

DAVID EMANUEL DE SOUZA COELHO

## **O MATERIALISMO GEOMÉTRICO DE THOMAS HOBBS**

Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do grau de doutor em filosofia no programa de pós-graduação da Universidade Federal de Minas Gerais.

**Linha de Pesquisa:** Filosofia Moderna e Contemporânea

**Orientador:** Prof. Dr. Ivan Domingues

**Belo Horizonte**

**2021**

100	Coelho, David Emanuel de Souza.
C672m	O materialismo geométrico de Thomas Hobbes
2021	[manuscrito] / David Emanuel de Souza Coelho. - 2021. 335 f. Orientador: Ivan Domingues.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1.Filosofia - Teses. 2.Materialismo - Teses. 3.Hobbes, Thomas, 1588-1679 . 4.Ontologia - Teses . I. Domingues, Ivan. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

### FOLHA DE APROVAÇÃO

**O Materialismo Geométrico de Thomas Hobbes**

**DAVID EMANUEL DE SOUZA COELHO**

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

Aprovada em 08 de setembro de 2021, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Ivan Domingues - Orientador (UFMG)

Prof. José Raimundo Maia Neto (UFMG)

Prof. Helton Machado Adverse (UFMG)

Profa. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UFPR)

Profa. Celi Hirata (UFSCAR)

Belo Horizonte, 08 de setembro de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Helton Machado Adverse, Professor do Magistério Superior**, em 10/09/2021, às 18:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jose Raimundo Maia Neto, Membro de comissão**, em 11/09/2021, às 09:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi, Usuário Externo**, em 13/09/2021, às 09:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Celi Hirata, Usuário Externo**, em 13/09/2021, às 10:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

*Este trabalho é dedicado à memória das vítimas da Covid-19 no Brasil e em todo o mundo.*

## **Agradecimentos**

Certa vez, ouvi o professor José Paulo Netto afirmar serem os agradecimentos nas teses de doutorado mais enxutas que as de mestrado pois o doutorado seria um trabalho mais solitário. Concordo com esse diagnóstico do eminente pesquisador marxista, mas acrescento o lapso temporal que separa o doutoramento da época de graduação, onde estava toda a nossa base, tanto de colegas e amigos, quanto de professores.

O mestrado, mais próximo, acaba sendo um período mais rico em agradecimentos e, por isso, minha dissertação contou com três páginas para nomear e celebrar aqueles que ajudaram no meu percurso. Aqui serei mais enxuto, mas pondo o mesmo valor emotivo.

Em primeiro lugar, agradeço à minha família. Ao meu pai, Cornélio, e à minha mãe, Creuza. Aos meus irmãos, Mateus e Paulo.

Agradeço aos meus amigos, em especial ao Jean que me acompanha desde o vestibular para a UFMG e agora finalizou o doutorado um pouco antes de mim.

Agradeço a todos os funcionários da UFMG, desde os técnicos, passando pelo pessoal dos restaurantes universitários e particulares, até o pessoal da limpeza. Sem eles, não é possível existir Universidade.

Agradeço aos professores do departamento de Filosofia da UFMG, especialmente à professora Lívia Guimarães, à professora Ester Vaisman e ao professor Carlos Drawin; também dedico especial agradecimento ao professor Jacyntho Lins Brandão.

Agradeço à Capes por ter me concedido uma bolsa de doutorado, a qual foi crucial em momentos de aperto.

Por fim, gostaria de agradecer ao meu orientador, Ivan Domingues, pelo apoio e pela orientação que já duram quatorze anos. Aprendi muito com ele, sobretudo sobre o que é fazer filosofia.

*Desenhar linhas retas e círculos é um problema, mas não um problema geométrico. A solução deste problema é exigida da mecânica, e seu uso é mostrado pela geometria; e é a glória da geometria que, a partir destes poucos princípios, trazidos do nada, seja capaz de exibir tantos resultados. Portanto, a geometria está fundamentada na prática mecânica e não é nada mais do que aquela parte da mecânica universal que rigorosamente propõe e demonstra a arte de medir.*

Isaac Newton, “Principia”

## **Resumo**

Este trabalho tem por objetivo compreender a concepção materialista de Thomas Hobbes enquanto materialismo geométrico. O filósofo inglês é um dos primeiros a tirar as consequências radicais da ontologia material subjacente à nova ciência moderna. A unidade entre empirismo e matematização é a marca principal desta nascente ciência, algo já expresso na abordagem de Copérnico em torno do Sistema Solar. Hobbes interpreta esta ontologia concebendo o materialismo de modo construtivista, onde os corpos naturais seriam construídos por deus e os corpos artificiais pelos seres humanos. O materialismo geométrico, portanto, é essencialmente construtivista, operado por uma inteligência, divina ou humana.

**Palavras-Chaves:** Filosofia; Filosofia Moderna; Geometria; Ontologia; Ciência Moderna; Materialismo; Construtivismo; Thomas Hobbes



## **Abstract**

This academic work aims to understand the Thomas Hobbes's materialism as geometric materialism. The English philosopher is among the first to draw the radical aspects of the materialistic ontology underlying the new science in his time. That science was marked by the unity between empiricism and mathematization. This is very well expressed by Copernicus in his new approach of the Solar System. For Hobbes, this new ontology can be conceived in a constructivist way, where natural bodies are built by God and artificial ones by humans. Geometric materialism, therefore, is essentially constructivism, operated by an intelligence, divine or human.

**Keywords:** Philosophy; Modern Philosophy; Geometry; Ontology; Modern Science; Materialism; Constructivism; Thomas Hobbes

## Sumário

<b>Advertência</b>	<b>10</b>
<b>Introdução</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo 1: Materialismo Geométrico</b>	<b>57</b>
<b>1.1: O Nascimento da Metafísica em Platão</b>	<b>89</b>
<b>1.2: Aristóteles e a metafísica: hilemorfismo</b>	<b>96</b>
<b>1.3: Metafísica Escolástica: o <i>batismo</i> de Aristóteles</b>	<b>102</b>
<b>1.4: Metafísica cartesiana: a <i>res cogitans</i> e as ideias</b>	<b>106</b>
<b>1.5: Aparência e Sensação na filosofia hobbesiana</b>	<b>114</b>
<b>Capítulo 2: Conhecimento e Linguagem</b>	<b>137</b>
<b>Capítulo 3: Construtivismo Geométrico</b>	<b>202</b>
<b>Capítulo 4: Deus, o primeiro geômetra</b>	<b>268</b>
<b>Conclusão</b>	<b>312</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>323</b>

## Advertência

Adotei dois tipos de padrão para citações: as citações de autores *primários* informam apenas o nome do texto usado e a página ou passagem; já no caso de autores *secundários*, é usado o método tradicional de autor/ano/página.

Em caso de livros em línguas estrangeiras, *todas as traduções* foram feitas por mim. Em geral, preferi fazer uso das obras no idioma original, o que resulta em escassa presença de títulos traduzidos para o português.

No caso das obras utilizadas a partir de uma língua que não o português, é fornecido o texto original no rodapé.

## Introdução

### 1

Quando Hobbes começa sua caminhada filosófica, já tendo passado dos quarenta anos de idade, ele se depara com uma nova perspectiva de racionalidade que pouco a pouco tomava conta da Inglaterra e da Europa: a ciência empírica.

Já se passavam os tempos de predomínio das especulações da escolástica, agora amplamente desacreditadas nos círculos intelectuais. Ao contrário, predominava agora uma forma de criar conhecimento a partir da coleta de dados empíricos e de sua matematização.

Copérnico, ainda no século XVI, em plena Renascença, depois de suas estadas em Bolonha e em Pádua, quando regressou à Polônia, fora o primeiro a abrir a senda deste caminho, ao compilar séculos de observações em uma nova teoria matemática a respeito do universo, onde o Sol, e não a Terra, passava a ocupar o lugar central. De fato, a hipótese geocêntrica não foi uma criação exclusiva dele, devendo sua originalidade ser creditada a Aristarco de Samos, mas foi Copérnico quem comprovou sua veracidade, ou antes a sua plausibilidade, com a ajuda do ferramental da matemática e da observação continuada, tendo, no entanto, relutado por trinta anos em dar publicidade a suas descobertas.

Após ele, Kepler ampliaria a compreensão da realidade cósmica, matematicamente trabalhando os dados coletados durante décadas por Tycho Brahe. Contemporâneo de Hobbes, com incursões na física e na metafísica, houve Descartes e sua larga influência, ao associar filosofia e matemática. E houve ainda as contribuições de Galileu, menos na parte matemática e mais na observacional, quando apontou seu telescópio para os céus.

O próprio Hobbes teve a oportunidade de ter contato com William Harvey, o qual trouxe grande avanço à biologia humana, ao descobrir a circulação sanguínea. Doravante, o mistério da circulação do sangue não existia mais, tendo ele determinado o papel do coração neste movimento vital. Paralelamente, atuando na prestigiosa Universidade de Oxford, ao abrir o caminho para a química nova, estava nada menos do que Boyle com quem Hobbes iria travar um combate extenuante em torno tanto do experimentalismo quanto do materialismo das novas ciências.

Tudo isso apontava para duas questões fundamentais ou, antes, para duas constatações naquela altura bastante difundidas: o conhecimento verdadeiro teria de ser de base concreta, material; e a matemática era um instrumento poderoso para apreender racionalmente esta materialidade. A questão era justamente como fazer a conexão entre a base factual ou empírica e a matemática e qual das matemáticas, precisamente.

Para além da mera anedota sobre Hobbes e o livro de Euclides, pairam razões históricas muito firmes para sua aproximação da geometria e, sobretudo, do materialismo: a ciência empírico-matemática estava dominando a cena e trazendo avanços para o conhecimento humano como nunca se tinha visto em milênios. A exceção notória da antiguidade fora Arquimedes, como se sabe, podendo ser acrescentado no fim do período medieval Roger Bacon, alinhado tanto ao experimentalismo quanto ao pensamento matemático, bem como à alquimia que era à sua maneira experimental e neste quesito próximo de seu homônimo moderno, Francis Bacon. Tudo estava em xeque, muitos revolucionamentos estavam em curso, desestabilizando o *modus operandi* da filosofia e ciência tradicionais, juntamente com suas verdades eternas e seus hábitos arraigados. Passados dois séculos, já em plena era moderna, se não era possível ignorar esse estado de coisas, havia, no entanto, mais de um caminho para fundar e modelar a ciência nova, desde as vias mais radicais em busca do marco zero, até as mais moderadas buscando estabelecer

uma relação de compromisso, mantendo um tanto da metafísica tradicional e a acomodando com a nova filosofia empírico-matemática. Isto é o que fará muitos filósofos.

Hobbes, no entanto, não estará neste grupo. Ciente das consequências últimas da nova forma de filosofia, verá claramente não ter mais espaço no novo saber para a metafísica herdada da tradição greco-medieval. No mundo pleno da empiria matematizada, não haveria mais espaço ou lugar para especulações abstratas ou formulações obscuras e vazias de significado, que era como via a práxis e as heranças da velha escolástica, agora às voltas com a sua *repaginação* para responder às exigências dos tempos novos: a segunda escolástica, vertendo vinho velho em odres novos, como dirão os críticos.

Por isso, não podendo simplesmente reacomodar seu pensamento à *onto-teologia*, para usar a fórmula de Heidegger, ou, antes, melhor dizendo, à teologia metafísica, nem se contentar com um empirismo puro e simples que se detém a meio-caminho, de medo de levar a radicalização do pensamento até o fim, em busca das raízes últimas das coisas, Hobbes abraçará uma filosofia plenamente materialista levada a cabo em suas frentes: contra o empirismo e o ceticismo, como em Boyle, ao ultrapassar o Rubicão do materialismo; contra a metafísica abstrata e suas quimeras, galgada a nova filosofia no poder da geometria e indisposta a qualquer tipo de conciliação com a *verborragia* escolástica, cujas raízes remontavam a Aristóteles e Platão.

Neste sentido, buscou efetivar uma ontologia materialista capaz de explicar todas as dimensões da existência – natural e humana – de acordo com o movimento da matéria, dado pela ação de corpos e não mais por *essências*, *ideias* ou forças *ocultas*, impenetráveis à sensação.

A concepção materialista de Hobbes ficará estabelecida pelo monismo corpóreo, pela concepção do corpo em movimento e pela ideia de que todo conhecimento é constituído através de abstrações sensoriais.

