito de *conatus*, Hobbes considera que os corpos possuam movimentos que explicam o fato deles se moverem ininterruptamente sem nenhuma inclinação ou direção previamente determinada, desde que não haja nenhum obstáculo.

Por esses caminhos, Hobbes troca a categoria de *inclinação* cartesiana pelo conceito de *conatus*, em que considera que a mola propulsora do movimento é o próprio movimento ou o próprio corpo. O resultado dessas novas categorias é que desde os *Elementos do Direito Natural e Político*, escrito em 1640, Hobbes tenderá a transportar a noção de *conatus* da física para a compreensão da natureza humana. Essa noção em seu início não aparece de forma muito desenvolvida, mas acaba

alcançando um papel fundamental em sua teoria do movimento¹⁰⁵. Aliás, a idéia de movimento é o ponto de partida do conceito de *conatus*, causa universalmente presente em todos os corpos, que justifica a afirmação da filosofia hobbesiana como uma “filosofia do movimento”.

A revolução físico-astronômica provocada por Copérnico, assumida por Galileu e subscrita por Hobbes descreve uma linha argumentativa oposta a Aristóteles e a Descartes, transpõe o problema do movimento para o mundo das abstrações e cálculos matemáticos, defendendo a tese de que os corpos se movem por aceleração própria. A nova lei da queda livre dos corpos determina que uma força constante engendra um movimento uniformemente acelerado, sendo que a aceleração desse movimento é proporcional à força que solicita o próprio móvel. Ao lado dessa lei, nascem as primeiras elaborações do princípio da inércia, pelo qual Galileu enuncia que todo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento retilíneo uniforme, exceto se for impelido por uma força aplicada sobre ele para mudar seu estado. Reforçando a tese de Galileu, Hobbes afirma no *De Corpore* que

*Qualquer corpo que esteja em repouso estará sempre em repouso, a menos que haja algum outro corpo além dele, que em seu lugar pressione para não mais permanecer em repouso. E qualquer corpo que esteja em movimento, estará em movimento sempre, a menos que haja algum outro corpo além dele, que impeça seu movimento.*¹⁰⁶
(3, XV, p. 205, grifo do autor, tradução nossa).

Nessa teoria, o movimento de um móvel é representado pelo efeito da causa que o anima, isto é, pela aceleração inerente ao próprio móvel. Desse modo, de uma força constante resulta um movimento acelerado e a aceleração desse movimento é proporcional à força que solicita o móvel. Os corpos encontram-se sob a ação simultânea de vários movimentos e cada um deles se processa como se os demais não existissem, esse fato caracteriza a existência de movimentos variados num

¹⁰⁵ Maria Isabel Limongi (1999, p. 34-5) observa que “é difícil avaliar se nessa primeira ocorrência do termo Hobbes tem consciência ou a intuição de que tem em mãos um conceito, capaz de se tornar mais tarde - precisamente a partir da *Crítica do De Mundo de Thomas White* (1643) - um conceito central de sua teoria do movimento. O fato é que já em 1641, ao longo da correspondência com Descartes em torno das críticas de Hobbes à *Dioptica*, o campo semântico do conceito de *conatus* começa a se precisar, e ainda que a noção mesma não apareça, o sentido de sua aplicação futura já está delineado.”

¹⁰⁶ *Whatsoever is at rest will always be at rest, unless there be some other body besides it, which by getting into its place suffers it no longer to remain at rest. And that whatsoever is moved, will always be moved, unless there be some other body besides it, which hinders its motion.* (DCo, EW, III, XV, p. 205, grifo do autor).

mesmo corpo, seja ele físico ou humano.

Seguindo os pressupostos da nova ciência natural, Hobbes concebe que repouso e movimento são qualidades e estados dos corpos, e não podem fazer parte da natureza das coisas condicionando-as previamente. Na mesma linha, as novas entidades matemáticas levam o pensador inglês a abdicar do conhecimento das causas finais. Vale agora o objeto do estudo exato percebido pelo viés dos movimentos. O método lógico-matemático reduz as figuras complexas a figuras simples, facilitando o acesso da mente à natureza. Agora, toda e qualquer mudança é vista pelo âmbito dos fenômenos materiais, sendo suas causas concebidas como forças atuantes na própria matéria. Daí a conclusão de que os corpos se movimentam numa combinação de movimentos anteriores como forças presentes neles próprios. Eles caem e ao caírem aceleram seus movimentos.

A geometrização do movimento apresenta uma nova cosmologia e revela a característica infinita do movimento, traçada pela potência sempre nova dos corpos de se movimentarem, sem, no entanto, estarem expostos ao desígnio dos movimentos violentos como defendera Aristóteles. Na verdade, não há qualquer violência nos movimentos. Eles são naturalmente atuantes sobre os corpos e não lhes designam previamente nenhuma direção. Assim sendo, os corpos podem: direcionar-se ao infinito sem se chocar; atuar em movimentos conflitantes se chocando com outros móveis; ou estar em repouso. O repouso é apenas um estado em que um corpo se encontra quando uma outra força lhe impede o movimento. Isso significa que, em geral, os corpos se caracterizam por estarem à deriva, submetidos à força da inércia e quando algo impede os seus movimentos se põem em repouso.

Subscrevendo a nova física, a característica básica do movimento é para Hobbes sua disposição *ad infinitum* de mudar de um lugar para outro. Seu trajeto e condição podem ser alterados a qualquer momento pela interferência de outro corpo. O mundo dos corpos externos é espontâneo e abarca em si o princípio fundamental do movimento e da mudança, podendo ser conhecido por intermédio do cálculo.

Hobbes defende que o universo fala por meio da linguagem matemática. Todas as designações externas a essa linguagem são nomes necessariamente dados às coisas, a fim de facilitar o acesso ao mundo. Isso resulta na compreensão dos fenômenos a partir de leis universais e na renúncia ao alcance de qualquer qualidade oculta a esses fenômenos. O conceito de *conatus* proposto por Hobbes

segue essa linha e indica o lugar do início de todo movimento dos corpos físicos e humanos, bem como as principais definições de sua filosofia mecanicista. Assim, empreender-se na análise do homem hobbesiano, desde seus movimentos à instituição do Estado, pressupõe a compreensão do *conatus* em suas acepções física e humana e em sua ligação com as teorias do conhecimento, moral e civil.

Como vimos, o pensamento hobbesiano se volta aos átomos da matéria e parte da suposição de que o conhecimento tem como ponto preliminar a investigação da natureza dos corpos, os quais não podem transgredir ao reino das leis imutáveis e universais; e defende que tudo é corpo em movimento, sendo essa a grande e necessária premissa do conhecimento científico-filosófico.

As filosofias natural, moral e civil propostas pelo filósofo inglês encontram-se marcadas por esse legado e partem de questões importantes ligadas ao movimento, procurando saber: Quais as conseqüências dos movimentos ou acidentes dos corpos naturais? Quais as conseqüências dos movimentos ou acidentes dos corpos políticos? Qual é a origem e quais são as características dos movimentos desses corpos? De que forma estariam interligados? As respostas a estas questões têm como ponto de partida o conceito de *conatus* e podem mostrar em que nível ocorre a relação entre a física e a fisiologia, psicologia, antropologia e política.

Endeavour é o termo utilizado por Hobbes como base de sua física. Na forma latina, o *endeavour* é denominado *conatus*. No seu sentido próprio, a palavra latina significa esforço, empenho, tentativa, impulso, e, no sentido figurado, representa uma inclinação ou tendência. De um modo geral, o *conatus* se caracteriza como uma pequena unidade de matéria que se movimenta infinitamente e de onde procede uma variedade de outros movimentos dependentes de todo o sistema de um corpo. O *conatus*, segundo Hobbes, é "um movimento que se efetua num espaço e num tempo menor do que é dado, isto é, determinado ou assinalado por exposição ou número, ou ainda, o movimento que se efetua num ponto (*per punctum*)."¹⁰⁷ (DCo, III, XV, p. 206, tradução nossa).

Como lugar dos movimentos primeiros, imperceptíveis e infinitos, o *conatus* é uma instância indivisa, algo já total, completo e ininterrupto. Numa analogia com a linguagem matemática, ele é comparável a um ponto que não pode ser dividido, mas

¹⁰⁷ "[...] motion in less space and time than can be given; that is, less than can be determined or assigned by exposition or number, that is, motion made through the length of point of a point, and in an instant or point of time." (DCo, EW, 3, XV, p. 206).

que pode ser cotejado com um outro ponto de grandeza maior ou menor. É o início de todo e qualquer movimento dos corpos, com força e direção próprias que o permitem se compor, se separar ou se sobrepor a outros *conatus*.

Sendo um conceito físico, o *conatus* encontra-se relacionado a termos como velocidade, pressão, força, resistência, repouso, reação, etc. Sua velocidade é caracterizada por uma pulsão própria, que possibilita a resistência a outros *conatus*. Em suas características gerais um *conatus* respeita a seguinte relação entre corpo e movimento: se um ponto movido tocar um ponto em repouso, por menor que seja sua força, seu movimento deverá mover o ponto em repouso e, caso o ponto movente cesse o seu movimento, não é consequência que o corpo movido também o faça. Um *conatus* permanece no corpo movido enquanto um outro corpo contrário não se oponha ao seu movimento ou repouso. E pela incidência de *conatus* simultâneos e concomitantemente atuantes é gerada a resistência de um corpo em relação a outro.

Além de uma reação aos movimentos externos que geram a percepção como um movimento para fora do corpo, o *conatus* se afigura também como uma continuação dos movimentos dos corpos externos rumo às partes internas do corpo humano, ocasionando os sentimentos de prazer e desprazer. Internamente o *conatus* apresenta-se como a instância capaz de reorganizar os movimentos em novos movimentos, desencadeando o chamado movimento animal ou voluntário, responsável pelos apetites, desejos e paixões. Portanto, em sua significação primeira, esses sentimentos são, na verdade, *conatus* dos quais se originam as ações voluntárias.

Esse movimento do corpo indiviso, o *conatus*, pode ser uniforme ou multiforme. O primeiro caso ocorre quando os graus de aceleração e retardamento são iguais; o segundo, quando esses mesmos graus são variados. O movimento multiforme aponta para a possibilidade de ocorrerem movimentos variados em um mesmo corpo, seguindo as direções determinadas pelas partes. Isso faz com que um corpo movido de forma direta tenha seu primeiro esforço ou *conatus* em uma linha reta, da mesma forma que, se for movido circularmente, seu primeiro esforço será uma circunferência.

Seguindo as determinações do *conatus*, Hobbes aquiesce ser verdade que, “quando uma coisa está em repouso, permanecerá sempre em repouso, a não ser que algo a coloque em movimento” e “quando alguma coisa está em movimento,

permanecerá eternamente em movimento, a não ser que algo a pare.”¹⁰⁸ (L, 1, II, p. 17). Movimento e repouso são estados dos corpos e não condições naturais a que eles espontaneamente se destinam. Nesse sentido, a queda dos corpos pesados não estaria no “apetite para repousar e conservar sua natureza no lugar mais adequado para eles”¹⁰⁹ (Ibid., p. 17), mas na força interna a todo *conatus*. Contra a física aristotélica, Hobbes afirma que o movimento comum aos corpos não pode se extinguir pelo apetite e conhecimento dos seres em relação àquilo que parece bom para a sua conservação. O que caracteriza a direção dos corpos é o estado do seu primeiro *conatus* que se propaga ao infinito desde que nenhuma causa externa a ele venha impedir o seu movimento ou direcioná-lo rumo a um outro lugar.

Em suma, direcionado a seguir sua primeira disposição, todo *conatus* é propagado a uma distância infinita e se desenvolve tendo por base as seguintes premissas: 1ª.) se um ponto movido tocar um ponto em repouso, por menor que seja a sua velocidade, ele deve mover o ponto em repouso; 2ª.) o corpo movido tem a velocidade igual ao do ponto que o moveu; 3ª.) se o corpo movente cessar o seu movimento não é consequência que o corpo movido também. Pelo *princípio da inércia* o corpo movido persevera da mesma maneira e com a mesma velocidade, a não ser que sofra interferência de algum outro corpo em sentido contrário.

Em seu aspecto mais geral, o *conatus* é um movimento ou do corpo inteiro ou de alguma de suas partes, originado pela pressão que essas partes impõem interiormente aos corpos. É um movimento sempre atual e está presente nos corpos mesmo quando não se manifesta visivelmente. A própria resistência aos movimentos se configura como um movimento, uma reação contrária a uma ação, comum a todo *conatus*.

3.1.1 O CONATUS COMPORTAMENTAL

O *conatus* é o conceito mais significativo da teoria dos movimentos proposta por Hobbes, com reflexos em sua filosofia moral e política. Ele aparece como um termo fundamental na física e segue caracterizando os poderes motor, cognitivo, imaginativo e conceptivo humanos, marcando presença no primeiro discurso dos

¹⁰⁸ “That when a thing lies still, unlesse somewhat els stirre it, it will lye still for ever [...]. When a thing is in motion, it will eternally be in motion, unless somewhat els stay.” (L, 1, II, p. 15).

¹⁰⁹ “[...] out of an appetite to rest, and to conserve their nature in that place which is most proper for them.” (L, 1, II, p.15).

Elementos do Direito Natural e Político, em toda a primeira parte do *Leviatã* e em partes significativas do *De Corpore*, do *De Homine* e do *De Cive*.

Apesar de não ter apresentado pontualmente a distinção entre os aspectos físico e humano do conceito de *conatus*, Hobbes o sugere em duas acepções: o *conatus* físico, dos corpos físicos ou naturais, e o *conatus* comportamental, dos corpos humanos. Não obstante às diferenças em relação aos corpos sobre os quais atua, o *conatus* físico é a base de explicação do *conatus* do comportamento humano: da sensibilidade, afetividade, condição motora e da fisio-psicologia dos corpos animados e racionais.

A dificuldade para a adequação entre as duas espécies de *conatus* está em que o *conatus físico* se desenvolve dentro de corpos que permitem cálculos quantitativos e exprimíveis matematicamente; já o *conatus* do comportamento atua sobre corpos humanos que apresentam complexas características qualitativas em seus movimentos. O grau de complexidade em relação aos cálculos da potência humana aumenta na medida em que seus movimentos não se restringem a uma esfera física. Os seres humanos desejam não somente a conservação, no sentido físico, mas bens, prazeres e segurança em relação ao futuro, o que ultrapassa sua condição meramente física e levanta o problema da relação entre o mundo físico e o mundo ético-político. Desse ponto de vista, pode-se dizer que a passagem da mecânica hobbesiana para a fisiologia dos movimentos e, desta, para a psicologia, não responde ao problema político de maneira integral. O mecanismo passional humano parece ultrapassar o fisicalismo e a necessidade incondicional do governo absoluto.

De qualquer forma, a idéia de um *conatus* do comportamento oferece subsídios para a compreensão da fisio-psicologia humana apresentada por Hobbes, que marca a forte presença da ciência em sua visão de homem. Nessa linha, ele segue afirmando o que se pode denominar de *conatus* do comportamento, que se exprime pela junção dos movimentos vital e animal e envolve as capacidades motora, afetiva e perceptiva humanas. A junção dos vários movimentos advindos dessas capacidades possibilita a existência de movimentos internos concomitantes e em direções diversas, de atrações e repulsas, desejos e aversões, discórdia e concórdia, prazer, dor e entrechoques, numa demonstração de que a existência humana pode ser representada por perpétuos movimentos conflitantes. Sobre a incidência do *conatus* na fisio-psicologia humana, Hobbes escreve no *Leviatã*:

Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e em outras ações visíveis chamam-se geralmente ESFORÇO.

Este esforço, quando vai na direção de algo que o causa, chama-se APETITE ou DESEJO, [...]. Quando o esforço vai na direção contrária de alguma coisa, chama-se geralmente AVERSÃO”.¹¹⁰ (1, VI, p. 47, grifo do autor).

A presença do *conatus* nesses mesmos termos já havia sido assinalada por Hobbes nos *Elementos do Direito Natural e Político*, onde ele declara haver nos homens

uma solicitação ou provocação, quer no sentido de se aproximar do objeto que agrada, quer afastando-se da coisa que desagradar. Essa solicitação é o *endeavour* ou início interno do movimento animal que quando o objeto agrada, é chamado apetite, e quando desagradar, se chama aversão.¹¹¹ (I, p. 50).

Nesse esforço, encontra-se a base das ações humanas e a explicação da relação de causalidade e necessidade dos seus eventos internos e externos. O *conatus* não pode, no entanto, ser entendido como uma inclinação ou um apetite para se mover, mas como um movimento local sempre atual, que internamente pode se desenvolver em duas direções: atração/desejo ou aversão/repulsa e carrega consigo a possibilidade dos movimentos vital e animal, sendo a imaginação o ponto que distingue esses dois movimentos. Esta permite a articulação entre ambos, pois fisiologicamente os movimentos animais já levam consigo alguma parte dos sentimentos de prazer e desprazer e, portanto, um certo conteúdo da imaginação.

O movimento vital não é, para Hobbes, nada mais do que um espírito vital que movimenta internamente as partes das quais se compõe o organismo humano. Ele representa “o movimento do sangue perpetuamente circulando (conforme foi mostrado por vários signos e marcas infalíveis pelo Dr. Harvey, o primeiro a observá-lo) nas veias e artérias.”¹¹² (DCo, 4, XXXV, p. 407, tradução nossa). Esse movimento se desenvolve do coração em direção ao sangue, artérias, veias e nervos até chegar

¹¹⁰ “These small beginnings of Motion, within the body of Man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called ENDEAVOUR. This Endeavour, when it is toward something which causes it, is called APPETITE, or DESIRE [...]. And when the Endeavour is fromward something it is generally called AVERSION.” (L, 1, VI, p. 38, grifo do autor)

¹¹¹ “[...] a solicitation or provocation either to draw near to the thing that pleaseth, or to retire from the thing that displeaseth. And this solicitation is the endeavour or internal beginning of animal motion, which when the object delighteth, is called APPETITE; when it displeaseth, it is called AVERSION, [...]” (EL, I, p. 28, grifo do autor).

¹¹² “[...] the motion of the blood, perpetually circulating (as hath been shown from many infallible signs and marks by Doctor Harvey, the first observer of it) in the veins and arteries. objects, may be restored again either by bending or setting strait the parts of the body [...]” (DCo, EW, 4, XXV, p. 407).

ao cérebro. Esse tipo de movimento é involuntário e não depende da imaginação ou dos sentidos. Como característica essencial do organismo humano, inicia-se na geração e continua ininterruptamente enquanto o corpo viver, como uma espécie de sistema inercial com vida própria, que leva o sangue ao corpo inteiro e sustenta todos os movimentos involuntários humanos.

Sobre a fisiologia e o reconhecimento das engrenagens e articulações internas aos corpos, François Jaboc observa:

As fibras, diz Harvey, ‘amarram o coração como os cordames de um navio’; as válvulas tricúspides velam na entrada dos ventrículos ‘como guardiões diante das portas’; os ventrículos ‘expulsam um sangue já em movimento, como um jogador pode, saltando e batendo na bola, enviá-la com mais força e mais longe que se a atirasse simplesmente’. Diz-se freqüentemente que, fazendo analogia do coração com uma bomba e da circulação com um sistema hidráulico Harvey contribuiu para a instalação do mecanismo no mundo vivo. Mas, ao se dizer isto, inverte-se a ordem dos fatores. Na realidade, é porque o coração funciona como uma bamba que se torna acessível ao estudo. É porque a circulação é analisada em termos de volumes, de fluxo, de rapidez, que Harvey pode fazer com o sangue experiências semelhantes às que Galileu fez com as pedras. (1983, p. 41).

Em complementação à corrente de movimentos fisiológicos internos aos corpos humanos, Hobbes acrescenta o movimento animal, que depende da imaginação e se apresenta como o início interno de todo movimento escolhido pelo homem. Ele se refere aos primeiros movimentos voluntários produzidos no corpo por ação e reação mútua, isto é, por *conatus* opostos, como é o caso dos sentimentos de atração e repulsa. Nele se incluem os sentidos humanos e todas as suas potencialidades, bem como os desejos e paixões. O movimento animal é considerado por Hobbes como

O primeiro esforço encontrado mesmo no embrião; quando estiver no ventre, movendo seus membros com movimento voluntário, para evitar o que quer que o perturbe, ou para perseguir o que o dê prazer. E este primeiro esforço, quando tende para coisas como as conhecidas pela experiência por ser agradável, é chamado apetite, isto é, uma aproximação; e quando evita o que é incômodo, é designado aversão ou afastamento.¹¹³ (DCo, 4, XXV, p. 407, tradução nossa).

¹¹³ “[...] the very first endeavour, and found even in the embryo; which while it is in the womb, moveth its limbs with voluntary motion, for the avoiding of whatsoever troubleth it, or for the pursuing of what pleaseth it. And this first endeavour, when it tends towards such things as are known by experience to be pleasant, is called *appetite*, that is, an approaching; and when it shuns what is troublesome, *aversion*, or flying from it.” (DCo, EW, 4, XXV, p. 407).

Conforme explicita a citação acima, o movimento animal é o grande primeiro *conatus* que move as partes voluntariamente, evitando aquilo que provoca dor e perseguindo o que causa prazer. Na análise da natureza humana apresentada nos *Elementos do Direito Natural e Político*, Hobbes aproxima o movimento animal do poder motor do espírito que tem a incumbência de possibilitar todo tipo de movimento animal, como as paixões e aflições, no corpo em que ele habita.¹¹⁴ O movimento animal é de tal forma organizado que aumenta à medida que nossa experiência aumenta. Isso quer dizer que, ao nascermos, pela falta de experiência em relação às coisas, impera em nós uma menor quantidade de movimento animal que cresce em conformidade com o desenvolvimento dos apetites e aversões.

No fisicalismo hobbesiano, os sentimentos de prazer e dor representam a chave para as escolhas dos seres humanos, que se aproximam e elegem como bom tudo aquilo que dá prazer e se afastam, elegendo, como ruim, tudo que provoca dor. Os indivíduos deliberam e escolhem em conformidade com esses apetites e jamais podem deixar de senti-los. Entende-se, com isso, que os perpétuos movimentos internos apontam para uma liberdade presa às necessidades desses movimentos que cessam apenas com a morte. Nesse nível, Hobbes coaduna liberdade com necessidade, e entende que a deliberação inclinada ao apetite faz nascer a esperança e, quando voltada para a aversão, germina o medo.

A arquetípica dos movimentos humanos delineada pelo filósofo inglês, numa analogia com o *conatus* físico, pressupõe que: 1º.) se alguém em movimento, em prol da guerra ou da paz, tocar alguém em repouso, aquele que está em repouso se moverá necessariamente para se defender ou para consentir com o movimento do outro; 2º.) os movimentos da pessoa movida tenderão a ter a mesma velocidade do movente; 3º.) se a pessoa que se moveu primeiro cessar o seu movimento (de guerra ou de paz) não será necessário que aquele que foi movido pare de se mover, pois, pelo *princípio da inércia*, o movimento desse corpo será retido apenas se sofrer interferência em sentido contrário.

Na passagem do *conatus* físico para o comportamental, as leis positivas nascem como determinações ou movimentos externos com a finalidade de barrar os movimentos humanos desencadeadores da guerra. Os diferentes corpos em

¹¹⁴ “O poder do espírito que se chama *motor* difere do poder motor do corpo; de facto, o poder motor do corpo é o poder pelo qual ele move outros corpos: é o que se chama força; mas o poder motor do espírito é o poder pelo qual o espírito dá movimento animal a esse corpo que ele habita; os actos desse poder são as nossas aflições e as nossas paixões, [...]” (EL, I, p. 47).

movimentos, com seus diversos *conatus*, pedem a aplicação de uma ordem externa que possibilite a adaptação a sentimentos variados de prazer e dor, atração e aversão de maneira a evitar a guerra.

Enfim, com base no conceito de *conatus*, Hobbes rejeita todo tipo de explicação ontológica em relação aos movimentos dos corpos físicos e humanos. No nível das ações voluntárias e involuntárias, o *conatus* segue direcionando o agir humano rumo a bens futuros. Nessa marcha, o Estado pode se deparar com a impossibilidade de resolver todos os problemas advindos do *conatus* comportamental, pois os corpos humanos, em seus desejos, paixões e afecções, representam um agregado de matérias extremamente complexo, que podem não suportar todas as determinações de um governo absoluto.

3.1.2 O CONATUS, OS DESEJOS E AS PAIXÕES

A explicitação do *conatus* do comportamento humano oferece ao pensador inglês as ferramentas para explicar os entrecosques dos desejos, a complexidade interna dos movimentos humanos, a dificuldade de suas escolhas e, o mais importante, a compreensão de que esses movimentos podem ser limitados apenas externamente, já que internamente fazem parte de um corpo-máquina que se move por diversos *conatus*, em sua maioria, conflitantes e independentes. Nesse sentido, o *conatus* é o ponto de partida que dirige o ser humano rumo a toda ação externa possível.

Os movimentos que redundam na caracterização positiva ou negativa de um objeto são desencadeados pelos pequenos esforços e movimentos infinitesimais encontrados no *conatus*. Ao provocar os sentimentos de prazer e dor, o *conatus* apresenta-se como o ponto inicial daquilo que os homens designarão como bom ou mal, a depender daquilo que lhes causa apetite ou aversão. Entretanto, não há para o homem, em termos axiológicos, nada que seja interna e previamente definido. O bem e o mal, os apetites e aversões são atos do movimento ou do espírito animal que se dirigem em direção ou em oposição a um fenômeno ou objeto que os move. Esse movimento tem sempre uma direção determinada pelos sentimentos de prazer e dor, que podem ser constantemente atualizados.

Tudo começa na sensação, que produz o movimento de percepção do objeto e comunica ao cérebro e aos outros órgãos os efeitos produzidos por esses objetos

em nós. Parte das paixões identifica a presença de um conteúdo fisiológico que, de um lado, independe da vontade e, de outro, encontra-se fortemente marcado pelos sentimentos de prazer e dor. Esses sentimentos assinalam o diferencial das ações e paixões humanas, tanto que os homens tendem a se movimentar aproximando-se dos objetos que consideram bons, em função do prazer e evitando aquilo que avaliam como mal, com base no que lhes causa dor. Hobbes quer mostrar, com isso, que todos os poderes humanos são naturais e o homem é um animal racional dotado também de movimentos e paixões.

No mecanismo humano, a percepção gera no sujeito um movimento interno que se traduz numa forma particular de captar o objeto por seus acidentes. É também pelas faculdades do espírito que os movimentos internos voluntários geram os movimentos de natureza psicológica, denominados paixões e desejos. O apetite e a aversão são as paixões responsáveis por desencadear todas as outras. Eles representam as expectativas em relação àquilo que provoca prazer ou dor e são componentes da própria percepção¹¹⁵. Isso quer dizer que, quando tememos algo, o fazemos pela percepção que identifica apetites vontades e paixões, sugerindo a ação como um resultado de um pensamento que exprime um valor sempre atual em direção ao objeto percebido. O *conatus* propicia essa ação atual que dispensa a idéia de inclinação defendida por Descartes.

Compreende-se, portanto, que as ações de fuga ou aproximação se encontram dentro do domínio da percepção, da imaginação e da própria consciência como movimentos atuais desencadeados por seres ou objetos externos. No nível das paixões humanas, pode-se dizer que elas se exprimem por um valor sempre atual, o que explica o fato de desejarmos algo num momento e em outro momento, em relação ao mesmo objeto, podermos sentir aversão. Como há uma incidência de movimentos diversificados e ininterruptos nos corpos, os apetites e paixões podem ser variados e se mostrar extremamente complexos.

Maria Isabel Limongi (2000) explica que, para Hobbes, os movimentos das paixões representam o efeito de um certo modo de perceber os objetos e não a sua causa. As paixões possuem a mesma base da percepção, a saber: o *conatus*, que

¹¹⁵ Sobre a relação entre percepção e paixões, Limongi (1999, p. 52) esclarece: “Hobbes objeta que ver um leão é já temê-lo, que a percepção e a paixão, porque constituem um só movimento, constituem um só pensamento, ele está dizendo que todo ato do apetite deve poder ser indicado e justificado por um conteúdo perceptivo ou objeto sensível, não sendo preciso nada além deste conteúdo para explicar sua gênese. O movimento do apetite não é uma inclinação a julgar os objetos desta ou daquela forma, mas um componente da própria percepção, plenamente justificado por ela.”

se caracteriza como “movimentos imperceptíveis, cuja presença é necessário supor para explicar por que, uma vez retirados certos obstáculos, eles se movem numa determinada direção. Esta direção não é senão a direção do movimento imperceptível de suas partes internas.” (Limongi, 2000, p. 419).

Limongi esclarece também que o temor, como algo que gera fuga, é parte da percepção que temos da coisa ou objeto que está à nossa frente. E exemplifica que, numa fração de segundos, sabemos estar diante de algo que representa perigo pela junção de diversos fenômenos físicos, movimentos e órgãos em atividades simultâneas e cooperativas. Nesse caso, se fugimos de um animal perigoso não é a idéia desse animal que nos leva à fuga, mas a percepção que temos dele, originada pela junção de várias sensações e movimentos conjugados e internos a nós. A percepção do animal, as idéias e o temor que se têm em relação a ele constituem uma só coisa ou um único pensamento e movimento.

Do ponto de vista físico, o *conatus* é o primeiro princípio que aciona os movimentos de fuga ou aproximação, representando “ao mesmo tempo, um modo de conceber o objeto da ação e um movimento corporal, não havendo nenhuma distância entre este movimento e o que é imaginado” (Ibid., p. 423). Essa análise nos leva a concluir que a percepção e as paixões têm a mesma origem. Na verdade, a paixão é um *conatus* ou um movimento de onde se origina diversas ações e movimentos voluntários. Concretamente, pode-se tomá-las como sinônimo de apetites ou aversões somente quando o *conatus* encontra-se ligado à percepção do objeto e à intenção consciente de persegui-lo ou evitá-lo.

O conteúdo da ação voluntária em Hobbes parece equivaler a um tipo de consciência sempre atual da imaginação que, como tal, apresenta-se em direção contrária à idéia de que a paixão consiste numa inclinação para a ação. Definitivamente, no *conatus*, fonte de todos os movimentos, não se encontra inscrita nenhuma determinação prévia rumo a um ou outro movimento voluntário, mas um conteúdo sempre novo a proporcionar o desencadeamento dos movimentos ligados à percepção e à imaginação. Dessa forma, Hobbes apresenta uma concepção não teleológica do homem enquanto um ser desejante e passional, afetado pelos objetos externos e inteiramente aberto a movimentos ininterruptos.

Hobbes quer provar, pelo conceito de *conatus*, que estamos submetidos a desejos e paixões internos variados e, por vezes, discrepantes e contraditórios, que têm como ponto de partida o sujeito sentinte e os objetos externos a ele. Os desejos

podem ser inatos, ligados às necessidades biológicas e independentes da presença do objeto desejado; ou adquiridos, isto é, advindos da experiência em relação ao objeto desejado. E a trama da diversificação desses desejos ocorre da seguinte maneira: o desejo encontra-se preso à preservação da vida; depois de suprida essa necessidade, fatores fisiológicos e empírico-sensoriais vão determinar os novos objetos a serem desejados, bem como sua intensidade. No caso dos desejos adquiridos, há um aumento em sua quantidade, na proporção em que aumenta também nossa experiência em relação aos objetos. Segue-se que à medida que o desenvolvimento material humano cresce, desenvolvem-se concomitantemente os desejos pelos objetos advindos desse processo. Isso ocorre porque a pressão dos objetos nos órgãos dos sentidos ativa os nervos e o cérebro, produzindo representações e aparências que, por sua vez, provocam os movimentos de aproximação ou afastamento.

A teoria hobbesiana das paixões segue reafirmando que a direção dos movimentos humanos, os desejos inatos e adquiridos, as aversões e as aproximações são dadas pelos movimentos naturais aos corpos e não por uma inclinação prévia presente no corpo para uma ou outra direção. A própria vida, tomando por base o *conatus*, é um movimento que se perfaz em direção à preservação e ao prazer. E, os prazeres materializados suprem os desejos que operam no campo da incompletude de forma que, a cada vez que alcançamos objetos desejados, potencializamos sempre novos desejos. Nesse sentido, a felicidade não pode ser entendida como *finis ultimus*, já que estes não existem. Ela representa uma satisfação em relação aos desejos sempre atuais.