O filósofo inglês seguirá firmemente estes princípios e desconsiderará qualquer tipo de conhecimento que não tenha por base a sensação. O puro saber intelectual, *sem* dados empíricos, não poderá mais ser parâmetro para o conhecimento verdadeiro. Mas esses dados empíricos, em vez de auto subsistentes, devem ser vistos como índices da matéria e sua atestação.

Quando faz isso, Hobbes opera uma subversão da filosofia tradicional, a qual, embora fragilizada, ainda tinha força em sua época, sobretudo força institucional, das universidades. Estes eram os casos da Sorbonne, de Oxford, de Heidelberg, de Salamanca e por toda parte. A afirmação de uma ontologia plenamente materialista irá se chocar com as posições ainda tradicionais destes agrupamentos, gerando problemas políticos para Hobbes, sobretudo a respeito da natureza divina.

No entanto, isto não irá amedrontar Hobbes e ele não deixará pedra sobre pedra, com o sensualismo e o nominalismo ombreando-se com o materialismo e servindo de armas de guerra contra a filosofia tradicional.

Esta filosofia tradicional é a chamada *metafísica*, termo cunhado por Adrônico de Rodes para se referir à filosofia primeira de Aristóteles e cuja origem pode ser encontrada nas reflexões de Platão.

O pilar da metafísica tradicional é a duplicação do mundo entre a esfera da pura intelecção e a esfera do mundo sensível, sendo a primeira esfera o local próprio da autêntica verdade e a segunda, na melhor das hipóteses, um simulacro imperfeito da primeira. Neste

aspecto, a pura inteligência é representada pela *essência* ou pela *ideia*, entendida enquanto substâncias *imateriais*, cuja existência é *anterior* ou ao menos *autônoma* com relação à matéria.

Na metafísica tradicional, o materialismo é desconsiderado enquanto forma de conhecimento independente, pois este cairia no pecado de acreditar que existe apenas a matéria, marcada na filosofia aristotélico-platônica por sua deficiência ontológica. Em Platão, esta concepção é mais radical que em Aristóteles, visto que o estagirita ainda considera ser impossível existir *forma* sem *matéria*, enquanto seu mestre defendia a famosa teoria das ideias, onde a forma assumia uma autonomia ontológica frente à matéria.

Apesar da diferença, os dois filósofos gregos concordam em colocar ênfase ontológica na forma e em considerar a matéria uma estrutura essencialmente *amorfa* e *passiva*, impossível de existência definida sem a presença da forma. Esta concepção da matéria irá fazer longa carreira na história da filosofia, chegando até a época de Hobbes e persistindo mesmo em um filósofo igual Descartes, o qual, apesar da liberação da matéria enquanto *res extensa*, ainda retém uma visão de superioridade *epistêmica* da ideia em sua formulação da *res cogitans*.

A metafísica, portanto, irá ser constituída a partir da desconsideração ontológica da matéria e a *duplicação* do mundo entre *corpo* e *ideia*, *coisa material* e *essência*. O mundo sensorial só poderá ser apreendido, dentro desta lógica, se mediado pelas substâncias imateriais.

Esta concepção metafísica, surgida na Grécia, alcançará novo sentido na idade média, quando irá se juntar com a religião cristã e constituirá a chamada *escolástica*. Quando isto acontecer, a metafísica entrará em nova etapa, pois as ideias ou essências não mais serão entidades eternas ou imutáveis, tal como eram no pensamento grego. Agora serão entidades



*criadas* por uma vontade, a *divina*. A diferença entre matéria e ideia será transformada em diferença entre *natureza* e *deus*, espírito puro e eterno. Mais que isso, pelo fato de as ideias serem antes de tudo ideias *na* mente divina, de certa forma a metafísica será um estudo cujo ápice terá por objeto a natureza de deus e sua mente.

Outro ponto importante desta nova etapa da metafísica será sua institucionalização enquanto parte do Estado, servindo como subsídio ideológico para uma estrutura de poder. A escolástica não era apenas algo acadêmico, mas também uma parte fundamental do poder *político, social e econômico*, visto que seus membros formavam o corpo eclesiástico e ocupavam cargos de relevância na estrutura da Igreja Católica, inclusive o mais importante de todos, o de Papa. Por isso, as teorias metafísicas tinham uma consequência política muito clara, como atestam os diversos casos de perseguição, queimas de livros e excomunhões acontecidos durante a era medieval, bem como durante a própria Renascença italiana, que em nenhum momento jogou por terra o poder do Vaticano e do papado. Pois, nestes tempos, e durante séculos, o Index e a Fogueira reinavam e nenhuma ideia era inofensiva.

Este fato é importante para entendermos aspectos essenciais da filosofia hobbesiana, visto que o filósofo inglês nunca ignorou a relação intrínseca entre o escolasticismo e o poder clerical.

Nunca ignorou também as implicações políticas de suas teses filosóficas, sendo até este o principal motivo de sua fuga de Paris, quando, após publicar seu livro mais famoso, o *Leviatã*, atraiu a ira dos bispos exilados da Igreja Anglicana, os quais convenceram o Rei a retirar sua proteção ao filósofo. Temeroso de ser preso pela Inquisição de Roma, Hobbes foge de volta para a Inglaterra. (MARTINICH, 1999, 214-215)

Quando Hobbes tentou se encontrar com o rei [Charles II] no Louvre, em algum momento de dezembro, James Butler, Marquês de Ormonde, o informou de que o rei não iria vê-lo. Como iria Hobbes lembrar mais tarde em sua autobiografia em prosa, isto o colocou em uma situação bem perigosa. Hobbes não tinha ocultado sua oposição ao

Catolicismo no *De Cive* e várias partes do *Leviatã* eram dedicadas para a crítica detalhada à igreja romana. Agora, despojado da proteção do rei, Hobbes foi deixado exposto para possíveis ações legais do clero francês. Além disso, agora que ele tinha sido repudiado enquanto escritor aceitável, havia também a possibilidade de que ele pudesse compartilhar o destino de Anthony Ascham, outro teórico de fato, o qual havia sido assassinado por agentes reais na Espanha. Na visão de Hyde, a fuga de Hobbes de Paris, pouco antes do próprio Hyde ter ali chegado no Natal, teria sido causado por uma tentativa das autoridades religiosas francesas em prendê-lo. (PARKIN, 2007, 104-105)<sup>1</sup>

Portanto, a unidade entre a metafísica e a religião fez surgir também uma estrutura política que Hobbes terá de enfrentar, com todo o ônus daí advindo, em sua época. A crítica hobbesiana à metafísica tradicional e sua defesa de uma ontologia plenamente materialista terá consequências políticas profundas e redundará ao filósofo inúmeros dissabores, como sua fuga de Paris demonstra, sem que a volta para a Inglaterra resolvesse as coisas, mas era a melhor opção.

De resto, este tipo de dissabor não era vivenciado apenas por Hobbes. Conforme é de conhecimento geral, muitos outros pensadores e cientistas seriam perseguidos pela Inquisição no período renascentista e no início da modernidade. O caso mais famoso, sem dúvida, é o de Galileu, que escaparia por pouco de ser levado à morte por sua defesa do copernicanismo. Houve antes, no fim da Renascença, o caso de Giordano Bruno, que foi condenado pela Inquisição e teve um destino atroz.

---

<sup>1</sup> “When Hobbes attempted to attend the king at the Louvre at some point in December, James Butler, Marquess of Ormonde informed him that the king would not see him. As Hobbes would later recall in his prose autobiography, this put him in an extremely dangerous situation. Hobbes had not been reticent about his opposition to Catholicism in *De Cive* and large parts of *Leviathan* were devoted to the detailed criticism of the Roman church. Now stripped of the king’s protection, Hobbes was left exposed to possible legal action by the French clergy. In addition, now that he had been disavowed as an acceptable writer, there was also the possibility that he might share the fate of that other de facto theorist Anthony Ascham, assassinated by Royalist agents in Spain.<sup>53</sup> On Hyde’s account, it was an attempt by the French religious authorities to have him arrested that caused Hobbes to flee from Paris, a few days before Hyde himself arrived there on Christmas Day.” (PARKIN, 2007, 104-105)

Certamente, Bruno à parte, este ponto está relacionado à ascensão, sobretudo no século XVII, da nova ciência de cunho empírico-matemático, a qual viria colocar por terra os dogmas da antiga escolástica.

Cientes da contradição entre a nova ciência e os antigos dogmas, não serão poucos os pensadores que tentarão estabelecer uma harmonia entre as duas correntes, pois, conforme será mostrado, a experiência religiosa permanecia forte do ponto de vista social e os primeiros cientistas não se autoproclamavam *ateus* ou *antirreligiosos*. Muito pelo contrário, haja vista que neste tempo foi cunhado o teísmo, havendo teístas até mesmo entre os grandes expoentes do iluminismo, até mesmo na França, onde o iluminismo foi o mais radical de todos.

Quando pensamos na filosofia cartesiana, de Malebranche ou mesmo de Leibniz, podemos perceber o quanto a tentativa de conciliar a nova ciência com a herança da metafísica ainda era forte na cena filosófica deste início de modernidade.

Por isso, Hobbes era ciente da necessidade de se romper com a metafísica tradicional em toda a radicalidade, abraçando por completo uma filosofia da matéria, dando-lhe, porém, uma feição nominalista, ao considerar o papel da linguagem. Com esse fim, dedicará longas páginas de suas obras para criticar os principais conceitos da metafísica, bem como desacreditar seus pilares, entre estes a essência de Platão e a substância de Aristóteles.

Sua meta, com isso, não era outra senão a de abrir espaço para uma nova ontologia plenamente materialista, onde apenas o corpo em movimento pudesse ser considerado objeto de investigação filosófica, dele fazendo parte, todavia, a sensação, o pensamento e a linguagem, como veremos.

A crítica hobbesiana à metafísica tradicional terá três pilares: a crítica *linguística*, *ontológica* e *teológica*.

Pela crítica linguística, o filósofo tenta mostrar que os conceitos da metafísica são hipostasiações da linguagem natural. Entre estes conceitos um dos mais importantes é o de *Ser*, o qual, de acordo com Hobbes, foi transformado de um simples verbo de ligação em uma entidade objetiva.

Para ele, o núcleo desta deturpação está em desconsiderar o papel meramente *instrumental* da língua e sua natureza essencialmente arbitrária. Não existe uma conexão necessária entre *signo* e *significante* e cada termo é livremente definido tendo por critério apenas o melhor uso possível dele. Mais que isso, não existe qualquer significado externo, *independente* dos indivíduos, dos termos linguísticos, sendo o sentido meramente formal, senão mental, contido no interior da linguagem.

A própria razão, considerada na metafísica tradicional enquanto uma estrutura ontológica, é reduzida por Hobbes a simples cálculo linguístico. Os nomes perdem o *status* de conceitos e se tornam apenas elementos formais, com um sentido convencional e operativo, das operações de soma ou subtração.

Na crítica ontológica, busca-se mostrar o monismo materialista, através da tese de que apenas o corpo existe no mundo. Esta tese colidirá com a teoria da metafísica tradicional a respeito da existência de substâncias imateriais. Pretendo que é aqui que faz sentido a distinção entre metafísica e ontologia, havendo mais de uma maneira de colocar o problema, mas sendo nosso o problema de pensar o problema na perspectiva de Hobbes e de sua filosofia.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Sobre a fortuna crítica do vocábulo “Metafísica” e o emprego de seu rival “Ontologia”, tal como venho fazendo nesta tese, creio ser necessárias algumas considerações adicionais, para evitar ambiguidades e mal-entendidos. Deixando à parte a origem meio aleatória do termo Metafísica, cunhado por Adrônico de Rodes para designar os livros de Aristóteles dispostos nas estantes de sua biblioteca depois dos livros de Física, o

---

certo é que o termo vingou e passou a ter um uso consagrado bastante elástico e chegou até os dias de hoje. Porém, no tocante a Aristóteles e outros filósofos, como Descartes, o termo escolhido para designar essa parte especial da filosofia foi Filosofia Primeira ou *Prima Philosophia*, em latim. Depois, veio à tona Ontologia e na filosofia contemporânea vemos Lévinas falando da Ontologia como Filosofia Primeira, dizendo que ela é a disciplina mais fundamental da filosofia, identificando-a com a Ética, como aliás Espinosa. Por seu turno, depois da condenação *in limine* da Metafísica pela 1ª filosofia analítica, como em Carnap, vemos em sua trajetória ulterior, na esteira de Moore e do próprio Russell, a reabilitação da Metafísica rumo a uma metafísica descritiva e do reconhecimento do comprometimento ontológico da ciência e da linguagem científica: Williamson, p. ex. Trata-se de um conjunto de exemplos que evidencia a flutuação conceitual de que padecem os termos-chave assim como as principais disciplinas da filosofia, fazendo das escolhas uma questão de preferência, com um fundo de arbitrariedade e de idiosincrasia. Porém, toda escolha tem de ser justificada, mesmo que pautada em unilateralidades e convenções, como tudo em linguagem, e este foi um pouco o meu caso na tese. De saída, digo que, embora a ontologia tenha surgido no interior da metafísica, não se pode confundir uma com a outra. Igual à ontologia, praticamente todas as disciplinas filosóficas atuais (epistemologia, ética, lógica, estética etc.) nasceram dentro da antiga metafísica. No entanto, nos dias atuais, muitos estudiosos destas áreas não se consideram metafísicos, no que estão completamente certos, entendo eu. Em suas origens gregas, a metafísica é uma forma de duplicação do mundo, uma construção filosófica onde a materialidade do mundo é fundamentada em uma dimensão suprassensível. Esta dimensão pode ser as ideias platônicas – radicalmente transcendentais – ou as formas aristotélicas, com diferença relativa em relação à matéria. De qualquer forma, na metafísica, há uma duplicidade do mundo, sendo a matéria hierarquicamente inferior que a ideia ou forma. Em outras palavras, a metafísica é a negação da existência unívoca da matéria, tendo sido esta negação conservada pela escolástica medieval, ao acomodar a filosofia platônico-aristotélica na teologia cristã, levando Heidegger a falar de onto-teologia. Por sua vez, a ontologia surgiu enquanto ciência do ser enquanto ser, como aliás a Filosofia Primeira, compreendendo o ser como sendo algo não-material, mas, com o decréscimo da metafísica ao longo da modernidade, assumiu a conotação de um estudo a respeito da realidade objetiva e de sua relação com o ser humano. Esta distinção entre a ontologia e a metafísica é bem explicada por Ferrater Mora em seu dicionário: “De qualquer modo, é notório que os autores que usaram ‘Ontologia’ ou ‘Ontosofia’ tenderam a destacar o caráter “primário” desta ciência frente a qualquer estudo “especial”. Por isso, se a ontologia pode seguir sendo identificada com a metafísica, o foi com uma “metafísica geral” e não com uma “metafísica especial”. A ontologia foi – ao menos na chamada “escola de Leibniz-Wolff” – a primeira ciência racional por excelência; por isso a *ontologia* enquanto *ontologia rationalis* poderia preceder a *cosmologia rationalis*, a *psychologia rationalis* e a *teologia rationalis*. Por meio do nome ‘Ontologia’ se designava o estudo de todas as questões que afetam ao chamado *sermo* de ente, isto é, ao conhecimento dos “gêneros supremos das coisas”. A superposição da ontologia com a metafísica geral representava já, portanto, um primeiro passo para aquele mencionado processo de diferenciação entre os significados dos vocábulos ‘metafísica’ e ‘ontologia’. Com efeito, tudo o que se refere ao “mais além” do ser visível e diretamente experienciável, ficaria como objeto da “metafísica especial”, que seria, efetivamente, uma *trans-physica*. A “metafísica geral ou ontologia” se ocuparia, ao contrário, apenas de “formalidades”, embora de um formalismo distinto do exclusivamente lógico. Tal acepção é patente sobretudo naquelas direções da neoescolástica do século XIX que de algum modo tiveram – ao menos terminologicamente – contatos com o wolffismo. De todo modo, a citada expressão adquiriu já carta de natureza dentro da neoescolástica. Por isso, seu nome tem sido aplicado retrospectivamente a todas as investigações sobre as determinações mais gerais que convêm a todos os entes, os transcendentais. Esta referência aos transcendentais explica, ademais, o sentido que foi tomada a ontologia por Kant, que pode chegar a concebê-la como o estudo dos conceitos a priori que residem no entendimento e têm seu uso na

Para Hobbes, afirmar a existência de *substâncias imateriais* é um equívoco pois tal afirmação é igual a defender a existência de *corpos incorpóreos*, um absurdo linguístico, além de lógico. Para ele, por definição, toda substância precisa ser uma *substância material*.

---

experiência.” (MORA, 1964, 323) Ou seja, em que pese o fato notório de Kant condenar e depois reabilitar a metafísica, ao se referir à filosofia da natureza e à filosofia moral (metafísica dos costumes), abrindo o caminho para o idealismo alemão, há um processo de distinção entre a metafísica e a ontologia já na época moderna, com a distinção entre a metafísica geral – que trataria de aspectos fundamentais da existência – e a metafísica especial – que abordaria elementos imateriais, no sentido platônico. Mas na contemporaneidade, a distinção entre a ontologia e a metafísica se aprofunda, com autores preferindo marcar não serem a mesma coisa, conforme Ferrater Mora: “Agora, a mesma imprecisão que reside na questão dos transcendentais faz que a ontologia seja entendida de maneiras diferentes. Por um lado, é concebida como ciência do ser em si, do ser último ou irreduzível, de um *primo ens* que todos os demais consistem, isto é, do qual dependem todos os entes. Neste caso, a ontologia é verdadeiramente metafísica, isto é, ciência da realidade ou da existência no sentido mais próprio do vocábulo. Por outro lado, a ontologia parece ter como missão a determinação daquilo no qual os entes consistem e ainda daquilo que consiste o ser em si. Então, é uma ciência das essências e não das existências; é, como se tem precisado ultimamente, teoria dos objetos. Alguns autores sublinham que esta divisão entre a ontologia enquanto ontologia pura (ou teoria formal dos objetos) é extremamente útil na filosofia, e que o único inconveniente que apresenta é de caráter terminológico; com efeito, argumentam tais críticos, convém usar o vocábulo “Ontologia” só para designar a ontologia como ciência de puras formalidades e abandoná-lo por inteiro quando se trata da metafísica. A invenção do termo ‘Ontologia’ expressou já por si mesmo a necessidade de tal distinção.” (IDEM, 323-324) Concluindo, à luz das considerações de Ferrater Mora, podemos pensar na ontologia enquanto a ciência das formas fundamentais do mundo material, absolutamente separada da metafísica, tal como a metafísica foi entendida pela tradição filosófica ou uma parte preponderante dela, autorizando-nos a falar de alguma coisa como um *mainstream*. Neste aspecto, pode-se mesmo ser aproveitado a ambiguidade do termo *onto*, que em grego significa tanto *ser* quanto *ente*. *Ontologia*, portanto, pode ser a ciência do ser enquanto ser ou a ciência do ente enquanto ente, com suas infinitas formas derivadas. No mundo contemporâneo, Nicolai Hartmann foi um dos filósofos a notar isto e levar adiante, com sua teoria das categorias, uma nova ontologia, construída sobre inspiração kantiana. Heidegger e Lukács, cada um a seu modo, também conduziram abordagens ontológicas. E não podemos esquecer da abordagem ontológica no interior da filosofia analítica, como já ressaltado, aparecendo encavalada com a metafísica. Portanto, a ontologia, embora tenha nascido no interior da metafísica, pode ser considerada de modo radicalmente diferente desta, enquanto a ciência da totalidade do mundo material e da relação deste com o ser humano. Todavia este não foi o caso de Wolf e de Leibniz, levando-nos a relativizar a afirmação anterior. Diferentemente, Hobbes, conforme acredito restará demonstrado, está entre os inovadores desta nova perspectiva da ontologia, embora ele não use o nome e, talvez, não tenha total consciência deste fato. Ao defender a existência exclusiva do corpo e apresentar um estudo compreensivo sobre a dinâmica do mundo material e sua relação com o ser humano, o filósofo inglês abre passagem para a instauração de uma ontologia não metafísica, calcada unicamente na dimensão material da realidade, inclusive da linguagem e do pensamento.

Mais ainda, todo conhecimento tem origem na sensação, na qual são abstraídas as formas sensoriais dos corpos constituindo as cadeias mentais. Estas cadeias posteriormente serão transpostas na linguagem, formando o conhecimento racional propriamente dito.

Deste modo, o filósofo rompe com a intuição intelectual e a teoria puramente intelectual, elementos importantes na antiga metafísica. Ao contrário, Hobbes formará sua ideia de conhecimento unicamente em bases empíricas, intermediado pela sensação e desaguando na racionalidade linguisticamente construída; porém, sua maneira de elaborar e compreender a sensação, e com ela a experiência, leva-o a trilhar outras sendas não percorridas ou ousadas pelo empiricismo e seu irmão gêmeo, o ceticismo.

Assim, a crítica linguística e a crítica ontológica se harmonizam ao formarem um amálgama materialista, onde o conhecimento é construído pelo ser humano a partir de sua experiência sensorial, experiência esta que só pode provir dos corpos existentes no mundo.

Estas duas críticas abrem passagem para a última, a teológica, centrada contra a teologia escolástica em particular e contra toda possibilidade de teologia no geral.

O autor do *Leviatã* desacreditará a teologia enquanto ciência justamente por causa de sua ontologia materialista, onde apenas a sensação pode ser fonte de conhecimento. Para ele, não é possível termos sensação de deus, pois este não é corporal. Assim, qualquer conhecimento a respeito da divindade se torna, de saída, algo impossível. Podemos apenas falar a respeito de deus de modo reverencial e como artigo de fé.

Então, por exemplo, quando dizemos que deus é *bom*, não queremos afirmar uma natureza ontológica e certa a respeito dele, mas apenas reverenciá-lo com uma qualidade considerada pela humanidade como de *prestígio*.

Na realidade, defenderá Hobbes, a teologia, sobretudo escolástica, visa apenas dominar politicamente o povo e conta para isso com a metafísica tradicional, onde encontra sustentação teórica para seus dogmas a respeito de entidades invisíveis e poderes extraordinários do clero.

A posição religiosa de Hobbes irá mais no caminho de uma religiosidade aos moldes dos reformistas protestantes, com uma separação entre *razão* e *fé*, além de uma ênfase maior na experiência pessoal e íntima da religião. Conforme mostrarei, esta perspectiva é mais próxima da chamada *teologia negativa*, onde deus é apenas postulado enquanto causa primeira do mundo, sendo o conhecimento positivo de sua existência e natureza algo *impossível*.

Neste aspecto, o contato entre o mundo natural e a divindade se dará apenas no momento da criação do mundo – causa primeira – e por intermédio do *milagre* da fé, experiência incompreensível à razão humana.

Por óbvio, há uma inconsistência na definição hobbesiana a respeito de deus, pois, ao extirpar a divindade do domínio dos corpos, o filósofo também virtualmente o torna inexistente, pois sua filosofia materialista não guarda espaço para a existência de substâncias imateriais. Este ponto será um calcanhar de Aquiles para Hobbes e dará margem para longos debates por anos. Seus inimigos o usarão para colar nele a pecha de *ateu*, acusação grave na Inglaterra do século XVII, recém-saída de uma revolução com forte componente religioso.

Pior será a oscilação do filósofo em responder a este problema. Dependendo do acusador e da época, ele defenderá ou que deus realmente não é corpo ou que ele é um corpo mais tênue. Na realidade, o contexto histórico terá um peso imenso nisso, sobretudo quando acontecer a restauração da monarquia inglesa e o retorno da Igreja Anglicana ao poder.



Hobbes não pretendia eliminar deus do seu pensamento filosófico, daí sua constante dificuldade em harmonizar a experiência religiosa com sua ontologia materialista. Sua pretensão era, antes de tudo, de conciliar a existência divina com a nova ciência empírico-matemática.

Em sua concepção, a existência material do mundo não anulava deus, mas, ao contrário, impunha sua necessidade, pois apenas com a existência divina seria possível conceber o movimento. Seguindo rigorosamente seu ideal geométrico, e atualizando a visão aristotélica, o filósofo pressupunha a necessidade da causa primeira enquanto uma inteligência *construtora* da realidade. Se há corpos em movimento, deve haver um artífice no comando e este deve ser deus. Ora a ideia de artífice leva ao demiurgo de Platão, este sim criador do mundo, conforme o *Timeu*, ao passo que Aristóteles em sua metafísica não fala nem de demiurgo nem de mundo criado: simplesmente, o mundo sempre existiu e não teve a necessidade de ser criado, sendo a causa primeira o *motor* do movimento natural. Hobbes então infiltrará seu pensamento na senda aberta pelos dois filósofos, a igual distância entre eles, bem como das vertentes católicas e protestantes da teologia cristã.