Levando em conta essas pressuposições, Hobbes concebe a vida humana como um constante desejar e define a felicidade como

uma contínua marcha do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. A causa disto é que a finalidade 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.¹¹⁶ (L, 1, XI, p. 85).

Como sugere a citação, a experiência circunscreve um eixo de desejos para além das necessidades puramente físicas, rompe com o ciclo natural e institui uma

¹¹⁶ "Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to later. The cause whereof is, that the object of mans desire, is not to enjoy once onely, and for one instant of time; but to asure for ever, the way of his future desire." (L, 1, XI, p. 70).

infinidade de paixões e desejos sucessivos aos quais apenas a morte pode colocar fim. As paixões advêm dos movimentos inerentes à natureza humana e de sua ininterrupta agitação numa vida que se perfaz pela busca da paz, felicidade e conforto, assinalando a capacidade apetitiva dos homens de explicitar em territórios orgânicos, ora distintos ora em comum, esses sentimentos, bem como sua necessidade de controlar aquelas paixões que redundam na guerra.

Respeitando sua característica incessantemente móvel, o mecanismo fisiológico humano está sempre procurando novos objetos e caminhos de satisfação. Marca a sua condição individual esse ininterrupto desejo de ser feliz e de satisfazer-se. Nessa busca, as paixões representam também a mais forte expressão dos conflitos e, diria Hobbes, a maior causa da guerra. Os homens se embatem com a dificuldade de dominá-las internamente, mas sabiamente recorrem ao artifício externo do Estado, com suas leis e regras elaboradas com vistas à limitação externa das paixões causadoras da guerra.

Unidas à razão, as paixões humanas se voltam contra a morte e em favor da vida e da estabilidade. Elas são a determinação e a substância da vida por excelência e, quando o homem deixa de senti-las, é sinal de que abandonou a marcha da existência. Mas essa marcha não tem como objetivo apenas a sobrevivência; enquanto ela perdura, buscam-se também o prazer e a felicidade como frutos dos movimentos internos mais diminutos. Por isso, o estado civil, além de dar uma resposta à preservação imediata da vida, deve responder também aos anseios de prazer e conforto daqueles que legitimamente o formaram.

Isto posto, podemos afirmar que o conceito de *conatus* é importante não apenas para a fisiologia e para o mecanicismo proposto por Hobbes. Ele marca forte influência, também, na teoria moral e política. Sua raiz desdobra-se do movimento vital para o animal e, deste, para as ações involuntárias e escolhas humanas presentes na filosofia civil. Do ponto de vista fisiológico, o *conatus* dá a cada corpo uma direção infinita, determinando movimentos internos aos quais os seres humanos são incapazes de negar. Mas dizer que somos incapazes de negar esses movimentos não significa que sejamos incapazes de controlar os problemas que deles podem advir. Os corpos se encaminham rumo a um ou outro lugar, esbarram-se e confundem seus movimentos, podendo se entrecocar e criar tanto um espaço de convivência caótico, como pacífico.

O *conatus* é, pois, um conceito chave para a compreensão da teoria das

paixões e para psicologia humana, assim como para o construto do Estado. Os desejos e vontades são, em última instância, *conatus* ou movimentos dos corpos causados por outros movimentos sobre os quais o agente pode não ter total controle. Ele é livre para agir ou fazer escolhas em relação aos desejos e vontades, mas não está livre de senti-los porque é sempre um ser em movimento. E a razão disso é que o agente representa, no sentido físico, continuamente um ser de desejo e, enquanto viver, estará submetido a uma cadeia de movimentos e sentimentos variados e intermináveis a definir a vida humana como uma marcha infinita.

No primeiro discurso dos *Elementos do Direito Natural e Político*, partindo da compreensão do *conatus* e do mecanismo dos movimentos vital e animal, Hobbes faz a comparação da vida humana a uma corrida pela qual “se pode ao mesmo tempo ver e relembrar quase todas as paixões”. Contudo, explica que nem por isso “devemos supor que esta corrida tenha um fim, nem outra utilidade, que ir sempre adiante.”¹¹⁷ (EL, 1, IX, p. 70). Na verdade, a corrida representa os movimentos e as agitações do cérebro em contato com objetos externos e com outros corpos, difundindo-se por todo o corpo, operando alterações e desencadeando uma diversidade de paixões. Nessa corrida,

Fazer esforço é o *apetite*;
 Ser indolente é a *sensualidade*;
 Considerar os que ficam atrás é a *glória*;
 Considerar os que estão à frente é a *humildade*;
 Perder terreno olhando para trás, a *vanglória*;
 Ser reservado, o *ódio*;
 Voltar atrás, o *arrependimento*;
 Ter fôlego, a *esperança*;
 Estar lasso, o *desespero*;
 Tentar ultrapassar o que o precede, a *emulação*;
 Suplantar ou arruinar; a *inveja*;
 Estar resolvido a passar outro numa paragem prevista, a *coragem*;
 Passar outro numa paragem imprevista, a *cólera*;
 Passar facilmente, a *magnanimidade*;
 Perder terreno em pequenos obstáculos, a *pusilanimidade*;
 Cair de repente é a disposição para *chorar*;
 Ver o outro cair, a disposição para *rir*;
 Ver ultrapassar alguém que não queríamos que o fosse é a *piedade*;
 Ver alguém ultrapassar quando não o queríamos é a *indignação*;
 Manter-se muito junto dum outro é *amar*;
 Ajudar aquele que se mantém perto é a *caridade*;
 Ferir-se por precipitação é a *vergonha*;
 Estar sempre ultrapassado é a *miséria*;
 Ultrapassar sempre o que o precede é a *felicidade*;

¹¹⁷ “[...] we may thereby both see and remember almost all the passions before mentioned. But this race we must suppose to have no other goal, nor other garland, but being foremost.” (EL, I, 9, p. 47).

E abandonar a corrida, é *morrer*.¹¹⁸ (EL, I, p. 70).

Esses movimentos representam a busca pela preservação da vida e a fuga da morte. Eles dão sentido à compreensão da condição humana pelo princípio mecanicista, em que os corpos se encontram submetidos a um sistema fisiológico inescapável. Nada foge a essa articulação; pode-se dividir, somar, subtrair os corpos em geral, suas sensações, desejos e movimentos, pois eles funcionam a partir de movimentos regulares, com peças interdependentes em relação ao todo.

Os caminhos percorridos por Hobbes mostram que o *conatus*, muito mais do que um conceito, pretende ser a marca inicial de toda a configuração humana que explica a condição de guerra, a instituição do Estado e permite pensar o movimento como algo atual e inerente à condição humana. O trunfo desta proposta pretende estar na possibilidade de pensar filosoficamente o homem a partir de um novo prisma de movimento e sem as amarras do sentido teleológico anterior. Quanto aos desdobramentos políticos do fisicalismo aqui apresentado, veremos, a partir das análises seguintes, mais precisamente da quarta parte desse trabalho, alguns desafios enfrentados por Hobbes em fechar integralmente sua proposta fisicalista com sua teoria política.

3.2 A IGUALDADE E A GUERRA

A análise científica proposta por Hobbes acerca do homem e a universalidade de seus movimentos, desejos e paixões o leva a defender a tese de que os seres humanos são prioritariamente iguais. A teoria supõe que se, em princípio, os homens são iguais em força física e em inteligência, essa paridade de forças os torna receosos em relação aos outros e naturalmente competitivos. Desse ponto de vista, a igualdade natural é, acima de tudo, uma condição de conflitos potenciais e

¹¹⁸ “To endeavour, is appetite. To be remiss, is sensuality. To consider them behind, is glory. To consider them before, humility. To lose ground with looking back, vain glory. To be holden, hatred. To turn back, repentance. To be in breath, hope. To be weary, despair. To endeavour to overtake the next, emulation. To supplant or overthrow, envy. To resolve to break through a stop foreseen, courage. To break through a sudden stop, anger. To break through with ease, magnanimity. To lose ground by little hindrances, pusillanimity. To fall on the sudden, is disposition to weep. To see another fall, disposition to laugh. To see one out-gone whom we would not, is pity. To see one out-go we would not, is indignation. To hold fast by another, is to love. To carry him on that so holdeth, is charity. To hurt one’s-self for haste, is shame. Continually to be out-gone, is misery. Continually to out-go the next before, is felicity. And to forsake the course, is to die.” (EL, I, p. 47-8).

oposições generalizadas que exige a instituição de um espaço capaz de equalizar a dinâmica das forças.

A noção de igualdade natural é importante porque dela provém a necessidade de um Estado que seja capaz de equilibrar o exercício das forças que se chocam. Por isso, a racionalidade hobbesiana opera sinalizando para um Estado visceralmente contrário à guerra, e a razão disso é que as diferentes forças que se chocam permitem, juntamente com a abstração de um sistema físico num estado pré-social, a construção de um Estado civil concreto apto a estabilizar as múltiplas contendas humanas. As forças singulares descrevem parte da impotência natural dos indivíduos em relação à guerra e à morte, no entanto, subscrevem o Estado como o maior artifício humano construtor de uma universalidade de forças em que as singularidades devem ser absorvidas.

Argumentativamente o que Hobbes propõe é uma equação social capaz de equilibrar as forças que se encaminham para a agressão. Essa equação conclui de início que a igualdade natural não é benéfica e propõe um outro formato de paridade de forças que se baseie na exclusão do fato negativo da morte. Ora, a extrema igualdade humana no que concerne à multiplicidade das paixões e à diversidade de seus julgamentos subscreve o indesejado e pungente estado de guerra, bem como a ânsia pela paz. A relação de causa e efeito entre guerra e paz não pressupõe nenhum sacrifício ao homem natural, senão aquele da renúncia sobre o poder da morte e da igualdade de forças. Tal renúncia se caracteriza positivamente, pois preserva a vida, o maior bem humano.

Originalmente os homens disputam por honra e dignidade, mas acabam desenvolvendo entre si níveis insuportáveis de aversão e inveja. Exercitam a competição, a desconfiança e a glória porque as carregam consigo em nível preliminar e natural, como fontes geradoras da guerra. Da diversidade de sentimentos e opiniões, nasce a guerra das vontades, indicando que sempre haverá aquele a se considerar melhor que os outros e a querer se impor sobre eles, às vezes, como exercício da autoproteção e defesa naturais, outras vezes, pelo desejo de acúmulo de força e poder. Aliados a essas circunstâncias, ainda podemos detectar os problemas advindos da linguagem pelos quais as pessoas podem incitar a persuasão, instigar as paixões e impor aos outros seus interesses particulares.

Entende-se, assim, que a concórdia entre os homens não é natural, mas uma obra de sua própria vontade e decisão. Das três causas da guerra — competição,

desconfiança e glória — esta parece imputar à natureza humana uma característica que justifica mais pejorativamente a condição do homem como lobo do seu semelhante. Isso porque os desejos de reputação, honra e reconhecimento não somente acirram nossa tendência natural à disputa, como também, impede-nos de uma aproximação mais efetiva das determinações da razão e das leis naturais, que conduzem à paz e à obediência civil. Se Hobbes tivesse se atido às duas primeiras causas da guerra certamente sua teoria política teria sido mais facilmente aceita e ele teria evitado a pecha de uma adjetivação extremamente pessimista acerca do homem.

O desejo de glória cria um impasse: de homens que competem e desconfiam dos seus semelhantes ainda se poderia esperar uma convivência em comum razoável. Mas o que fazer quando essas características se mesclam com um sentimento de poder ilimitado sobre o outro, com os desejos de reconhecimento de superioridade das faculdades físicas e espirituais e de submeter os outros aos seus fins? Nesses termos, não seria a glória uma característica da natureza humana que levaria à irreversibilidade da condição guerra?

O que Hobbes faz transparecer no *Leviatã* é que a terceira causa da guerra equivale à sociabilidade conflitiva do estado natural e a uma dinâmica de forças e poderes naturais atualizados que expressam toda a complexidade das relações de poder. Há algo, além da competição e da desconfiança, que compõe um quadro extremamente complicado das relações de poder, onde se pode identificar o desejo de vanglória, de superioridade e da imposição de uns sobre outros. Afinal, a Inglaterra em que vive Hobbes mostra que os homens se embatem, na forma de *conatus* com grandezas e forças distintas, desejam se sobrepor uns aos outros e, com isso, acabam criando e fomentando relações de poder nada virtuosas. Esse quadro de convivência natural mostra como a vida humana fora de um poder positivamente dado tende a desencadear, não apenas a competição e a desconfiança, mas, acima de tudo, as diversas faces da desagregação e, com elas, a guerra de todos contra todos.

O Estado de natureza concebido por Hobbes é um postulado derivado da observação de como os homens se comportam na vida em comum sem o comando do Estado e das leis. Supõe-se que eles não sejam capazes de uma vida harmônica em função de apresentarem uma natureza originalmente conflituosa. Nesse sentido, a condição original humana está aberta a conflitos generalizados. Como justifica

Limongi, essa condição original “representa um modo de sociabilidade que se funda sobre relações de poder não instituídas juridicamente e tem como limite último a disputa generalizada e a dissolução completa do tecido social” (1999, p. 76). A lógica é a seguinte: se não há poder instituído juridicamente e que construa uma certa forma de convivência, não pode haver paz. Nesse quadro, o desejo de glória é

não apenas uma forma dos homens calcularem seus comportamentos uns em relação aos outros, mas uma forma de se comportarem no interior de uma dinâmica de relações de poder, de configurações de submissão, alianças e antagonismos, que, sempre que estabelecidas nesses termos – isto é, como relações de puro poder não reguladas juridicamente –, conduzirá à dissolução das relações humanas, até o limite (e trata-se de um limite meramente pensado, não experimentado) de uma guerra de todos contra todos. A guerra de todos contra todos é, nesse sentido, a ficção de uma dissolução completa dos laços sociais, que se deixa explicar, contudo, pela natureza desses laços. (LIMONGI, 1999, p. 76-7).

As três causas precursoras da guerra e, em maior escala a última, mostram que diferentemente dos animais, a concórdia natural não é um atributo humano. Os homens não são animais políticos por natureza, como pensara Aristóteles, porque vivem em meio a uma invariável disputa (querelas, sedições e guerras); submetem-se constantemente a paixões desregradas e singulares; possuem uma razão que, no geral, usam inadequadamente; e comunicam suas paixões por meio de uma linguagem altamente elaborada e, por vezes, persuasiva. Sua vida em comum não pode ser comparada à vida dos animais, pois esses não desejam supremacia sobre os outros e vivem em conformidade com seus apetites naturais; não fazem uso da razão; não possuem uma linguagem articulada que propicie a persuasão; não precisam de preceitos morais ou do direito; enfim, não se encontram sob a censura de animais superiores, vivendo em concórdia de acordo com o que a natureza lhes prescreve. Numa vertente oposta, a concórdia humana é fruto do artifício. Daí a afirmação de que os homens vivem em conformidade com a arte e não com a natureza.

Mas a arte imitativa não possui a mesma eficácia da natureza, dado que os homens vivem debaixo de princípios fundados externamente e sob a constante possibilidade do fracasso dos seus artifícios. Não pertencem unicamente ao reino da natureza, onde tudo funciona com mecanismo próprio sem interferências externas. O espaço ocupado pela vida humana é o lugar do movimento, em que os homens, mesmo sendo iguais, parecem escapar ao plano divino da harmonia e,

diferentemente dos animais, não estão aptos organicamente a integrar um grupo e a colaborar para sua sobrevivência em comum.

A guerra que se segue a mais completa igualdade entre os indivíduos e o desejo de preservação engendra, em seu pólo contrário, a necessidade urgente de segurança. O *bellum omnium contra omnes* anuncia a cadeia de movimentos e desejos a que estão submetidos os corpos humanos. O medo aí presente retrata a atração pela vida e a repulsão pela morte numa miríade de desejos contraditórios, em que a lei da autopreservação é determinada primordialmente pelo império da natureza. A lei universal para cada um constitui-se em se empenhar na conservação de si e em melhorar o seu estado. E a regra maior da natureza é aquela segundo a qual o homem deve esforçar-se para alcançar a paz, e, caso não seja possível, está autorizado a fazer a guerra em nome de sua preservação. A lei natural mais fundamental declara como regra geral da razão que

*todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de conseguir, e caso não consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A primeira parte desta regra encerra a primeira e fundamental lei de natureza, isto é, procurar a paz, e segui-la. A segunda encerra a súpula do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos.*¹¹⁹ (L, 1, XIV, p. 113, grifo do autor).

Pelo exposto vemos que a primeira lei de natureza determina a paz, porém condiciona que se ela não for possível, é direito de cada um buscar auxílio na guerra em nome da autopreservação. Estaria, assim, identificada e justificada a guerra de todos contra todos como uma condição insuportável de vidas amedrontadas e dispostas a lutar pela sobrevivência mesmo considerando tal condição miserável e embrutecida.

O estado de guerra tal como Hobbes o defendeu se opõe radicalmente àquele apresentado por Jean-Jacques Rousseau. No *Discurso Sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1987), o pensador genebrino supõe um homem, no estado natural, vivendo sob a égide de uma natureza primitiva e entregue a uma vida equiparada à dos animais, onde a natureza elimina os fracos e torna os mais fortes seres robustos e com os sentidos aguçados.

¹¹⁹ “[...] is a precept, or generall rule of Reason, That every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre. The first branch of which Rule, containeth the first, and Fundamentall Law of Nature; which is, to seek Peace, and follow it. The Second, the summe of Right of Nature; which is, By all means we can, to defend our selves.” (L, 1, XIV, p. 91-2, grifo do autor).

Rousseau despoja do homem natural toda e qualquer característica a ele imposta pelo processo de civilização. Ele não é lobo de si próprio, ao contrário, é piedoso, sendo essa característica a responsável pelo equilíbrio do seu instinto de conservação. Nessa condição os homens

[...] não tinham entre si nenhuma espécie de comércio, como conseqüentemente não conheciam nem a vaidade, nem a consideração, a estima ou o desprezo; como não possuíam a menor noção do teu e do meu, nem qualquer idéia verdadeira de justiça; como consideravam as violências, que podiam tolerar, como um mal fácil de ser reparado e não como uma injúria que deve ser punida; e como não pensavam na vingança senão maquinalmente no momento à maneira do cão que morde a pedra que lhe atiram – suas disputas raramente teriam conseqüências sangrentas [...]. (ROUSSEAU, 1987-88, p. 59).

Ainda acerca dos aspectos físicos, Rousseau enxerga no homem natural um animal que tem vantagens sobre todos os outros, pois sua organização fisiológica é perfeita e, por isso, é capaz de satisfazer todas as suas necessidades facilmente. A natureza conferiu a esse animal sentidos para recompor-se por si mesmo e defender-se de tudo aquilo que tende a destruí-lo, sendo seu corpo o único instrumento que conhece. De acordo com Rousseau,

Sua imaginação nada lhe descreve, o coração nada lhe pede. Suas módicas necessidades encontram-se com tanta facilidade ao alcance da mão e encontra-se ele tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar alcançar outras maiores que não pode ter nem previdência, nem curiosidade. (Ibid., p. 48-9).

Nesse sentido, a natureza torna o homem forte e robusto, e na seleção natural faz com ele o que a lei espartana fazia com os filhos dos seus cidadãos, garantindo a sobrevivência dos bem constituídos e levando os outros a perecerem. A natureza o criou em seu aspecto mais saudável, sendo ela própria o seu melhor remédio. O instinto é o seu grande guia, por ele os homens buscam sua conservação suprimindo suas necessidades com menor prejuízo possível para outrem. Opondo-se a Hobbes, Rousseau afirma:

não iremos, sobretudo, concluir como Hobbes que, por não ter nenhuma idéia da bondade, seja o homem naturalmente mau; que seja corrupto porque não conhece a virtude; [...], nem que, devido ao direito que se atribui com razão relativamente às coisas de que necessita, loucamente imagine ser o proprietário do universo inteiro. (Ibid., p. 56).

Na condição de simples natureza, os únicos bens que o homem conhece são a alimentação, uma fêmea e o repouso; e os únicos males, a fome e a dor física.

Não se constitui em grande mal nem em grande obstáculo à conservação humana a nudez, a falta de um abrigo fixo e a privação de muitas inutilidades existentes na vida em sociedade. O homem selvagem é mais feliz do que o civilizado, porque depois de suprir suas necessidades físicas permanece em paz com a natureza e é amigo de todos os seus semelhantes. Raras vezes tem que disputar a alimentação, mas quando é necessário fazê-lo não há lugar futuro para a vingança e a desconfiança.

O erro de Hobbes, segundo o pensador genebrino, teria sido o de ter levado em consideração necessidades tardias para julgar o estado original do homem. Em sua condição natural, o homem é o bom selvagem. Leva consigo paixões pouco ativas e, por isso, está sujeito a menos perigos do que o homem social. O selvagem só experimenta as paixões por um impulso da natureza e os seus desejos jamais ultrapassam aos aspectos físicos e ao hábito.

Por esse caminho, Rousseau constrói a teoria do bom selvagem: livre, feliz, forte e tranqüilo, em oposição à análise do homem na vida civilizada, corrompida o suficiente para justificar a frase: “o homem que medita é uma animal depravado.” (Ibid., p. 45).

Cotejando a visão dos dois pensadores, é importante ressaltar que um dos níveis mais importantes que envolvem o problema da guerra em Hobbes é o que concerne às relações dentro do estado de natureza, que corresponde a uma simulação teórica a partir de sua equiparação à guerra civil inglesa. Por isso, talvez Rousseau tenha sua medida de razão quando afirma que Hobbes imputa ao homem natural características do homem civilizado. O caminho seguido na hipótese hobbesiana é o da inversão da civilidade à primitividade, isto é, da análise das características naturais humanas sob o viés do homem civilizado. A diferença entre os pensadores em questão está justamente no ponto de partida do problema. Hobbes, analisando como os homens se comportam diante de um Estado instituído, por derivação, supõe como eles se comportariam na ausência desse Estado; já Rousseau faz a opção pelo viés histórico da evolução, sobretudo, da produção humana. Firme na defesa da existência do gládio natural à condição humana, Hobbes faz a seguinte afirmação:

poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim, porque os povos selvagens de muitos

lugares da *América*, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem nenhuma espécie de governo, e vivem nos nossos dias daquela maneira brutal que antes referi. Seja como for, é fácil conceber qual era o gênero de vida quando não havia poder comum a temer, pelo gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair numa guerra civil.¹²⁰ (L, 1, XIII, p. 110).

Como dissemos, a questão para Hobbes está centrada nas relações de poder presentes numa condição natural e primitiva de vida em comum. Por isso, ele justifica que

[...] mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, em todos os tempos os reis e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa da sua independência, vivem em constante rivalidade e na condição e atitude de gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos nos outros; [...].¹²¹ (Ibid. p. 110).

E a causa desse estado original de discórdia e guerra está na natureza humana, em seus desejos e paixões, bem como no medo que dispõem os homens em um estado de alerta uns contra os outros, dissociando-os preliminarmente, mas dotando-os de uma racionalidade, assim como de uma passionalidade capaz de reverter esse quadro. Diferentemente de Rousseau, Hobbes imputa às paixões humanas um duplo sentido: o da guerra e o da paz, e dá à razão a incumbência da organização dessas paixões em torno de regras que sugerem a paz. Hobbes explica que

as paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte e o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz em torno das quais os homens podem chegar a um acordo.¹²² (Ibid., p. 111).

¹²⁰ "It may peradventure be thought, there was never such a time, nor condition of warre as this; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places, where they live so now. For the savage people in many places of *America*, except the government of small Families, the concord whereof dependeth on naturall lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner as I said before. Howsoever, it may be perceived what manner of life there would be, where there were no common Power to feare; by the manner of life, which men that have formerly lived under a peacefull government, use to degenerate into, in a civil warre." (L, 1, XIII, p. 89-90).

¹²¹ "But though there had never been any time, wherein particular men were in a condition of warre one against another; yet in all times, Kings, and Persons of Sovereigne authority, because of their independency, are in continuall jealousies, and in the state and posture of gladiators; having their weapons pointing, and their eyes fixed on one another [...]." (Ibid., Idem).

¹²² "The Passions that encline men Peace, are Feare of Death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a Hope by their industry to obtain them. And Reason suggesteth sonvenient Articles of Peace, upon which men may be draw to agreement." (L, 1, XIII. p. 90).

Nessa discussão, seguimos a mesma interpretação de Macpherson, em *A Teoria Política do Individualismo Possessivo* (1979), para quem o estado de natureza hobbesiano se apresenta como uma dedução de como seria o comportamento humano se fosse suspenso o estado político. Macpherson defende a tese de que, pelo postulado do estado de natureza, o pensador inglês quer mostrar o modo pelo qual os homens, sendo como são, se comportariam se não existisse o Estado. Trata-se da condição natural da humanidade não por oposição ao ser civilizado, mas da transferência das características dos indivíduos civilizados para uma condição natural hipotética. Sobre essa questão Macpherson argumenta que

o método redutivo-compositivo que ele [Hobbes] tanto admirava em Galileu e que adotou era reduzir a sociedade existente aos seus elementos mais simples e então recompor esses elementos em um todo lógico. A redução, portanto, foi da sociedade existente aos indivíduos existentes, e destes, por sua vez aos elementos primeiros do seu movimento. [...] A ordem do seu pensamento partiu do homem em sociedade, retornando ao indivíduo como sistema mecânico de matéria em movimento, e só então novamente avançando, para o comportamento humano necessário. (1979, p. 41-2).

Em conformidade com o exposto, após percorrer o caminho de volta ao natural pela vertente da civilidade, Hobbes postula que no estado natural cada um é inimigo do outro em potencial, não havendo espaço para a harmonia e a concórdia. Nessa condição, não há nada que seja eficaz o bastante para impedir a guerra. Pelo desejo, cada indivíduo obedece a uma regra interna e particular, abrindo espaço para o conflito. Assim, na ausência da lei externa, a condição de batalha interna ao homem eleva os desejos de glória e a competição, bem como uma extrema desconfiança mútua. E na falta de um poder para limitá-los, esses sentimentos se traduzem no medo e, por conseqüência, na guerra de todos contra todos. No entanto, como argumenta Zarka essa guerra

não é em si irracional, muito pelo contrário, ela é racional tanto que se enraíza no desejo de perseverar dentro do ser, como quando ela tem por objeto um bem necessário à conservação de si, ou quando conduz a ofensiva para salvaguardar a si. Por outro lado, ela torna-se irracional quando nós procuramos a vitória unicamente pelo prazer da glória.¹²³ (1995, p. 145, tradução nossa).

¹²³ “[...] n’est pas en soi irrationnelle, bien au contraire, elle est rationnelle tant qu’elle s’enracine dans le désir de persévérer dans l’être, comme lorsqu’elle a pour objet un bien nécessaire à la conservation de soi, ou lorsqu’elle conduit à prendre l’offensive pour la sauvegarde de soi. En revanche, elle, devient irrationnelle lorsque nous recherchons la victoire uniquement pour le plaisir qu’elle procure, c’est-à-dire pour la gloire.” (ZARKA, 1995, p.145).

Desse modo, a guerra é aceitável quando o que a impulsiona é o desejo de conservação, contudo, torna-se irracional ao se condicionar unicamente ao desejo e prazer da vitória a qualquer custo. Ela está sempre potencialmente presente a ponto de que nem mesmo o Estado a suprime e, quando este propõe a paz, está permitindo apenas: a passagem do conflito para a lei positivada; da liberdade a tudo para a liberdade vigiada; da condição de inexistência do “meu” e do “teu” para um estado de posse consentida.

Seguindo o direito de conservação, a total insegurança em relação às atitudes dos semelhantes faz com que aquele que toma a iniciativa do ataque antes de qualquer outro tenha a atitude mais racional que é sair na frente em defesa da própria vida. Disso resulta que a guerra de todos contra todos se faz primeiramente em obediência à lei dos movimentos intuitivos humanos, pois a natureza define um princípio de sobrevivência em que a condição humana não se apresenta fundamentalmente ávida pelo conflito, mas submetida a uma cadeia de movimentos e leis naturais que determinam a autodefesa. Nesse sentido, a

guerra de todos contra todos é indicativo de um cenário coletivo de interações humanas e não assinala uma essência selvagem, belicosa, agressiva ou má do homem. Mesmo se os humanos se tornassem santos, persistiria entre eles a situação de guerra, pois continuariam com um direito a tudo sem ter direito a nada. (Heck, op. cit., p. 52-3).

Daí a importância de fazer a ressalva de que a guerra de todos contra todos se configura muito mais como uma situação de medo, pavor e preservação individual irrestrita do que como uma realidade de crua violência e ferocidade. Sua marca principal refere-se aos movimentos que se desenvolvem rumo à preservação da vida, que pressupõem defesa, precauções a possíveis ataques e a garantia máxima de domínio sobre a realidade circundante, incluindo o domínio sobre os corpos dos outros homens. A saída a esse estado de medo individualizado é a agregação, a vida em conjunto e o reconhecimento de que há limites que não são dados pelas pessoas individualmente, mas por tratados de paz comuns. O fato dos indivíduos não estarem aptos a vivenciar limites individuais por tendência natural, mas apenas por determinações externas, reforça o imperativo da vida coletiva artificial que pode levar os homens a reconhecerem a necessidade efetiva de seus semelhantes.

É importante reafirmar que, apesar de toda ênfase dada ao conflito, o

postulado do estado de guerra hobbesiano não se equipara a um estado de violência sangrenta, mas a um tipo de condição fisiológica de autodefesa, na qual a suscetibilidade para o conflito é permanente, porém, virtual e distinta de qualquer condição valorativa que possa equipará-la a um estado de crueldade *per se*. Por seu próprio poder, o homem acopla as determinações internas dos movimentos a movimentos externos que redundam nas três causas da guerra. Desse modo, a guerra, em seu sentido mais original, continua não se caracterizando por um desejo infinito de poder, mas antes, pelo desejo de autopreservação. Na luta por subsistência, seres iguais em força ou em astúcia tornam-se rivais, demarcam território, desconfiam mutuamente uns dos outros e precisam se auto-afirmar a fim de evitar a própria destruição. Por outro lado, em condição social, a rivalidade da preservação e a defensiva da prevenção têm grandes chances de se tornar dominação na medida em que este sentimento é fomentado pelos excessos daqueles que desconhecendo uma lei comum externa e que, ignorando os ditames das leis naturais internas, almejam o poder e a glória a qualquer custo.

Nos estados, natural ou civil, Hobbes reafirma os movimentos e os desejos inerentes aos corpos e, por isso, não pode conceber uma natureza humana tranqüila em que cada indivíduo é complacente com o desejo do outro, condescendente com suas vontades e avesso ao conflito. Se por um lado, o mecanismo físico a que está submetido o homem não é apaziguador, por outro, esse mesmo mecanismo não subscreve uma guerra irremediável ou um homem sedento por luta, vingança e morte. Esse homem tem o poder de criar novos e infinitos objetos de desejo, pode aumentar em grande escala os conflitos com seus semelhantes, mas pode também encontrar uma saída em comum, razoável, e lutar por permanecer nesse lugar, que o permite permanecer longe da dor, da guerra e da morte. Afinal, a guerra não é gerada fundamentalmente porque os homens são maus por natureza, e sim, pelo fato de que “não existe uma perpétua tranqüilidade de espírito, enquanto aqui vivemos, porque a própria vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo (...).”¹²⁴ (L, 1, VII, p. 57).

Parte da condição natural do homem se afigura à semelhança de um ser movido por vontades e desejos, ciente de algumas regras dadas por sua capacidade racional, mas incapaz de colocar em prática as determinações que seu *foro interno* o

¹²⁴ “For there is no such thing as perpetuall tranquillity of mind, while we live here; because life it selfe is but motion, and can never be without desire [...]” (L, 1, VII, p. 46).

aponta. Vida, fuga, luta, racionalidade, vontades, desejos e movimentos o configuram. Para sair dessa condição, os indivíduos lançam mão de outros artifícios, complementam a lei natural com a lei civil, desistem de fazer uso do seu direito natural a tudo e trocam o poder natural individual por um poder social que assegure a paz.

Em qualquer tempo, o homem hobbesiano vive e respira essa complexidade em seu ser, entretanto, os movimentos geradores dos conflitos não retiram sua liberdade e desejo de limitá-la em prol da paz. É claro que, como leis, elas estarão sempre presentes, não estando os homens livres de senti-las, mas permanecendo livres para barrá-las. Segue-se que, quando da efetivação do contrato por restrições voluntárias, os indivíduos resolvem dar outras determinações aos seus movimentos, negando a fatalidade de todo e qualquer *telos* preexistente. Eles resolvem se limitar artificialmente cientes de que essa escolha lhes é a menos prejudicial.

Em outros termos, na somatória das perdas e ganhos, a guerra do estado natural exige uma tomada de posição. Afinal, as atitudes recíprocas e constantes de rivalidade, desconfiança, medo e luta representam uma tensão que o homem não pode carregar indefinidamente. A razão que erige o estado de guerra se descobre, num futuro próximo, num campo minado por instabilidades insuportáveis, o que obriga a uma revisão de sua lógica, sua redefinição no nível do contrato. Aliás, a passagem do natural ao político obriga a uma revisão não só da razão, mas do saber e da linguagem, nesse primeiro espaço, ainda balizados por relações de poder extremamente individualizadas e suficientes para fomentar a guerra. E é levando em conta essa hipótese, que o estado civil será estruturado em torno de um poder coercitivo com força de punição e vigilância suficientes para tornar efetiva a dissolução da guerra. Nele, o poder natural dá lugar a um poder artificial, que se constitui na força defensiva e ofensiva contra o império das pulsões individuais.

Essas contradições do estado de guerra e o medo por ele gerado exigem dos indivíduos a instituição de uma ordem político-jurídica e de uma dinâmica de poder que, ao diluir o conflito, limite a dominação de uns sobre os outros. Isso se faz a partir da mais plena liberdade dos indivíduos, que unidos, instituem a força do Estado. A passagem da condição natural de guerra para o estado civil demarca também a passagem da não-ciência para a ciência em filosofia política; de um estado desordenado e de paixões e desejos desregrados para um estado de regras

e leis instituídas legitimamente em prol da vida e da paz.

Hobbes reafirma a todo o tempo a não existência entre os homens de uma teleologia natural que leve a um equilíbrio vital do grupo. Ao contrário, estão sujeitos a paixões singulares e a atos discordantes. Nesse sentido, a arte humana é imperfeita se comparada à divina, porém pode controlar a guerra caso haja um poder soberano legitimamente instituído e forte o suficiente para mediar as paixões. Essa imperfeição se justifica porque, dentro do artifício do Estado, o homem continua a existir com as características de sua condição *in natura*. Ele vive no limite entre as leis externas e os movimentos internos, numa luta infundável pela manutenção da paz. Por isso, o contrato não pode se basear apenas em palavras e deve recorrer à “força da espada”; por conseguinte, a guerra jamais poderá ser definitivamente extirpada e os homens lutarão por toda sua história pela paz, em alguns momentos com maior sucesso do que em outros.

O contrato, então, representa uma não à guerra e a resolução dos problemas gerados pela igualdade. Naturalmente os homens seguem uma lei hedonística pela busca do bem individual, porém são obrigados a abandonar essa individualidade em nome da anulação da guerra. A igualdade que lhes é inerente propõe uma reflexão que redundará na sociedade do contrato como meio equalizador das forças díspares e subjetivas desencadeadas pelas paixões e desejos. O contrato exige dos homens a máxima perfeição na arte de esculpir a face do Estado, numa aproximação com a arte divina em seu poder de construir uma natureza externa e calculadamente harmônica.

3.3 A LIBERDADE NATURAL E SOCIAL

Em Hobbes, o conceito de liberdade é extremamente complexo. Ao mesmo tempo em que se afirma o condicionamento do corpo físico às determinações internas dos diversos *conatus*, afirmam-se também as liberdades natural e social humanas. Em que sentido, então, podemos entender o conceito de liberdade proposto? Para compreender em que consiste essa liberdade, é necessário analisá-la em três níveis: primeiro, a partir do exame da condição fisiológica humana; segundo, em relação à movimentação do homem natural; e terceiro, após a instituição do estado civil.

Preliminarmente é preciso esclarecer que Hobbes entende por liberdade “a ausência de todos os impedimentos à ação que não estão contidos dentro da natureza e da qualidade intrínseca do agente”¹²⁵ (LN, p. 108). Por exemplo, a um homem que se encontra preso por correntes, isto é, por impedimentos externos, diz-se que lhe falta a liberdade; mas a um homem que se encontra doente, diz-se que lhe falta o poder de andar.

Para Hobbes, quando o impedimento é interno não podemos dizer que não há liberdade, dizemos apenas que não há poder para fazer o que se quer; porém, quando o impedimento é externo dizemos que falta a liberdade ao agente. Assim, um agente é livre quando não é impedido externamente de agir conforme sua vontade e natureza. Como explica Hobbes:

da água é dita descer livremente, ou ter a liberdade para descer pelo canal do rio, porque não há nenhum impedimento naquele caminho, mas não transversalmente, porque as margens são impedimentos. E embora a água não possa subir, os homens nunca dizem que lhe falte a liberdade de subir, mas a faculdade ou a potência porque o impedimento está na natureza da água, é intrínseco a ela. Assim também nós dizemos, aquele que está amarrado quer a liberdade para seguir, porque o impedimento não está nele, mas em suas faixas; e nós não dizemos isso do que é doente ou coxo, porque o impedimento está nele.¹²⁶ (LN, p. 108, tradução nossa).

A metáfora do rio apresenta a compatibilidade entre liberdade e necessidade, entre a liberdade de seguir e a determinação de correr no curso imposto pelas margens, como uma necessidade interna à natureza do rio. Nesse sentido, tudo que é inerente à natureza de um corpo ou agente e que determina seus movimentos é compatível com a liberdade. Por analogia, ao corpo físico humano, condicionado pelos movimentos internos e necessários dos vários *conatus*, ainda resta a liberdade.

No nível fisiológico, os eventos que ocorrem com todos os corpos, inclusive os humanos, possuem causas necessárias, pois incidem sobre os corpos as determinações dos movimentos ocasionados por instâncias internas ou por outros

¹²⁵ “Liberty is the absence of all the impediments to action that are not contained in the nature and intrinsical quality of the agent.” (LN, p. 108).

¹²⁶ “As for example, the water is said to descend freely, or to have liberty to descend by the channel of the river, because there is no impediment that way, but not across, because the banks are impediments. And though the water cannot ascend, yet men never say it wants the liberty to ascend, but the faculty or power, because the impediment is in the nature of the water, and intrinsical. So also we say, he that is tied, wants the liberty to go, because the impediment is not in him, but in his bands; whereas we say not so of him that is sick or lame, because the impediment is in himself.” (Ibid., p. 108).

corpos externos a eles, que os submetem a um reino de necessidades. Essas necessidades têm sua raiz no movimento vital que rege, em grande parte, o estado físico dos corpos, desencadeando movimentos locais e particulares, específicos a cada corpo e obediente a uma relação de causa e efeito.

A identificação dessa necessidade incontornável dos movimentos internos não é, entretanto, incompatível com a liberdade. Isto é, essa necessidade interna não representa uma causa suficiente para retirar o caráter livre da ação dos agentes. Para Hobbes, por questionável que seja, a vontade existe fisiologicamente como uma necessidade, porém sua causa não se encontra nela mesma e sim em outras coisas das quais ela depende externamente. Por exemplo, quando alguém tem fome é inquestionável a necessidade de se alimentar, porém, se tal pessoa não se encontra impedida efetivamente por nenhum obstáculo externo, permanece livre para sanar sua fome como bem entender. É exatamente no objeto da vontade e do desejo que se pode identificar a liberdade do agente, quando a ele não é imposta nenhuma barreira externa que o impeça de alcançar o objeto de sua vontade.

Pode-se dizer, portanto, que as ações voluntárias são acompanhadas da necessidade de uma vontade interna sempre presente, mas são, ao mesmo tempo, livres quando ao objeto dessa vontade não é imposto nenhum empecilho. Em contrapartida, a ausência da liberdade é identificada apenas quando somos impedidos externamente de alcançar o objeto de nossa vontade. Por isso, Hobbes afirma que *“um agente livre é aquele que pode fazer o que quer e se abster do que quer, e que a liberdade é a ausência de impedimentos externos.”*¹²⁷ (LN, p. 75, grifo do autor, tradução nossa). Em outras palavras, o mesmo ser, que se vê condicionado do ponto de vista interno, permanece no espaço da mais completa liberdade, caso não seja impedido de mover-se rumo ao objeto eleito para sanar sua vontade.

Além de defender a liberdade em condição natural, Hobbes justifica que a instituição do contrato em prol do Estado representa uma outra vertente da liberdade humana – a liberdade social –, pois os indivíduos renunciam e transferem reciprocamente, por um ato de sua vontade, seu direito e liberdade originais a todas as coisas, permitindo que o agente a quem é transferido o direito coloque barreiras

¹²⁷ “[...] un agent libre est celui que peut faire s’il le veut et s’abstenir s’il le veut ; et que la liberté est l’absence d’empêchements extérieurs.” (LN, p. 75, grifo do autor).

externas à igual movimentação de todos. Como no caso anterior, a chave para a resolução do problema da liberdade está na vontade.

Do ponto de vista teórico, isso significa que originalmente somos livres e que criamos um outro quadro de liberdade por nossa própria vontade, para que seja possível a vida em comum. Na esfera social, pelo poder do artifício humano, cada pessoa encontra sua liberdade no reconhecimento de sua própria movimentação e na relação que pode estabelecer entre a vontade e o poder original de alterar essa movimentação externamente.

Como se disse, o ponto chave para compreensão do problema da liberdade em Hobbes está na vontade. As formulações apresentadas, sobretudo, no *Leviatã* justificam que o fundamento da obrigação jurídica é o pacto social, isto é, o mecanismo da autorização derivado da vontade de cada indivíduo. No estado civil, a relação da necessidade interna de realizar uma ação e a proibição dessa ação pela lei positiva não retira a liberdade do agente, assim como não torna a lei injusta, pois esta foi anteriormente autorizada, sendo fruto da vontade e, portanto, da liberdade de cada um. Nesse sentido, Hobbes argumenta que

[...] não é a *necessidade*, mas a *vontade* de infringir a lei que torna a ação *injusta*, porque a lei observa a vontade e a nenhuma outra causa anterior à ação. Melhor ainda, nenhuma lei pode jamais ser injusta, pois cada um faz, por seu consentimento, a lei que deve respeitar e que, por consequência, deve ser justa, a menos que alguém possa ser injusto consigo mesmo.¹²⁸ (LN, p. 75, Tradução nossa, grifo do autor).

Parece contraditório que um agente movido internamente por *conatus* e necessidades internas diversas seja ao mesmo tempo livre. É justamente nessa direção que Hobbes quer caracterizar sua noção de liberdade e, ao mesmo tempo, apresentar uma justificativa plausível para o poder absoluto, que, pela renúncia e transferência livre do direito de cada um, funda o Estado na juridicidade do contrato. Em condição natural, os indivíduos não estão submetidos a nenhum impedimento externo e encontram-se na mais completa liberdade. Já na vida em sociedade, a liberdade se sustenta na forma das leis externas, que, apesar de representarem impedimentos e limites à movimentação, não rompem com a liberdade dos

¹²⁸ “[...] ce n’est pas la *nécessité*, mais la *volonté* d’infréindre la loi qui rend l’action *injuste*, parce que la loi regarde à la *volonté*, et à aucune autre cause antécédente d’action. Mieux encore, aucune loi ne peut jamais être injuste, car chacun fait, par son consentement, la loi qu’il est tenu de respecter, et qui, par conséquent, doit être juste, à moins qu’on puisse être injuste envers soi-même.” (LN, p. 75, grifo do autor).

indivíduos. As determinações normativas externas impostas pelo Estado compatibilizam-se com a liberdade porque anteriormente essas normas, isto é, as leis, foram consentidas pela vontade de cada indivíduo.

Na tentativa, então, de entender a interpretação de Hobbes, podemos afirmar que o homem condicionado fisiologicamente funde suas características com atributos psicológicos de indivíduos que, estando sob uma condição natural e vivendo num mesmo espaço físico, garantem sua sobrevivência pela antecipação ao ataque alheio. Desta feita, a condição natural – seja ficção ou não – é o espaço em que os homens usufruem de uma ampla liberdade, pois, apesar de serem condicionados por movimentos internos que geram os conflitos e a guerra, não encontram nenhum impedimento externo à explicitação de suas paixões, movimentos e vontades. Nessa condição, não há nenhuma lei externa de caráter punitivo que os proíba de exercitarem paixões como a cólera, o ódio, a inveja, a desconfiança, a competição e o desejo de glória. Há apenas o comando das leis naturais, que pela reta razão apontam para a preservação e para a paz e, ao mesmo tempo, subscrevem a guerra. Na primeira seção do *De Cive*, ao argumentar sobre a liberdade na condição natural, Hobbes declara que

Todo indivíduo é levado por uma força da natureza, não menor do que a que impele a pedra para baixo, a desejar o que é um bem para si e a evitar o que é um mal, sobretudo o maior de todos os males naturais, a morte. Não é, portanto, absurdo nem condenável nem contra a reta razão fazer-se todo esforço para preservar e defender da morte e dos sofrimentos o próprio corpo e os membros. E o que não é contrário à razão todos consideram conforme com a justiça e com o direito. A palavra direito não significa nada mais do que a liberdade que o indivíduo tem para usar suas capacidades naturais segundo a reta razão.¹²⁹ (DCi, I, 1, p. 53).

Essa argumentação continua no *Leviatã*, onde Hobbes afirma que a súmula do direito de autodefesa encontra-se presente nas leis naturais. A primeira lei natural¹³⁰ prescreve que o homem deve, em primeiro lugar, esforçar-se

¹²⁹ “For every man is desirous of what is good for him, and shuns what is evil, but chiefly the chiefest of natural evils, which is death; and this he doth by a certain impulsion of nature, no less than that whereby a stone moves downward. It is therefore neither absurd nor reprehensible, neither against the dictates of true reason, for a man to use all his endeavours to preserve and defend his body and the members thereof from death and sorrows. But that which is not contrary to right reason, that all men account to be done justly, and with right. Neither by the word right is anything else signified, than that liberty which every man hath to make use of his natural faculties according to right reason.” (DCi, I, 1, p. 115).

¹³⁰ “[...] é um preceito ou regra geral da razão: *Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.* A primeira parte desta regra encerra a primeira e fundamental lei de natureza,

obrigatoriamente para alcançar a paz, mas, caso não seja possível, está livre e possui o direito de utilizar-se de todas as vantagens da guerra. A primeira parte da primeira lei natural obriga a busca e a vivência da paz e a segunda encerra o direito e a liberdade que todos possuem de defender-se.

É vedado às pessoas negarem o direito à sua própria defesa. Porque ninguém está obrigado ao impossível, o primeiro direito da liberdade natural representa uma reação física rumo à proteção da vida do indivíduo e dos membros do seu corpo. Na base desse fisicalismo, já no *De Cive*, Hobbes afirma que “ninguém está obrigado por quaisquer pactos que sejam a não resistir a quem lhe traz a morte, ferimentos ou outros danos físicos”¹³¹, porque, “como ninguém é obrigado a coisas impossíveis, não estão obrigados a não resistir os que sofrem ameaça de *morte*, o maior mal natural, ou de ferimentos e outros danos corporais que não têm condições de suportar.”¹³² (DCi, I, 2, p. 64). A razão disso é que em todo indivíduo existe um alto grau de medo que desencadeia uma reação natural, tendente a evitar de todas as maneiras aquilo que lhe representa perigo de morte. Como a morte é o maior mal que afeta a natureza, não resta a quem quer que seja, em condições extremas, nenhuma alternativa senão a de salvar-se pela resistência ou fuga. Nada pode anular esse direito, porque ninguém é obrigado, nem mesmo por um pacto, a não se defender da força pela força. As ações autodefensivas em Hobbes são, por assim dizer, biologicamente marcadas e, por isso, compatíveis com o mais alto grau de medo.

Se compararmos o fisicalismo hobbesiano da desobrigação física ao que é impossível com o seu contratualismo, podemos concluir que, nesse quadro, o contratualismo não supera o fisicalismo, visto que o contrato não altera a natureza dos corpos humanos. Ele gerencia o coletivo, mas nada muda na estrutura natural dos corpos. Numa frase: do ponto de vista físico ou biológico, em casos extremos, a resistência e a fuga desobrigam aos pactos.

Juntamente com esse poder, em conformidade com a natureza, todas as pessoas possuem também o direito ou liberdade a todas as coisas, “donde dizer-se

isto é, *procurar a paz, e segui-la*. A segunda encerra a súplica do direito de natureza, isto é, *por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos*.” (L, 1, XIV, p.113, grifos do autor).

¹³¹ “No man is obliged by any contracts whatsoever not resist him who shall offer to kill, wound, or any other way hurt his body.” (DCi, I, 2, p. 130).

¹³² “Since therefore no man is tied to impossibilities, they who are threatened either with death (which is the greatest evil to nature) or wounds, or some other bodily hurts, and are not stout enough to bear them, are not obliged to endure them.” (Ibid, p. 130).

comumente que *a natureza deu tudo a todos*, e também entender-se que em estado de natureza a regra do direito é a utilidade.”¹³³ (DCi, I, 1, p.54). E se a regra do direito é a utilidade, cada um é livre para considerar útil aquilo que é bom para si. Portanto, ao lado da lei que obriga a busca da paz, subsiste o direito de autodefesa e a mais plena liberdade a tudo quanto existe. Direito e liberdade são, nesse sentido, sinônimos.

O direito a todas as coisas com igual poder não é, porém, uma boa saída para os indivíduos em estado natural. Somado às inclinações naturais, geridas pelas paixões, esse poder dá origem às desconfianças e suspeitas mútuas que acionam o estado de guerra, a guerra de todos contra todos, caracterizada pelo tempo em que impera a luta armada ou simplesmente a disposição para o conflito. Em pouco tempo, vivendo sob a condição de guerra, os homens concluem ser ela incompatível com a preservação individual, bem como de todo o gênero humano.

Seguindo as leis naturais, a obrigação de autopreservação juntamente com o direito a tudo se constitui nos dois primeiros passos legitimadores da guerra e fomentadores da insegurança. A condição de guerra do fictício estado natural, quando somada às determinações físicas internas, pode tornar-se ainda mais intensa. Na luta pela sobrevivência, os seres humanos, iguais em força ou em astúcia, tornam-se rivais; e no direito e liberdade de defender-se, passam de rivais a inimigos. Nessas circunstâncias, “uma força segura e irresistível confere o direito de dominação e governo sobre aqueles que não podem resistir.”¹³⁴ (DCi, I, 1, p. 56). Por isso, em sua condição natural ninguém pode esperar uma vida duradoura; como consequência disso, “por medo recíproco, os homens procuram sair de tal situação e reunir companheiros; [...]”¹³⁵ (Ibid., p. 55).

Isto posto, podemos dizer que liberdade natural assegura a transferência mútua do direito como uma manifestação da vontade. Trata-se, porém, da passagem de um direito para outro; da liberdade a tudo – geradora da guerra – para uma liberdade vigiada que assegura a paz. O contrato é, antes de tudo, fruto da liberdade, pois em condição natural ninguém se encontra obrigado a ele. Contratam aqueles que de comum acordo e vontade transferem mutuamente seus direitos em

¹³³ “And this is that which is meant by that common saying, nature hath given all to all. From whence we understand likewise, that in the state of nature profit is the measure of right.” (DCi, I, 1, p. 117).

¹³⁴ “[...] that a sure and irresistible power confers the right of dominion and ruling over those who cannot resist; [...]” (DCi, I, 1, p. 119).

¹³⁵ “And so it happens, that though fear of each other we think it fit to rid ourselves of this condition, and to get some fellows; [...]” (Ibid., p. 118).

nome de uma liberdade muito diferente daquela encontrada na condição natural. E desse contrato, surgem as leis positivas como impedimentos externos à movimentação humana que leva à guerra. Essas leis, no entanto, não representam a “não-liberdade”; ao contrário, reafirmam a liberdade como uma categoria construída sob parâmetros diferentes daqueles encontrados na condição natural. A diferença é que, em sociedade, o construto artificial de uma outra forma de liberdade garante a supressão da morte violenta e da guerra.

Na análise da liberdade natural, vista também sob o aspecto físico, os seres humanos são livres e, por conseguinte, estão livres para sentirem desejos ou para serem fortemente condicionados por eles. As leis naturais anunciam o direito e a liberdade à autodefesa e autoproteção, com isso, justificam a guerra; abrem para o conflito e, ao mesmo tempo, desenham o caminho da paz. Do ponto de vista físico, toda ação direcionada internamente é uma ação privada da liberdade e marcada por eventos necessários. No entanto, quando essa ação impele elementos externos, acaba outorgando a liberdade do indivíduo de escolher os meios possíveis para suprir esses condicionamentos. Isso quer dizer que: 1) o desejo advém de uma cadeia de movimentos condicionados internamente e, portanto, não é livre. Mas, quando aquele que deseja exterioriza sua vontade à procura de um determinado objeto, e quando a essa procura não há impedimentos externos, então, pode-se afirmar que aí se encontra os primeiros vestígios de uma ação livre; 2) a relação de causa e efeito nas ações e movimentos involuntários é uma ação de necessidade à qual não cabe juízos de valor, já as ações e movimentos voluntários representam ações de liberdade. Em todo caso, a junção entre os movimentos internos e necessários e os movimentos externos e voluntários demonstra em que nível se encontra a liberdade humana para Hobbes e a condiciona à inexistência de barreiras externas.

No espaço político, a liberdade vigiada é acionada pelo próprio homem que escolheu limitar a si mesmo, de comum acordo com os seus semelhantes. Nele, os indivíduos continuam livres, como o eram naturalmente, pois os impedimentos existentes são obras de sua vontade e escolha. Ora, a nova física já anunciara que não há previamente impedimentos externos à movimentação dos corpos. Pelo princípio da inércia, eles permanecem natural e indefinidamente livres. Na mesma linha, a única coisa que pode barrar os corpos humanos são os artifícios externos. Por isso, na condição natural, eles se armam uns contra os outros e, quando

percebem que essa não é a melhor saída, optam pelo acordo e criam artificialmente uma outra condição de sobrevivência, bem como um outro nível de liberdade. Essa nova realidade institui limites externos na base do consenso, de maneira a traçar uma linha comum de movimentação para os corpos, a fim de evitar os conflitos e choques.

Hobbes justifica, assim, que a saída da condição natural de guerra é uma ação da liberdade humana, porém esse mesmo homem jamais poderá estar isento de todos os condicionamentos internos que levam aos conflitos e à guerra. Essa é uma condição que lhe é inerente tanto na ficção do estado natural, quanto na teoria do estado civil. Nos dois casos, os corpos humanos encontram-se determinados por eventos internos e necessários, mas permanecem livres para produzir obstáculos externos àquelas ações que não são razoáveis à manutenção da vida, da paz e que exigem reações expressas. Essas são as razões que levam o pensador inglês a descrever a liberdade humana usando a imagem do rio que permanece livre apesar de ter seu percurso determinado pelas margens.

Com a metáfora do rio, que livremente corre entre suas margens, Hobbes quer fazer entender que o homem, por analogia, continua livre apesar das leis que limitam sua movimentação, assim como as margens limitam o curso do rio sem lhe tirar a liberdade. O homem pode se mover dentro do Estado, assim como as águas do rio podem se mover de uma margem à outra. Em sua racionalidade, esse homem vislumbra por hipóteses, cálculos, abstrações e pelas próprias paixões quais seriam os melhores e mais eficazes meios de se conhecer a correnteza e turbulência do rio e, reconhecendo-se um navegador em meio à correnteza, quer saber os meios de chegar são e salvo às margens do rio. Por essa linha de raciocínio, pode-se afirmar a existência da liberdade no mundo da produção humana, naquele espaço em que as instâncias determinantes são a linguagem e o acordo, a razão e o cálculo.

Do ponto de vista político, no jogo dos movimentos internos e externos, o homem hobbesiano se nega a viver a liberdade ampla e irrestrita geradora da guerra, da morte e do medo. A lei natural, como ditame racional e lei suprema, determina a preservação da vida e a primeira miséria a ser vencida é a morte. Em seu estado natural ou civil, ao suprimir a morte violenta e a condição de medo liberada por ela, o homem continua a seguir a cadeia dos movimentos, mas insiste em dirigir suas paixões para o alcance do bem-estar e da prosperidade. Ficticiamente, esse homem, dilacerado pela guerra e não suportando mais suas

misérias, deseja constituir o Estado, pois conclui que é mais conveniente limitar a liberdade natural e instituir um outro quadro de liberdade do que perdê-la completamente para a guerra, escravidão e morte. Dessa forma, por um ato voluntário, a obrigação contratual cancela a liberdade natural e descreve os parâmetros de uma liberdade formal positivada. Rompe-se com um tipo de liberdade e se constrói uma totalmente outra, em que as vontades e circunstâncias particulares persistem em condições que não atrapalham a vida mútua. A primeira versão da liberdade cede lugar, jurídica e contratualmente, a um outro nível de liberdade em que as relações de poder puras são substituídas por relações de direito. A manutenção da sociabilidade fora do conflito elege como fundamental a obrigação contratual que garante um quadro de liberdade, em que são delimitadas as instabilidades passionais individuais.

Essa nova vertente da liberdade, social e institucionalizada, é não somente compatível com a submissão, mas também com o medo (da punição) e a necessidade (de preservação da vida). Abrir mão da liberdade natural é consequência de uma escolha. É uma decisão livre, que evita um problema maior. Dessa forma, os homens balizam suas paixões e decidem pela obediência às leis positivas, uma vez que estas possuem o poder de barrar os instintos quando sugerem algo que redundaria em prejuízos para si e para os outros. Por esses motivos, fazem o pacto, contratam e fundam o Estado.

O contrato, como transferência recíproca de direitos, representa, num primeiro momento, o medo mútuo e racionalizado de um terceiro poder neutro, o Estado, substituidor do perigo incomensurável infligido pelo inimigo, por um perigo mensurável e ameaçador apenas para os transgressores das leis civis. O ato livre e voluntário é, para Hobbes, o fundamento desse contrato, por ele se buscam vantagens individuais possíveis apenas na coletividade; instaura-se uma liberdade mais ampla em comparação àquela encontrada no estado natural; e, não se admite que nenhum dos contratantes tenha renunciado à defesa de sua vida e de seus membros.

Em seu aspecto geral, o percurso feito por Hobbes configura a liberdade de forma diversificada, compatibilizando-a com a necessidade, negando-a no nível fisiológico, identificando-a no homem natural e projetando-a num governo controlador. E assim, anuncia-se, em termos políticos, uma liberdade estruturada sob a ordenação de um poder absoluto; institui-se uma lógica que justifica toda e

qualquer ação do soberano; e cria-se um parâmetro de liberdade regido pela necessidade de manutenção da vida. O medo da morte e a luta necessária pela preservação justificam essa liberdade altamente controlada.

3.4 A MORAL E AS LEIS NATURAL E CIVIL

Após identificar em que consistem os movimentos fisiológicos, os desejos, as paixões e a guerra deles derivados, procuraremos analisar em que se baseia a moralidade e as leis natural e civil para Hobbes. Preliminarmente podemos afirmar o caráter relativo e não metafísico da compreensão moral desse pensador, que identifica um mundo de valores circunstanciais. A questão que buscamos responder refere-se ao sentido do relativismo moral e sua ligação com a lei, que elege e funda valores e que não é, em nenhum sentido, relativa.

Podemos iniciar esta análise argumentando que a teoria moral de Hobbes encontra na lei positiva o lugar onde determina aquilo que é universalmente válido para a vida em sociedade. É a partir da lei positiva que se institui um quadro de valores apropriados à convivência em comum e pelo qual se pode afirmar a justiça e a injustiça, o bem e o mal, o certo e o errado. Nesse sentido, os valores se constroem na base do artifício do Estado.

No postulado da condição natural humana, delineado por Hobbes, deparamo-nos com uma moralidade que não é inerente ao indivíduo. Apesar de atuarem as leis naturais derivadas da *recta ratio*, não há, por natureza, nenhum parâmetro de ação que designe de antemão algo como bom, justo ou correto. Isso porque a força das instâncias fisiológicas carrega consigo apenas o movimento, inexistindo uma conotação moral prévia que qualifique os valores positiva ou negativamente. Toda e qualquer pressuposição valorativa encontra seu elemento fundador na vida social. Mas, especificamente, como isso ocorre?

No movimento e jogo das paixões e desejos compreende-se que estes estão vinculados aos objetos em função dos efeitos que produzem no indivíduo. Os efeitos benéficos e maléficos são diferentes para cada um, sendo que cada qual repudia aquilo que considera ruim para si e toma como bom aquilo que lhe faz bem. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que há uma natureza ou essência que caracteriza aquilo que é eminentemente humano, há profundas diferenças entre os homens. Seus apetites e desejos geralmente são díspares numa adequação ao espaço e ao

tempo em que se encontram inseridos. Ademais, estando os corpos em contínuo movimento e em constante mutação é conseqüência que os desejos e apetites também estejam. Compreende-se, por isso, a afirmação de que

os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmo um pecado. Tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba, o que será impossível até o momento em que sejam feitas leis, e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter acordado quanto à pessoa que deverá fazê-la.¹³⁶ (L, 1, XIII, p. 110).

Daqui podemos concluir que as paixões não são em si mesmas um mal. As ações por elas guiadas se constituem em faltas ou erros apenas quando passa a existir uma lei que as delimite ou proíba, fora disso não são nada mais do que movimentos. Sentimentos como amor, desprezo, inveja e outros tantos mais diversos não representam mais do que sinais dos movimentos de inclinação e repulsão. As paixões e os vícios pelos quais o homem se vê cerceado não se devem a fraquezas de caráter, elas fazem parte de sua natureza, sendo também sua força.

A identificação dos movimentos nos corpos humanos leva o pensador inglês a defender uma moral relativa. Luiz Roberto Monzani em *Desejo e Prazer na Modernidade* (1995) retrata bem esse relativismo ao observar que em Hobbes

[...] a análise dos mecanismos passionais, de sua fonte, e de seus efeitos, tem como conseqüência inevitável o abandono das noções tradicionais de bem e de mal como realidades objetivas e seu redimensionamento em função do desejo do sujeito. A lógica de Hobbes é inflexível: assumindo integralmente o mecanismo [...], desfinaliza totalmente o universo objetivo, só admitindo um tipo de finalidade, a subjetiva – decorrente desse mecanismo, [...] – que passa a ser agora o quadro de referência de onde brotam os valores. Esse é o sentido mais fundo da fórmula: não desejamos as coisas porque são boas, mas elas são boas porque as desejamos [...]. (1995, p. 84).

Nesse sentido, Hobbes é taxativo: os valores são frutos de convenções estabelecidas pelo próprio homem e as noções de bem e mal se fundamentam em sua subjetividade, sendo que nada pode ser medido por valores eternos ou absolutos. E a razão disso é que

¹³⁶ “But neither of us accuse mans nature in it. The Desires, and other Passions of man, are in themselves no Sin. No more are the Actions, that proceed from those Passions, till they know a Law that forbids them: which till Lawes be made they cannot know: nor can any Law be made, till they have agreed upon the person that shall make it.” (L, 1, XIII, p. 89).

[...] a justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo e do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que os seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão.¹³⁷ (L,1, XIII, p. 111).

Nem mesmo as leis naturais podem designar um quadro de valores ou regras inatas. Elas representam determinações da razão e podem ser explicitadas na base do cálculo. A mecânica não hierarquizada dos desejos, com sua subjetividade, determina a definição do bem e do mal em relação a cada sujeito. Apenas o Estado formalmente instituído é capaz de criar parâmetros de justiça e moralidade em comum. Fora do Estado, enfatiza Hobbes, “nada pode ser injusto. As noções de certo e de errado, 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”.¹³⁸ (Ibid., p. 111).

A conseqüência de tudo isso para o mundo dos valores é que nada se encontra previamente conceituado, nada revela a existência de valores absolutos. É o mundo externo que possibilita a criação dessas categorias pela via da convenção e do acordo. Preso a esse convencionalismo ético, Hobbes defende que a fonte de todo valor moral é também dada artificialmente e se institui em conformidade com aquilo que os homens convencionaram historicamente denominar como tal. A vida em conjunto se incumbe de desenvolver em nosso comportamento o reconhecimento de que há limites consentidos por cada um e por todos, com a incumbência de romper com aquele átomo individual original, abrindo para uma perspectiva comum.