Neste labirinto entre a corporalidade divina e sua *virtual* inexistência, acredito que a *teologia negativa* seja de fato a melhor tese para responder ao problema. Como dito, nela, deus aparece, do ponto de vista imanente, natural, apenas enquanto *causa primeira*, sendo impossível aos seres humanos acessar um conhecimento positivo de sua natureza. O conhecimento é *indireto*, daí o nome *negativa*. Falar a respeito de deus é falar sempre de forma metafórica.

A teologia negativa casa-se perfeitamente com uma ontologia plenamente materialista, pois assume deus enquanto uma *divindade oculta*. Neste aspecto, deus é tão radicalmente diverso da natureza criada que ele está totalmente fora do alcance humano, sendo impossível até mesmo *falar* de qual seria sua natureza divina.

Uma filosofia que busca harmonizar a fé e a ciência natural pode ser imensamente beneficiada de tal posição, pois pode defender a validade plena do conhecimento materialista e, ao mesmo tempo, escusar-se de abordar a essência de deus. Portanto, tal teologia pode ser a melhor para entender a filosofia materialista de Hobbes.

Ao invés de uma teologia *positiva* aos moldes escolásticos, na qual pretendia-se *conhecer* deus, sua mente e sua essência própria, a filosofia hobbesiana abdicaria desta pretensão, contendo-se apenas em conhecer o mundo material. À religião ficariam apenas a *fé* e a experiência interior, não tendo, portanto, nada a ver com a *ratio* e a *fides* dos escolásticos.

## 2

A história do materialismo confunde-se com a história da própria filosofia. De acordo com Lange, em seu livro clássico, o surgimento do materialismo está relacionado com a crítica à religião grega e à superação do pensamento dualista (LANGE, 1925, 5-10).

Os primeiros filósofos eram materialistas, buscando responder à questão da *arché*. Mesmo depois de Parmênides e dos Pitagóricos, com a virada para uma reflexão mais abstrata a respeito do mundo, os atomistas reconduziram a preocupação materialista e a recolocaram no centro da filosofia primeira.

Na modernidade, Hobbes será o primeiro materialista *pleno*, concebendo a filosofia enquanto a investigação das causas e efeitos dos corpos. Lange comenta esta definição e seu papel na concepção materialista do filósofo inglês:

Não apenas esta definição transforma a totalidade da filosofia em uma ciência natural, e renega por completo o princípio transcendental, mas a tendência Materialista é mais clara nesta explicação a respeito do objeto da filosofia. Ela consiste nisto, de que nós buscamos efeitos e assim somos capazes de aplicá-los aos propósitos da vida. É bem

conhecido que a noção de filosofia aqui expressa fincou raízes profundas na Inglaterra que é impossível traduzir o sentido da palavra “philosophy” pela palavra alemã correspondente e o verdadeiro “filósofo natural” é nada mais que o físico experimentalista. Hobbes aparece como sendo o sucessor lógico de Bacon e, igual à filosofia deste homem, certamente exerceu uma influência considerável no desenvolvimento do progresso material da Inglaterra; assim, inversamente, foi ela mesma um produto do típico espírito nacional então ainda se encaminhando para seu poderoso desenvolvimento – o espírito de um povo sóbrio e prático, lutando pelo poder e riqueza. (IDEM, 275)<sup>3</sup>

A filosofia materialista de Hobbes vai significar, então, um passo mediador entre a antiga filosofia metafísica e a nova ciência naturalista. Ao determinar que a investigação racional, científica, é a respeito da causalidade dos corpos, o filósofo cumpre importante papel em torno da centralidade da investigação materialista do mundo, tal como depois será consagrada na ciência moderna em suas várias ramificações.

A concepção materialista de Hobbes será expressa em sua defesa de que apenas o corpo possui existência, negando realidade a toda substância imaterial. Na realidade, afirmar uma *substância imaterial* é uma contradição nos termos, conforme ele dirá no *Leviatã*.

A Palavra *Corpo*, em sua mais ampla acepção, significa aquilo que preenche, ou ocupa, certo espaço ou lugar imaginário e não depende da imaginação, mas é uma parte real do que chamamos o *Universo*. Pois sendo o *Universo* o Agregado de todos os *Corpos*, não há nele nenhuma parte real que não seja também *Corpo*; e nenhuma coisa que seja propriamente um *Corpo* e que não seja também parte deste Agregado de todos os *Corpos*, o *Universo*. (...) E, de acordo com esta acepção da Palavra, *Substância* e *Corpo* significam a mesma coisa e, portanto, *Substância incorporal* são palavras que quando juntadas se

---

<sup>3</sup> “Not only does this definition transform the whole of philosophy into natural science, and completely set aside the transcendental principle, but the Materialistic tendency is still plainer in the explanation of the object of philosophy. It consists in this, that we foresee effects, and so are able to apply the to the purpose of life. It is well known that the notion of philosophy here expressed has taken such deep root in England, that it is impossible to render the sense of the word “philosophy” by the corresponding German word, and the true “natural philosopher” is nothing but the experimenting physicist. Hobbes appears here as the logical successor of Bacon, and as the philosophy of these men has certainly exercised a considerable influence in furthering the material progress of England, so, conversely, it was itself a product of that inborn national spirit then already hastening to tis mighty development – the spirit of a sober and practical people striving after power and wealth.” (LANGE, 1925, 275)

destroem mutuamente, como se um homem dissesse “*Um Corpo Incorporeal*”. (LEVIATHAN, 610)<sup>4</sup>

Conforme exporei ao longo da tese, esta posição tinha um objetivo de crítica à filosofia escolástica, a qual fundamentava filosoficamente a teologia, conforme já exposto. Assim, o materialismo hobbesiano terá uma natureza *política*, não sendo *apenas* uma posição teórica, conforme lembra Shapin:

O clero construiu uma filosofia fantasmagórica; ele explorou a ansiedade natural do ser humano sobre o futuro e sua tendência natural de construir explicações causais a partir de qualquer coisa disponível. Se não houvesse nenhuma causa visível e conhecida dos eventos, então algum poder invisível, ou agente, seria muito provavelmente entendido como estando por trás do fenômeno. O clero encorajou estas disposições naturais e usou a ignorância humana, seu nervosismo e insegurança para sustentar a independência moral e a autoridade política da Igreja. Para este fim, o clero propagou a má filosofia das substâncias incorpóreas e dos espíritos imateriais. (SHAPIN, 2011, 94-95)<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> “The Word *Body*, in the most generall acceptation, signifieth that wich filleth, or occupyeth some certain room or imagined place; and dependeth not on the imagination, but is a reall part of that we call the *Vniverse*. For the *Vniverse*, being the Aggregate of all Bodies, there is no real part thereof that is not also *Body*; nor any thing properly a *Body*, that is not also part of (that Aggregate of all *Bodies*) the *Vniverse*. The same also, because Bodies are subject to change, that is to say, to variety of apparence to the sense of living creatures is called *Substance*, that is to say, *Subject*, to various accidents; as sometimes to be Moved, sometimes to stand Still; and to seem to our senses sometimes Hot, sometimes Cold, sometimes of one Colour, Smel, Tast, or Sound, sometimes of another. And this diversity of Seeming (produced by the diversity of the operation of bodies, on the organs of our sense) we attribute to alterations of the Bodies that operate & call them *Accidents* of those Bodies. And according to this acceptation of the word, *Substance* and *Body*, signifie the same thing; and therefore *Substance incorporeall* are words, wich when they are joined together, destroy one another, as if a man should say, an *Incorporeall Body*.” (LEVIATHAN, 610)

<sup>5</sup> “Priestcraft had made up a scarecrow philosophy; it had traded upon man’s natural anxiety about the future and man’s natural tendency to construct causal explanations out of whatever resources were at hand. If there was no visible and known cause of events, then some invisible power or agent was widely supposed to be at work. Priestcraft had encouraged these natural dispositions, and it had used man’s ignorance, nervousness and insecurity to buttress the *independent* moral and political authority of the Church. To this end, priests had propagated the bad philosophy of incorporeal substances and immaterial spirits.” (SHAPIN, 1985, 94-95)

Contra o poder do clero, o filósofo irá instituir o materialismo, uma concepção capaz de libertar os seres humanos do medo das entidades fantasmagóricas ao restituir a totalidade da existência apenas àquilo que pode ser experienciado. O medo instigado pelas Igrejas no povo comum, medo este capaz de dobrar a vontade dos indivíduos e impor o desejo político do clero, será extirpado graças à ontologia plenamente material. Apenas quando os seres humanos tiverem certeza de que só aquilo que pode ser *visto, tocado, ouvido, cheirado* é capaz de agir contra ou a favor deles, é que o medo, *raiz* da submissão aos padres e pastores, será completamente superado.

Justamente por sua posição contra a imaterialidade, Hobbes defenderá um materialismo *plenista*, não sendo um atomista. Para ele, os corpos estão sempre contíguos uns aos outros, não existindo *gaps* na realidade ou espaços sem ocupação. Isto fica claro em seu debate com Thomas White.

Esta discussão é relacionada com a questão: ‘Pode existir um vácuo?’, a qual ele aborda brevemente à página 30 nos seguintes termos:

‘se um vácuo existe, então existe um lugar sem corpo, i.e., um corpo côncavo sem nenhuma coisa para preencher sua cavidade. Então, os lados deste corpo côncavo se fecharão porque não há entidade [*ens*] entre eles. Mas se os lados se fecham, isto cria um vácuo; portanto, tão logo suponhamos um vácuo, devemos rejeitar sua existência’. Mas é falso que os lados de onde nenhum *ens* está colocado no momento se juntem, porque algum *ens* pode ainda ser colocado. Então, este argumento todo cai por terra. (DE MOTU, 46)<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> “This discussion is linked with the question: ‘can these be a vacuum?’ which he treats briefly on his page 30, in the following way:

‘if a vacuum exists, there exists a place without body, i.e. a concave body without anything to fill the cavity. So the sides of this concave body will close up because there is no entity [*ens*] between them. But if the sides are closed up, this shuts out a vacuum; therefore as soon as we suppose vacuum we must reject its existence.’ But it is false that the sides between which no *ens* is actually interposed are joined, because *ens* can still be interposed. So this whole argument falls to the ground” (DE MOTU, 46)

Na realidade, conforme o filósofo explica na sequência desta passagem (IDEM, 46-50), o vácuo *absoluto* não pode existir, mas apenas o vácuo *relativo*. Isto é, não é possível considerar o vazio ontológico, a ausência completa de matéria. O que existe, sim, é a ausência relativa de corpos, estando ainda presente a matéria, embora de modo *raro* e *tênue*. Este é o erro de White, na visão de Hobbes, pois ele teria considerado o vácuo em sentido absoluto e, por isso, concluído, erroneamente, que os lados circunscREVentes do vazio poderiam se fechar, formando uma espécie de *bolha oca*.

Ora, todo espaço é preenchido por matéria, não existindo o vazio tal como teorizado pelos antigos atomistas ou mesmo pelos modernos experimentalistas. A existência do vazio, inclusive, seria um elemento metafísico para ele, pois implicaria na existência de substâncias imateriais. Este é o primeiro aspecto a se considerar sobre porque Hobbes não é um atomista.

Em segundo lugar, ele não é um atomista por sua defesa da *divisibilidade potencialmente infinita* da matéria, não sendo possível encontrar um elemento primordial que seja a base da realidade.

E, portanto, aquilo que é comumente dito, que espaço e tempo podem ser divididos indefinidamente, não é para ser entendido como se houvesse alguma divisão infinita ou eterna. Mas, antes, deve ser considerado neste aspecto: *seja o que for que seja dividido, é dividido em tais partes quantas possam ser de novo divididas*. Ou então, *a última coisa divisível não deve ser considerada*. Ou, como é definido pelos geômetras, *nenhuma quantidade é tão pequena, que uma menor não possa ser alcançada*. (DE CORPORE, 100)<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> “And, therefore, that which is commonly said, that space and time may be divided infinitely, is not to be so understood, as if there might be any infinite or eternal division; but rather to be taken int this sense, *whatsoever is divided, is divided into such parts as way again be divided*; or thus, *the least divisible thing is not to be given*. Or, as geometricians have it, *no quantity is so small, but a less may be taken*.” (DE CORPORE, 100)

Em outras palavras, não existe limite para a divisão, pois o corpo é *infinitamente contínuo*. Este, inclusive, é um aspecto importante da interpretação geométrica do materialismo, pois apenas nesta interpretação o *continuum* da realidade material pode ser tratado em termos de quantidades discretas. Então, mais do que a questão do uno e do múltiplo, estamos diante do problema do contínuo e do discreto. Estas duas vertentes da filosofia primeira, digamos assim, foram levadas em consideração por Hobbes em sua nova ontologia.