O sujeito moral hobbesiano cresce, assim, de uma condição natural para uma condição artificial. Ele segue os movimentos e, por isso, não deve ser entendido, em primeira mão, como um ser egoísta por natureza. Seus desejos e racionalidade não calculam em função de um auto-interesse intencional, claro e objetivamente resolvido na base apenas dos ganhos individuais. É nesse sentido que o mecanismo móvel da autopreservação e autodefesa assinala, em Hobbes, para uma axiologia externa da obrigação moral, mas que, em seu caráter convencional, não deve ser confundido com a ausência de uma teoria moral.

¹³⁷ “Justice, and Injustice are none of the Faculties neither of the Body, nor Mind. If they were, they might be in a man that were alone in the world, as well as his Senses, and Passions. They are Qualities, that relate to men in Society, not in Solitude.” (L, 1, XIII, p. 90).

¹³⁸ “[...] that nothing can be Unjust. The notions of Right and Wrong, Justice and Injustice have there no place. Where there is no common Power, there is no Law: where no Law, no Injustice.” (Ibid., p. 90).

O estatuto dessa teoria moral se justifica em sua aproximação com a ciência e se mostra mais claramente quando seus conteúdos passam a ser construídos pelas definições derivadas do consenso e, o mais importante, quando a razão, enquanto *recta ratio*, é requerida como princípio regulador das escolhas e ações humanas. Ora, as leis naturais já estão presentes nos indivíduos como consequência de uma razão reta e para torná-las efetivas basta retirá-las do âmbito individual pela regulamentação pública das vontades, intenções e condutas no espaço da interlocução e da linguagem.

Entende-se, assim, que viver naturalmente em acordo com as leis de natureza é uma remota possibilidade para a condição humana. Isso não indica, no entanto, que o estado natural determine um completo vazio moral, o que ele determina, antes de qualquer pretensão do cumprimento das leis de natureza, é o caminho dos movimentos. A opção pelo contrato mostra claramente que os homens se colocam ao lado das leis naturais, quando constatarem os resultados negativos de sua efetivação numa vida em que a obrigação se restringe à autoproteção e defesa.

Em vez de confiar a moral a uma aproximação com a virtude, Hobbes a confia à obrigação jurídica, isto é, à lei, já que a redução da vivência moral ao nível da consciência é um risco demasiadamente grande para que se aposte nele. Talvez o próprio Hobbes tenha se embatido com a dificuldade de passar do plano físico dos desejos e paixões para um plano formal das regras morais. Mas a saída apontada por ele segue a lógica do artifício e da criação humanas, sustentando-se no fato da “ineficácia” prática das leis naturais, válidas apenas *in foro interno*. Isso obriga o deslocamento do quadro dos valores para o nível de uma moral construída pelo artifício humano.

Uma moral instituída artificialmente não é, entretanto, necessariamente oposta a uma teoria moral. Por acreditar muito mais no caráter externo e impositivo das ações valorativas humanas, Hobbes cria uma teoria moral mais próxima do Estado e do contrato e positivamente exige que as leis, além de possuírem vigência efetiva, sejam também eficazes. A moral é relativa, mas a lei não o é. Pelo recurso da linguagem e do acordo, ela sai de uma instância meramente relativa para dar lugar a um contratualismo moral, isto é, a um aparato formal legitimado e capaz de prescrever regras que contornem os movimentos conflitivos inerentes aos seres humanos.

Por não vislumbrar outra saída, o pensador inglês molda o indivíduo ao Estado e o Estado ao indivíduo com o auxílio de uma ética imposta. Ele subscreve uma estética da existência artificial em nível político, que reflete no âmbito pessoal. Sua ética não propõe a virtude como resultado de um esforço individual e, sim, a virtude ou o bem do corpo social que se traduz em uma palavra: *paz*, a ser alcançada não a partir de uma mudança na condição humana, mas do artifício da associação.

Amparado no que poderíamos denominar de uma estética da existência artificial, o mundo ético hobbesiano é resultado de luta e muito esforço, não sendo fruto direto de uma mudança interior, mas do controle dessa interioridade por artifícios externos. Por meio dos procedimentos externos adotados pelo Estado, o homem – sempre um ser de movimento – pode, então, desviar-se da guerra e da incoerência por ela gerada. Essa nova estilística o liberta dos infortúnios da guerra por meio das leis positivas. Em termos gerais, a proposta ética de Hobbes mostra que as ações dos indivíduos estão muito longe de possuir uma dimensão de conversão, isto é, não visam, fundamentalmente, uma ascese, aperfeiçoamento ou disciplina interior do indivíduo. Os próprios elementos mantenedores da paz futura são exteriores. À força se recorre constantemente e o Estado como instância legitimadora dessa força será responsável por desenvolver o comportamento ético e por minimizar os contínuos campos de disputas e antagonismos da vida social.

Nesse contexto teórico, a separação entre leis natural e civil faz a passagem entre as ações de um indivíduo guiado pelos ditames da reta razão ou pelas forças incontidas das paixões e o indivíduo vivendo sob a égide do Estado. As leis civis são representadas pela vontade racionalizada de um corpo que elege um representante para legislar e executar as leis – teoricamente não importa que esse representante seja uma ou mais pessoas. Em suas duas formas, as leis obrigam. A diferença é que, perante a lei natural, a obrigação não passa da consciência racional e interna de cada um, já na lei civil, essa obrigação é imposta externamente pela representação e força do Estado.

De início o que diferencia a lei natural da lei civil é a pessoa que as comanda. A primeira tem na suprema autoridade a *persona divina* e a segunda, a *persona civitas*. Ambos legisladores, divino e humano, fundam a lei e ao mesmo tempo a transcendem. O estatuto dessas leis baseia-se no legislador. A lei natural se confunde com a lei divina e denota a vontade de Deus a reinar sobre a racionalidade

dos homens por direito de natureza. A lei civil, por analogia, leva consigo a autoridade e a vontade do deus mortal fundada na convenção social e autoridade que institui o Estado.

A determinação da lei como obrigação explícita, pois, a existência de duas partes: comandante e comandado, bem como o dever da obediência deste em relação àquele. Por isso, a lei pode ser definida como a palavra de quem, de direito, comanda outrem. Isso quer dizer que, por obrigação, os comandados estão sujeitos às palavras daquele que por direito detém a autoridade, natural ou civil, de legislar.

Quando Hobbes teoriza as leis civis, claramente assume a “ineficiência” aplicativa das leis naturais, pois os homens, mesmo estando sujeitos a essas leis e à *recta ratio*, não conseguem se entender e estabelecer a paz. Mas em que consiste, de fato, essa “ineficiência”? Em princípio é preciso demarcar a diferença entre lei e direito. Uma *lei de natureza*

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 a preservar. [...] o DIREITO consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a LEI determina ou obriga a uma dessas duas coisas.¹³⁹ (L, 1, XIV, p. 112, grifo do autor)

A primeira *lex naturalis*¹⁴⁰, ao mesmo tempo em que obriga à paz, leva consigo a súmula do direito de autoproteção, mesmo que em seu nome seja preciso fazer a guerra. Hobbes assinala na primeira parte dessa mais fundamental lei de natureza, a busca e a vivência da paz como uma obrigação da razão e, na segunda parte, dá ao indivíduo o direito, ou seja, a liberdade incondicional à defesa de seus membros e corpo. Juntamente com essa lei que prevê a defesa por todos os meios, subsiste o direito a tudo, isto é, permanece a liberdade e, no caso da condição natural, a liberdade ou o “direito a todas as coisas, até mesmos aos corpos uns dos outros.”¹⁴¹ (Ibid., p. 113). A obrigação a si próprio e o direito a tudo são os dois pontos fundamentais que legitimam a guerra. Em última instância, a lei natural, seja

¹³⁹ “A LAW OF NATURA, (*Lex Naturalis*) is a Precept, or generall Rule, found out by Reason, by which a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life, or taketh away themeans of preserving the same; and to omit, that, by which he thinketh it may be best preserved. [...] RICGHT, consisteth in liberty to do, or to forbear; whereas LAW, determineth, and bindeth to one of them.” (L, 1, XIV, p. 91).

¹⁴⁰ Primeira lei de natureza: “Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.” (Ibid, p.113). Versão inglesa: “That every man, ought to endeavour Peace, as fare as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it that he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre.” (Ibid., p. 92).

¹⁴¹ “[...] a Rigth to every thing; even to on anothers boby.” (L, 1, XIV, p. 91).

na suposição do estado natural ou na vida em sociedade, mantém-se ao lado da vida.

Seguir à *lex naturalis* significa, também, admitir a submissão dos indivíduos às determinações do movimento e a legitimidade de lançar mão de tudo quanto for conveniente à própria preservação, visto que os pólos antitéticos dessa lei são: a obrigação – de preservar-se pela paz ou guerra – e o direito ou liberdade – de defender-se usando de todos os meios para tal – que acirram o conflito e assinalam a condição de insegurança. E apesar dos primeiros movimentos rumo à preservação não outorgarem necessariamente a guerra, o segundo momento dessa mesma lei deixa claro que no caso de não ser possível a paz, cada indivíduo tem em suas mãos o pleno direito de fazer uso de todas as vantagens da guerra.

Por conseguinte, a ninguém é possível abandonar o seu direito, notadamente, o direito ao seu corpo e à sua defesa. Esse tipo de ação é impensável porque abandonar inteiramente o direito à sua própria conservação significa ir contra os movimentos naturais e internos aos corpos, onde há uma forte incidência da necessidade. E a necessidade aí impressa é a da preservação da vida. Dessa forma, submeter-se inteiramente à violência do outro é impossível, assim como também o é abandonar a aspiração pessoal à segurança. Toda e qualquer forma de abandono ou renúncia do direito precisa ser recíproca e aspira decisão e deliberação voluntárias.

Em se tratando do cumprimento das leis naturais, é importante destacar que, em decorrência das várias determinações internas, não é imperativo que os indivíduos cumpram os pactos celebrados por palavras, pois as leis de natureza obrigam apenas *in foro interno* e correm o risco de serem violadas, visto que, na condição de natureza, não há nenhum aparato punitivo externo que as tornem, além de vigentes, eficazes. Ou seja, a *recta ratio* aponta para o que deve ser feito, porém como há grandes diferenças entre as determinações da razão e as ações dos indivíduos, nem sempre se segue o que é ditado por uma lei natural. Ademais, em conformidade com a primeira e fundamental lei natural, aquele que “se atém ao prescrito pela *recta ratio* é o primeiro candidato à morte violenta nas mãos de seus pares.” (Heck, op. cit., p. 52). O simples fato da suspeita de que um dos lados não cumprirá o pacto firmado, torna este pacto nulo.

Os dois níveis de obrigação, interno e externo, separam a lei natural da lei civil. No caso das obrigações *in foro interno*, pode-se dizer que são afetadas pelo

movimento em prol da segurança e, portanto, da preservação da vida, podendo deixar de ter força de imposição quando os indivíduos sentem suas vidas ameaçadas. Além disso, as leis naturais são destituídas de elementos punitivos suficientes para fazerem frente aos movimentos naturais dos corpos. Então, fala mais alto os diversos movimentos internos em direção à autodefesa e à autopreservação e não a lei interna da razão. Lembremos: a lei obriga às regras até onde se estende a segurança de cada um e o direito legitima a mais plena liberdade aos movimentos em prol da vida.

Vê-se, assim, que a configuração das leis naturais representa um dos movimentos internos do estado de natureza como salvaguarda da situação de guerra. Ela é natural justamente porque tem por finalidade a conservação da vida e, nesse sentido, é, também, uma lei da razão que não determina apenas a guerra. A lógica de onde se depreende a lei natural pode fazer os indivíduos refletirem sobre suas paixões, moderá-las e desenvolverem qualidades que disponham à paz. O risco de falibilidade da lei natural encontra-se na relação razão/paixão e no fato dessa lei obrigar apenas *in foro* íntimo. Ou seja, a razão não cria por ela mesma a necessidade da ação. Por isso, as leis que dela advêm, são em última instância hipotéticas. Além disso, no reino natural não há nenhuma instância real e concreta superior ao homem que possa determinar sua obrigação externa para com a lei. Cada indivíduo é a sua própria medida e isso é insuficiente para o seu cumprimento, se levarmos em conta que incide sobre o homem não apenas as leis que advêm da razão, mas também um grande número de ações condicionadas pelas paixões.

Na condição natural, como o direito de um é também o direito de todos e como não há uma autoridade comum para determinar esse direito geral, a obrigação torna-se menor do que a liberdade. Mesmo a recuperação da tese “não faça ao outro o que não gostaria que fizessem a ti”, como resumo das leis da razão, é insuficiente para regulamentar a convivência recíproca. E assim, sucessivamente, todo o conjunto de leis naturais ditado por Hobbes apresenta-se como determinação teórica da razão com força restrita se comparada à grande incidência das paixões.

Em função, então, do caráter móvel das leis naturais, os homens sentem necessidade, quando da instituição do contrato, de criar uma obrigação *in foro externo* para dar forma às ações numa vida em comum e evitar os julgamentos individuais que ficam à mercê das paixões. O caráter dessa obrigação e das leis aí presentes assegura um indivíduo contra o outro. Mas ainda permanecem os

preceitos daquela primeira e maior lei natural de preservação da vida. Teoricamente nem os preceitos da lei de caráter punitivo externo, aplicada pela autoridade soberana do estado absoluto, pode ultrapassar a essa primeira lei natural. Desta feita, nenhum indivíduo encontra-se desobrigado de defender-se, quando quem quer que seja ataca sua vida. O próprio poder soberano é instituído em prol da preservação de todos e de cada um e, por isso, não pode ir contra aquilo para o qual foi designado.

Em convivência mútua, o quadro das leis naturais, condicionadas à passionalidade humana, institui uma condição de incerteza e medo, da qual o homem tem o direito e a liberdade de sair pela arte criativa do Estado. Nessa instância, as leis revertem-se de um caráter de obrigatoriedade pela força da punição e se tornam mais legítimas, na medida em que têm maior possibilidade de garantir a segurança e a paz. A obrigação à paz e o direito à segurança são os dois parâmetros sobre os quais se erige esse Estado.

Disso tudo, compreende-se que o cálculo para a paz necessita claramente de elementos externos que a condição *in natura* não pode resolver. O encadeamento lógico da proposta hobbesiana exigirá, então, um Estado civil, que possua força externa suficiente para complementar as leis naturais com as leis civis e fazê-las valer com a força da espada. É nesse sentido, que a lei passa da razão à representação, do nível teórico à determinação prática, obrigando o cumprimento dos pactos, a reciprocidade e a acomodação mútua.

PARTE IV – A TEORIA DO ESTADO

4 A FILOSOFIA POLÍTICA E O ESTADO HOBBSIANO

A filosofia civil¹⁴² construída por Hobbes exige como antecedentes várias explicações, pois é resultado de um arcabouço teórico anterior bastante complexo. Ela não se constrói, por exemplo, à revelia de uma nova noção de filosofia ou das explicações referentes ao homem, seus movimentos e sua convivência no estado natural. A teoria dos movimentos, a hipótese da igualdade geradora da guerra, o problema da liberdade e da necessidade, a transposição das leis naturais para as civis, bem como a teoria da moralidade fazem parte da transição da condição natural à social e representam noções importantes para a fundação do Estado. Daí o percurso feito dos capítulos anteriores até aqui.

A nova política de que Hobbes se intitula fundador quer implantar definitivamente a ciência do Estado e abrir os caminhos da autorização política e da obrigação moral. Seu construto científico o leva à difícil tarefa de ter que aplicar o materialismo mecânico à filosofia civil. O resultado desse intento se revela num mecanicismo que pretende lidar com o homem e a política na mesma perspectiva em que lida com corpos físicos. O corpo político daí derivado – a renúncia e a transferência mútua de direitos – erige uma teoria do Estado que caminha entre o fisicalismo dos corpos e a representação absoluta do poder.

Na tentativa de compreender e de explicitar melhor a filosofia política, isto é, o Estado teorizado por Hobbes, a quarta e última parte dessa tese quer responder às seguintes questões: Qual é o mecanismo humano-político que sustenta o Estado? Em que se baseia a representação política e quais são os seus limites? Em que sentido o auto-interesse encontra-se na base fundadora do Estado? Que dificuldades o estado absoluto pode enfrentar em relação ao fisicalismo dos corpos humanos?

¹⁴² À guisa de esclarecimento é importante ressaltar que os termos Filosofia Civil e Ciência civil são tomadas neste trabalho como sinônimos em função do próprio objeto da tese – explicitado na introdução e que toma a filosofia como sinônimo de ciência. A não distinção entre filosofia e ciência se justifica porque no *Leviatã*, mais especificamente no capítulo IX, intitulado “os diferentes objetos do conhecimento”, Hobbes declara que a CIÊNCIA é o “conhecimento das conseqüências; que é também chamada FILOSOFIA”, assumindo a mesma significação para os dois termos (ver L, 1, IX, p. 74, grifo do autor).

4.1 O MECANICISMO HUMANO-POLÍTICO

O caminho da ciência natural percorrido por Hobbes após a descoberta de Euclides é o da revolução científica do século XVII. Em conformidade com o ideário de sua época,

para Hobbes, pode-se indistintamente considerar o animal como uma máquina ou como um autômato cujos membros se mexem como os de um homem com vida artificial. Isso não é uma metáfora, uma comparação ou uma analogia. É uma identidade. Astros, pedras ou seres, todos os corpos estão submetidos às mesmas leis do movimento. (JACOB, 1983, p. 39).

A natureza é vista como uma máquina. E nesse novo estatuto do saber, ganha espaço significativo o conceito de natureza unificada, simples e em constante movimento. Do ponto de vista metodológico, a natureza é olhada pelo ângulo dos princípios físico-geométricos, sendo o movimento sua mais forte característica. De posse desses pressupostos, Hobbes constrói uma teoria acerca da natureza humana desenvolvida a partir do exame dos movimentos que provocam sensações, desejos e paixões, bem como uma filosofia política baseada nas implicações desses caracteres.

As idéias políticas de Hobbes erguem-se, pois, do centro do fisicalismo e de princípios gerais de um sistema mecânico-material irrevogável. Sua procura pela compreensão da realidade política encontra-se envolvida em aspectos físicos, fisiológicos e cosmológicos derivados da ciência natural moderna. A relação proposta entre política e fisicalismo é algo incomum, que espanta pela força do poder absoluto, questionável em vários aspectos. Entretanto, ela aponta alguns pressupostos importantes como condições da legitimação do Estado.

No mecanismo do estado civil, a força interna, que movimenta os corpos, legitima a força externa e limítrofe daqueles corpos que se chocam. O cálculo dos prejuízos gerados pela igualdade desses corpos encontra no Estado uma saída, instituindo movimentos em prol da paz e da autopreservação. A exterioridade e a força do Estado se impõem porque os corpos humanos encontram-se submetidos, interna e externamente, a movimentos variados (*conatus*), compatíveis, conflitivos e, muitas vezes, imperceptíveis. Esses movimentos geram as contendas e as guerras e, por isso, precisam ser barrados. A grande tarefa do Estado é a de limitá-los na base externa da lei positiva.

Numa analogia com os corpos físicos, os corpos humanos se movimentam,

aceleram seus movimentos por forças internas que lhes são inerentes, embatem-se em seus desejos e vontades, porém são limitados e, muitas vezes, obrigados ao repouso pela força atual e externa de outros corpos. No caso da ciência civil, essa força externa é representada pelo aparato jurídico e punitivo do Estado. Os movimentos empreendidos por essa força são legítimos, contudo, artificiais. Sua incidência pretende mudar tão somente a trajetória externa dos movimentos já que em seu caráter interno esses movimentos não podem ser alterados.

A herança galileana da natureza mecânica, móvel e matemática, leva, portanto, a uma ciência civil que estuda as relações de causalidade entre os fenômenos por substituição a um conceito tradicional de natureza e metafísica. A nova física versa sobre os corpos e movimentos, abrindo espaço para uma nova filosofia moral e humana. Nesse sentido, a descoberta da nova ciência civil encontra-se formatada por uma nova visão de homem e mundo, obediente a uma cadeia de movimentos apreendida pelo método matemático. Hobbes registra e absorve a revolução científica moderna, argumentando pelo Estado artificial como fruto do contrato. O mundo civil prático, apesar de apresentar-se como o primeiro elemento para a constituição física do homem, diferencia-se do mundo físico porque nele a realidade não é dada pela natureza, mas construída pelo próprio homem por imitação à arte divina. Esse espaço de produção original possui uma ligação causal com a filosofia natural na medida em que esta apresenta, em suas últimas especificações, aspectos da natureza moral dos corpos e de uma teoria das paixões que estreita as relações entre o mundo físico-natural e a política. É o que Hobbes atesta na epístola dedicatória ao *De Homine* ao afirmar que

o homem não é apenas um corpo natural, mas também uma parte do estado, ou (como eu o apresento) do corpo político; para essa razão teve que ser considerado enquanto homem e cidadão, isto é, os primeiros princípios da física tiveram que conjugar com aqueles das políticas, o mais difícil com o mais fácil.¹⁴³ (p. 5).

Nesse trecho, é sugerida a passagem de uma visão física do homem para uma visão moral e, por isso, uma possível relação entre as duas principais partes da sua filosofia. Seguindo a mesma linha, na conclusão do primeiro discurso dos *Elementos do Direito Natural e Político*, sobre *A Natureza Humana*, Hobbes declara

¹⁴³ “For man is not just a *natural body*, but a also a part of the state, or (as I put it) of the *body politic*; for that reason he had to be considered as both man and citizen, that is, the first principles of physics had to be conjoined with those of politcs, the most difficult with the easiest.” (DH, Epístola Dedicatória, p. 5).

que considerar “a natureza do homem enquanto tal é necessário para se descobrirem os primeiros e mais simples elementos sobre que as composições das regras políticas se fundam em última instância.”¹⁴⁴ (I, p. 95).

Pelo exposto, podemos afirmar que o projeto mecanicista hobbesiano compreende que o objeto da filosofia política é o homem que, em sua magnitude e extensão, é tanto corpo físico como cidadão. O universo político é composto de um emaranhado de corpos, dispostos num espaço real e que se embatem em seus movimentos naturais involuntários e voluntários. Esse mecanicismo é compatível com a construção de um universo político ao modelo daquele feito pelos matemáticos. Como afirma Jean Terrel, “o filósofo é o geômetra da república, pois os corpos políticos são como o universo matemático construído e conhecido pelos homens”¹⁴⁵ (1994, p. 133, tradução nossa). Partindo dessa suposição, Hobbes questiona: “o que é o *coração*, senão uma mola, e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice?”¹⁴⁶ (L, Introdução, p. 9).

Nesse modelo mecânico de Estado, são inseridos os pressupostos éticos indispensáveis a qualquer arcabouço político. Poderíamos designá-lo de um mecanicismo-material metodológico, que abre espaço à instauração necessária de uma ordem ético-política externa, construída com a ajuda das ciências naturais. Dessa forma, o cientificismo hobbesiano segue abrindo mão de toda compreensão qualitativa dos fenômenos que estuda, propondo uma clara distinção entre uma realidade objetiva e matemática e uma realidade subjetiva. O mundo à sua volta é “o mundo dos corpos em movimentos redutíveis matematicamente, e isto significa que o mundo real é um mundo de corpos que se movimentam no espaço e no tempo” (BURTT, 1983, p. 74), formando uma totalidade de movimentos matematicamente mensuráveis e calculáveis.

Essa nova ciência política de que Hobbes se arroga fundador é apresentada como extensão do exato método lógico-científico e fiel ao movimento e às relações mecânicas internas e externas aos corpos. Em termos gerais, as premissas do

¹⁴⁴ “Thus have we considered the nature of man so far as was requisite for the finding out the first and most simple elements wherein the compositions of politic rules and laws are lastly resolved; which was my present purpose.” (EL, I, p. 69).

¹⁴⁵ “[...] le philosophe est le géomètre de la république, puisque les corps politiques sont comme l’univers mathématique construits et connus par les hommes.” (TERREL, 1994, p.13).

¹⁴⁶ “[...] for what is the *Heart*, but a *Spring*; and the *Nerves*, but so many *Strings*; and the *Joynts*, but so many *Wheels*, giving motion to the whole Body, such as was intended by the Artificer?.” (L, Introdução, p. 9).

movimento saem do âmbito da filosofia natural e alcançam os movimentos internos humanos, em grande parte, imperceptíveis. Pretende-se chegar, assim, a uma filosofia de caráter científico que negue entidades metafísicas e dê um novo lugar ao homem. No universo interno desse novo ser, há apenas movimentos orgânicos e, externamente, apenas corpos em movimento.

O moderno homem hobbesiano leva consigo o traço marcante do movimento e torna-se um ser abismado diante do alcance do seu próprio conhecimento e de suas possibilidades. Os eventos que ocorrem com ele e o mundo, como máquinas perfeitas, podem ser previstos e controlados a partir de um prisma mecânico. A identificação dos caracteres universais constitutivos do corpo humano subscreve a universalidade da constituição física e psicológica do novo ser, objetivando, com isso, identificar as condições humanas necessárias ao estabelecimento da paz. A individualidade é a expressão da universalidade. Por ela, os indivíduos compartilham os traços que lhes conferem uma comum humanidade, respaldada no estado civil pelo contrato. As três principais causas da guerra – competição, desconfiança e desejo de glória – são movimentos inerentes à natureza humana, que podem ser controlados e limitados pelo próprio homem quando este decide de comum acordo fundar o Estado.

Sob o viés de uma complexa concepção de homem, mas não menos confiante na superação dos problemas daí emergentes, Hobbes descreve um ser racio-passional, capaz de sentir, imaginar, desejar, dialogar, calcular e ceder às paixões numa combinação quase contraditória de medo, apreensão, desejos e raciocínio lógico desenvolvidos rumo a agregações necessárias e fugidias à morte violenta. Seu princípio de ordem mínima é o indivíduo que, enquanto ser desejante e racional, está apto a fazer o contrato, diminuir os conflitos e fundar o Estado.

Dessa forma, desenvolve-se uma ciência do Estado que se pretende objetiva e que está presa indissolúvelmente à noção de movimento. Tal cientificismo assinala uma cadeia de movimentos naturais, desencadeadora da guerra, a ser substituída por uma nova cadeia de movimentos artificiais que permita uma convivência pacífica. O Estado apresenta-se como uma categoria universal integral e um construto artificial que agrupa a diversidade de seus componentes sob uma comum unidade. Não é inerente ao homem como postulava Aristóteles. Ao contrário, é resultado de um cálculo que envolve também diversas circunstâncias externas.

Levando em conta o movimento, o Estado é derivado de um comportamento

voluntário, gerado, em seu início, por movimentos de atração e repulsa entre os corpos. A noção materialista de corpo, inserida numa forte relação de causa e efeito, é muito importante nesse construto, pois os corpos se embatem uns com os outros, em relações causais que podem gerar afastamento, abertura de espaço para outros corpos ou para sobreposição de lugares. Esses corpos estão submetidos a leis universais que podem levar a conflitos. Porém, o homem pode e deve dar novas direções àqueles movimentos que provocam a dor e redundam no medo e na guerra, já que os primeiros estudos desenvolvidos rumo ao *princípio da inércia* demonstram que um corpo se moverá e se manterá em movimento retilíneo uniforme indefinidamente enquanto não for impedido por nenhuma força externa. O Estado, enquanto instituição, é fruto de um contrato artificialmente criado para barrar justamente os movimentos geradores da guerra. Representa uma força artificial que impele os corpos humanos a movimentos distintos daqueles aos quais estão naturalmente expostos. O artifício do Estado promove direções diferentes aos movimentos desses corpos.

Lembremos que, em conformidade com a nova física, não há mais lugares naturais ou direções *a priori* para os corpos. Isto é, não há nenhuma predisposição para um ou outro movimento prescrito nos corpos humanos, o que possibilita ao homem canalizar direção, força e intensidade dos seus próprios movimentos para o Estado. Ademais, como não é contrário à natureza impor repouso onde há movimento ou movimento onde há repouso, as leis instituídas artificialmente pelo Estado tornam-se tão legítimas quanto qualquer lei natural inerente aos corpos e não retira do homem sua liberdade, ao contrário, por vezes, a reforça.

Isto posto, podemos afirmar que, em Hobbes, a mecânica dos corpos gera o mecanismo do Estado. O homem imita a natureza pela sua arte e cria um animal artificial, o Grande Leviatã. Ambos, a natureza e o autômato artificial, possuem uma intrincada sinonímia. Nesse corpo político,

a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os *magistrados* e outros *funcionários* judiciais ou executivos, juntas artificiais; a *recompensa* e o *castigo* (pelos quais, ligados ao trono da soberania, todas as *juntas* e membros são levados a cumprir seu dever), são os *nervos* que fazem o mesmo no corpo natural; a *riqueza* e *prosperidade* de todos os membros individuais são a *força*; *Salus Populi* (a segurança do povo) é seu *objetivo*; os *conselheiros*, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a *memória*; a *justiça* e as *leis*, uma *razão* e uma *vontade* artificiais; a *concordia* é a *saúde*; a *sedição* é a *doença*;

e a *guerra civil é a morte*.¹⁴⁷ (L, Introdução, p. 9, grifo do autor).

Nesse contexto, o homem é a um só tempo seu artífice (criador) e matéria (criatura). É o deus da associação política que pretende ordenar o seu próprio caos. Submetido que está a uma *reta razão* e a uma diversidade de paixões, baliza seus movimentos, assim como as vantagens e desvantagens do estado natural, chegando à conclusão de que os benefícios do estado civil justificam, de longe, o abandono de uma vida sem um poder capaz de engendrar a paz e de gerir o bem comum.

4.2 O ESTADO

No cerne da teoria política de Hobbes, a negação da proposição aristotélica do homem como animal político por natureza assinala a necessidade de uma decisão: ou bem o Estado ou bem a guerra de todos contra todos. O que está em jogo é o controle da constante ameaça de desagregação das individualidades pelas contendas nascentes de uma igualdade que ao invés de dar fim ao conflito o fomenta. As individualidades naturais se empreendem numa espécie de guerra sem nenhum *telos* político e incapaz de congregar as pessoas entre si, dado o medo do ataque antecipado a que todos podem lançar mão.

Contrariamente a Hobbes, em Aristóteles, o Estado não se origina de um artifício, isto é, de um pacto. A associação política é a finalidade última do desenvolvimento gradativo humano, por isso, o Estado é a mais alta espécie de comunidade, que tem por objetivo o bem maior: a felicidade, tanto do indivíduo quanto da associação, sendo instituído naturalmente para sanar as necessidades materiais, espirituais e morais humanas. Seguindo essa perspectiva, o Estado se institui naturalmente e o homem, seu elemento constitutivo primeiro e mais excelente, apresenta certas tendências irracionais passíveis de serem corrigidas pela razão. A esse ser, que caminha direcionado pelo império da razão e que

¹⁴⁷ “[...] the *Sovereignty* is an Artificiall *Soul*, as giving life and motion to the whole body; The *Magistrates*, and other *Officers* of Judicature and Execution, artificiall *Joynts*; *Reward* and *Punishment* (by which fastned to the seate of the *Sovereignty*, every joint and member is moved to performe his duty) are the *Nerves*, that do the same in the *Body Naturall*; The *Wealth* and *Riches* of all the particular members, are the *Strength*; *Salus Populi* (the peoples safety) its *Businesse*; *Counsellors*, by whom all things needful for it to know,, are suggested unto it, are the *Memory*, *Equity* and *Lawes*, an artificiall *Reason* and *Will*, *Concord*, *Health*; *Sedition*, *Sickness*; and *Civil war*, *Death*.” (L, Introdução, p. 9, grifo do autor).

complementa sua natureza na vida em comum, é dada a possibilidade de atualização de suas capacidades e talentos apenas na *polis*.

Para Aristóteles, somente o Estado constitui uma comunidade totalmente perfeita e pode oferecer ao homem o bem supremo a que ele tende. Nesse sentido, afirma o pensador estagirita: “[...] um homem incapaz de integrar-se numa comunidade ou que seja auto-suficiente ao ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus”. E complementa: “existe naturalmente em todos os homens o impulso para participar de tal comunidade, e o homem que pela primeira vez uniu os indivíduos assim foi o maior dos benfeitores.” (ARISTÓTELES, 1997, p. 16). Resulta daí a compreensão do homem como um *Zoón Polotikón*, um animal político por natureza, impelido a viver em sociedade e que encontra na associação política a causa final de sua existência.

Numa linha diametralmente oposta, o realismo hobbesiano concebe que a finalidade da construção do Estado encontra-se na preocupação que os homens possuem com a própria conservação e com uma vida satisfeita. Eles se unem porque assim o decidem e não o fazem naturalmente; não buscam a sociedade por si mesmos, mas como um bem para si. Enfático Hobbes afirma: “toda sociedade, [...] é forjada pela força do útil ou pelo estímulo da honra, isto é, por amor a si e não aos sócios e componentes.”¹⁴⁸ (Dci, I, p.51). E ainda: “a origem das sociedades amplas e duradouras não foi a boa vontade de uns para com os outros, mas o medo recíproco entre os homens.”¹⁴⁹ (Idem, p. 52).

Pela interpretação apresentada por Hobbes, não se encontra prescrita na natureza humana nenhum desígnio final, sendo a vida em comum fruto de um pacto que se torna nulo sem a força da espada. Ele argumenta que a observância da justiça e da lei é inoperante sem essa força e que se a natureza humana se encaminhasse naturalmente para uma vida gregária feliz, como postulara Aristóteles, baseando-se no exemplo das abelhas e formigas, seria dispensável a figura do Estado.

Contrário à compreensão de uma vida humana naturalmente gregária, nos capítulos XVII do *Leviatã* e V do *De Cive*, Hobbes pondera que, diferentemente dos

¹⁴⁸ “All society therefore is either for gain, or for glory; that is, not so much for love of our fellows, as for the love of ourselves.” (Dci, I, p.112-3).

¹⁴⁹ “[...] the original of all great and lasting societies consisted not in the mutual good will men had towards each other, but in the mutual fear they had of each other.” (Idem, p.113).

seres humanos, as abelhas e formigas não são tomadas por juízos e apetites particulares e que “os homens estão constantemente envolvidos numa competição pela honra e pela dignidade, o que não ocorre no caso dessas criaturas”. Na postulada sociedade das abelhas e formigas também não há “diferença entre o bem comum e o bem individual”¹⁵⁰ (L, 2, XVII, p. 145-6). Ademais, observa Hobbes, essas pequenas criaturas não fazem uso da razão nem da linguagem e

embora façam certo uso da voz para dar a conhecer umas às outras os seus desejos e outras inclinações, carecem daquela arte das palavras mediante a qual alguns homens são capazes de descrever os outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mau sob a aparência do bem.¹⁵¹ (Ibid., p. 145-6).

Por conseguinte, “são incapazes de distinguir entre *dano* e *prejuízo*, e conseqüentemente basta que estejam satisfeitas para nunca se ofenderem com os seus semelhantes”. Hobbes termina seu argumento afirmando que, se há um acordo que precede a vida gregária dessas criaturas, ele é natural, enquanto “o dos homens se dá através de um pacto que é artificial.”¹⁵² (Ibid., p.145-6).

Contrário ao exemplo de Aristóteles, Hobbes quer mostrar que: 1º.) a ininterrupta competição em que vive os homens pode desencadear a inveja, o ódio e a guerra, coisa que não ocorre entre abelhas e formigas; 2º.) diferentemente destes seres, entre os humanos se separa o bem individual do coletivo; 3º.) a racionalidade do homem o leva a observar e apontar erros em sua vida em comum, bem como a considerar-se mais sábio e capacitado do que outros, circunstâncias impossíveis a outras criaturas; 4º.) abelhas e formigas não se ludibriam ou não se enganam por meio das palavras; 5º.) entre os homens, quanto maior sua satisfação, tanto mais tendem a se ofenderem mutuamente, impor-se sobre os demais e a instaurar entre si a injúria e o dano; 6º.) e por último, a vida gregária humana é conseqüência do pacto e do contrato, de onde nasce o poder comum que dirige a todos ao benefício mútuo.

¹⁵⁰ “[...] that men are continually in competition for Honour and Dignity, which these creatures are not [...] that amongst these creatures, the Common good difereeth not from the Private [...]” (L, 2, XVII, p.119).

¹⁵¹ “[...] these creatures, though they have some use of voice, in making knowne to one another their desires, and other affections; yet they want that art of words, by which some men can represent to others, that which is Good, in the likenesse of Evill, and Evill, in the likenesse of Good [...]” (Ibid., Idem).

¹⁵² “[...] irratioll creatures cannot distinguish betweene *Imjury*, and *Dammage*; and therefore as long as they be at ease, they are not offended with their fellowes [...]. [...] the agreement of these creatures is Naturall, that of men, is Covenant only, which is Artificiall [...]” (Dci, 2, XVII, p.120).

Pelo exposto, o que parece diferir os dois pensadores é a noção de natureza, que para o estagirita está ligada ao objetivo para o qual cada coisa foi criada, sendo carregada de propósitos. Já para Hobbes, a natureza humana não leva consigo nenhuma finalidade pré-existente e se há algo que a caracteriza é antes o movimento e conflito do que uma vida naturalmente gregária. O homem é mais um corpo em movimento, porém possui a diferença de ser um corpo-animado-racional. Sua característica racional lhe possibilita dar aos seus próprios movimentos a direção que lhe convier. E porque se move sem determinação prévia, ele não leva impregnado em sua natureza nenhum *telos* e contorna sua condição de um corpo animado, racional, desejante, conflitivo e, por vezes, violento e agressivo na base do artifício externo do contrato.

Toda cooperação de que o ser humano é capaz não se encontra, assim, inscrita em sua natureza como aquilo para o qual irremediavelmente tende. Seu ser-natural não é cooperativo, porque, primeiramente, encontra-se preso à necessidade de defender-se. Porém isso não quer dizer que sua natureza seja, em essência, má. Em si mesma, ela é movente e desejante e, em função dessas características, pode ser também conflitiva e fazer a guerra. É a partir desses pressupostos que Hobbes argumenta pelo *homo homini lupus* contra o *Zoón Polotikón* de Aristóteles.

A instabilidade sob a qual vive os homens é o ponto chave da questão para Hobbes. O sentimento de impotência e de vulnerabilidade diante de um possível agressor, que em sua violência, não faz outra coisa senão também se defender, revela os traços de uma vida de penúria em que nenhuma pessoa congrega estavelmente com outra, porque o que cada um deseja é assegurar-se de estar numa condição sempre acima dos demais a fim de vencer a quem quer que apareça como rival. O medo acirra o conflito e sua superação coloca Hobbes às voltas com o antigo problema político da estabilidade e da governabilidade do Estado.

Partindo de premissas bem diversas do que aquelas postuladas por Aristóteles e tomando por base a situação inicial do conflito, para Hobbes, não pode haver melhor saída para a conservação e longevidade da vida do que pactuar para instituir o Estado. Ao negar aos homens a característica Aristotélica de uma natureza fundamentalmente política, o pensador inglês erige o Leviatã como um escudo contra a morte e em favor da segurança: por medo da morte os homens contratam entre si e, ainda, graças ao medo do castigo, o Estado se mantém, garantindo a fidelidade dos pactuantes à palavra dada. É pelo atributo do artifício e pelo caráter a

priori da política e da moral que o Estado nasce e se perpetua, selando desde o seu início o interesse pela vida e possibilidade humana do acordo. É nesse sentido que não se funda nem se mantém o Estado pela virtude da sociabilidade. Todas as virtudes passíveis de serem encontradas no corpo político se desenvolvem junto com ele. Na base do contrato, estão concentradas em mais alto grau do que qualquer virtude, as paixões, o medo e o desejo de preservar-se.

Essa contraposição decisiva direcionada por Hobbes à teoria de Aristóteles se ancora na argumentação de que se a sociabilidade fosse natural ao homem, seria lícito supor a existência em comum e a vivência da justiça sem nenhum aparato coercitivo externo ou, ainda, sem qualquer modelo de governo civil. Numa frase: haveria paz sem sujeição. Para Hobbes, junto ao controle externo das ações humanas prevalece a idéia do Estado como fruto do consenso, acordo ou contrato, recursos de que os próprios homens lançam mão a fim de evitar o quadro de descontrole provocado pela violência recíproca, individual ou em grupo.

Apegado à necessidade imperial da instituição positivada da esfera do político, Hobbes desejou criar argumentos suficientemente fortes para a justificação do Estado, que em seu poder jamais deixou de representar a força e a última palavra diante dos problemas da vida em comum. Com isso, na formação do corpo político, ele quis saber: O que é o Estado? Qual é a sua finalidade? Quem está apto a fundá-lo? Quem legisla, governa e toma as decisões? Não obstante a todos os problemas, em sua aberta defesa de um Estado centralizador e absoluto, Hobbes teve o mérito de inaugurar a filosofia política moderna com questões de fundamental importância para qualquer teoria do Estado.

Tendo por base a tese de que a diferença pacífica, o Estado hobbesiano se ergue para estabelecer hierarquias, identificar lugares, marcar as diversidades. Essas são condições para a diminuição da insegurança recíproca e daquele sempre atual estado de alerta contra o potencial inimigo. O que caracteriza esse estado não é a luta travada, mas a disponibilidade e a vontade para tal, o que o configura como um campo de representações complexas, acionado a cada vez que um indivíduo sente-se ameaçado em sua segurança e onde não forem fixadas as diferenças.

No caminho trilhado por Hobbes, a passagem do teórico estado natural para o Estado legitimado é marcada pela busca de um ponto de equilíbrio, ou seja, de um consenso entre seres racionais que se vêem frente à necessidade de equalizar suas próprias afecções em prol da paz. Uma simbologia contemporânea que, reservadas

as diferenças, retrata uma proximidade com essa passagem é o Dilema do Prisioneiro¹⁵³.

O Dilema do Prisioneiro, apesar de não representar em sua completude o modelo de Hobbes, pode ser usado para mostrar a fundamentação teórica do acordo que sustenta o Estado. Por ele é feito um experimento no qual dois suspeitos de terem cometido um crime são presos e interrogados. Aos dois prisioneiros são oferecidas as opções de confessar o delito e entregar o outro ou permanecer calado. No caso de um dos presos denunciar o outro, que permanece calado, aquele que denuncia terá a liberdade, enquanto que o acusado levará a pena máxima. Se ambos permanecerem calados, sem delatar um ao outro, os dois prisioneiros pegarão pena branda.

A questão que o Dilema propõe é: O que vai acontecer? Como o prisioneiro vai reagir? O fato é que pode haver dois vencedores no jogo, cada um, ao fazer a escolha que lhe é mais pertinente, encontra saída na cooperação. A proximidade do Dilema com a teoria de Hobbes se atém ao fato de que a racionalidade humana pode coroar na cooperação. Em Hobbes, contudo, tal cooperação não se encontra presa a pressupostos morais. Como vimos, ele é um fisicalista para o qual, em primeiro lugar, vale a regra da necessidade e da vantagem individual e não a de uma escolha moral.

Feita essa ressalva, podemos afirmar que o Dilema procura descrever como a competição pode engendrar a cooperação e se o cotejarmos com a saída do estado de guerra hobbesiano é possível compreender sob que condições a cooperação pode emergir num espaço em que as pessoas se movem auto-interessadamente. O itinerário teoricamente cumprido até a chegada ao fato jurídico do contrato é um exemplo. A situação teórica do conflito, a escassez de bens e o irrevogável desejo de conservação criam uma situação limite insuportável e assinalam para a necessidade de uma escolha racional estratégica que coadune auto-interesse e cooperação. Entende-se, então, que a opção pela cooperação tem como ponto chave a segurança, já que os contratantes devem estar seguros dos benefícios que

¹⁵³ O Dilema do Prisioneiro foi originalmente formulado por Merrjll Flood e Melvin Dresher em 1950 e foi apresentado pelo canadense Albert William Tucker (1905-1995) em um seminário para psicólogos, na Universidade de Stanford. O clássico Dilema do Prisioneiro (DP) representa um jogo pautado na cooperação mútua, em que os jogadores visam à maximização do seu interesse sem minimizar os ganhos do outro. A conclusão que se pode retirar do Dilema é que não importa os valores das penas, mas o cálculo das vantagens de uma decisão cujas conseqüências estão unidas às decisões de outros agentes.

terão cumprindo a sua parte. Isso porque, racionalmente, ninguém prevê um acordo que possa ser ruim para si; e se a cooperação é estabelecida nesses termos, então, ela encontra o aval da razão. É o que observa Hobbes quando diz que

ninguém pode esperar ser capaz de se defender da destruição só com a sua própria força ou sagacidade, sem o auxílio de aliados, em alianças das quais cada um espera a mesma defesa. Portanto, quem declarar que considera razoável enganar aos que o ajudam não pode razoavelmente esperar outros meios de segurança senão os que dependem do seu poder isolado.¹⁵⁴ (L, 1, XV, p. 126).

Em comparação com o estado natural, o Dilema do Prisioneiro remonta ao problema da dissolução da guerra. No cálculo das vantagens e desvantagens, são apontadas três possibilidades de relacionamento dos homens entre si: 1ª.) quando nenhuma das partes interessa-se pelo acordo, a convivência torna-se impossível e eclode na condição da guerra de todos contra todos; 2ª.) quando apenas uma das partes busca o acordo, a unilateralidade impede o consenso e a condição é tão ruim quanto a anterior; 3ª.) quando todos os partícipes buscam o acordo, apesar das dificuldades, as ações tornam-se mais aceitáveis. Parte-se do pressuposto de que os homens em sua condição original são ingovernáveis, mas racionais, isto é, capazes de calcular perdas e ganhos. Ao fazer determinadas opções, o prisioneiro da condição de guerra garante o acordo e o cumprimento do mesmo, já que, se as partes interessadas não cooperarem reciprocamente, obterão resultados insatisfatórios.

Nesse caso, a estabilidade requer o cumprimento de todas as partes, isto é, a reciprocidade, por isso, a saída mais racional e ideal está na opção em que todos escolhem a paz. Mas mesmo nessa situação ainda há o risco do descumprimento do acordo porque não se pode prever que ambos cumprirão de fato suas partes. Não obstante aos problemas, essa deve ser a escolha da maioria por se caracterizar como a mais racional. E tendo sido a opção majoritária, a ela se unirá posteriormente a força coercitiva do Estado a fim de garantir que todos cumpram a palavra dada.

¹⁵⁴ “[...] There is no man can hope by his own strength, or wit, to defend himselfe from destruction, without he help of Confederates; where every one expects the same defence by the Confederation, that any one else does: and therefore he which declares he thinks it reason to deceive those that help him, can in reason expect no other means of safety, than what can be had from his own single Power.” (L, 1, XV, p. 102).

Pelo modelo do contratualismo de Hobbes, as vantagens da cooperação fundam os direitos e deveres dos indivíduos e um contrato de justificação da soberania. Nesse contrato, o soberano é absoluto e, por autorização, sua função primeira é a de proteger o direito inalienável dos indivíduos à vida, demarcando as diferenças na forma da positividade do estado.

É a igualdade identificada e pleiteada por cada um na condição natural que precisa ser superada, já que dentro da mais plena liberdade e paridade de forças nada é seguro. Por exemplo, aquele que angaria bens pelo trabalho e esforço próprio vive a pressão permanente e o medo de ser desapossado, numa situação como essa de nada adiantaria semear, plantar ou construir. Essas ações poderiam ser suplantadas pelo medo da perda dos bens e por um trabalho vão, pois se há aqueles que podem viver com pouco, dentro de limites modestos, há também quem deseje e tenha prazer em aumentar em larga escala seus bens e conquistas, acima do exigido pela segurança. Por isso, na ausência do Estado, os homens não podem se comprazer e iniciam a escalada de uma guerra que não vislumbra fim.

Hobbes, à sua maneira, funda uma análise crítica do Estado e de seus mecanismos de poder. Ao fazê-lo, desnuda as permanentes relações de guerra, razão pela qual julga necessário um corpo político que se acerque de impedir as ameaças internas e externas que beiram os limites e interstícios do poder político. Onde houver homem, Hobbes denuncia: haverá a possibilidade da guerra virtual ameaçando a segurança. Por isso, de todas as formas que se analise, o acordo representa a melhor alternativa para o problema do conflito. Por ele os indivíduos passam do pré-contrato ao contrato e, deste, para suas conseqüências, sendo a situação pré-contratual o lugar do estabelecimento das regras do jogo e da exposição dos argumentos claramente definidos que levam ao contrato. Esse é o momento da celebração da racionalidade dos agentes em busca do equilíbrio.

No Estado, fruto de uma decisão comum, o auto-interesse de indivíduos racionais permanece como justificação das normas que habilitam a interação. É vitoriosa a solução que assegura o melhor para todas as partes. O acordo é o lugar mais racional a que podem chegar agentes motivados pelo auto-interesse e pela necessidade de se afastar dos potenciais conflitos em que os coloca a natureza. Essa opção direciona-se ao exercício e força do poder político, bem como à determinação dos deveres e direitos dos súditos. O ponto mais significativo dessa questão é que o abandono mútuo do direito em tudo requer reciprocidade, uma vez

que o acordo e a cooperação valem apenas no caso dos potenciais rivais cumprirem suas partes. Compreende-se, portanto, a razão pela qual Hobbes afirma pela segunda lei 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 resignar ao 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.¹⁵⁵
(L, 1, XIV, p. 113).

Junto à renúncia recíproca e voluntária, exige-se a presença da força punitiva dentro do contrato. A razão disso está em que, originalmente, a menor suspeita de que um dos lados não cumprirá a sua parte torna o pacto nulo e marca o retorno à condição de guerra. E como não se pode aceitar que isso ocorra em sociedade, lança-se mão de um poder comum, acima dos contratantes, com força e legitimidade para fazer valer os pactos celebrados. Desta feita, o nível de ponderação dos seres humanos os leva a escolher um mal menor e, no caso da insegurança em relação ao cumprimento dos pactos, o mal menor se configura na antecipação do ataque pelo próprio ataque. No estado social, esse “mal” é representado pelo poder soberano absoluto, que se institui pelo domínio da racionalidade sobre a condição da mais plena igualdade de força e astúcia.

Como reflexo da lógica do acordo, vale lembrar que o alcance da soberania pela rebelião ou força é contrária à razão e encontra-se sujeita à oposições, visto que não há qualquer reciprocidade entre as partes. A soberania por aquisição é consentida, mas não se encontra dentro do aparato teórico formulado por Hobbes para instituição da ciência política. É frágil e nela não há expectativa de êxito. Assim, como aquele que opta por se isolar e manter seu poder sozinho está condenado a uma vida de intempéries e às misérias do medo, o Estado no qual a soberania é conquistada pela força encontra-se sujeito a fortes oposições, pois em sua base não há o que legitime a submissão.

Nesse contexto, sem o acordo, não há prerrogativas sobre as quais se assente e se mantenha o Estado. O princípio da legitimidade do Estado permanece como fundamento firme dado que é representado pela decisão consensual de pessoas racionais. Diferentemente do que pensara Aristóteles, Hobbes substitui a

¹⁵⁵ “That a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for Peace, and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himselfe.” (L, 1, XIV, p. 92).

colaboração natural pela competição. Antes do cálculo e do acordo que habilitam a paz, isto é, antes da cooperação refletida, impera entre os homens a desconfiança e a competição. Como contraponto dessa situação, o Estado é implantado abarcando uma unidade política autorizada a utilizar-se de toda força e recursos para assegurar a vida e a convivência pacífica. Apenas após o contrato os indivíduos podem requisitar valores morais em defesa da justiça e contra as injustiças. Anterior a ele, subsiste as vontades individuais, que pleiteiam o máximo para si como forma de defesa e autoproteção.

4.2.1 O PACTO, O CONTRATO E A TRANSFERÊNCIA MÚTUA DO DIREITO

Na teoria hobbesiana, pacto e contrato têm como base de suas definições a vontade e a autorização. Os pactos representam acordos da livre vontade dos indivíduos a serem efetuados num tempo futuro. São acordos aos quais ninguém está obrigado e, apesar de serem derivados da vontade, a simples desconfiança recíproca pode anulá-los. Num pacto, nenhuma pessoa está obrigada a cumprir a palavra dada pelo fato de se caracterizar como uma promessa futura e de nenhum poder externo obrigá-lo. Já o contrato representa um acordo firmado no tempo presente e recorre a elementos externos para validá-lo. O maior exemplo de contrato é, para Hobbes, o Estado legitimado pelo comum acordo das partes, que transferem mutuamente seu poder a um representante.

Em linhas gerais, o contrato como transferência recíproca de direitos representa o medo mútuo e racionalizado de um terceiro poder, o Estado, substituidor do perigo incomensurável infligido pelo inimigo, por uma força ameaçadora para os transgressores das leis civis. O ato voluntário é o fundamento do Estado. Por ele os indivíduos buscam vantagens individuais possíveis somente na coletividade; instauram uma liberdade mais ampla em comparação àquela encontrada no estado natural, visto que foram superadas as necessidades impostas por natureza; e, não se admite que nenhum dos contratantes tenha renunciado à defesa de sua vida e seus membros. Nas palavras do próprio Hobbes:

Quando alguém transfere seu direito, ou a ele renuncia, o faz em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí espera. Pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários é algum *bem para si mesmo*. Portanto há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais possa abandonar ou

transferir. Em primeiro lugar ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para tirar-lhe a vida, dado que é impossível admitir que através disso vise a algum benefício próprio [...] Por último, o motivo e fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto à sua vida e quanto aos meios de a preservar de maneira tal que não acabe por dela se cansar.¹⁵⁶ (L, 1, XIV, p. 115, grifo do autor).

A autorização envolve a transferência de direitos e não apenas a sua renúncia. A legitimidade do poder político se assenta no fato de que é necessário renunciar, transferir e autorizar a pessoa para a qual está sendo repassado o direito de governar. Unicamente nesse sentido o direito do exercício do poder torna-se legítimo e, somente nesse caso, o soberano representante pode agir sem restrições em nome dos representados. A autorização é, então, o procedimento pelo qual os homens repassam o uso do seu poder a outro(s) homem(s), implicando em direitos e deveres de ambas as partes.

A autorização, como a tratamos aqui, aparece entre as obras políticas de Hobbes apenas no *Leviatã*. No *De Cive* e nos *Elementos do Direito Natural e Político*, o poder soberano pressupõe somente a renúncia. Por isso, em termos de representação política, vale a autorização proposta no *Leviatã*. Como esclarece Heck,

assim como nos palcos de teatro pessoas representam outras pessoas, no plano do direito uma pessoa pode ser representada por outra. Segundo Hobbes, a primeira é chamada de pessoa física, a segunda de pessoa artificial ou fictícia, de acordo com a atribuição que fazemos de suas ações. De forma diferente do teatro, na esfera jurídica é necessário que aquele a quem atribuímos palavras e ações de outrem tenha antes aceito que elas sejam consideradas como suas. Quando isso ocorre, o primeiro constitui o representado, denominado também autor, e o segundo é o representante, chamado também ator. (2004, p. 156).

O soberano é, portanto, uma pessoa artificial, um ator, que de direito, representa e comanda os poderes de vários homens por autorização prévia,

¹⁵⁶ “Whensoever a man Transferreth his Right, or Renounceth it; it is either in consideration of some Right reciprocally transferred to himselfe; or for some other good he hopeth for thereby. For it is a voluntary act: and of the voluntary acts of very man, the object is some *Good to himselfe*. And therefore there be some Rights, which no man can be understood by any words, or other signes, to have abandoned, or transferred. As first a man cannot lay down the right of resisting them, that assault him by force, to take away his life; because he cannot be understood to ayme thereby, at any Good to himself. [...] And lastly the motive, and end for which this renouncing and transferring of Right is introduced, is nothing else but the security of a mans person, in his life, and in the means of so preserving life, as not to be weary of it.” (L, 1, XIV, p. 93).

representando cada membro da sociedade. O súdito é o autor individual, de um poder renunciado e autorizado por um acordo mútuo a um homem ou a uma assembléia de homens. Os direitos e deveres do soberano representante dependem dos termos determinados pela autorização entre autor e ator. O ator representa as aspirações de todos os autores-individuais que o elegeram.

No repasse da autoridade e exercício da representação do poder político, o ator representa cada pessoa, ocupa seu lugar e a totalidade dos seus poderes. Numa frase: o soberano assume cada um dos indivíduos naturais e os representa. Trata-se de uma representação fabricada pelas individualidades que independentemente da forma de governo, permanece como uma individualidade originada da vontade e da troca da vida pela obediência. Os direitos e deveres dos súditos estão baseados nessa autorização, uma vez que, a partir do contrato, o súdito como autor e livre fundador da associação política transfere seu direito a todas as coisas e, com isso, assegura o seu direito de sobrevivência, segurança e bem-estar. Junto a essas benesses, porém, está uma gama de deveres que se resumem na obediência quase irrestrita ao poder soberano absoluto. No exercício de sua autoridade, o único direito que o soberano não retira do súdito é o de defender-se contra ameaças mortais ou extremas e, portanto, o direito de insurgir-se em oposição a um poder que não lhe garanta o cumprimento do contrato ou que tente contra a sua vida. Entende-se que a transferência de direito não autoriza nenhuma ação contrária à vida do súdito, porque, se o fizesse, estaria em contradição à primeira lei natural, isto é, contra o principal ditame da razão que garante a defesa e a autopreservação.

Em outras palavras, a argumentação hobbesiana resguarda unicamente um direito ao súdito: prevê que do ponto de vista fisiológico não é possível que alguém abdique do seu bem maior que consiste na própria vida, pois ninguém é obrigado a fazer ou a obedecer 'Y', se 'Y' irá destruí-lo. Esse direito prescreve a liberdade dos súditos e, em última instância, a invalidação do contrato. E qualquer outro tipo de liberdade civil depende do silêncio da lei. Aquilo que ela não proíbe é permitido e, nisso, os súditos encontram-se livres para agir. Em razão de sua segurança cada qual transfere para o Estado toda sua potência, de maneira que somente ela deterá o supremo poder ao qual todos devem acatar livremente ou por receio de uma pena. Nesse caso, é necessário um Estado amparado em leis fortes, já que originalmente a condição humana é "aquela condição dissoluta de homens sem senhor, sem

sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar suas mãos impedindo a rapina e a vingança.”¹⁵⁷ (L, 2, XIX, p.157).

No Estado proposto compatibiliza-se liberdade com necessidade e quem obedece a suas leis o faz, primeiramente, por consentimento e não por coação ou submissão. Entretanto, em última instância, valerá a norma segundo a qual o que importa para a sociedade é que as pessoas vivam seguindo os preceitos da razão e da lei, e não importa que seja por má vontade, força ou necessidade. O caráter coercitivo do poder absoluto faz-se necessário em nome da sustentação do corpo político. O medo da punição é, em grande parte, a garantia do Estado.

Em sua teoria política, Hobbes apresenta o medo em duas vertentes: no estado natural, como desencadeador da guerra, e no estado civil, como mantenedor da paz. No primeiro caso, o medo deve ser superado uma vez que leva à morte; no segundo, apresenta-se como uma necessidade para garantir a vida. Após a concretização do contrato, ele deve ser mantido e sustentado pelo representante dentro dos limites que permitam a convivência pacífica entre os homens.

No estado civil hobbesiano, a autoridade absoluta se sustenta justamente porque infunde o medo com vistas a delimitar as paixões responsáveis pela guerra. A lógica usada para justificar essa postura é a de que se o medo não fosse inerente à natureza humana como característica que leva à formação da sociedade e se os homens tivessem naturalmente a tendência e a força para discernir e impor concretamente a diferença entre o bem e o mal, tenderiam muito menos à dominação e estariam bem mais distantes da criação do Estado e vivendo em paz. Dessa forma, Hobbes justifica que o fundamento primeiro da sociedade não foi uma boa vontade existente nos homens ou mesmo uma tendência natural à associação, como teorizou Aristóteles, mas uma necessidade agravada pelo medo recíproco.

Após o contrato, o medo se reveste de outra roupagem e passa a ter a função de manter o Estado a partir da força e o prevenir de uma possível recaída no sentido de um retorno ao estado de natureza, sinônimo de guerra generalizada. Importa aqui ressaltar que o soberano absoluto não encarna necessariamente a figura do mal, pelo contrário, representa uma saída aos males do conflito. A autoridade por ele usada e o medo por ele infundido, sejam arbitrários ou não, visam unicamente o bem do corpo político.

¹⁵⁷ “[...] that dissolute condition of masterlesse men, without subjection to Lawes, and a coërcive Power to tye their hands from rapine, and revenge [...]” (L, 2, XIX, p.128).

Em termos teóricos, o medo como forte persuasor convence, em conchavo com a natureza e suas necessidades, a dominação do Estado absoluto. E, apesar dos homens não serem completamente predispostos a obedecerem a ordens ou de não serem naturalmente submissos, são antes, muito mais avessos à morte e à violência que impera no estado natural. Justifica-se, por conseguinte, por que em Hobbes o temor não invalida o pacto: sem espadas não há como sustentá-lo; é a este nível que o medo o reveste. A segurança é possível apenas com a limitação da liberdade dos indivíduos. Se na ordem das necessidades a segurança vem antes da liberdade, então, essa liberdade tem que ser necessariamente limitada.

A partir desses pressupostos, Hobbes formula um quadro de direitos que compatibiliza medo e liberdade. O homem livre por direito se vê obrigado à lei natural, *in foro interno*, e à lei civil, *in foro externo*. No próprio ato da autorização, encontra-se subscrito o conteúdo da liberdade do homem civil. Em sociedade, cada um tem o direito de praticar uma ação Y tendo em vista a preservação de sua vida; possui também o direito de praticar uma ação Y para evitar um grande perigo contra sua vida; e, por último, tem o direito de fazer Y, se essa ação não for incompatível com a autorização e a lei prescrita por ela. Nesse sentido, a liberdade do súdito restringe-se aos espaços em que a lei se cala. Por mais contraditório que possa parecer, a liberdade além de ser compatível com o poder absoluto o é também em relação à força e ao medo disseminados por esse poder.

Em outras palavras, a liberdade institucionalizada é não somente compatível com a submissão, mas também, com o medo da punição e a necessidade de preservação da vida. O Estado retém em si o direito de punição e devido a esse direito é feito um corte com risco de retorno ao estado de guerra primitivo. Desse monopólio do exercício da força por parte do Estado, procede o bem comum e isso lhe dá o direito, quando necessário, de dissolver os conflitos entre as vontades individuais por meio da força. O contrato garante a liberdade humana na medida em que o homem permanece livre para agir dentro ou fora dos ditames da lei. E apesar de delimitar esse espaço, ainda assim, o homem continua livre porque lhe resta opções de seguir ou não as leis.

O par “esperança e medo” evita, portanto, o mal maior e assinala para uma vida prazerosa. O homem, sendo construtor do seu destino, pode driblar o medo, fugir do estado miserável em que se encontra e conhecer os meios de alcançar a paz e a prosperidade. O contrato determina que, uma vez conquistada a paz, a

conservação deixa de ter um sentido unicamente físico, passando a ser entendida também em termos de bem-estar e conforto. E mesmo após essa delimitação, a liberdade natural permanece entre todas as necessidades como elemento positivamente definidor de um futuro que suspende a guerra, colocando-a em um lugar menos suscetível de se desenvolver e diminuindo-a em intensidade e quantidade.

No quadro de liberdade apresentado pelo Estado hobbesiano, é pré-condição que os homens pactuem entre si; cumpram seus pactos, mesmo por meio de coerção; que na violação daqueles não queiram vingança apenas, mas se importem em aplicar o castigo tendo em vista a correção do infrator; que todos se reconheçam como iguais; e, que ninguém queira para si mais do que é dado ao outro. Em resumo, que não se faça ao outro aquilo que não gostaria que se fizesse a si próprio. Esses pressupostos são ditados não somente pelas leis de natureza, mas também pelas leis positivas como consequência daquelas e convergem para a preservação da vida e instituição da paz. A renúncia à liberdade total do estado natural para a liberdade vigiada da sociedade civil não é um sacrifício ou algo penalizante para os indivíduos; pelo contrário, é o melhor meio de exercer essa liberdade, começando por defender o que há de mais importante para os homens, a vida.

4.2.2 A REPRESENTAÇÃO POLÍTICA E OS LIMITES DO PODER REPRESENTANTE

O homem é para Hobbes um ser de direitos. E o maior e fundamentador direito é aquele inalienável segundo o qual toda pessoa pode lutar da maneira como lhe convier para conservar a própria vida quando se encontra em situações extremas. Tal ato é legitimado pela primeira lei de natureza e derivado da situação em que se encontra o homem no postulado do estado natural. O Estado é também uma instância de direitos. A diferença é que nesse caso os direitos são correlatos e transferidos, concentrando-se em sua maior parte na figura de um representante; e, apesar do poder do representante ser absoluto, ele não é superior às leis de natureza nem à razão comum a todos os homens.