Ou seja, *geometricamente*, é possível pensar a existência de corpos individuais no mundo material, mas tais corpos não são corpúsculos iguais aos átomos, são apenas quantidades discretas delimitadas. Como quando pegamos uma folha de papel e traçamos nela um quadrado: o quadrado é uma quantidade delimitada, mas permanece contínuo ao papel. Por isso, o materialismo hobbesiano não será *corpuscular*.

O materialismo pleno de Hobbes, inclusive, diferencia-se da posição cartesiana. O filósofo francês é considerado o *pai* do materialismo moderno por ter instituído a materialidade do mundo a partir da *res extensa*.

No entanto, a *res extensa* não englobava a totalidade ontológica do mundo, dividindo a realidade com a *res cogitans*. Assim, na filosofia cartesiana, além da materialidade, também existe uma dimensão imaterial expressa no *cogito*, o sujeito pensante, dando azo a uma metafísica dualista, como se sabe.

Muito diferente será a visão hobbesiana, com seu monismo materialista, vazado como materialismo compactista e em toda sua extensão fundado sobre o continuum (pleno) da matéria. Levando às últimas consequências sua posição materialista, o autor do *Leviatã* defenderá a natureza material da mente humana e o aspecto construtivista da racionalidade. Isto é, o que para Descartes era uma substância *imaterial*, torna-se na filosofia hobbesiana

apenas mais um corpo, regido pelos princípios comuns a todo o mundo material, havendo além das matérias incriadas pelos homens as criadas, como o mundo humano, político ou civil.

Também ao contrário de seu colega francês, Hobbes não irá considerar a matéria como sendo puramente *amorfa*. Na verdade, a matéria é intrinsecamente ativa, governada pelo princípio do esforço – ou *conatus*, em latim. O *conatus* é o princípio da continuidade do movimento material e, tal como o ponto, não é um elemento indivisível e primordial da matéria, mas antes uma espécie de *conservação* do movimento, apreensível apenas pelo pensamento enquanto momento inicial de um determinado movimento.

Conforme demonstrarei, na realidade o movimento da matéria está ligado a um aspecto construtivista muito claro. O corpo é sempre *fabricado*, seja por deus, seja pelo ser humano. A realidade do movimento só pode ser entendida, na ótica hobbesiana, se considerada a partir de uma inteligência construtora, daí o aspecto essencialmente laboral do materialismo na filosofia de Hobbes. Este fato, inclusive, faz com que seu materialismo não seja também *mecanicista*, pois não há movimento *cego*. Todo corpo, seja natural ou artificial, é fruto da manipulação da matéria por uma *consciência*, divina ou humana.

Como dito, porém, não podemos alcançar deus, sendo a nós possível inferir sua existência *a posteriori*, observando a realidade causal do mundo. Neste caso, a consciência divina nos aparece enquanto uma necessidade pelo aspecto dinâmico do mundo, pelo fato da cadeia de causas e efeitos acontecerem de modo preciso. Estando, contudo, presos à imanência destas cadeias, não nos é permitido compreender a totalidade do processo causal e, portanto, não conseguimos participar da *onisciência* de deus. Para ele, tudo já está dado, desde sempre e para sempre. Mas, para nós, o futuro aparece enquanto um campo de *possíveis*.



Este ponto tem relação com o determinismo e será palco para a polêmica do filósofo com o bispo anglicano Bramhall. Na realidade, esta polêmica é muito mais que o simples embate a respeito do determinismo ou não, é um embate a respeito de ontologias diferentes, com o bispo se apoiando no escolasticismo – e seguindo a ideia do *livre-arbítrio* – e Hobbes se pautando em seu materialismo, incluindo o materialismo da ação humana, e, por consequência, na ideia da vontade condicionada, ou *servo-arbítrio*.

A matéria hobbesiana, portanto, é uma matéria *móvel e contínua*. Sua compreensão, no entanto, é feita mediante a racionalidade nominalista, que é construída a partir da sensação dos indivíduos, elas mesmas discretizadas e instaurando composições ou encadeamentos. Nesta racionalidade, constroem-se nomes para se designar os objetos da realidade e há um processo sintético ou analítico para compreender o movimento do mundo material. Então, rigorosamente, materialismo, nominalismo e construtivismo vão juntos na filosofia de Hobbes.

### 3

É um equívoco pensar que Hobbes absorve todas as mudanças da nova ciência moderna. Conforme mostrarei, o filósofo aceita o princípio do conhecimento empírico e do papel da matemática neste novo saber. Porém, terá imensa dificuldade em digerir o experimentalismo, representado por Boyle e pela *Royal Society*, e em aceitar a geometria analítica, desenvolvida por Descartes e logo absorvida no projeto científico moderno.

Poderíamos dizer que ele aceita a ciência moderna pela metade: empolga-se com a revolução copernicana e com o trabalho observacional de Galileu, mas não pelo experimentalismo. Isto fará seu pensamento científico e matemático tornar-se *datado*, paulatinamente perdendo relevância nos debates intelectuais e sendo pouco lembrado mesmo

pelos historiadores da filosofia, os quais dedicarão mais tempo ao estudo de sua obra política, de fato uma parte pequena de sua obra completa.

Um dos motivos para essa oposição hobbesiana está em seu apego à geometria euclidiana, na versão reinterpretada pelo filósofo.

A geometria euclidiana estava fundada na ideia de demonstrações rigorosas e cuja certeza era auto evidente. Foi esta característica que fez Hobbes se apaixonar pela geometria e usá-la como modelo para sua filosofia.

Em uma época conflitiva, com centenas de seitas e grupos políticos lutando entre si, a possibilidade de ter uma fonte segura de conhecimento era por demais tentadora. A geometria estaria acima das paixões e disputas dos indivíduos e, por isso, teria a capacidade de criar uma ciência moral, exata e rigorosa.

Finalmente, se as coisas de hoje são diferentes da simplicidade rude da Antiguidade, devemos considerar que estamos em débito com a Geometria. Se os Filósofos Morais tivessem conduzido seus trabalhos de modo igualmente feliz, não sei o que poderia ter adquirido pela Indústria humana para o complemento desta felicidade que é consistente com a vida humana. Pois, se fossem a natureza das ações humanas tão distintamente conhecidas como é a natureza da *Quantidade* nas Figuras Geométricas, a força da *Avareza* e da *Ambição*, que é sustentada pela opinião errônea do Vulgo, enquanto toca a natureza do *Certo* e do *Errado*, teria presentemente já definhado e desaparecido, e a humanidade gozaria uma Paz Imortal que – a não ser por habitação, supondo-se que a Terra ficaria muito pequena para seus habitantes – praticamente não haveria ainda pretextos para a guerra. (DE CIVE, 25-26)<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> “Finally, whatsoever things they are in which this present Age doth differ from the rude simplenesse of Antiquity, we must acknowledge to be a debt which we owe meerly to Geometry. If the Moral Philosophers had as happily dischar’d their duty, I know not what could have been added by humane Industry to the completion of that happinesse, which is consistent with humane life. For were the nature of humane Actions as distinctly knowne, as the nature of Quantity in Geometrical Figures, the strength of Avarice and Ambition, which is sustained by the erroneous opinions of the Vulgar, as touching the nature of Right and Wrong, would presently faint and languish; and Mankinde should enjoy such an Immortall Peace, that (unless it were for

A geometria foi intensamente aplicada nas artes práticas, gerando a navegação, a agricultura, o comércio, a engenharia e outras aplicações práticas que elevaram o padrão de vida do ser humano. No entanto, o mesmo não poderia ser dito da moralidade, terreno onde a geometria foi completamente ignorada. E, por isto, segundo Hobbes, os seres humanos ainda continuariam em guerras.

A guerra, portanto, não teria por motivação causas sociais ou políticas, mas a falta de um modelo rigoroso para o saber moral. Em uma espécie de *socratismo* reatualizado, o filósofo dá mostras de sua crença no poder intelectual da geometria em corrigir as ações humanas. Caso haja um conhecimento a respeito do *certo e errado* tão exato e evidente quanto o conhecimento do triângulo, não haverá outra possibilidade que não o indivíduo seguir a moralidade. Todo o problema estaria no fato de que o conhecimento moral seria confuso e sem rigor.

A geometria, portanto, interessa a Hobbes, primordialmente, enquanto o veículo da certeza, capaz de pacificar as disputas. No entanto, não se limitou a isso o uso da geometria. Logo, ela foi ampliada pelo filósofo para ser uma estrutura mais ampla de sua compreensão filosófica do mundo.

Para isto, no entanto, ele fará uma reinterpretação da geometria euclidiana, dando uma versão materialista para ela. Esta reinterpretação materialista terá por foco considerar a geometria a *ciência da quantidade*. Conforme suas palavras:

Geometria é a ciência da determinação da quantidade de alguma coisa, não medida, pela comparação dela com alguma outra quantidade ou quantidades já medidas. Por esta ciência, portanto, qualquer um que queira ensinar, deve primeiro ser capaz de dizer ao seu discípulo o que é medida ou dimensão; através do que cada tipo de quantidade

---

habitation, on supposition that the Earth should grow too narrow for her Inhabitants) there would hardly be left any pretence for war.” (DE CIVE, 25-26)

é medido; o que é quantidade e quais são suas várias formas. Portanto, igual aqueles que manejam alguma parte da geometria, determinam por definição o significado de toda palavra pela qual fazem o assunto ou predicado de qualquer teorema que eles tomam para demonstração, do mesmo jeito deve proceder aquele que busca escrever um corpus inteiro da geometria: definir e determinar o significado de seja qual for a palavra pertencente à totalidade da ciência. O objetivo de Euclides era demonstrar as propriedades dos cinco corpos regulares mencionados por Platão; nestas demonstrações não havia necessidade de instituir o argumento da definição de quantidade, o que pode ter sido o motivo de ele não a ter definido em nenhum lugar, mas feito o que pretendia sem ela. E, apesar de ter tido constantemente ocasião para falar sobre medida, ele não definiu medida; antes, ao invés, no começo de seus primeiros elementos, ele assumiu um axioma que lhe serviu suficientemente como a medida das linhas, que é o oitavo axioma. Que estas coisas que se posicionam uma a partir da outra por todo o caminho (chamadas por ele de *εΦαρμοζοντα*) são iguais. Tal axioma é nada mais que uma descrição da arte de medir comprimentos e superfícies. Pois este *εΦαρμοζοντα* não pode ter nenhum lugar em corpos sólidos a não ser que dois corpos pudessem ao mesmo tempo estar no mesmo lugar. Mas, entre os princípios da geometria universal, as definições são necessárias, seja da quantidade, seja das dimensões. (SIX LESSONS, 191-192)<sup>9</sup>

Ressalte-se que, em verdade, Euclides não fazia uso da ideia de quantidade, mas da ideia da demonstração de propriedades, partindo de axiomas. Hobbes modifica o nóculo da geometria para focar na quantidade. E falar em quantidade é falar na extensão material dos corpos.