O esquema da representação do poder proposto por Hobbes nos permite fazer uma análise fisicalista, pela qual se pode dizer que do corpo do Estado participam o soberano na função de agente e os corpos humanos como pacientes. O

soberano é a matéria e o agente que comporta a universalidade do Estado. Os súditos ocupam o lugar dos corpos pacientes e singulares, sobre os quais opera o agente. Esses dois corpos possuem o poder de, juntos, formarem o pleno poder do Estado que pode ser compreendido como a causa inteira e representado como a reciprocidade dos poderes entre agente e paciente. Somente essa causa inteira, com a participação dos dois tipos de corpos, é suficiente para a produção de um evento completo, pois nela operam em conjunto o poder ativo do agente e o poder passivo do paciente.

Na estrutura do movimento dos corpos dentro do Estado estão, por conseguinte, de um lado o soberano, a causa suficiente e a substância que, por si própria, possui o poder de mover e produzir algo externamente no paciente; e, de outro, estão os súditos, a causa material, que na dependência externa de se concretizar, possuem o poder de serem movidos pelo agente. Por meio das leis, o soberano circunscreve os movimentos dos súditos, sendo o seu poder legitimado por aquela lei que determina que tudo o que move uma coisa o faz ou por um poder ativo inerente a si mesmo ou por um movimento externo exercido sobre ele, no caso, por analogia, o consenso do contrato.

Assim, no Estado, não há causas finais ou essenciais, e não sendo o homem um animal político por natureza, ele o constrói pelo artifício da convenção, que não possui um *telos* no sentido metafísico do termo. Sua finalidade principal é a preservação da vida (a segurança), isto é, a suspensão dos conflitos concretos e potenciais. Nele, o poder soberano é infinito e indivisível como um *conatus*, que coexiste com os poderes dos súditos, isto é, com outros *conatus* de grandeza menor. No entanto, por ser maior em tamanho e força, pode barrar todos os outros corpos individualmente, assim como determinar suas futuras direções e o faz por consentimento e vontade dos outros corpos.

Dessa forma, no Estado, não pode ocorrer nenhum movimento entre os súditos – corpos pacientes – fora de sua causa eficiente, isto é, das determinações do soberano. Por outro lado, os movimentos internos aos pacientes, como causas necessárias e promovidas pelos próprios pacientes não podem ser removidos de dentro deles, mas apenas controlados e direcionados externamente pela força do Estado. Nesse caso, o Estado, na figura do soberano, é a causa suficiente e inteira responsável por promover os movimentos externos dos corpos que o compõe.

A linha investigativa do pensador inglês, no que respeita à representação, remete-nos a uma concepção de poder intrigante: por um lado, pode dar vazão a uma interpretação em que o poder absoluto é confundido com a ausência total de limites e, por outro, faz transparecer o caráter positivo e a importância da representatividade legítima para o exercício do poder. Essa legitimidade impõe-se, em sua origem, como uma exigência da vontade da maioria, segundo a qual não é possível governar um Estado sem anuência anterior dos representados.

Prenúncio do arcabouço político da modernidade, na origem do estado civil hobbesiano, a união das vontades atua soberana com o poder de decidir as regras do contrato. A lógica desse contrato, porém, encaminha-se da vontade da maioria ao governo absoluto, a quem é dada a missão de implantar a paz e a segurança. A união das vontades abre as portas a todas as formas de governo, inclusive à monarquia absoluta, sendo que a decisão majoritária da assembleia é irrevogável. Sobre isso, justifica Hobbes: “a Democracia gera a instituição duma Monarquia da mesma maneira que geraria a instituição da Aristocracia, quer dizer, por uma decisão do povo soberano, aprovada pela pluralidade dos sufrágios, de transferir esta soberania para um homem nomeado.”¹⁵⁸ (EL, II, p.158-9). Isso porque se entende que somente do povo se recebe o poder soberano. Contudo, depois desse ato inicial, o povo se desvincula e o novo formato do Estado torna-se livre para eleger seus futuros sucessores.

Por questionável que seja essa perpetuação é assegurada por um poder soberano primário que se institui apenas uma vez. Na lógica seguida, “quando se recebe algo da autoridade do povo, não se recebe do povo seu súdito, mas do povo seu soberano”¹⁵⁹ (Ibid., p. 159). Apenas uma soberania pode transferir seu poder para outra; e o povo, uma vez tendo transferido essa soberania, abre mão do poder em nome de uma ou algumas pessoas, tornando-se súdito. Nesse sentido, no ato primeiro da transferência do seu poder, cada um abdica da soberania de si, sendo impedido de proceder a uma nova eleição, já que passa a ser súdito e que não possui mais autoridade para tal.

O argumento equivale a dizer que, após a morte do monarca, o povo não tem

¹⁵⁸ “Out of the same democracy, the institution of a political monarch proceedeth in the same manner, as did the institution of the aristocracy by a decree of the sovereign people, to pass the sovereignty to one man named, and approved by plurality of suffrage.” (Ibid., II, p. 121-2).

¹⁵⁹ “For it is to be understood, when a man receiveth any thing from the authority of the people, he receiveth it not from the people his subjects, but from the people his sovereign.” (Ibid., p.122).

o direito de instituir uma nova autoridade, primeiro porque já deixou de ser soberano e, segundo, porque a soberania anteriormente transmitida se prolonga por testamento, progeneritura ou descendência mais próxima até enquanto justificar os fins para as quais foi eleita. Por conseguinte, enquanto o Estado cumprir o papel da segurança, a sucessão estará a cargo unicamente do representante soberano. O exercício da soberania é interrompido somente mediante razões legítimas dos governados, quer dizer, quando o governante não cumpre sua função no pacto, deixando de garantir a segurança e a paz. No descumprimento dessa condição, os indivíduos voltam à mais plena soberania natural da divisão do poder e da face violenta da guerra.

Na transposição da soberania natural à condição de súdito, não há, para Hobbes, desvantagens reais. As duas coisas que aparentemente poderiam perturbar o espírito dos governados seriam a perda da liberdade e a insegurança em relação aos seus bens ou propriedades. Como contraponto da paz e da defesa, a propriedade centrada na figura do soberano representa um tipo de tributo, afinal, os contratantes são cientes de que fazem uma troca condicionada à proteção. Sobre isso, Heck observa: “sempre quando Hobbes se refere à renúncia a um direito como transferência de direito, a equivalência indica uma simetria entre a retirada de um obstáculo jurídico, por uma parte e o ganho de um benefício jurídico, por outra.” (HECK, op. cit., p.143).

Essa reflexão evoca ainda o argumento de que, mesmo estando o corpo político a cargo da vontade do maior número de pessoas, “é sempre um homem, ou um pequeno número de particulares que fazem uso desse direito.”¹⁶⁰ (EL, II, p.157). Nas assembléias, essas pessoas se impõem e seduzem pela oratória, o que faz com que a democracia não seja “nada mais que uma aristocracia de oradores, interrompida por vezes pela monarquia temporária de um orador.”¹⁶¹ (EL, II, p. 157-8).

Observando os comportamentos humanos, Hobbes transfere parte do ônus dos inconvenientes da monarquia absoluta para as paixões, justificando que é preciso “procurar a origem deste inconveniente não no poder, mas nos afetos e paixões que reinam por toda parte”. O poder absoluto se auto-impõe, porque “vários

¹⁶⁰ “In all democracies, though the right of sovereignty be in the assembly, which is virtually the whole body; yet the use thereof is always in one, or a few particular men.” (Ibid., p.120).

¹⁶¹ “[...] that a democracy, in effect, is no more than an aristocracy of orators, interrupted sometimes with the temporary monarchy of one orator.” (Ibid., I, p. 120-1).

homens reunidos têm paixões mais violentas do que um homem isolado”. É nesse sentido que Hobbes argumenta que “a paixão fará mais danos numa Aristocracia do que numa monarquia.”¹⁶² (Ibid., p.183).

Resoluto em defender a monarquia absoluta, para Hobbes, autores e ator(es), isto é, representados e representante(s), supressam-se na ordem racional em busca de preservação, paz e conforto. As premissas científicas da sujeição designam um Estado por instituição segundo o qual a sujeição é voluntária e acordada com a finalidade da proteção. Somente quando se forma uma soberania por instituição, o representante é escolhido consensualmente e constitui-se o corpo político coordenado por uma alma que age em seu nome.

Os cálculos da razão impõem que o representante possua poderes infinitamente maiores do que todos os seus súditos unidos. Ele representa uma força produzida por cálculos práticos de uma razão que só vê possibilidade de paz, segurança e bem-estar do povo num governo absoluto. Seguindo essa linha argumentativa, Hobbes quer justificar que o poder do soberano encontra-se desprovido de quaisquer limites; sua força não está submetida a nada e a ninguém em instância terrena, senão às leis naturais, a Deus ou à consciência própria. O poder do Estado é de tal forma constituído que, após a concretização do contrato e a instituição do(s) representante(s), todos, sem exceção, deverão obedecer às decisões deste(s) como se fossem suas próprias decisões. Na verdade, o cálculo racional assegura todo poder ao representante porque todas as suas deliberações são como se fossem as deliberações de cada indivíduo. E como afirma Hobbes,

dado que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado dano a nenhum de seus súditos, e que nenhum deles o pode acusar de injustiça. Pois quem faz alguma coisa em virtude da autoridade de um outro não pode nunca causar injúria àquele em virtude de cuja autoridade está agindo.¹⁶³ (L, 2, XVIII, p. 151-2).

¹⁶² “This inconvenience therefore must be derived, not from the power, but from the affections and passions which reign in every one, as well monarch as subject; by which the monarch may be swayed to use that power amiss. And because an aristocracy consisteth of men, if the passions of many men be more violent when they are assembled together, than the passions of one man alone, it will follow, that the inconvenience arising from passion will be greater in an aristocracy, than a monarchy.” (Ibid., p. 141).

¹⁶³ “[...] because every Subject is by this Institution Author of all the Actions, and judgments of the Sovereigne Instituted; it followes, that whatsoever he doth, it can be no injury to any of this Subjects; nor ought he to be by any of them accused of injustice. For he that doth any thing by authority from another, doth therein no injury to hum by whose authority he acteth [...]” (L, 2, XVIII, p. 124).

Nessa situação, apesar do acordo não ser unilateral, o soberano não contrata. É apenas um beneficiário que se mantém acima das regras válidas para os súditos, como condição de defesa de uns contra os outros. A determinação prévia para o estabelecimento dessa representação é que sua autoridade não seja usurpada, pois conquistar a soberania pela rebelião, mesmo quando há êxito, é contrário à razão. Por isso, Hobbes defende o Estado por instituição e pretende superar em nível teórico o modelo da soberania por aquisição.

Entre a aquisição e a instituição do poder há uma diferença nas forças que as determinam. Ao postular as duas formas de Estado, Hobbes quer mostrar os modos pelos quais é possível concretamente compor o poder civil. O modelo de Estado por aquisição é uma possibilidade, mas tanto melhor se ele for superado, visto que não rompe definitivamente com a condição natural de guerra e que, nele, as relações de direito não possuem independência suficiente das relações de poder. Historicamente a soberania por aquisição é uma das versões da guerra. Destronar a guerra significa também minar a prática política da conquista e fazer emergir um poder político fundado na legitimidade. O saber e o exercício da política por instituição levantam a bandeira do direito e da não-guerra interna e externa ao poder estatal. Estrategicamente a melhor maneira de armar-se contra a guerra é desfazê-la, começando por identificá-la.

O universo da transposição voluntária das relações dos poderes naturais para o plano das relações jurídicas se forma a partir da constatação e da superação formal do estatuto conflitivo das vontades e paixões. No plano político, o que Hobbes pretende é dar uma resposta a essa realidade pela maximização de um poder que esteja acima das vontades diversificadas, conflitivas e indefinidas. São os próprios indivíduos que balizam os aspectos negativos dessa “soberania de si” e unidos resolvem instituir uma forma de “soberania em comum” na base da razão e da linguagem. O resultado é um Estado composto por um quadro de relações jurídicas que interfere na lógica das paixões naturais de maneira externa, isto é, que não se presta a propor mudanças de foro interno, mas no nível das representações. Aí onde habita esse novo código de valores vigoram as representações morais efetivas e de caráter universal, derivadas das leis naturais.

Essa substituição dos juízos e poderes individuais por ações consentidas e universais resguarda os poderes de cada um, ainda que de forma bastante restrita, porém num nível mais construtivo e positivo do que o anterior estado de guerra.

Resulta da união dos poderes individuais, um poder forte, acima de todos os demais, renunciado, transferido e expresso por uma vontade jurídico-contratual de obediência externa. Essa nova forma de relações de poder altera a dinâmica da sociabilidade, antes conflitiva e repleta de antagonismos, agora baseada no direito. Não mais força e valor individuais, mas o direito e o mérito regulam as relações de poder. A ordem jurídico-racional dispensa a força simples e acolhe o princípio jurídico do contrato.

A real complexidade presente nas lutas efetivas e batalhas pelo poder demonstra que Hobbes pretende abandonar a velha concepção do poder do Estado tomado pela força. O título de pai da filosofia política não lhe foi concedido ao acaso, é fruto da nova visão que consolida o poder político no contrato e que se ergue contra as constantes intervenções políticas da burguesia oposta ao poder monárquico absoluto. Analisando o sempre e sedicioso problema da conquista na filosofia política de Hobbes, Foucault observa:

a necessidade lógica e histórica da revolta vem inserir-se no interior de toda uma análise histórica que põe a nu a guerra como traço permanente das relações sociais, como trama e segredo das instituições e dos sistemas de poder. E eu creio que era o grande adversário de Hobbes. Foi contra isso que é o adversário de todo discurso filosófico-jurídico que fundamenta a soberania do Estado, que ele dispõe toda uma frente de batalha do Leviatã. Era contra isso que Hobbes dirigia, portanto, sua análise do nascimento da soberania. E, se ele quis tanto eliminar a guerra, era porque queria, de uma forma precisa e pontual, eliminar esse terrível problema da conquista inglesa, categoria dolorosa, categoria jurídica difícil. (1999, p. 132).

Contra esse inimigo e seu potencial bélico de conquista, constrói-se o estado absoluto. Hobbes acreditava que apenas uma teoria que impusesse um discurso contundente, fundamentado na legitimidade poderia fazer frente ao historicismo político da tomada do poder estatal pela força e guerra. Diante do novo modelo teórico de Estado, a guerra se rende permanecendo junto ao Grande Leviatã a determinação do *Lê-te a ti mesmo*. Este é um elemento identificador da necessidade de autoconhecimento por parte do governante, que conhecendo a si mesmo saberá do que são capazes os governados, suas ações e reações diante das circunstâncias internas e externas da vida humana.

O realismo racionalista desenvolvido pelo pensador inglês designa o soberano absoluto com o máximo poder de representação. E as enfermidades ou

problemas dos quais derivam o enfraquecimento ou a dissolução do Estado estão ligados a um governo fraco. De forma que, se o soberano se utiliza de pouco ou menor poder do que se faz necessário para a paz e a defesa do Estado, cria males para o próprio Estado. Por esse motivo, Hobbes defende que os inconvenientes apresentados pela monarquia absoluta são quase nulos quando comparados com a guerra civil e são, ainda, bem menores do que em qualquer outra forma de governo. A razão disto é que um só indivíduo está menos sujeito ao erro do que uma assembleia inteira¹⁶⁴. Configura-se, assim, ampla defesa da representação absoluta, condicionada a uma natureza humana perene e presa às paixões.

Por esses caminhos, o hipotético homem natural, que se imagina perseguido e traído encontra na condição de guerra uma saída. Ele renuncia ao seu direito absoluto sobre todas as coisas e essa possibilidade encontra-se num patamar mais apurado da razão: no cálculo para a paz. A lei natural, como ditame racional e lei suprema, determina a preservação da vida e a primeira miséria a ser vencida é a morte. Depois de conquistado o direito à vida, a razão continua a dirigir as paixões para o alcance do bem-estar e da prosperidade. Como contraponto das paixões e, ao mesmo tempo, sua colaboradora, a razão, vem propor os meios mais adequados para o alcance e manutenção da paz.

Considerando, assim, as paixões em seu mais alto grau, a conseqüência é que, em questões políticas, faz-se necessária uma organização que leve em conta as limitações humanas num apelo para que os homens se guiem o máximo pela razão e obediência às leis, uma vez que estas barram os instintos quando sugerem algo que redunde em prejuízos para si e para os outros. Ao o indivíduo, resta a difícil tarefa de limitar a si mesmo; e ele o fará desde que os outros também o façam. Pelo diálogo, acordo e cumprimento dos pactos, à força ou de boa vontade, o homem hobbesiano diz um não ao conflito e à morte, partindo do pressuposto de que viver não significa estar longe da guerra, mas lutar para que ela não ocorra. Racional e passionalmente entende-se que a guerra não é a melhor escolha. Ela é apenas uma das vertentes sobre as quais se encontra inscrita a natureza humana. Condição à qual os homens preferem abandonar pelas benesses do contrato.

¹⁶⁴ É controversa a idéia hobbesiana de justificar o absolutismo na concepção de que uma pessoa está menos sujeita a erros do que muitas. O quantitativo numérico parece não ser a questão principal. Ora, a vontade geral, desde Rousseau, representa a abertura ao que pensa e deseja politicamente a maioria por compreender ser esta uma forma mais justa de governar e por entender a importância do sufrágio universal para seres igualmente desejantes e pensantes.

No contrato, a força dispensada pelo soberano deriva do direito. A justificativa desse poder ilimitado está contida no fato da soberania ser fruto do direito e não da usurpação. Apresenta-se como uma força bruta, entretanto, compreendida por cálculos práticos e razoáveis de uma humanidade refém do medo e à procura de paz, segurança e bem-estar. Em razão disto, teoricamente, para Hobbes, o poder soberano absoluto não é sinônimo da força pura e simples, mas antes de uma força institucionalizada permitida pelo direito positivado. Tal força, simbolizada pela espada, opera o milagre de colocar limites à guerra nas relações interindividuais. A função repressiva exercida por ela livra o corpo político da morte.

Fundamentado nos ditames da razão, a proposta hobbesiana para o poder absoluto segue as seguintes premissas:

- a) Em prol da preservação do bem comum, o soberano deve governar com mãos de ferro, embora isso, às vezes, tenha a *aparência* de um ato injusto;
- b) Em hipótese alguma, os súditos podem debater ou discutir as ordens do Estado, apenas na condição de natureza eles podem ser juizes particulares;
- c) Não pode haver consciências e opiniões particulares acerca da aplicação da justiça, somente a lei representa a consciência pública pela qual os indivíduos aceitaram ser conduzidos;
- d) Nenhum súdito está livre para resistir à espada do Estado em defesa de outra pessoa, seja culpada ou inocente. Caso isso ocorra, o Estado estará privado dos meios para o qual foi instituído, qual seja: a proteção;
- e) O soberano está acima de qualquer lei. De maneira alguma está sujeito às leis que ele próprio criou, mas apenas às leis de natureza ou à sua própria razão, não havendo nenhum poder temporal positivo acima dele para puni-lo.

Não obstante a todo espaço reservado ao poder soberano, há limites ou condições para o exercício dessa autoridade:

- a) O direito dos indivíduos de defender a si mesmos não é abandonado por nenhum pacto, pois a autoridade do soberano não se baseia em um poder irracional que preveja prejuízo para os representados. Partindo dessa suposição Hobbes argumenta:

Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque (conforme mostrei) ninguém pode transferir ou renunciar ao seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere (o que é o único fim da renúncia ao direito) e portanto a

promessa de não resistir à força não transfere nenhum direito em pacto algum, nem é obrigatória.¹⁶⁵ (L, 1, XIV, p. 121).

- b) Uma pessoa está obrigada a confessar um crime que tenha cometido apenas se receber garantia de que terá sua vida preservada, dado que ninguém está obrigado a recusar-se a si próprio;
- c) A obrigação dos súditos em relação ao soberano é válida apenas enquanto é exercido um poder capaz de protegê-los, pois a finalidade da obediência é a proteção e quando o soberano não pode mais garantir essa proteção o pacto pode ser rompido;
- d) O soberano não pode outorgar liberdade a todos ou a algum(s) súdito(s) que o possa fazer perder a capacidade de prover a segurança, a não ser que transfira a soberania para outrem e, nesse caso, já não teria tal poder e os súditos já não seriam obrigados a obedecê-lo;
- e) O soberano é juiz de tudo que é necessário para a paz e a defesa de seus súditos e tem o direito de fazer a guerra e a paz da maneira como lhe aprouver, seu poder é menos prejudicial do que sua ausência, entretanto, se fizer guerra ou ferir a primeira lei natural, o súdito pode resistir-lhe;
- f) Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido nenhuma lei, o súdito tem a liberdade de fazer ou omitir conforme a sua vontade. Àquilo que não está previsto em lei, não cabe punição.

O poder absoluto do governante tem, então, seu princípio fundamentado nas leis de natureza que o fazem optar por tudo aquilo que for útil ao povo como o que é idêntico ao seu próprio bem. Apenas onde a lei se cala o súdito encontra sua liberdade estendida, pois a verdadeira liberdade é a da comunidade e não a dos súditos individualmente. Em última instância, a liberdade da comunidade se confunde com a do soberano, realizadora dos objetivos que os indivíduos na condição de natureza não conseguiram alcançar. A lógica hobbesiana segue, assim,

¹⁶⁵ “A Covenant not to defend my selfe from force, by force, is always voyd. For (as I have shewed before) no man can transferre, or lay down his Right to save himselfe from Death, Wounds, and Imprisonment, (the avoiding whereof is the onely End of laying down any Right), and therefore the promisse of not resisting force, in no Covenant transferreth any right; nor is obliging [...]” (L, I, 14, p. 98).

o princípio de que, sendo o soberano livre, cada cidadão igualmente o será em função da comunidade.

No entanto, ao tentar construir uma argumentação lógica em torno do poder absoluto, Hobbes esbarra em pelo menos uma grande dificuldade: exige a indivisibilidade do poder que concentra nas mãos do representante toda autoridade, motivo suficiente para gerar revoltas por parte dos governados. O excessivo poder dado ao Estado, depois de constituído, nega qualquer resquício de uma vontade geral e participação política por parte dos governados. Nesse sentido, os limites do poder absoluto de tão mínimos tornam-se questionáveis. É controverso, ainda, considerar que o poder soberano absoluto não possa ser injusto ou praticar injustiças contra seus súditos, com a justificativa de que suas ações são entendidas como ações do próprio súdito e que uma pessoa não poderia ser injusta contra ela mesma.

Pelo exposto, pode-se afirmar que se vislumbra no soberano uma força única e onipotente, tão livre quanto era cada um no estado de natureza. Sua liberdade consiste em não esbarrar com nenhum limite ou obstáculo externo a si mesmo no exercício do poder. O trunfo de Hobbes parece ter sido o de garantir uma soberania legitimamente instituída, no entanto, resulta daí uma forma de administração do poder que nasce de um plano de ação baseado numa vontade em comum, mas que imediatamente se desvincula deste para se sustentar num tipo de poder centralizado e absoluto. De um lado, não há soberania sem a vontade da multidão, e, de outro, não pode haver súditos sem sujeição ou obediência. Direito e poder tornam-se correlatos, porém numa proporção meio desmedida entre sujeição e poder governante.

4.3 O PROBLEMA DO AUTO-INTERESSE NA FUNDAÇÃO DO ESTADO

A investigação feita até aqui já nos permite analisar a noção de auto-interesse que funda o estado civil hobbesiano e em que medida a natureza humana coaduna egoísmo e altruísmo, passionalidade e racionalidade. Essa análise é importante porque desmistifica a exacerbada “antropologia pessimista” que muitos impõem à teoria política de Hobbes.

É verdade que o mecanismo físico inerente ao corpo humano defendido por esse pensador dá margens a uma interpretação nada positiva do homem, visto

como um ser egoísta e de um aguçado auto-interesse. Uma análise mais aprofundada, no entanto, permite-nos perguntar: Até que ponto é possível afirmar os homens como seres necessariamente egoístas por natureza ou que vivenciam um egoísmo psicológico irrevogável? Até que ponto os homens são seres auto-interessados no sentido mais negativo do termo: vis, destruidores, violentos e incapazes de uma única ação benevolente?

Encontramos respostas a essas questões na “filosofia do movimento” desenvolvida por Hobbes, segundo a qual, como vimos, a vida humana ao modelo de qualquer corpo físico não apresenta um *telos* pré-definido. O corpo-animado-racional se move por inércia, não apenas no sentido físico, mas também em suas emoções, racionalidade, desejos e paixões. Os movimentos internos, à revelia de qualquer intervenção, são autônomos e independentes, caminham indefinidamente sem direções ou lugares prévios, são simplesmente atuantes e cessam apenas com a morte. Como afirma Spragens, para Hobbes, “a vida humana não está em busca de fins definitivos, cuja realização traz a procura de uma conclusão satisfeita. Ao contrário, como criaturas inertes motivadas, a exemplo de todas as coisas do mundo, os homens se movem infinita e insaciavelmente.”¹⁶⁶ (1973, p. 177, tradução nossa).

O movimento de inércia indica a tendência dos corpos físicos e da fisiologia humana à autopreservação. Essa característica faz com que os corpos busquem o bem para si sem necessariamente intencionarem o mal do outro e, diria, na mais completa ausência de juízos de valor. O que se destaca, primeiramente, é uma ação natural, seguida de um movimento perpétuo rumo à preservação e à satisfação, que descreve todo e qualquer conceito de valor dentro de uma ontologia de base natural, alheia a pressupostos morais convencionais. Nisso consiste a homogeneidade da natureza humana e, a partir daí, fica desenhado o quadro da guerra, pois sendo os movimentos dos corpos ininterruptos e tendo as suas paixões a operar na base da inércia, a vida humana se torna um lugar de conflitos e colisões dos poderes dos corpos em busca de preservação. Entretanto, importa esclarecer que, quando Hobbes afirma a própria conservação como o maior bem para os indivíduos, ele não quer, com isso, fazer da autoconservação o maior valor para eles, como se este

¹⁶⁶ “[...] human life is not the quest of definite ends whose attainment brings the quest to a satisfied conclusion. Instead, as motivationally inertial creatures, like all the world, men move endlessly and insatiably”. (SPRAGENS, 1973, p. 177).

fosse o fim único de todas as suas ações, mas sinalizá-la como uma necessidade natural aos corpos. Como bem esclarece Limongi:

não se trata de dizer que tendemos efetivamente à disputa, como se nossa natureza nos inclinasse irremediavelmente a ela, seja em que condição for, mas de dizer que, numa situação de igualdade, e no caso de alguém se colocar como obstáculo a consecução de nossos fins, somos levados à disputa. Ou melhor: *é razoável* que disputemos, dada a condição de igualdade de poder, assim como *é razoável* que esperemos do outro que ele, de sua parte, fomente uma situação de disputa. A *razoabilidade* deste comportamento (que se segue da circunstância de nossa igualdade e que não pressupõe nenhuma tese acerca de uma inclinação irreparável para a disputa que estivesse desde sempre e para todo sempre inscrita em nossos corações) é suficiente para tornar razoável que cada um se antecipe a ela, garantindo-se 'pela força ou pela astúcia', e subjugando 'as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar o momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo'. (1999, p. 71-2, grifo da autora).

A solução por meio do contrato pode demonstrar que esse auto-interesse não é algo extremado ou que faça parte da psicologia humana, no sentido de que só serviria a uma pessoa uma saída que representasse sempre o maior ganho para si mesma. Ora, o homem hobbesiano calcula para paz e, quando o faz, perde, consciente de que precisa fazer escolhas. É do seu interesse a instituição do Estado, a saída da guerra e a obediência a um aparato de leis que revogam um egoísmo extremado em função das perdas aí presentes. Quando analisamos o indivíduo hobbesiano em sua simples condição natural, é mais propício que não falemos de um auto-interesse intencional, mas de movimentos em prol da vida. Entre perdas e ganhos, fala mais alto a vida. Já em nível social, alguns indivíduos poderiam estar visceralmente contaminados por um egoísmo que ultrapassa as determinações físicas do movimento, porém eles não representam a universalidade das ações humanas.

Hobbes nos apresenta os homens como seres de movimentos e apetites, que podem amar ou odiar na mesma medida em que se deleitam ou sentem aversão em relação a algo. O prazer de se obter um objeto desejado leva à felicidade como uma sucessão contínua de movimentos. Os apetites e aversões desencadeiam sentimentos que vão de um pólo ao seu contrário. Hobbes ressalta no *Leviatã* capítulo VI, por exemplo, que o apetite relacionado à crença de realizá-lo é a *esperança* e a sua impossibilidade é o *desespero*. A aversão que se liga ao dano em

relação a um objeto é o *medo*, de outro lado, a esperança de evitar esse dano representa a *coragem*. A esperança e o desespero constantes despertam, reciprocamente, a *confiança* e a *desconfiança*. Em sua complexa condição, os seres humanos podem ser *benevolentes* ou *caridosos* ao desejarem o bem dos outros; mas podem também desejar riquezas alheias e viver na *cobiça*, querer sempre mais do que possuem e viver na ambição; lutar contra o perigo da morte ou ferimentos e agir com coragem e valentia. No entanto, o seu *amor* pelas pessoas em convivência social demonstra sua capacidade de ser gentil, sentir piedade e ter compaixão; porém, do ponto de vista dos prazeres físicos, esse mesmo amor pode se tornar *lascívia* e *luxúria*. A afirmação de todos esses sentimentos assinala a ambigüidade e a complexidade das paixões humanas que, de um lado apontam para a possibilidade de um agir auto-interessado e, de outro, para o altruísmo.

Da mesma maneira, na obra *Elementos Direito Natural e Político*, livro 1, capítulo IX, Hobbes afiança o caráter complexo da condição humana, afirmando que o homem pode agir com *humildade* quando considera os que estão à sua frente; se *arrepender* quando volta atrás; sentir *desespero* quando está lasso; suplantar o outro quando tem *inveja*; tomar fôlego quando tem *esperança*; ter *coragem* quando está resolvido a passar o outro; sentir *cólera* quando o ultrapassam numa paragem imprevista; manter-se junto do outro quando *ama*; encher-se de *piedade* quando vê alguém que não o queria ser ultrapassado; *chorar* quando cai de repente; agir por *caridade* quando ajuda alguém que se mantém perto. Se levarmos em conta a afirmação de todos esses sentimentos podemos concluir que o homem hobbesiano não é unicamente um maximizador de interesses egoístas.

As inclinações e ações voluntárias demonstram sua constante movimentação numa vida assinalada pela busca da felicidade e pela marcha contínua dos desejos. O desejo de poder aqui especificado representa, na verdade, os meios que uma pessoa tem em mãos para obter um bem futuro; e sua natureza “é [...] idêntica a do movimento dos corpos pesados, que quanto mais longe vão, mais rapidamente se movem.”¹⁶⁷ (Ibid., 1, X, p. 76). Hobbes divide o poder em dois níveis: o natural, relacionado às faculdades do espírito, e o instrumental, que se constitui em movimentos externos para a aquisição de ainda mais poder.

¹⁶⁷ “For the nature of Power, is in this point [...] like the motion of heavy bodies, which the further they go, make still the more hast.” (Ibid., 1, X, p. 62).

Essa marca mecanicista permite identificar nos homens desejos auto-interessados advindos dos movimentos vital e animal. A máquina humana se move e, ao fazê-lo, tem como necessidade primeira a preservação da vida. Os desejos supridos são sinônimos de felicidade alcançada e projetada infinitamente. O complexo mecanismo humano solicita o suprimento desses desejos como condição de sua satisfação e, apenas nesse sentido, podemos defini-lo como auto-interessado. É auto-interessado porque segue os movimentos de atração em relação ao que lhe causa prazer e de aversão em relação ao que lhe causa dor ou desprazer. Mas o auto-interesse também pode limitar, em nível universal, aqueles movimentos incompatíveis com a preservação da vida. Desse ponto de vista, assinala positivamente para a preservação da vida e, conseqüentemente, para o estado civil.

Analisado pelo viés da fisiologia, o auto-interesse, antes de ser uma noção carregada de conteúdo moral, é movimento. Em termos morais, caracteriza a natureza humana sob uma face não muito positiva, mas não é, porém, uma condição irrevogável e absoluta. Em seu estado original, o que os homens buscam, seguindo os movimentos, é a autopreservação e a autodefesa. Teoricamente, se a condição humana vivenciasse um egoísmo unilateral ou um auto-interesse incondicional, não teria sido possível encontrar a saída do estado civil e a guerra seria uma constante. A opção pelo Estado é sinal de que se encontra presente o bom-senso de saber que a guerra de todos contra todos é uma condição insustentável.

Na análise da liberdade, vimos que não há nos indivíduos apenas movimentos involuntários. Pode-se somar os movimentos voluntários às benesses do auto-conhecimento que permite ao homem circunscrever sua vida e movimentos dentro dos limites de um artifício racional que, embora não tenha o poder de reverter a contínua marcha dos movimentos, possui o poder de controlá-la externamente em prol de uma sobrevivência em comum. Afinal, o homem se insere dentro da dupla condição: para a felicidade ou para a miséria como o atesta o título do capítulo XIII do *Leviatã*.

A condição de miséria é aquela em que os indivíduos podem passar de iguais a inimigos e em sua desconfiança recíproca tomam a antecipação a possíveis ataques como a melhor atitude. É a guerra virtual, a condição limítrofe das ações humanas baseadas na competição, na desconfiança e no desejo de glória. Tal

situação, apesar de virtual, confirma a existência do auto-interesse. Porém, é importante ressaltar que a condição de guerra que poderia sustentar a tese da existência de um egoísmo psicológico, não é eterna e imutável, perdura apenas enquanto os homens não forem capazes de estabelecer um poder comum para manterem-se reciprocamente em respeito. O restante do tempo em que não há guerra e nem a vontade de travá-la é o tempo de paz.

Daqui podemos concluir que o tempo de guerra é, para Hobbes, tão possível quanto o de paz e que as causas da discórdia e da guerra podem existir tanto quanto a vida tranqüila em comum. As duas possibilidades são comuns à natureza humana. O medo da morte, o desejo de uma vida confortável adquirida pelo trabalho, assim como as leis naturais ditadas pela razão podem ser responsáveis pelo tempo da paz. Um tempo que pode ser criado e fomentado pelos indivíduos comuns.

As leis naturais, na pressuposição de uma racionalidade moral intrínseca e balizadora das paixões, são fortes elementos que assinalam para a condição da paz. Elas seguem prevendo a possibilidade de ações baseadas na justiça, gratidão, acomodação mútua, eqüidade e perdão, que não é outra coisa, segundo Hobbes, senão a virtude moral da caridade. Sobre as virtudes, Hobbes explica:

Essa virtude moral que nós medimos puramente pelas leis naturais é somente caridade. [...] Entretanto, as outras três virtudes (à exceção da justiça) que são chamadas - coragem, prudência e sobriedade - não são virtudes dos cidadãos enquanto cidadãos, mas como homens, porque estas virtudes são úteis não tanto ao estado como o são àqueles homens individuais que as possuem.¹⁶⁸ (DH, XIII, p. 69, tradução nossa).

Pelos motivos apresentados, é controverso defender, em Hobbes, a existência de um auto-interesse irrevogável. A medir pelo caráter científico que ele pretendeu dar à sua filosofia, podemos afirmar que o que prevalece nos corpos que compõe a ciência civil é o movimento sem direção, força, velocidade e resistência previamente definidos; que razão e paixões comandam esses corpos numa mistura de sentimentos, desejos e escolhas complexas e auto-interessadas. O movimento

¹⁶⁸ “[...] that moral virtue which we measure purely by the natural laws is only charity. [...] However, the other three virtues (except for justice) that are called cardinal –*courage*, *prudence* and *temperance*– are not virtues of citizens as citizens, but as men, for these virtues are useful not so much to the state as they are to those individual men who have them.” (DH, XIII, p. 69).

que o próprio Hobbes faz é o de tentar compreender as causas desse auto-interesse fisiologicamente marcado.

Do ponto de vista da origem causal de seus movimentos, os homens não competem pelo simples gosto de destruir ou subjugar e não vivem o tempo de guerra por amá-lo. Vivem uma dupla condição determinada, de um lado, pela força das paixões e, de outro, pelas leis de uma reta razão. Daí resulta podermos afirmar o homem como lobo do homem, no sentido mais negativo da proposição, apenas quando o egoísmo, o auto-interesse e a guerra tornam-se os únicos parâmetros de suas ações nos moldes, por exemplo, encontrados na guerra civil inglesa.

A noção de auto-interesse em Hobbes possui um sentido denso. A postura defendida aqui coaduna com aquela apresentada por Bernard Get¹⁶⁹, para quem a teoria hobbesiana não postula um egoísmo psicológico, pois este repousa sobre a tese de que os homens nunca agem em benefício dos outros, sendo suas ações invariavelmente auto-interessadas. Get não nega uma visão pessimista da natureza humana em Hobbes, mas justifica que

agimos freqüentemente de maneiras que nós sabemos ser contrárias aos nossos melhores interesses. Dar-se à tentação é um fenômeno comum, por exemplo, ir a um cinema quando nós sabemos que deveríamos estar estudando, servir-se pela segunda vez quando nós sabemos que nós deveríamos prestar atenção a nosso peso. Hobbes [diz Get] está constantemente lamentando que as paixões dos homens lhes conduzem freqüentemente a agirem contrários a seus melhores interesses (*De Cive*, III, 12,25,32).¹⁷⁰ (Introdução à tradução de *Man and Citizen*, 1993, p. 5-6, tradução nossa).

Como sugere a citação, as ações baseadas num egoísmo psicológico não permitem o desvio do interesse próprio. No nível político, o egoísmo psicológico impediria a ligação entre as filosofias moral e civil de Thomas Hobbes, dado que extinguiria toda e qualquer possibilidade de uma vida em comum e, portanto, anularia a filosofia política. Ademais, vimos em justificativas anteriores, que nós podemos transitar entre ações egoístas e benevolentes e agir auto-interessadamente, sem, no entanto, assumir um egoísmo invariável.

¹⁶⁹ Bernard Get explicita suas idéias contra um possível Egoísmo Psicológico em Thomas Hobbes, em sua introdução ao *De Homine and De Cive*, publicada pela Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1991.

¹⁷⁰ "We often act in ways that we know to be contrary to our best interest. Giving in temptation is a common phenomenon, e.g., going to a movie when we know we ought to be studying, taking a second helping when we know we ought to watch our weight. Hobbes is constantly lamenting that men's passions often lead them to act contrary their best interests (*De Cive*, III, 12,25,32) [...]" (*Man and Citizen*, 1993, Introdução, p. 5-6).

O egoísmo psicológico nega também a existência das leis naturais e, até mesmo, de práticas concretamente observadas entre os homens como a justiça, a acomodação mútua e a equidade. Se tais práticas não fossem possíveis, não haveria o tempo da paz e, por conseguinte, o tempo da guerra seria ininterrupto. No lugar do egoísmo psicológico, Get propõe o que denomina de Egoísmo Tautológico, que concebe no egoísmo humano brechas para a benevolência, já que é possível as pessoas desejarem agir de forma justa e com um senso moral.

Segundo Get, a má interpretação da postura hobbesiana pode advir de um certo exagero retórico. Se de um lado, é verdade que em Hobbes o amor ao outro é limitado e não pode ser usado como fundamento do construto do Estado, de outro lado, é também verdade que o egoísmo não é ilimitado a ponto de impedir todo e qualquer tipo de ação benevolente. A conclusão a que chegamos é a de que Hobbes não nega que o amor e todos os bons sentimentos ligados a ele possam ser vividos pelo homem, nega apenas que esteja disseminado o suficiente a ponto de sustentar sua teoria política, por isso, recorre ao contrato como regulador artificial da convivência humana. Get explica ainda que

A teoria política de Hobbes é frequentemente pensada como algo que requer um egoísmo psicológico, mas o que demanda realmente é apenas que todos os homens estejam preocupados com seus interesses próprios. Isto é, embora a teoria política de Hobbes requeira que todos os homens estejam preocupados com seu interesse próprio, especialmente sua própria preservação, não requer que não possam estar preocupados com qualquer outra coisa. Nada na teoria política de Hobbes demanda que os homens não tenham amigos para quem estejam dispostos a fazer algum sacrifício.¹⁷¹ (Man and Citizen, 1993, Introdução, p. 7, tradução nossa).

Igualmente contra a interpretação da “antropologia” hobbesiana entendida como um egoísmo psicológico, Gregory Kavka (1986, p. 29, tradução nossa) assinala que “esta identificação é duplamente errônea – supervaloriza o papel que o egoísmo psicológico tem na filosofia de Hobbes, e ignora o papel importante de outras reivindicações sobre motivos e capacidades humanas.”¹⁷². Em termos

¹⁷¹ “Hobbes’s political theory is often thought to require an egoistic psychology, whereas what it actually requires is only that all men be concerned with their own self-interest. That is, “[...] though Hobbes’s political theory requires that all men be concerned with their own self-interest, especially their own preservation, it does not require that they cannot be concerned with anything else. Nothing in Hobbes’s political theory requires that men not have friends for whom they are willing to make some sacrifice.” (Man and Citizen, 1993, Introdução, p. 7).

¹⁷² “[...] this identification is doubly erroneous—it overemphasizes the role that Psychological Egoism plays in Hobbes’s philosophy, and it ignores the important role played by other claims about human motives and capacities” (KAVKA, 1986, p. 29).

políticos, Kavka argumenta também que o egoísmo psicológico não é a premissa central da tese hobbesiana, pois em seu sentido universal não pode reconhecer a existência de nenhuma motivação altruísta nas ações humanas. Sua saída interpretativa é o que ele denomina de Egoísmo Predominante, pelo qual concebe motivações auto-interessadas, porém entende que ações não necessariamente auto-interessadas podem ocorrer quando as pessoas possuem bem-estar no presente e expectativas de mantê-lo no futuro. Kavka explica que

O Egoísmo Predominante, então, é a doutrina que o auto-interesse tende a ser cancelado nas estruturas motivacionais das pessoas [...], ao menos até que alcancem uma estabilidade e um nível satisfatório de bem-estar e de segurança. Adicionando esta limitação permite a possibilidade que muitas pessoas, a maioria ou mesmo todas as pessoas, seriam na maior parte altruístas (ou de outra maneira, não-auto-interessadas) se fossem bem abastadas no presente e esperassem continuar a ser assim no futuro.¹⁷³ (1986, p. 66, tradução nossa).

De maneiras distintas, Get e Kavka defendem, como nas proposições iniciais desta análise, que em Hobbes não encontramos presente um auto-interesse exacerbado como o previsto pelo egoísmo psicológico. Entendemos que a teoria hobbesiana mostra que apesar dos homens se moverem auto-interessadamente, não há um egoísmo motivacional para todas as suas ações que impeça o altruísmo, determinado em parte pela própria natureza e, em parte, pelo meio social.

Voltando às afirmações iniciais sobre essa questão, podemos dizer que o mecanicismo metafísico de Hobbes assinala uma psicologia de base material e uma fisiologia dos movimentos obediente à autopreservação e ao auto-interesse. Pela linguagem geométrica, descobre-se que a explanação acerca do comportamento humano encontra-se nos estudos da física e, por isso, possui um veio científico-material que supera qualquer outra base de explicação. Esse legado científico demonstra que o auto-interesse possui uma origem física e pode ser bem canalizado se as pessoas consensualmente o decidirem. A aproximação da condição física em relação à psicológica abre para a possibilidade de uma ciência política ciente do mecanismo passional humano que, apesar de exceder em seu absolutismo, possui o mérito de construir um Estado legítimo, fruto da decisão dos corpos que o compõem.

¹⁷³ "Predominant Egoism, then, is the doctrine that self-interest tend to be overriding in people's motivational structures [...], at least until they have reached a stable add satisfactory level of well-being and security. Adding this restriction allows for the possibility that many, most or even all people would be largely altruistic (or otherwise non-self-interested) if they were well-off enough in the present and expected to continue to be so in the future." (KAVKA, 1986, p. 66).

O Estado representa o construto dessas potencialidades. Nele, a lei obriga e constrói a maioria das virtudes, bem como a obediência, e todo e qualquer movimento auto-interessado, no sentido previsto pelo egoísmo psicológico, fica subsumido no contrato. Junto com o Estado, instituem-se direitos e deveres, uma moralidade antes inexistente e obrigações que tendem a impor limites aos movimentos naturais desencadeadores da guerra. E o medo individual das inconstâncias e incontínuas do próximo é substituído por um medo de um poder racionalizado e previsível. Essa substituição é fruto de uma escolha, uma deliberação dos indivíduos. Desse ponto de vista, não obstante a todos os movimentos internos, os homens podem chegar ao que poderíamos chamar de uma harmonia de interesses.

Em Hobbes, o resultado da somatória e divisão de todos os movimentos de ordem passional e racional gera uma nova e salutar obrigação. Na passagem da condição natural para a política, já é possível falar de uma liberdade, enquanto deliberação, que estruturada e construída pelo homem, aponta para a liberdade civil, compatível com a lei e o poder do Estado. No mundo político, não paradoxalmente, é o mundo do auto-interesse e da liberdade, onde a soberania, seja qual for o seu modelo, e os súditos fundem num mesmo corpo o homem natural e o homem civil.

Assim sendo, por sua própria deliberação, o homem institui um segundo corpo, ao qual se une seguro de que ao fazê-lo está proporcionando para si uma boa saída. Corpo natural e corpo político, a partir de então, formam uma unidade – ao modelo de uma moeda que possui duas faces –, mostrando que os poderes físico e político, ambos operativos, passam a ocupar um mesmo espaço, obedientes, sobretudo, às leis civis. Hobbes espera, com isso, ter teorizado segurança suficiente para que esse corpo continue a se movimentar de uma forma mais tranqüila e sem os agravantes da guerra virtual. É contra essa guerra, e não a favor dela que ele escreve.

A identificação do auto-interesse que acompanha os indivíduos encontra-se, em Hobbes, diretamente ligada à sua adesão ao legado científico e à ciência natural de sua época. Como vimos, com Galileu, Harvey e outros, Hobbes chega à conclusão que os seres humanos são corpos em movimento que se movem por determinações físicas se aproximando do que lhes causa prazer e se afastando daquilo que lhes causa dor. Muitos intérpretes de Hobbes, entretanto, sem procurar entender em que nível ele adere à causa da ciência e como, a partir daí, desenvolve

sua visão de homem, acusam-no de plantar as sementes do individualismo, da ganância e do desejo de poder a qualquer preço e de ter apresentado os traços de uma teoria política extremamente negativa.¹⁷⁴

É importante ressaltar que Hobbes procura um conhecimento seguro, que possibilite um desmembramento da estrutura teocêntrica desferida pelo medievo por um longo período e, de alguma forma, ainda presente na modernidade. A ciência do *animal rationale* proposta por ele não se restringe ao domínio e previsão das conseqüências futuras, mas investiga o conhecimento seguro advindo da racionalidade, que ocupava até então um espaço ínfimo em relação ao saber. O que muitos condenam em sua filosofia representa a aceitação e absorção de uma vitória histórica da ciência que desde Copérnico tentava se afirmar e que, num futuro não muito distante, converteria-se nas “luzes” da modernidade. Obviamente, as luzes nascentes no século XVII e mesmo a *Aufklärung* do século XVIII são passíveis de críticas por se construírem com base nas contradições históricas e humanas. No entanto, não se pode desfazer de seus méritos, pois muitos passos foram dados rumo à legitimidade científica e, o mais importante nesse caso, rumo à legitimidade política.

¹⁷⁴ Um dos ataques mais pungentes contemporaneamente dirigidos à teoria política de Hobbes e à sua compreensão do auto-interesse é feito por Hannah Arendt em *A condição humana* (1999) e em *Origens do totalitarismo – Imperialismo* (1989). Suas críticas não se dirigem apenas a Hobbes, mas a toda a época moderna. Tomando por base a teoria política aristotélica, a era moderna teria sido para Arendt o momento histórico da alienação da filosofia em relação ao verdadeiro pensar e da alienação do homem em relação ao mundo, isto é, o momento do desencontro do homem consigo mesmo, decorrente de uma visão cientificista da vida. Nas figuras de Galileu, Descartes e Hobbes, ela acusa a modernidade de ter induzido o pensamento à sua própria aniquilação e à destruição de toda verdadeira experiência intelectual em detrimento da perecibilidade, relatividade e inverdade do conhecimento. O discurso da evidência, da eficácia, dos fatos teria dado lugar unicamente à técnica e à alienação; e o relativismo derivado daí teria tornando o homem incapaz de compreender qualquer coisa que não tivesse sido fabricado por ele. É como se a ilimitada capacidade humana de acesso a um universo também ilimitado, fomentasse nos homens o desejo infinito de acúmulo de bens e capital. Em meio a esse quadro, Arendt acusa Hobbes de ser “o verdadeiro filósofo da burguesia” e um “idólatra do sucesso” preocupado, em sua teoria política, tão somente com a geração e acúmulo do poder, tanto quanto com a justificação da tirania. Não apenas isso, Hobbes teria sido o grande culpado teórico da alienação dos indivíduos no subjetivismo, da divulgação de uma política fundada unicamente no interesse privado, da defesa de um direito à vida não altruísta e da justificação de uma expansão estatal firmada na dominação e no desejo desenfreado de poder. Assim, Arendt acusa a filosofia de Hobbes de ser a grande precursora da derivação do bem público unicamente do interesse privado e de ter concebido a *commonwealth* com o objetivo final de acúmulo do poder. Nesse sentido, Hobbes seria “o único grande filósofo de que a burguesia pode, com direito e exclusividade, se orgulhar, embora os seus princípios não fossem reconhecidos pela classe burguesa durante muito tempo.” (Arendt, 1989, p.168). Partindo dessa perspectiva, o único fim do mecanicismo de Hobbes seria a geração e o acúmulo do poder e sua única finalidade política teria sido “justificar a Tirania, que, embora houvesse ocorrido muitas vezes na história do Ocidente, nunca havia sido homenageada com um fundamento filosófico.” (Idem, p. 174).

Ao identificar o conceito de uma vida submetida ao movimento e às suas leis, Hobbes tenta desnudar a condição conflitiva humana e a lógica das relações de poder. O desejo de poder é identificado nos movimentos inerentes aos seres humanos e precisa ser limitado. Por isso, o espaço político proposto não poderia jamais ser aquele da fomentação do desejo de poder, ao contrário, é o lugar da identificação da existência desse desejo e de sua diminuição no nível da convivência pacífica. A competição, desconfiança e glória são poderes naturais que não devem se instrumentalizar na vida política. O desejo de dominação não é o que prefigura ou justifica a criação e a manutenção do Estado. Muito pelo contrário, o Estado deve apascentá-los e fazê-los ir de encontro à concórdia, que como contraponto da guerra, apresenta-se como igual possibilidade para a vida humana.

A guerra civil inglesa, “a guerra de todos contra todos”, é o problema que a teoria política de Hobbes precisa resolver. Ele identifica e postula a existência do individualismo e do subjetivismo nos seres humanos, derivados de uma situação de guerra concreta e não como uma ideologia que devesse fazer história e, muito menos, justificar o poder de uma burguesia gananciosa. Para Hobbes, os movimentos rumo à preservação da vida são os primeiros que justificam as ações dos homens em condição natural, mas que se mesclam com os ditames naturais de uma razão capaz de, pelo menos, apontar leis baseadas na justiça, equidade e reciprocidade das ações. Mas ocorre que essas leis esbarram na vertente passional dos sujeitos não sendo capaz de se efetivarem num espaço onde não há um poder comum e, por isso, apontam primeiro para o conflito, depois para a necessidade de um Estado forte.

4.4 A COMPLEXA RELAÇÃO ENTRE O FISCALISMO E A SOBERANIA ABSOLUTA

A linha investigativa do pensador inglês nos remete ao caráter legítimo do poder estatal. O importante dessa legitimidade, não obstante ao fato de estar amparada num poder absoluto, é que, em sua origem, demanda a união das vontades e atua soberana com o poder de decidir as regras do contrato. A decisão majoritária da assembleia é irrevogável: originalmente apenas do povo se recebe o poder soberano. Esse é o marco político deixado por Hobbes para a modernidade.

Junto com todos os modernos, a certeza que Hobbes busca é a da ciência. A categoria de virtudes aí estabelecida se pretende também científica e, por isso, é

bem diversa daquela normalmente aceita. Há que se compreender que a revolução ocorrida na modernidade operou uma mudança radical no estatuto do conhecimento e do saber. As categorias vigentes saem em busca de uma reconfiguração política. Assim, Hobbes o pretende quando estrutura o estado civil a partir de uma reflexão sobre o homem enquanto corpo físico. Os movimentos e a igualdade entre esses corpos apontam para a guerra e, ao mesmo tempo, os deixam livres para instituir o Estado e toda uma obrigação moral que, traçada na linha do consenso de interesses, funda o Estado absoluto. As especificidades desse corpo político só podem ser construídas na base de uma mecânica política, pois corpos em movimento são os homens que fundam esse Estado.

Acercando-se da necessidade de delimitar os movimentos dos indivíduos, Hobbes responde ao fisicalismo humano na base das relações jurídicas. Como nenhum artifício pode dar voltas às suas complexidades internas, então, o homem permanece originalmente o mesmo corpo que se movimenta sem destino definido. E tendo aceitado as regras do Estado, limita-se externamente, mas conserva-se aquele ser que em sua qualidade de um corpo-animado-racional luta de todas as maneiras para defender-se.

Os interstícios do confronto entre o fisicalismo humano e a positividade jurídica e praticamente irrestrita do Estado, sugerem, no entanto, grandes dificuldades para a soberania absoluta. Como um governo absoluto poderá dar conta dos corpos humanos em seus movimentos, desejos e pulsões? Dentro do próprio quadro conceitual delineado por Hobbes, o estado absoluto corre o risco de não oferecer uma resposta a contento para a fisiologia dos movimentos e paixões humanas, pois sua natureza é jurídico-formal. O problema consiste na identificação de uma natureza humana movente, passional e conflituosa e na justificativa de que um poder absoluto poderia se armar contra essa complexidade.

O Estado é a estratégica e irrevogável saída da mente humana aos movimentos externos configuradores da guerra. E, apesar de ser revestido da máxima força, deixa a descoberto os movimentos internos que condicionam as ações dos indivíduos, reconhecendo-se incapaz de alcançá-los. É grande o risco do soberano, mesmo em sua força absoluta, não ser maior do que o fisicalismo dos movimentos ininterruptos a que os corpos constitutivos do Estado encontram-se permanentemente submetidos. Nesse sentido, afirmamos que a teoria política

hobbesiana é em parte incompatível com o modelo do fiscalismo proposto em relação aos movimentos humanos, em que podem estar localizados os genes da desobediência civil e de possíveis revoluções. Unicamente à exterioridade do mando está incumbida a paz e o direcionamento dos movimentos dos corpos, numa atitude de crença inabalável no poder do estado absoluto e em sua força.

Se é contra a desobediência civil que Hobbes luta, um poder absoluto corre o risco de fomentá-la, já que, na base dos movimentos humanos, estão os desejos e as paixões que fazem os homens lutarem em favor do que almejam e contra aquilo que inibe e controla suas vontades ou mesmo suas paixões. Os movimentos de prazer e dor, atração e repulsa podem ser, em larga medida, incompatíveis com esse modelo de estado e, por isso, pode desencadear a desobediência civil, tornando-a um risco eminente e constante na forma de revoluções. Ademais, o simples fato dos governados considerarem as leis derivadas do estado absoluto injustas pode implicar em desobediência civil.

Entendemos que o mecanicismo hobbesiano em sua estrutura teórica apresenta um encadeamento lógico pertinente, porém, dá mostras de que os movimentos da máquina humana são complexos demais para serem controlados a contento por um poder absoluto. Do ponto de vista histórico, vale ressaltar que, numa época em que as técnicas começam a aparecer e a se colocar a serviço dos homens e de suas ações, as mentalidades crescem no sentido inverso de um poder político controlador. A própria legitimação do Estado pelo consenso da maioria abre precedentes para a idéia de uma soberania popular e do poder como um instrumento normativo não necessariamente absoluto. Parece ser possível identificar uma lacuna teórica quando, na instituição de um governo legítimo, exige-se o consentimento da maioria como um ato único, como se essa ação legitimasse também todos os outros governos que estivessem por vir e como se alguns homens durante a história pudessem decidir por todos os outros *in perpetuum*.

Na defesa do direito absoluto dos reis, Hobbes encontra uma oposição acirrada. Ele vive historicamente um momento em que o absolutismo encontra-se ameaçado pelo levante liberal burguês. À medida que burguesia se ascende ao poder e que sua voz encontra eco, o absolutismo acaba perdendo espaço. Instituiu-se, então, uma crise de autoridade em relação ao governo monárquico, gerada por conflitos nos vários níveis da vida sócio-política inglesa. Junto à exigência de

laicização dos direitos conclamada pelo próprio Hobbes, surge também o direito de resistência aos ideários de um poder absoluto. E por ser mais adequada ao seu tempo, a vontade geral começa a se firmar diante da negação da nova classe de perpetuar o poder político na figura de um soberano absoluto. A história se nega a voltar atrás e a aceitar politicamente um poder controlador.

A teoria política de Hobbes, em alguns momentos, dá a impressão de se restringir à necessidade histórico-política de afirmação da monarquia absoluta em crise. O soberano parece ter sido destituído do fisicalismo a que todos os seus governados encontram-se submetidos. A laicização dos direitos e o próprio direito de resistência plantam as sementes contra o ideário absolutista. A argumentação de que o soberano jamais comete injúria ou dano contra o súdito, que lhe deve obediência em troca de proteção e segurança, é dúbia. Assim, como o é a consideração de que o soberano, em qualquer ação que pratique, não ofenda o súdito nem a lei civil e que, estando obrigado apenas às leis naturais, só pode cometer agravos contra Deus ou contra as próprias leis naturais.

Decidido, Hobbes insiste no argumento da quantidade como justificativa de que a monarquia absoluta causaria menos males à associação política do que as outras duas formas de governo. A questão é, para ele, numérica. Contudo, o critério da quantidade é controverso, porque na mesma direção que as paixões de muitas pessoas podem levar ao erro, outras tantas podem levar ao acordo. Veja-se o exemplo da passagem do estado natural para o civil, em que a vontade da maioria aparece como algo extremamente positivo.

A base teórica do poder dividido que se enfraquece permanece inabalável e desperta para o problema dos seus limites. O direito de defesa dos governados sobre seus corpos e membros conserva-se em nível recôndito, pois a última palavra continua sendo a do soberano. Ora, uma vontade única a comandar uma grande quantidade de pessoas, submetida a uma diversidade de paixões, mesmo tendo como sustentáculo uma autorização legítima, pode encontrar grandes dificuldades. A certificação teórica da autorização e da obrigatoriedade moral podem não ser suficientes para controlar possíveis revoluções e, nesse caso, colocam em xeque a força da espada.

Desse modo, a relação de direitos e deveres instituída entre soberano e súdito aponta para um vazio de reciprocidade. Nem mesmo os argumentos

históricos da guerra civil e da fragmentação do poder monárquico justificam tamanha concentração de poder e direito sobre as ações e vidas dos governados. Assim, tendendo a justificar de forma lógica e a oferecer uma resposta adequada ao seu próprio tempo à questão da autorização política, seria difícil à teoria hobbesiana ter força para se impor sobre as demandas históricas, econômicas, políticas e sociais de sua época.

Não obstante a essas observações, é necessário fazer jus a outros aspectos da teoria política de Thomas Hobbes. Como argumenta Michel Foucault¹⁷⁵, ele teve o mérito de ter colocado a relação de guerra nos fundamentos e princípios das relações de poder do Estado. Ele desnuda a guerra como algo permanente nessas relações e a coloca como trama e segredo das instituições e dos Estados. Seu discurso representa, nesse sentido, um não à guerra.

Hobbes serve-se de um argumento hipotético para resolver o problema fundamental da estabilidade do Estado. O contrato não é uma proposta meramente ideal ou utópica porque é realizável em sentido concreto; também não é uma proposta apenas empírica, uma vez que apresenta o estado natural como suporte teórico-lógico. O pano de fundo de sua construção baseia-se na proposição da impossibilidade da convivência humana universal sem a existência das leis e de um poder que a todos coordene. Dessa forma, o Estado é erigido “para manter à distância o homem natural do súdito, o inimigo do amigo, a morte da vida, razão pela qual nasce como ser artificial, ao arrepio daquilo que os cidadãos são e não deixam de ser por natureza.” (HECK, 2004, p.146).

As leis aí apresentadas derivam do jusnaturalismo que ancora os direitos numa regulamentação necessária das relações humanas baseadas na razão, o que descarta o direito divino como preponderante para o estabelecimento das leis positivas e coloca o direito natural como o cerne da fundação do Estado. A consequência é que moral e política passam a requerer o máximo de autonomia da

¹⁷⁵ Foucault, discorrendo sobre a guerra e a soberania em Hobbes e sobre o que ele queria eliminar, declara: “Hoje, eu gostaria de tentar ver como a guerra começou a aparecer como analisador das relações de poder, no fim do século XVI e no início do século XVII. Há, claro, um nome que a gente logo encontra: o de Hobbes, que aparece como, à primeira vista, quem pôs a relação de guerra no fundamento e no princípio das relações de poder. No fundo da ordem, por trás da paz, abaixo da lei, no nascimento do grande autômato que constitui o Estado, o soberano o Leviatã, não há somente, para Hobbes, a guerra, mas a mais geral de todas as guerras, aquela que se manifesta em todos os instantes e em todas as dimensões: ‘a guerra de todos contra todos’. E essa guerra de todos contra todos, Hobbes não a situa simplesmente no nascimento do Estado – na manhã real e fictícia do Leviatã –, ele a segue, ele a vê ameaçar e manar, depois mesmo da constituição do Estado, em seus interstícios, nos limites e nas fronteiras do Estado”. (1999, p.102).

razão. E as leis naturais, apesar de derivarem da *reta razão*, não obedecem unicamente aos desígnios racionais e se submetem às paixões particulares, disto decorre que por si só não são suficientes para regular a convivência pacífica do homem. Pela primeira lei natural, aparece velada toda capacidade racio-passional humana detentora do poder de guerra, porém consciente da necessidade da paz.

O conflito, personificado em simples aversões, representa também um pólo antitético natural de fundamental importância para o alcance da estabilidade e da paz. As ações e reações que ocasionam as adversidades são também modos de respostas à manutenção da vida, visto que do ponto de vista fisiológico somos permanentemente confrontados com exigências e apelos internos como instintos e pulsões e com realidades externas que nos mobilizam a suprir certas necessidades.

Ao longo da história humana, sabemos que diante da ameaça e da necessidade de sobrevivência, de proteção e conforto, instâncias internas e externas nos incitaram à formação de organizações de caráter coletivo. O grau de desenvolvimento humano no processo civilizatório encontra-se diretamente ligado a essa realidade, que faz com que os homens, modulados pelas relações com seus semelhantes, desenvolvam diferentes recursos para a satisfação de suas necessidades, bem como para sua sobrevivência. Dessa forma, à medida que nos desenvolvemos integramos de maneira cada vez mais complexa movimentos e funções internas e externas.

Uma transposição da interpretação fisiológica para a tese do *bellum omniun contra omnes* e do *homo homini lupus* nos possibilita afirmar que os pólos antitéticos da guerra e da paz são, acima de tudo, produtos da complexidade humana, representando uma miríade de possibilidades em que o homem é o único senhor de escolhas. Por um lado, pode-se dizer que a guerra seja tão humana, isto é, tenha tanta possibilidade de ocorrer quanto a paz; por outro lado, racional e passionalmente, o peso da guerra prolongada e extremada é algo insuportável aos seres humanos, pois além da proteção e preservação da vida, desejam também conforto, prazeres e estabilidade. Os movimentos externos e internos aí presentes levam a uma ação de defesa em relação a um perigo próximo, de forma que os estímulos naturalmente organizam-se em resposta às hostilidades, incitando-nos à luta, à fuga ou ao acordo.

Tal poder é possível porque a existência fisiológica humana não é completamente refratária à dimensão política coletiva. Os homens estão, por um

lado, sujeitos, como outros animais, aos imperativos da manutenção da vida e, por outro, – no desenvolver de suas potencialidades técnicas, políticas, sociais e éticas – encontram-se abertos a uma gama de possibilidades, no devir dos movimentos, como exigências necessárias a uma vida em comum. Podemos retirar daqui a conclusão de que o homem jamais chegará a ser pior ou melhor do que é ou do que já foi; pode apenas criar, por meio do diálogo e do acordo, parâmetros para uma coexistência pacífica.