---

<sup>9</sup> “Geometry is the science of determining the quantity of anything, not measured, by comparing it with some other quantity or quantities measured. Which science therefore whosoever shall go about to teach, must first be able to tell his discipline what measuring or dimension is; by what each several kind of quantity is measured; what quantity is, and what are the several kinds thereof. Therefore as they, who handle any one part of geometry, determine by definition the signification of every word which they make the subject or predicate of any theorem they undertake to demonstrate; so must he which intendeth to write a whole body of geometry, define and determine the meaning of whatsoever word belongeth to the whole science. The design of Euclid was to demonstrate the properties of the five regular bodies mentioned by Plato; in which demonstrations there was no need to allege for argument the definition of quantity, which it may be was the cause he hath not anywhere defined it, but done what he undertook without it. And though having perpetually occasion to speak of measure, he hath not defined measure; yet instead thereof he hath, in the beginning of his first elements, assumed an axiom which serveth his turn sufficiently as to the measure of lines, which is the eight axiom; that those things which lie upon one another all the way (called by him *εΦαρμοζοντα*) are equal. Which axiom is nothing else but a description of the art of measuring length and superficies. For this *εΦαρμοζοντα* can have no place in solid bodies, unless two bodies could at the same time be in one place. But amongst the principles of geometry universal, the definitions are necessary, both of quantity and dimensions” (SIX LESSONS, 191-192)

Enquanto a geometria tradicional não vai se preocupar com a extensão dos corpos, considerando os elementos enquanto formas abstratas, o filósofo pensará seus elementos em termos bem concretos e isto ficará claro em sua definição do ponto, considerado na geometria euclidiana enquanto um elemento indivisível e, portanto, puramente abstrato. Já para Hobbes, tal não poderia ser o caso, pois:

Aquilo que é indivisível não é quantidade; e, se um ponto não for quantidade, significando que ele não é nem substância, nem qualidade, ele não é nada. E, se Euclides tivesse significado isto em sua definição, igual você defende que ele fez, ele teria defendido isso de modo mais breve, embora ridículo, deste modo: *um ponto é nada*. Sir Henry Savile seria melhor contentado com a cândida interpretação de Proclus, que teria entendido isto respectivamente para o assunto da geometria. Mas, o que significa isto de *respectivamente para o assunto da geometria*? Significa isto: que nenhum argumento em nenhuma argumentação geométrica deverá ser considerado a partir da divisão, quantidade, ou qualquer parte de um ponto; o que é o mesmo que dizer que um ponto é aquilo cuja quantidade não foi trazida em consideração na demonstração de qualquer conclusão geométrica; ou, dito sinteticamente, cuja quantidade não é considerada.

Um intérprete acurado, fará uma boa definição como a que segue: *um ponto é aquilo que é não dividido*; e isto é propriamente o mesmo com *cujus non est pars*: pois, há uma grande diferença entre não dividido e indivisível, isto é, entre *cujus non est pars* e *cujus non potest esse pars*. Divisão é um ato do entendimento. Logo, o entendimento é aquilo que faz partes, e não há parte onde não há consideração senão de um. E, conseqüentemente, a definição de Euclides sobre o ponto é acuradamente verdadeira e o mesmo a respeito da minha, que é a seguinte: *um ponto é aquele corpo cuja quantidade não é considerada*. (IDEM, 201)<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> "That which is indivisible is no quantity; and if a point be not quantity, seeing it is neither substance nor quality, it is nothing. And if Euclid had meant it so in his definition, as you pretend he did, he might have defined it more briefly, but ridiculously, thus, *a point is nothing*. Sir Henry Savile was better pleased with the candid interpretation of Proclus, that would have it understood respectively to the matter of geometry. But what meaneth this *respectively to the matter of geometry*? It meaneth this, that no argument in any geometrical demonstration should be taken from the division, quantity, or any part of a point; which is as much as to say, a point is that whose quantity is not drawn into the demonstration of any geometrical conclusion; or which is all one, whose quantity is not considered.

An accurate interpreter might make good the definition thus, *a point is that which is undivided*; and this is properly the same with *cujus non est pars*: for there is a great difference between undivided and indivisible, that is, between *cujus non est pars*, and *cujus non potest esse pars*. Division is an act of the understanding; the understanding is therefore that which maketh parts, and there is no part where there is no consideration but

Hobbes não pode admitir o indivisível porque isto significaria uma quantidade de valor zero, *sem dimensões*. Por isso, para ele, todo corpo precisa ser divisível e, logo, o ponto não é uma figura indivisível, mas sim um elemento ainda não dividido, cujo tamanho é tão pequeno que pode ser desconsiderado na análise.

A interpretação materialista da geometria, portanto, é a transformação dos elementos em corpos com extensão e não apenas propriedades abstratas constituídas a partir de um processo demonstrativo. Mais ainda, a geometria não deve ser apenas a ciência dos corpos, mas, sobretudo, a dos corpos *em movimento*. Conforme Jesseph, estudioso da obra hobbesiana:

Devido ao fato de sua ontologia reconhecer apenas corpos como sendo reais, e porque ele defende que é apenas através do movimento dos corpos que qualquer coisa pode ser feita, o programa de Hobbes na filosofia da matemática deve encontrar a totalidade da geometria a partir dos princípios de matéria e movimento. Isto é, os objetos matemáticos devem ser interpretados como corpos ou como coisas produzidas pelo movimento de corpos. (JESSEPH, 1999, 77)<sup>11</sup>

A geometria não é apenas a ciência dos corpos, é também a ciência dos corpos dinamicamente construídos. O movimento possui o papel de criar os elementos. Esta criação dos elementos é justamente o processo compositivo. Segundo Hobbes:

Agora, o método para este tipo de investigação é o *compositivo*. Pois, primeiro precisamos observar qual efeito um corpo movido produz quando consideramos nele nada além que seu movimento; e vemos presentemente que isto cria uma linha, ou comprimento; depois, o que o movimento de um corpo longo produz, o que descobrimos ser as superfícies; e assim continuamente, até vermos quais são os efeitos do movimento

---

of one. And consequently Euclid's definition of a point is accurately true, and the same with mine, which is, *that a point is that body whose quantity is not considered.*" (SIX LESSONS, 201)

<sup>11</sup> "Because his ontology recognizes only body as real, and because he holds that it is only through motion of bodies that anything can be brought about, Hobbes's program in the philosophy of mathematics must found all of geometry upon the principles of matter and motion. That is to say, mathematical objects must be interpreted as bodies or as things produced by the motion of bodies." (JESSEPH, 1999, 77)

simples, e, então, desta maneira, devemos observar o que se procede a partir da adição, multiplicação, subtração e divisão destes movimentos e quais efeitos, quais figuras e quais propriedades eles produzem. Deste tipo de contemplação nasce aquela parte da filosofia chamada *geometria*. (DE CORPORE, 71)<sup>12</sup>

Ou seja, a geometria é a ciência do movimento construtivista, que considera o processo de construção e composição dos corpos. O movimento de um corpo gera outro corpo, sendo que no caso da geometria tal movimento é feito pelo *geômetra* com o uso de seus instrumentos.

Forma-se, portanto, na filosofia de Hobbes, uma visão específica a respeito da ciência: a ciência é o estudo do movimento construtivista dos corpos e a geometria é o *modelo* desta racionalidade. Fazer filosofia, ou seja, ciência, é reconstituir o movimento genético dos corpos. Portanto:

O *assunto* da filosofia, ou a questão por ela investigada, é todo corpo do qual possamos conceber alguma geração e pelo qual podemos, por seja qual for a consideração, comparar com outros corpos ou ser capaz de composição e resolução; isto é, todo corpo de cujas gerações ou propriedades nós podemos ter algum conhecimento. E isto pode ser deduzido a partir da definição da filosofia, cuja profissão é investigar as propriedades dos corpos a partir de suas gerações, ou suas gerações a partir de suas propriedades; e, logo, onde não há geração ou propriedade, não há filosofia. (Idem, 10)<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> "Now the method of this kind of enquiry, is *compositive*. For first we are to observe what effect a body moved produceth, when we consider nothing in it besides its motion; and we see presently that this makes a line, or length; next, what the motion of a long body produces, which we find to be superficies; and so forwards, till we see what the effects of simple motion are; and then, in like manner, we are to observe what proceeds from the addition, multiplication, subtraction, and division, of these motions, and what effects, what figures, and what properties, they produce; from which kind of contemplation sprung that part of philosophy which is called *geometry*." . (DE CORPORE, 71)

<sup>13</sup> "The *subject* of Philosophy, or the matter it treats of, is every body of which we can conceive any generation, and which we can conceive any generation, and which we may, by any consideration thereof, compare what 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 property, there is no philosophy." (DE CORPORE, 10)

Fica patente a formação de uma metodologia científica baseada no princípio geométrico do *movimento construtivista*. A pesquisa em torno da geração dos corpos transborda do domínio da geometria e se universaliza como sendo o modelo de toda investigação filosófica. Conhecer é conhecer o movimento de construção do corpo.

Mas, se é assim, a própria realidade é constituída pela lógica geométrica, pois o movimento construtivista do conhecimento apenas *reconstrói* o movimento real presente no mundo. Ou seja, o movimento construtivista é um princípio ontológico. Do mesmo jeito que os elementos da geometria são criados pelo movimento comandado pelo geômetra, o mundo natural é criado pelo movimento comandado por Deus, conforme exposto na célebre passagem do Leviatã (LEVIATHAN, 16).

Deus é a causa primeira não apenas porque ele é o início do movimento, mas sobretudo porque ele é a inteligência por trás do movimento natural. O papel do conhecimento humano é tentar reconstruir esse processo utilizando a ciência mais adequada, pois que melhor reproduz o processo genético do mundo material: a geometria. Por isso, o método geométrico não é apenas um método *epistemológico*, mas sobretudo *ontológico*.

Esta ideia será depois absorvida e radicalizada por Espinosa em sua filosofia. Gueroult nos apresenta este princípio que, juntamente com outros, é fundamental para a compreensão do pensamento espinosista. Conforme ele comenta na Introdução de seu estudo monumental consagrado ao filósofo holandês, ao ressaltar as razões:

(...) que o conhecimento verdadeiro, isto é, adequado, procede do todo para as partes; que ele é dedução genética, intuitiva; que sua operação é imediatamente apreendida dentro da geometria genética; que esta geometria é o modelo de todo conhecimento verdadeiro e, por consequência, de toda metafísica verdadeira; que, por outro lado, a metafísica demonstra que apenas o conhecimento *more geometrico* funda o conhecimento verdadeiro; que por isso ele comanda e justifica o método requisitado pela filosofia (inspirado, neste aspecto, por Hobbes, mais do que por Descartes); que nenhum conhecimento verdadeiro poderá se realizar fora de uma dedução de tipo geométrica, sendo toda tentativa de compreender a Ética a separando de sua forma se resume a querer



ascender à verdade pela negação do processo que a torna possível, etc. (GUEROULT, 1969, 13)<sup>14</sup>

No caso de Hobbes, não haverá fusão entre a geometria e a doutrina metafísica, pois o filósofo se ancora em uma racionalidade nominalista, onde há separação entre o conhecimento e a realidade objetiva, sendo o conhecimento uma *reconstrução* do mundo material. Na filosofia hobbesiana, o conhecimento não é um espelho da realidade, é sua expressão reconstruída.

Porém, o princípio geométrico apresentado por Gueroult no caso de Espinosa cabe na ideia hobbesiana da geometria enquanto método da ontologia. Trata-se do princípio genético universalizado do movimento geométrico para o movimento da natureza.

A ontologia hobbesiana está entrelaçada por dois elementos fundamentais: a realidade unívoca do corpo e o movimento construtivista. Por isso, sua ontologia é a dos corpos *geneticamente* em movimento. Uma ontologia genética, em suma, e como ela, fazendo-lhe *pendant*, uma geometria genética.

---

<sup>14</sup>“(…) que la connaissance vraie, c’est-à-dire adéquate, procede du tout aux parties; qu’elle est déduction génétique, intuitive; que son operation est immédiatement saisie dans la géométrie génétique; que cette géométrie est le modèle de toute connaissance vraie et, en consequence, de toute vraie métaphysique; qu’en revanche, la métaphysique démontre que la connaissance *more geometrico* fonde seule la connaissance vraie; que par là elle commande et justifie la méthode requise pour la philosophie (inspirée à cet égard par Hobbes plutôt que par Descartes); qu’aucune connaissance vraie ne pouvant se réaliser hors d’une deduction de type géométrique, toute tentative de comprendre *l’Etique* en la dépouillant de sa forme revient à vouloir accéder à la verité par la negation du procès qui la rend possible, etc.” (GUEROULT, 1969, 13)

Assim, a partir destas considerações, pode-se falar em *materialismo geométrico* no pensamento de Hobbes. Este materialismo é justamente a concepção ontológica do movimento genético dos corpos, onde cada corpo é constituído pelo movimento construtivista.

#### 4

Hobbes não poderia aceitar a nova filosofia experimental porque ela simplesmente não se encaixava em seu modelo ontológico e epistêmico. Neste modelo, conforme dito, a lógica do mundo é a do movimento *genético, construtivista*, e a melhor forma de compreensão é reconstruindo-o na geometria.

A ontologia *geométrico-materialista* de Hobbes apresenta-se, portanto, enquanto uma ontologia construtivista e, por isso, está ligada a um aspecto *laboral*. Por trás da construção existe uma inteligência, seja a divina, no caso da natureza, seja a humana, no caso da sociedade.