Na teoria hobbesiana, o acordo é a instância privilegiada da paz, verbalizado e reconhecido na base do direito positivado; é a única saída razoável e o lugar onde é possível assegurar o futuro. O conflito e a ordem são duas vertentes possíveis para o homem e representam os movimentos a que sua natureza está submetida. E a superação desse conflito ocorre pelo aumento da satisfação pessoal, transcrita nas regras de aceitação mútua propostas pelo Estado.

Como consequência dessa realidade, em seu fisicalismo, embora considere a natureza humana imutável, Hobbes acolhe a possibilidade de mudanças. Detecta no homem a tendência a um desenvolvimento progressivo em termos racionais, podendo alcançar um conhecimento maior e melhor sobre as coisas e, junto a isso, postular uma vida mais prazerosa ao romper com as misérias da guerra e fundar o estado civil. Aqui nos deparamos com a contemporaneidade hobbesiana. A saída encontrada por esse pensador – o poder absoluto – não encontra espaço nem mesmo em sua época, contudo, devemos a ele um legado importante em relação ao Estado no que respeita às primeiras análises do homem em seu aspecto fisiopsicológico, ao direito e aos fundamentos legítimos do poder. Se Hobbes não apresentou a resolução do problema da representatividade do poder a contento, pelo menos postulou a verdadeira colocação do problema em termos da legitimidade, independência do Estado, regulamentação e força das leis.

CONCLUSÃO

Toda teoria política se constrói em meio às complexidades e, às vezes, contradições de um tempo real; é recorrente ao pensamento, cultura e história anteriores, ora para negá-los ora para reafirmá-los. Recorrer aos clássicos é uma exigência que nos possibilita pensar nossas próprias questões: o que há de novo, o que ainda permanece, o que deve ser rejeitado e o que pode ser postulado. E, por isso, embora se direcionem a um outro tempo e estejam sujeitos a contraposições, de alguma forma, os clássicos permanecem. A partir dessa perspectiva e tendo por base o legado oferecido por Thomas Hobbes ao mundo político ocidental, propusemo-nos, nesta tese, fazer a leitura e a interpretação de sua teoria política, tomando como fio condutor sua ligação com a ciência.

Hobbes, ao introduzir a necessidade do elemento científico na filosofia civil, convida-nos a rever parte dos fundamentos políticos do mundo ocidental e nos apresenta uma teoria à qual foi dirigida, não sem total razão, muitos questionamentos; desde os primeiros defensores da vontade geral até as mais diversas filosofias contemporâneas, opositoras do modelo cientificista e mecanicista proposto pela era moderna. Não obstante às críticas, a empreitada desse pensador ainda se mostra relevante quando observada sob o prisma do novo quadro de saberes instituído pela modernidade. Hobbes nos aponta a novidade de um outro olhar dirigido ao homem, compreendido pela vertente “científica” como um corpo movente, desejante, racional e passional; um ser de valores construídos pela vida social; senhor da guerra e da paz; criador do mundo político como um artifício; e, ao mesmo tempo, inserido numa intrincada teia de relação de poderes.

Mesmo permanecendo preso ao modelo absoluto de Estado, o filósofo em questão se inscreveu na memória do pensamento político ocidental porque despertou para a necessidade da legitimidade do Estado na base da anuência dos governados, desvelando, à revelia de sua postura em torno da concepção absoluta do poder governante, os primeiros fundamentos do estado democrático moderno. O resgate do seu pensamento, neste trabalho, não teve por objetivo optar por sua teoria em face de tantas outras, mas compreendê-la em sua gênese, desenvolvimento e conseqüências. A insígnia de um grande clássico do pensamento político do ocidente permanece com este filósofo, sem, no entanto, retirar de outros,

inclusive de Aristóteles – tomado por Hobbes como o seu maior opositor – a marca de outro grande clássico da teoria política ocidental.

A retomada do legado oferecido pela ciência natural do século XVII, assim como de sua nova idéia de natureza, foi o fio condutor sob o qual se apresentou, nesta análise, a proposta da leitura fiscalista do homem e da política, como aquilo em que primeiro Hobbes quis apostar, para além de uma interpretação essencialmente pessimista da natureza humana. Este estudo nos mostrou que corpo e movimento analisados pelo viés científico da era moderna representam, a um só tempo, a origem e o ponto de chegada da teoria política de Thomas Hobbes e possui maior importância do que talvez grande parte dos seus leitores e intérpretes costuma lhe imputar. No final do percurso, pode confirmar-se a importância de ciências como a matemática e a física para a compreensão da filosofia política desse autor, como a base sob a qual se aprofunda e se articula seus principais conceitos, seu método, bem como a unidade e organicidade de toda sua obra.

À guisa de conclusão, reunimos alguns pontos que valem a pena destacar como importantes contribuições deixadas por Hobbes para o pensamento político do ocidente. Em primeiro lugar, o esforço de alcançar uma análise científica do homem a partir de uma compreensão laica de seus movimentos internos e externos, paixões, pulsões e desejos, numa época em que a ciência apenas começara a despontar. Outro elemento estreitamente relacionado a este é o destaque dado à guerra, à condição conflitiva humana e às dificuldades das relações de poder como características marcantes e sempre presentes no convívio entre os seres humanos. Em terceiro lugar, destacamos a instituição legítima do Estado fundado na liberdade e anuência das vontades e formalizado num corpo político-jurídico de representante(s) e representados.

Do ponto de vista da compreensão do homem, é relevante atentar para o fato de que a despeito dos movimentos e ações tendentes ao conflito e à desagregação a que está submetido, ele pensa, calcula, dialoga e opina consciente de que a ordem política é de sua escolha e inteira responsabilidade. Essa, vale dizer, é a principal base em que se apóia a moderna política hobbesiana. Otimista em relação ao poder criativo humano e realista no que se refere à sua potencialidade beligerante, Hobbes minimiza o acordo ao peso do artifício e não crê em um ancoradouro seguro para a móvel condição humana. Por isso, em sua teoria política,

paz e felicidade se constroem a duras penas: em meio a disputas, competições, desconfiança e medo.

O terreno humano-político apresentado por esse pensador, inicialmente nos parece pessimista ao extremo, calculado em demasia e excessivamente mecanicista, porém uma análise mais aprofundada nos revela que a substituição da tradição anterior pela racionalidade científica o tornou um dos principais representantes da teoria política desenvolvida no século XVII. Contra a tradição aristotélica, Hobbes quer revelar a clareza e a eficácia da ciência que de Copérnico a Galileu, de Mersenne a Harvey, fizera descobertas que não poderiam deixar o campo filosófico-político intocado.

Tendo em mais alta conta a ciência, o pensador inglês funda uma filosofia política que caminha paralelamente à física de Galileu e à geometria euclidiana. Interessa-lhe não apenas as descobertas, mas o método pelo qual se chega a elas e o modelo de universo do qual elas derivam. A filosofia toma, deste ponto vista, ares de uma base material que resulta numa compreensão mecânica da realidade e do homem. Mas o que, de fato, há de mais importante nesse quadro? Os corpos e seus movimentos, que conduzem às evidências, tanto na filosofia natural como na filosofia civil. No que respeita à natureza humana, é no movimento contínuo dos corpos, sem quaisquer entraves externos, que consiste a sua liberdade. O homem é livre para fazer valer seu apetite e vontade, na medida em que ao objeto de sua vontade não for colocado nenhum empecilho.

Para além de toda determinação e necessidade que emana da fisiologia dos corpos, a argumentação da liberdade natural se direciona também ao mundo político pelo ato da vontade e da escolha que renuncia, transfere e autoriza poderes. Essa é a grande novidade em torno da qual se desenvolve a política proposta por Hobbes. Nessa concepção política, o Estado anula a guerra original e, não contraditoriamente, monta um outro esquema armado em prol da vida. A “guerra” pela “não guerra” não representa um contra-senso porque a estrutura armada do Estado é erguida em nome da paz.

A interpretação hobbesiana do mundo físico-político pela inserção das abstrações, deduções e cálculos matemáticos faz emergir um novo conceito de natureza, que aponta para a idéia de liberdade como o trunfo da era moderna. Diferentemente da tradição anterior, na modernidade, pode-se identificar a liberdade dos corpos físicos e humanos porque a natureza já não se encontra presa a um

telos ou finalidade irrevogável. Tal idéia é chancelada pela inovadora compreensão dos movimentos dos corpos, da qual Hobbes se apropria para marcar a diferença entre seu pensamento e aquele proposto pelas tradições aristotélica e neo-aristotélica, tanto no campo da física quanto da política.

Acompanhado os passos da ciência moderna, Hobbes se negou a transformar o sufixo *meta* em transcendência e em fazer da metafísica um conhecimento que ultrapassasse a natureza. Certamente, por esse motivo, é dada preferência a uma *philosophia prima* presa às necessárias abstrações matemáticas, à proposição de um método e ao encadeamento lógico do conhecimento por meio do discurso. O caráter metafísico dessa *philosophia prima* subverte a tradição e prioriza o “conhecer” em detrimento do “ser”. Como consequência, o conhecimento se exime de revelar qualquer coisa sobre a essência ou de alcançar o ser das coisas nelas mesmas.

O solo histórico-científico do qual se origina essa filosofia anuncia a descoberta de novos movimentos para os corpos, não mais regulados por uma vontade divina, mas como frutos de sua própria estrutura interna. A ciência ocupa o lugar de destaque nesse solo e, como conhecimento assertivo e correto, possui o poder de desnudar a configuração humana, apresentando o novo homem a si mesmo como um mecanismo onde se destaca a racionalidade, a força das paixões, o distintivo dos desejos e a complexidade das relações de poder estabelecidas na vida em sociedade. A busca pela compreensão desses elementos torna Hobbes um dos primeiros modernos a fazer emergir os traços de uma reflexão sobre a vertente passional humana em moldes laicos, identificando-a na base das sensações e dos sentimentos de prazer e dor.

Em sua interpretação fisicalista, Hobbes mostra que a divisão entre razão e paixões representa apenas o “caos” e a “ordem” a que a natureza humana está submetida em seu sentido fisiológico. O indivíduo encontra-se condicionado a uma cadeia de movimentos: ele compete e se antecipa à possibilidade de ataque como fruto de sua característica interna. Nesse sentido, originalmente o homem é lobo do homem na mesma medida em que é um ser em movimento e a guerra de todos contra todos representa a personificação desses movimentos, o que faz da luta não necessariamente um prazer, mas um imperativo. Que pese todo pessimismo imputado à “antropologia” hobbesiana, mas, em função da fundamentação científico-biológica de sua teoria, o que quisemos mostrar foi que, em primeira instância, na

guerra não há prazer ou gozo e sim instinto de conservação. A destruição mútua e a face mais violenta da guerra fundamentadas no desejo de poder, conquista e glória desenfreados é uma possibilidade, mas não é o que marca primeiramente a natureza humana. Transpondo parte da filosofia natural – mais precisamente a física – para a filosofia civil, Hobbes anuncia que a marca inicial da natureza humana é o movimento desencadeado pelos diversos *conatus*.

Pelo conceito de *conatus*, o pensador inglês identifica o *gene* da condição conflitiva humana e elege um mundo de representações na tentativa de contornar os problemas daí advindos. De antemão declara toda impossibilidade da mudança dessa condição porque a natureza humana é imutável. Isso quer dizer que, em qualquer tempo e espaço, o homem será sempre um ser de movimentos, desejos e, por conseguinte, de uma surpreendente potencialidade conflitiva. Exemplificam os mais diversos conflitos pelos quais têm passado a história humana, nossa imbricada condição psíquica, os eternos conflitos das relações de poder nas quais nos inserimos, assim como o caráter móvel dos nossos desejos e paixões.

Não paradoxalmente, o homem, lobo de si próprio, não se compraz com a guerra, cenário de insegurança e medo, mas ao mesmo tempo pode desencadeá-la e até fomentá-la. A própria associação política não a extermina, apenas a mantém em níveis aceitáveis para a convivência em comum. Dessa forma, a guerra permanece em potência como clara expressão da natureza humana, que a calcula não necessariamente em função de uma violência gratuita originária. Sua transmutação em violência é, no entanto, uma possibilidade porque os movimentos inerentes aos corpos são em si mesmos ilimitados, porque há quem de fato viva a ambição, acirre a competição e deseje imensamente poder e glória. Lembremos que os corpos humanos encontram-se à deriva e se movem inercialmente desde que nenhum outro corpo limite seus movimentos.

É relevante a configuração da condição humana apresentada por Hobbes como o sempre e atual palco da guerra de todos contra todos, aonde as representações vão das mais nobres ações e sentimentos aos mais vis comportamentos individuais e coletivos. A luta política que transparece no *Leviatã* é exemplo desse quadro de guerra, que pode significar também o embate contemporâneo das guerras imperialistas, espoliações, extorsões e todo tipo de violência. Entre um Estado e outro, personificam essa condição os conflitos políticos, étnicos e religiosos do mundo atual, os problemas em torno do meio ambiente e do

aquecimento global, o risco das armas químicas e da destruição em massa, etc. O medo recíproco em que nos situamos deixa margens à interpretação do homem que vive potencial ou abertamente o gládio do *bellum ominium contra omnes*. Os conflitos armados, as contendas políticas, a competição no mundo do mercado, o medo da dominação e os mais diversos problemas concernentes às relações de poder indicam a perene situação conflitiva dos homens no mundo e sua resolução por meio do ordenamento externo do acordo e da lei positivada.

Essa caracterização do “estado de guerra” como algo inerente à natureza humana e às relações de poder se contrapõe à noção do *Zóon Politikón* aristotélico e evoca a dúvida acerca daquilo que poderia fazer o homem, em termos políticos, em prol de si mesmo e da coletividade. Por outro lado, o direito à autodefesa torna a guerra aceitável e legítima quando eclode em favor da defesa da vida. Ela é racionalmente admissível quando se apresenta como fruto da preservação ou de algum tipo de legítima defesa; torna-se irracional, contudo, ao condicionar-se unicamente ao prazer da vitória. Entre a paz e a guerra, a luta humana pela construção do Estado como uma segunda natureza, revela o lugar do não-conflito na ordem jurídica e permite, tanto quanto possível, situar os indivíduos longe da dor e da morte não apenas como um interesse individual, mas como uma necessidade coletiva.

Não obstante ao esforço de Hobbes em resolver o problema da guerra, algumas questões permanecem abertas. Contra a guerra, ele erige o estado absoluto e, apesar de fundamentar legitimamente as bases desse Estado, tropeça na dificuldade do absolutismo do poder soberano que, na figura de uma ou mais pessoas, parece ter sido destituído do fetiche passional comum a todos os humanos. Paz e guerra são os contrapontos mais importantes dessa filosofia. A investigação de suas origens e causas mostra-nos uma teoria que circunscreve a paz sem dispensar os artefatos da guerra. A razão disso é que há um *status naturalis* da guerra que para ser superado prevê combatentes armados. A ordem estatal estabelecida após a saída dessa condição de guerra – e, nesse caso, tanto faz que seja potencial ou aberta – não é necessariamente o resultado de um desejo cego de poder e nem mesmo da vivência das paixões humanas mais vis e recônditas; é, isso sim, resultado de um complexo físico interno biologicamente condicionado e da convivência humana em condições de escassez.

Em geral, pelo *status naturalis* da guerra, o Estado proposto por Hobbes é negativamente qualificado e, em muitos sentidos, parece ter sido criado apenas para evitar a guerra, essa situação insuportável que se almeja evitar a todo custo. A lógica do Leviatã exige vigilância ininterrupta porque, na verdade, a condição de guerra não cessa jamais, pulsa no interior de cada acordante do contrato. Desta feita, em muitos momentos parece restar ao grande monstro, representado pelo Estado, o papel de repetir a luta pela autopreservação que cada um trava originalmente, tomando para si a lógica da prevenção pela guerra, desenvolvida no estado natural.

Quando Hobbes nos apresenta como papel do Estado a preservação da vida e a manutenção da paz, minimiza a atuação de cada acordante do contrato e desconsidera sua participação ativa no Estado que consentiu em fundar. Por outro lado, em seu aspecto positivo, o Estado ou contrato tem como base a vontade e a autorização. O contrato caracteriza-se por um tipo de autorização que envolve renúncia e transferência de direitos, como procedimentos pelos quais os homens repassam o uso do seu poder a outro(s) homem(s). Se, por um lado, o governo absoluto é apresentado como o ideal, por outro, a condição para que se estabeleça o contrato e se funde esse poder é que a autoridade soberana não seja usurpada. Superar o modelo da soberania por aquisição significa, então, abalar a prática política da conquista desenvolvida até ali e fazer emergir um saber político legítimo e fundado na anuência de seus agentes.

Pelo modelo do poder instituído, a análise hobbesiana pretende eliminar a guerra como categoria de justificação do poder político e fundar o Estado a partir de categorias jurídicas. Com isso, Hobbes quer mostrar a possibilidade da compatibilidade entre cooperação e sentimento de auto-interesse, em que se admite que o bem que se deseja a si mesmo seja um sentimento comum a todos os indivíduos, assim como um tipo de empreendimento cooperativo marcado pelas vantagens individuais e ao mesmo tempo orientado pela identidade de interesses.

Como foi visto, um dos méritos de Hobbes foi ter inaugurado a necessidade da autorização política e da obrigação moral num quadro contratual de legitimidade positivada. Preso realisticamente ao universo político, ele responde sobre a razão de ser do Estado, seus objetivos, autores e representantes. Insiste no fato de que, apesar do espírito inicial de segregação, os homens são capazes de fundar um

corpo político, de adquirir obrigação para com a comunidade e de assumir responsabilidades em relação aos outros.

Tendo feito a opção pelo acordo, o Estado hobbesiano declara-se impotente diante da possibilidade de qualquer alteração ou conversão na ordem das paixões e desejos naturais humanos. E a razão disso é que, sob a chancela da ciência natural, o Estado torna-se ciente de que em nada pode alterar os movimentos internos aos quais os indivíduos estão submetidos e, por isso, escolhe abertamente o caminho da positividade da lei e do artifício como meio de controlar esses movimentos externamente, afinal aquilo que é física e biologicamente determinado é imutável.

Em linhas gerais, o formato de Estado apresentado por Hobbes é subscrito pela capacidade e poder criativo humano de dar novos rumos aos seus movimentos. E em função dos homens não pertencerem unicamente ao reino de sua primeira natureza, o espaço político ocupado por eles é um lugar de heterogeneidades. A fim de minimizar as diferenças que resultam no gládio, a teoria política hobbesiana recorre ao acordo, já que fora desse acordo não é possível estabelecer a concórdia e alcançar a paz. Isso demonstra o nível da responsabilidade humana em relação ao seu futuro, bem como a necessidade de uma ação efetiva frente às situações conflitivas. Por isso, podemos dizer a partir de Hobbes que a vida civil é o lugar das virtudes morais acordadas e da prática da justiça por intermédio das leis.

Em termos morais, por desacreditar na conversão interna dos indivíduos, Hobbes faz claramente a opção pelo nível formal da aplicação da justiça, da equidade e da reciprocidade. Compreende-se, por isso, que os homens constroem padrões de moralidade apenas quando passam a viver em conjunto, pois, na vida em sociedade, as leis naturais ganham corpo e efetividade desaguando num aparato positivado imprescindível ao Estado. Nesse meio, é necessário que as leis revistam-se de um caráter de obrigatoriedade pela força da punição, que passem de uma mera representação da razão à determinação prática, obrigando o cumprimento dos pactos e a reciprocidade das ações.

Em última instância, não há ordem política sem elementos repressivos. O acordo e o contrato chancelam esses elementos e, não contraditoriamente, são responsáveis por desfazer a imagem da vida como aquele contínuo campo de disputas e antagonismos. A abertura ao outro, o pacto e a aceitação da vida em comum, pressupõem, por essa teoria, o abandono da individualidade inicial e a

adesão e obediência a um esquema de moralidade convencional, instituída artificialmente. A lei positiva constitui-se no espaço da ordem e do limite aos desejos humanos desregrados. Nesse sentido, o Estado torna-se o lugar do equilíbrio das forças.

Esses são os caminhos pelos quais o pensador inglês pretende substituir o fundamento ontológico do político. Ele abre uma alternativa em relação ao *Zóon Politikón* aristotélico e propõe uma nova cultura política. Apesar de todas as contraposições que podem ser direcionadas à teoria política de Hobbes, podemos afirmar, junto com esse pensador, que o mundo político encontra-se sempre diante do mesmo problema das contradições humanas, da complexidade de suas paixões e das intrincadas relações de poder. Não obstante ao desenvolvimento do espaço político-democrático no mundo ocidental, o problema da guerra tem sido sempre atual e os acordos estabelecidos para além da esfera positivada do direito e de sua força punitiva têm se mostrado inócuos e sem nenhum resultado efetivo. Daí a importância do resgate da teoria hobbesiana no que se refere à reafirmação constante da validade jurídica e positivada dos acordos, bem como à tentativa de compreensão dos movimentos, paixões e desejos humanos em sua vertente fisiológica, marcada tanto por atitudes que denotam a capacidade de uma vida em comum, como por ações que ressaltam sua tendência ao conflito.

Pela análise aqui proposta, afirmamos que Hobbes marca o início dos tempos modernos – ou se quisermos, a primeira modernidade – ao lado de outros pensadores, pela força de ingerência de sua teoria política. Ele apresenta ao seu leitor a capacidade criativa, passional e racional humana, assim como sua eterna condição de um ser movente e conflitivo, que constrói o Estado como uma segunda natureza, artificialmente modelada, mas balizadora das forças antagônicas que impedem a convivência pacífica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(a) Obras de Hobbes

HOBBS, Thomas. *Leviathan, or the matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiasticall and civil*. Edited by Richard Tuck. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991. (Texts in the history of political thought: Cambridge).

_____. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Organizado por Richard Tuck. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner. Revisão da tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Clássicos Cambridge de filosofia política).

_____. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

_____. *The Elements of Law Natural & Politic*. Edited by Ferdinand Tönnies. Second imp. Cornwall: Frank Cass, 1984.

_____. *Elementos do Direito Natural e Político*. Tradução de Fernando Couto. Porto: RÉS-Editora, s/d. (Coleção Resjurídica).

_____. *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. De Homine/translated by Charles T. Wood, T.S.K. Scott-Craig, and Bernard Gert; and, De Cive/translated by Thomas Hobbes, also Know as Philosophical rudiments concerning government and society; edited with an introduction by Bernard Gert. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.

_____. *De Cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Tradução de Ingeborg Soler. Petrópolis: Vozes, 1993. (Clássicos do pensamento político).

_____. *Court traité des premiers principes/Le Short Tract on First Principles de 1630-1631*. Traduction et commentaire par JEAN BERNHARDT. Paris: Presses Universitaires de France-PUF, 1988.

_____. *De la Liberté et de la Nécessité (Controverse avec Bramhall I)*. Introductions, traduction, notes, glossaires et index par Franck Lessay. Paris: Vrin, 1993.

_____. *De Corpore (Parte I – Computação ou Lógica)*. Tradução e notas de José Oscar de Almeida Marques, a partir de Concerning Body, The English Works of Thomas Hobbes de Malmesbury. Londres: John Bohn, 1939. Editado por William Molesworth. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005. (Clássicos da Filosofia. Cadernos de Tradução 12).

_____. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. Prefácio de Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Landy, 2004.

_____. *Behemoth ou o Longo Parlamento*. Tradução de Eunice Ostrensky. Prefácio e revisão técnica da tradução de Renato Janine Ribeiro. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. *The english works of Thomas Hobbes*. Collected and edited by Sir William Molesworth. With a new introduction by Dr. G. A. J. Rogers. London: Routledge Thoemmes Press, 1992. (this is a reprint of the 1839-1945 Edition).

_____. *The english works of Thomas Hobbes*, editada por W. Molesworth. London: 1839. (edição eletrônica em CD-Rom, 1993).

(b) Outras Obras

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo – Imperialismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

_____. *Metafísica*. Tradução do grego por Vinzenzo Cocco. Notas de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

BALAUDÉ, Jean-François. *Le vocabulaire d'Épicure*. Paris: Ellipses, 2002.

BARBOSA FILHO, Balthasar. Condições da autoridade e autorização em Hobbes. *Filosofia Política*. Porto Alegre, n.6, 1989.

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BOONIN-VALL, David. *Thomas Hobbes and the science of moral virtue*. New York: Cambridge University Press, 1994

BOYANCÉ, Pierre. *Épicure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

BRUN, Jean. *Epicures et les épicuriens*. 8. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

CHAUÍ, Marilena. Espinosa: poder e Liberdade. In: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, DCP-FFLCH/USP, São Paulo, 2006. *En publicacio Filosofia Política Moderna*. De Hobbes a Marx Boron. Atílio A. Clasco. São Paulo, 2006.

Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clasco.org.ar/libros/secret/filopolmpt/06-chauai.pdf>>. Acesso em: 04 out. 2007.

CLAVELIN, Maurice. *La philosophie naturelle de Galilée*. 5. ed. Paris: Librairie Armand Colin, 1968.

ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Tradução e notas de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 141-339. (Coleção Os Pensadores).

ÉVORA, Fátima R. R. *A revolução copernicano-galileana I*. 2. ed. v. 3. Campinas: UNICAMP, 1993.

_____. *A revolução copernicano-galileana II*. 2. ed. v. 4. Campinas: UNICAMP, 1994.

EUCLIDES. *Elementos*. Disponível em: <<http://www.mat.ec.pt/jamecs/euclid/1parte.html>>. Acesso em: 30 mar. 2006.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

GALILEI, Galileu. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. Tradução, introdução e notas de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

_____. *Ciência e fé: Galileu Galilei*. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Nova Stella Editorial. Rio de Janeiro: NAST, 1988. (Coleção Clássicos da Ciência).

GAUTHIER, David P. *The Logic of Leviathan, the moral and political theory of Thomas Hobbes*. London: Oxford University Press, 1969.

GERT, Bernard. Hobbes's psychology. In: SORELL (Ed.). *The Cambridge companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 157-174.

GOLDSMITH, M. M. Hobbes on law. In: SORELL (Ed.). *The Cambridge companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 274-304.

GRANT, Hardy. Hobbes and mathematics. In: SORELL (Ed.). *The Cambridge companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 108-128.

HAMPTON, Jean. *Hobbes and the social contract tradition*. New York: Cambridge University Press, 1988.

HECK, José N. *Materialismo e modernidade: ensaios de filosofia política*. Goiânia: UFG, 1994.

_____. *Thomas Hobbes: passado e futuro*. Goiânia: UFG/UCG, 2004.

_____. Poder, autoridade e tradição. *Fragmentos de cultura*. v. 12 (especial). Goiânia: IFITEG, 2003, p. 41-68.

_____. O estado natural e a verdadeira liberdade do súdito em Th. Hobbes. *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 4, p. 533-552, dez. 2002.

_____. Hobbes e a fascinação pelo movimento. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Orgs.). *Hermenêutica e filosofia primeira: festschrift para Ernildo Stein*. Ijuí: Unijuí, 2006, p.155-187.

JACOB, François. *A lógica da vida: uma história da hereditariedade*. Tradução de Ângela Loureiro de Souza. Revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

JESSEPH, Douglas. Hobbes and the method of natural science. In: SORELL (Ed.). *The Cambridge companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996, p.86-107.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

KAVKA, Gregory S. *Hobbesian moral and political theory*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

KERSTING, Wolfgang. Hobbes, Kant, a paz universal e a guerra contra o Iraque. *Kant e-prints*, tradução de Ralph Roman K. Gniss, revisão de José N. Heck, Campinas: Unicamp, v.3, n.2, 2003. Disponível em: <<ftp://ftp.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/vol.3-n.2-2004.pdf>>. Acesso em: 11 abr. 2008.

KOYRÉ, Alexandre. *Études galiléennes*. Paris: Hermann, 1966. (Collection Histoire de la Pensée).

_____. *Études d'histoire de la pensée Scientifique*. Paris: Editions Gallimarg, 1973.

KRAUS, Jody S. *The limits of hobbesian contractarianism*. USA: Cambridge University Press Ltd, 1993.

LEIBNIZ, Gottfried W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores).

LEIJENHORST, Cees. *The Mechanisation of Aristotelianism, the late aristotelian setting of Thomas Hobbes' natural philosophy*. Brill: Leiden-Boston-Köln, 2002.

LIMONGI, Maria Isabel. Hobbes e o *conatus*: da física à teoria das paixões. *Discurso*, São Paulo, v. 31, p. 419-439, 2000.

_____. *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. 256 f. Tese (Doutorado em Filosofia/Ética e filosofia Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo, de Hobbes a Locke*. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Coleção Pensamento Crítico).

MADANES, Leiser. Hobbes e o poder arbitrário. *Discurso*, São Paulo, n. 28, p. 89-126, 1997.

MALCOLM, Noel. A summary biography of Hobbes. In: SORELL (Ed.). *The Cambridge companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 13-44.

MALHERBE, MICHEL. *Hobbes ou l'oeuvre de la raison*. 10. ed. Paris: VRIN, 2000.

MARTINICH, A. P. A. *Hobbes dictionary*. Oxford: Blackwell, 1995.

_____. *Thomas Hobbes*. New York: St. Martin's Press, 1997.

MONZANI, Luiz R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: UNICAMP, 1995. (Coleção Repertórios)

MOREAU, Pierre-François. *Hobbes: Philosophie, science, religion*. Paris: Presses Universitaires de France-PUF, 1989.

NIZAN, Paul. *Démocrate, Épicure, Lucrèce: les matérialistes de l'antiquité* (textes choisis). Paris: Arléa, 1999.

PARAIRE, Philippe. *Autour d'Epicure*. Textes traduits du grec et présentés par Philippe Paraire. Paris: Le Temps des Cerises, 2000.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução de A. Piserra e L.M.R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RIBEIRO, Renato J. *Ao leitor sem medo*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

_____. *A marca do Leviatã*. São Paulo: Ática, 1978. (Ensaio).

_____. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os Clássicos da Política*. 8. ed. v. 1. São Paulo: Ática, 1997, p. 51-77. (Série Fundamentos).

RODIS-LEWIS, Geneviève. *Épicure et son école*. Paris: Gallimard, 1975.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-88. (Os Pensadores).

RYAN, Alan. Hobbes's political philosophy. In: SORELL (Ed.). *The Cambridge companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 208-245.

SILVER, Victoria. Hobbes on rhetoric. In: SORELL (Ed.). *The Cambridge companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 329-345.

SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Editora Unesp: Cambridge, 1999.

_____. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Great Britain: Cambridge University Press, 1996.

SOARES, Luiz E. *A invenção do sujeito universal*. Campinas: Unicamp, 1995. (Coleção Momento).

SOMMERVILLE, Johann. Lofty science and local politics. In: SORELL (Ed.). *The Cambridge companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 246-273.

SORELL, Tom (ed.) Hobbes's scheme of the sciences. *The Cambridge companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 44-61.

SPRAGENS, Thomas A. *The Politics of Motion the world of Thomas Hobbes*, with a foreword by Antony Flew. Lexington: The University Press of Kentucky, 1973.

STRAUSS, Leo. *The political philosophy of Hobbes*. Translated from the German Manuscript By Elsa M. Sinclair. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1963.

TERREL, Jean. *Hobbes: materialisme et politique*. Paris: VRIN, 1994.

TÖNNIES, Ferdinand. *Hobbes – vida y doctrina*. Versión española de Eugenio Imaz. Madri: Alianza Editorial S. A., 1988.

TORT, Patrick. *Physique de l'Etat: Examen du Corps Politic*. Paris: Vrin, 1978.

TUCK, R. *Hobbes: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.

_____. Hobbes's moral philosophy. In: SORELL (Ed.). *The Cambridge companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 174-207.

WARRENDER, Howard. *The political philosophy of Hobbes, his theory of obligation*. London: Oxford at the Clarendon Press, 1957.

WATKINS, J. W. N. *Hobbes' System of Ideas, a study in the political significance of philosophical theories*. London: Hutchinson & CO Ltda, 1965.

WOLLMANN, Sérgio. *O Conceito de Liberdade no Leviatã de Hobbes*. Porto Alegre: EDIPURCS, 1993. (Coleção Filosofia).

ZARCA, Yves-Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*. France: PUF/Quadrige, 1995.

_____. *Hobbes et son Vocabulaire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.

_____. *La Décision Métaphisique de Hobbes: conditions de la politique*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

_____. A invenção do sujeito de direito. *Filosofia Política – Nova Série*, Porto Alegre, v.1, 1997.

_____. First philosophy and the foundations of knowledge. In: SORELL (Ed.). *The Cambridge companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 62-85.