Conforme explicarei, existe no pensamento hobbesiano uma teleologia de cunho *material*. Longe de ser esta teleologia igual à antiga concepção aristotélica, onde a ação humana e da natureza ocorria em função de um *fim absoluto (summum finis)*, a teleologia de Hobbes possui o aspecto construtivista, como várias vezes ressaltado. E desde logo, como tal método, voltado não para um fim absoluto, mas para um *fim condicional* ou *relativo*, ao encadear meios e fins em ordens e esferas, havendo distinções ao se passar da natureza à sociedade.

No caso do ser humano, esta teleologia é condicionada pelos desejos de cada indivíduo e a necessidade de realização destes desejos, os quais são colocados ao indivíduo a partir das sensações de prazer ou desprazer. A teleologia, neste aspecto, aparece enquanto

um *medium* para se alcançar o fim desejado de satisfação do desejo e nunca enquanto a busca de uma finalidade absoluta, como era no caso da metafísica.

A teleologia hobbesiana, portanto, não busca o *summum bonum* e tão pouco se fundamenta em um livre-arbítrio, pois a finalidade colocada ao indivíduo nunca é um ato radicalmente livre da vontade, mas é antes a resultante de um complexo processo volitivo, onde a *sensação*, os *desejos* e as *aversões* cumprem papel decisivo. A vontade hobbesiana é o último ato de deliberação do indivíduo e, de fato, é tão somente o instante decisório.

No caso da natureza, a teleologia é dada pelo construtivismo divino, mas deste não temos conhecimento direto de seu mecanismo, apenas de sua existência *a posteriori* e isto justamente porque não possuímos acesso empírico a deus. Neste caso, ela é intuída graças à necessidade da *causa primeira* para fechar o encadeamento causal do mundo.

A ontologia hobbesiana, portanto, apregoa a existência exclusiva da matéria em movimento, mas qualifica esta matéria enquanto construída por uma inteligência. Como veremos, a natureza é um corpo *natural* criado pela inteligência divina e a sociedade é corpo *artificial* criado pelas inteligências dos indivíduos. Ambos são corpos, isto é, possuem uma materialidade, mas enquanto o natural é criado diretamente por deus mediante as relações causais, sendo fruto do *fiat* divino narrado no *Gênesis*, o artificial é fruto da atividade humana e possui seu próprio *fiat*, o qual imita o divino. (LEVIATHAN, 16)

Assim, podemos vislumbrar um papel fundamental para a consciência construtora na ontologia hobbesiana, que não é uma ontologia eternalista. A matéria é construída, posta na existência, e os corpos adquirem contorno graças ao *labor* divino ou humano. Ao mesmo tempo, a incompreensibilidade divina afasta a teoria do *summum ens* que era comum na filosofia medieval, pois, em Hobbes, deus não é o ser *por excelência*, mas apenas a causa primeira *pensada*.

Conforme explica Henrique Vaz, a ontologia platônica, iniciada no *Sofista*, possui uma natureza de *idealismo objetivista*, pois funde o *ser* à *ideia*.

Dissemos que o platonismo representava no itinerário da ontologia o momento “objetivo”. De fato, se o ser platônico, enquanto objeto da ciência, se revela no juízo, se exprime na dialética, ele se exaure entretanto em total objetividade. Podemos dizer que o juízo revela o ser, e sua estrutura relacional opera a síntese do uno e do múltiplo. Entretanto, ele não é para Platão a última justificação crítica do ser, e nisto o Filósofo mostra ainda um resto impenitente de eleatismo. O ser platônico é *Ideia*. É como *Ideia* que ele é a razão formal que dá à dialética seu alcance ontológico. (VAZ, 2012,63)

Conforme argumentarei na tese, é com Platão que se inicia o percurso da duplicação do mundo entre *matéria* e *ideia*, distinção depois transformada em *corpo versus essência*. Ao identificar o *ser* à *ideia*, o filósofo ateniense promove o rebaixamento da matéria e a transformação do plano inteligível na existência autêntica.

Ainda seguindo Henrique Vaz, podemos perceber uma relativa mudança na abordagem ontológica com Aristóteles, quando o ser perde seu *formalismo objetivista*.

O livro Γ, como se sabe, responde a alguma das “aporias” acumuladas no livro B. Ele começa por afirmar que existe uma ciência do “ser” (τό ὄν η ὄν), que recebe justamente desta formalidade de seu objeto a nota específica que a distingue de todas as outras ciências particulares. Ora, continua Aristóteles, o ser se diz de muitas maneiras (τό δ’ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, Γ, 1003 a 33), não a modo de sinonímia, é verdade, mas também não é como radical diversidade, pois implica a referência a uma unidade primeira (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ θῶσιν, *ibid.*) Esta unidade primeira, Aristóteles o mostra na célebre comparação com a “saúde”, é a substância (οὐσία, *ibid.* 1003 b 5-10; cf. Z 1028 a 10-b 7). Em outras palavras, o ser é análogo e seu “analogado principal”, como dirá a escolástica, é a substância. Se pois toda ciência requer a unidade em seu objeto, a substância dá ao ser como ser a unidade que o faz objeto de uma ciência única. A referência à “οὐσία” funda portanto a unidade dos diversos aspectos do ser; e Aristóteles mostra como a “adição” (πρόσθεσις) da “unidade” (εἰς ἄνθρωπος) e da “existência” (ὄν ἄνθρωπος) não altera a “significação” da essência (ἄνθρωπος), de modo que a posição é idênticamente a posição do uno (*ibid.* 1003 b 25-34). (IDEM, 65)

Aqui, o *ser* é substância (οὐσία) e possui uma ciência própria. Este *ser*, no entanto, sofrerá mais uma mutação quando surgir a filosofia medieval, cristã, ao reacomodar as

metafísicas platônica e aristotélica na doutrina da criação. Nela, o *ser* por excelência será identificado com a divindade.

Assim, se Platão e Aristóteles abrem o caminho da ciência e do ser, eles não chegam entretanto a uma sua formulação adequada. O realismo dos inteligíveis em Platão e a justificação reflexiva da afirmação do ser em Aristóteles ficavam como linhas que se procuram em solicitação de síntese. Longo foi o caminho histórico em que esta veio lentamente amadurecendo. Assinalemos somente, de uma parte, a identificação do mundo inteligível com a inteligência suprema, já operada no platonismo médio e que conduz à doutrina plotiniana do Intelecto subsistente que a si mesmo se entende, e, de outra, a irrupção dos temas cristãos que modificaram tão profundamente o curso do pensamento antigo. Sem nos enredar no problema de uma filosofia cristã, diremos somente que aquela “metafísica do Êxodo”, de que fala E. Gilson, em que Deus se mostra na absoluta transcendência de seu ser, influenciou decisivamente na evolução de que tratamos. (IDEM, 69)

Esta igualdade entre o ser e a divindade ocorrerá de modo completo na filosofia de Tomás de Aquino, como mostra Lima Vaz:

Sendo a existência a perfeição última, sua atribuição a um objeto finito não se justifica somente por uma limitação formal intrínseca, como no caso da perfeição da ordem da essência. Santo Tomás mostra como a atribuição da existência pela inteligência afirmante traz em si uma referência dinâmica ao Absoluto do ser, ao Infinito na linha mesma do objeto, que possibilita assim a unificação do ser do objeto em todos os seus planos, mostrando a participação de sua existência à Causa primeira e evidenciando nesta dependência causal a inteligibilidade própria do ato de existir. (IDEM, 74)

Em linguagem mais simples, o autor da *Suma* identifica o *ser* por excelência com deus justamente porque o *ser* precisa ser absolutamente perfeito, ou seja, *imutável e não material* e, neste aspecto, a ontologia se coloca enquanto ciência do *Ser separado*, apareça ele na forma de Ideia (Platão), Substância (Aristóteles) ou Deus (Tomás de Aquino). Conforme mostrarei, esta concepção está na base da metafísica tradicional e é animada por uma recusa do materialismo e do movimento.

A ontologia hobbesiana, por óbvio, seguirá caminho radicalmente diverso deste. A doutrina das *entidades imateriais, separadas*, terá um tratamento demolidor por parte do

filósofo inglês, o qual mostrará ser ela fruto, principalmente, de uma hipostasiação da linguagem e de uma corrupção religiosa do clero.

A ontologia hobbesiana é imanentista e materialista. Ela funda-se na perspectiva da existência objetiva do corpo.

Uma imagem mental deriva da ação de algum agente que suponhamos existir, ou ter existido, fora da mente da pessoa que imagina [alguma coisa]. Garantido que este agente existe, nós usualmente o chamamos corpo, ou matéria. Segue-se, portanto, que os corpos existiriam mesmo que não houvesse qualquer imagem mental. (DE MOTU, 41)<sup>15</sup>

Esta passagem do *De Motu* deixa claro não apenas a existência independente dos corpos, mas também o fato de que nosso conhecimento parte deles, isto é, a matéria é que determina o saber e não o contrário. Esta posição subverte a antiga lógica da metafísica, pois coloca no centro da ontologia não a ideia ou a essência, mas o movimento *material* dos corpos. Ao mesmo tempo, Hobbes estabelece o corpo enquanto a *única* dimensão ontológica existente, rejeitando a substância imaterial (LEVIATHAN, 610).

Ao contrário, portanto, da antiga, a ontologia para Hobbes é a ciência que estuda o movimento dos corpos e não a ciência do *Ser enquanto ser*. Enquanto estudo dos corpos, esta ontologia é identificada à geometria, pois a ciência sistematizada por Euclides é para o filósofo inglês a responsável por estudar o movimento *simples* dos corpos.

Assim, a ontologia hobbesiana tem um *objeto*, os corpos em movimento, e um método, a *geometria*. Ela absorve o materialismo e a mutabilidade, não se preocupando com

---

<sup>15</sup> "A mind-picture derives from the action of some agent we suppose to exist, or to have existed, outside the mind of the person who imagines [something]. Granted that this agent exist, we usually call it body, or matter. It follows, therefore, that bodies would exist even if there were no mind-picture at all." (DE MOTU, 41)

ser supremo. Deus aparece enquanto o construtor do sistema causal, não na qualidade de ser absoluto, residindo em algum lugar à parte, separado do mundo.

Poderia alguém acusar de anacrônico reivindicar a presença de uma ontologia em Hobbes, em vez de metafísica. Em primeiro lugar, considero que certa forma de anacronismo é aceitável, e mesmo necessário, no estudo filosófico, visto que muitas análises do autor não encontravam, em sua época, o termo adequado, só inventado posteriormente. Nisto, apoio-me no que diz Pierre Aubenque:

(...) creio, sobretudo, que esse tipo de questionamento propriamente “anacrônico”, porque ele se apoia em princípios que não são os do autor, mas lhe são retrospectivamente impostos, é inevitável. Peço simplesmente que o anacronismo seja consciente. Um anacronismo confesso já está perdoado pela metade. Controlado, ele pode se tornar fecundo. (AUBENQUE, 1992, 25)<sup>16</sup>

Usar o termo ontologia para se referir ao pensamento hobbesiano é anacrônico, pois externo à sua filosofia? Sim, de fato. Mas, lanço mão do princípio de *anacronismo controlado*, expresso na passagem acima, para defender seu uso, pois é patente, penso, sua fecundidade para a compreensão do filósofo. De igual modo, a historiadora Loraux, seguindo Aubenque, também ela helenista, autoriza o uso de certa dose de anacronismo.

o anacronismo em geral evita cuidadosamente importar noções que sua época de referência supostamente não conheceu – por princípio indevidas – entre duas conjunturas separadas por séculos. Mas, com isso, o historiador corre o risco de ser entravado, impedido de audácia, ao contrário do antropólogo que, em condições análogas, recorre sem perturbação de consciência à prática da analogia.

---

<sup>16</sup> “Je crois surtout que ce type de questionnement proprement “anachronique”, parce qu’il s’appuie sur des “principes” qui ne sont pas ceux de l’auteur, mais lui sont rétroactivement imposés, est inévitable. Je plaide simplement pour que l’anachronisme soit consciente. Un anachronisme avoué est à moitié pardonné. Contrôlé, il peut devenir fécond.” (AUBENQUE, 1992, 25)

(...) Mas importa menos ter sua consciência para si do que ter a audácia de ser historiador, o que equivale, talvez, a assumir o risco do anacronismo (ou, pelo menos, de certa dose de anacronismo), com a condição de que seja com inteiro conhecimento de causa e lhe escolhendo as modalidades. (LORAUX, 1992, 57-58)

No presente caso, da ontologia em Hobbes, o anacronismo seria com respeito ao autor, mas não ao tempo, visto que o termo já era usado na época do filósofo inglês, embora em um círculo diminuto.

Rodolph Gocleniu (Göckel) (1547-1628) é o autor do *Lexicon Philosophicum*, publicado em Frankfurt em 1613, onde aparece pela primeira vez – até prova contrária – o termo *ὄντολογία*. O encontramos na margem do artigo *abstractio*, enquanto no corpo do texto podemos ler o adjetivo, ele também inusitado e incomum até a época, *ὄντολογική*, destinado a qualificar um tipo determinado de abstração. (COURTINE, 1990, 449)<sup>17</sup>

Fato é que o termo só foi se popularizar mesmo no século XVIII com Christian Wolff, conforme atesta a própria *Enciclopédia* iluminista (ENCYCLOPÉDIE, 487). A mesma *Enciclopédia*, inclusive, faz saber de uma interpretação ontológica que bem se aproxima da posição encontrada em Hobbes.

Podemos definir a *ontologia* natural como sendo o conjunto de noções confusas adquiridas pelo uso ordinário das faculdades de nossa alma e que se conformam aos termos abstratos que nós nos servimos para exprimir nossos julgamentos gerais a respeito do ser. Tal é, com efeito, a natureza de nossa alma, que ela não saberia como separar da ideia de um ser tudo que lhe aparece neste ser, e que ela percebe as coisas universais nas singulares quando se lembra de ter observado nos outros seres o que ela percebe nestes que são o objeto atual de sua atenção. É assim, por exemplo, que se formam em nós as ideias confusas de *maior*, de *mediano* e de *igual*, pela comparação da grandeza ou altura dos objetos corporais. Trata-se de conduzir estes conceitos vagos às ideias claras e de

---

<sup>17</sup> “Rodolph Goclenius (Gockel) (1547-1628) est l’auteur d’un *Lexicon Philosophicum* publié à Francfort em 1613 où apparaît pour la première fois – jusqu’à preuve du contraire – le terme *ὄντολογία*. On le trouve en marge de l’article *abstractio*, tandis que dans le corps même du texte on peut lire l’adjectif, lui aussi inusité et inconnu jusque-là, *ὄντολογική*, destiné à qualifier un type déterminé d’abstraction.” (COURTINE, 1990, 449)



determinar as proposições que daí devem resultar: é isto que faz a *ontologia* artificial e ela é por consequência a explicação distinta da *ontologia* natural. (IDEM, 487)<sup>18</sup>

Ora, tal definição da *Enciclopédia* vai ao encontro, de modo geral, à ontologia hobbesiana, que se alicerça justamente na abstração dos aspectos fundamentais da corporalidade do mundo. Embora o enciclopedista use uma terminologia cartesiana – ideias *claras/obscuras* – a visão de tratamento racional de apreensões sensíveis casa-se com o ideário hobbesiano, o qual, no caso, aplica a geometria em seu processo ontológico.

Deste modo, falar da ontologia hobbesiana justifica-se e podemos mesmo aventar que o filósofo inicia um processo de viragem da antiga ontologia, pautada na *incorporalidade*, para uma nova, centrada agora na *matéria*.

## 5

Além da geometria, a linguagem também possui papel importante, pois ela fornece o cálculo que nos capacita a entender o mundo e intervir nele. O cálculo segue o mesmo princípio geométrico do construtivismo, mas agora operando com nomes e não com linhas e figuras.

---

<sup>18</sup> “On peut définir l’*ontologie* naturelle par l’assemblage des notions confuses acquises par l’usage ordinaire des facultés de notre ame, & qui répondent aux termes abstraits dont nous servons pour exprimer nos jugemens généraux sur l’être. Telle est en effet la nature de notre ame, qu’elle ne sauroit détacher de l’idée d’un être tout ce qu’elle apperçoit dans cet être, & qu’elle apperçoit les choses universelles dans les singulieres, en se souvenant d’avoir observe dans d’autres êtres ce qu’elle remarque dans ceux qui sont l’objet actuel de son attention. C’est ainsi, par exemple, que se forment en nous les idées confuses de *plus grand, de moindre & d’égal*, par la comparaison des grandeurs ou hauteurs des objets corporels. Il s’agit de ramener ces concepts vagues à des idées distinctes, & de déterminer les propositions qui en doivent résulter: c’est que fait l’*ontologie* artificielle, & elle est par conséquent l’explication distincte de l’*ontologie* naturelle.” (ENCYCLOPÉDIE, 487)

A geometria e a linguagem são constructos criados pelo ser humano a partir dos movimentos apreendidos pelas sensações. Estas são o *link* entre o mundo concreto e a dimensão epistemológica.

O conhecimento para Hobbes é a *reconstrução* do movimento dos corpos, seja pela linguagem, seja pela geometria. Ou seja, para ele, conhecer é conseguir recriar epistemicamente a dinâmica genética do mundo material e, por isso, a episteme é uma parte do materialismo geométrico, pois o que importa não são fenômenos regulares ou generalizações matemáticas – como é o caso do projeto *experimentalista* –, mas o movimento necessário que constitui os corpos.

Na geometria o movimento genético é sempre unívoco, gerando sempre um determinado elemento a partir do mesmo movimento. De modo semelhante, o conhecimento para Hobbes terá esse caráter de relação com determinado movimento dos corpos. Neste aspecto, o conhecimento para Hobbes é a extrapolação mediante o cálculo de elementos sensoriais.

É o que ele faz, por exemplo, quando pensa a *sociedade política*. Não é preciso fazer uma série de experimentos a respeito do comportamento humano para se concluir a necessidade do Estado. Basta partir da observação do comportamento médio do ser humano no dia a dia e extrapolar com o uso do cálculo: caso não houvesse poder coercitivo, o resultado seria *a guerra de todos contra todos*.

E tudo somado, não será diferente a filosofia natural: parte-se de alguns dados empíricos e usa-se o cálculo para tirar conclusões a respeito da cadeia de movimentos do mundo natural. Por isso, o projeto experimental só pode ser dispendioso e mesmo *inútil* para Hobbes. Em sua visão, basta considerar o movimento genético do mundo e reconstruí-lo usando a geometria e a linguagem.

Deste modo, justifica-se o que disse antes: Hobbes abraça a nova filosofia moderna, mas pela metade. Embora aceite o empirismo e a matematização do saber, não conseguirá aceitar o *experimentalismo* e, tão pouco, a geometria *analítica*.

Sua concepção científica ficará na ideia do mundo geometrizado. No lugar de experimentos, simples observações. No lugar da generalização indutiva, a reconstrução do movimento. E, no lugar do cálculo analítico, a demonstração linguística.

## 6

O materialismo geométrico hobbesiano é eminentemente construtivista, ou seja, possui uma consciência criando as relações causais. Isto implica que, ao considerarmos a corrente de causação no mundo natural, encontraremos a necessidade de uma *causa primeira*. Esta é uma imposição do sistema para este ser completo, do contrário haverá regressão infinita, bem ao modo *aristotélico* de pensar.

No entanto, no pensamento hobbesiano a causa primeira será identificada ao deus cristão e isto terá profundas implicações. Em primeiro lugar, esta causa não é um mero elo da corrente da natureza, mas é diferente dela. Em segundo, deus é *criador*, ele faz o elo causal surgir *ex nihilo* e isto coloca nele uma consciência, não sendo mera força cega.

Caso o mundo fosse uma máquina cega, sem um ser inteligente a governá-lo, o materialismo geométrico de Hobbes teria um grave problema, pois não haveria como explicar o movimento construtivista. Certamente, Espinosa deve ter visto isso em profundidade e, por isso, resolveu radicalizar a ontologia de Hobbes, unindo o mundo natural a deus. Essa união, inclusive, pode ter contornado espinhosos problemas enfrentados por Hobbes a respeito da natureza divina.

Na realidade, conforme defenderei, deus aparece no sistema hobbesiano enquanto uma espécie de *geômetra*, em competição com o deus relojoeiro bem como o deus grande arquiteto do universo, traçando o movimento do mundo igual o matemático traça o movimento das figuras. Mas, dentro desta analogia, deus é completamente estranho ao sistema criado por ele, do mesmo modo que o matemático não se confunde com as demonstrações por ele traçadas.

O principal problema enfrentado por Hobbes foi da natureza ontológica de deus. Defendendo uma ontologia plenamente materialista, e negando a existência de entidades imateriais, o filósofo viu-se em apuros ao tentar encaixar a divindade em seu sistema. Em uma época conturbada, onde religião e política eram uma coisa só, não foi preciso muito tempo para acusações de *ateísmo* surgirem contra ele, conforme vimos antes.

As acusações cercavam pelos dois lados das possibilidades de Hobbes: caso ele negasse a materialidade divina, era acusado de ateísmo por causa de seu materialismo estrito e sua negação de substâncias imateriais; e, caso fosse no sentido oposto, defendendo a existência divina enquanto um tipo de corpo material, era acusado de ateísmo, ou melhor, de panteísmo, por transformar deus em algo igual à natureza criada, anulando a *transcendência*. Ou seja, as alternativas para Hobbes eram escassas para fugir do dilema.

No entanto, acredito que o dilema era falso. Conforme disse anteriormente, considero ser o filósofo um seguidor da *teologia negativa*, corrente milenar do cristianismo e muito em voga no pensamento protestante, notadamente o luterano. Nesta corrente, deus é entendido enquanto divindade escondida, isto é, uma divindade oculta, que só se manifesta *indiretamente*, pelo fato da existência do mundo natural, e *diretamente* através de raros milagres. Assim, deus é incompreensível, não nos sendo facultado conhecer o que ele é, mas apenas falar a respeito dele de modo metafórico.

Por que Hobbes não assumiu claramente esta posição em seus debates? Difícil dar uma resposta a esta pergunta, a qual escapa em muito o limite desta tese. No entanto, posso aventar, a título de hipótese, ser o motivo principal o contexto político da sua época. Contudo, a esse fator contextual, acarretando a necessidade de cautela e distanciamento, somam-se convicções pessoais e de doutrina, com a teologia negativa mostrando-se ajustada às razões da geometria e da ciência.

Como é sabido, a revolução inglesa estourada em 1641 teve um forte componente religioso. As dezenas, ou mesmo centenas, de facções e seitas protestantes que abundavam na Inglaterra do período tiveram papel determinante nas guerras travadas e na radicalização política do processo. Quando por volta de 1651 ocorre uma lenta restauração do *status quo ante*, estes agrupamentos religiosos são perseguidos e repelidos da vida social. Conforme explica Shapin em seu clássico *Leviathan and the air pump* (2011), passou a dominar na sociedade inglesa uma ojeriza ao radicalismo e, sobretudo, ao chamado *entusiasmo*, prática puritana de experiência religiosa extremada e quase mística.

Ocorre que a teologia negativa – ou variantes dela – era seguida por muitos desses grupos. Não era, portanto, de bom tom defender abertamente tal tipo de perspectiva religiosa, pois as acusações de *entusiasmo*, ou seja, de fanatismo, poderiam ter consequências muito mais graves que as de *ateísmo*, mesmo estas já sendo grave o suficiente na Inglaterra do século XVII.

No aspecto da teologia negativa, deus só é acessível mediante a fé, elemento sobrenatural e incompreensível à racionalidade. Pela razão, só podemos *pensar* deus, ou seja, inferir sua existência necessária, mas nunca podemos conhecê-lo de modo *positivo*. Deus é um mistério.

Defenderei, portanto, que a visão hobbesiana a respeito de deus vai no sentido de considerar a divindade como sendo não material e que, seguindo os ensinamentos de Lutero e Calvino, o filósofo assumiria uma visão intimista da religião, onde a fé é assunto estritamente privado. Ao colocar a fé no âmbito privado, Hobbes consegue *salvar* a religião de ser obliterada pela nova filosofia. Pois, se não há provas científicas capazes de mostrar a verdade da religião é porque a fé não pode ser provada, pois está no domínio do mistério imaterial.

No entanto, a existência de deus é uma necessidade, pois apenas ela consegue explicar o movimento construtivista do mundo. Se não houver uma causa primeira, *não* haverá causas segundas. Neste aspecto, o materialismo geométrico *salva* deus ao considerá-lo uma divindade oculta, cuja existência é pensada como necessária pela razão, mas experienciada apenas pela fé.

## 7

Nesta tese, vou me valer de vários comentadores importantes na tradição hobbesiana. O essencial da minha posição, o materialismo enquanto materialismo geométrico, é uma ideia desenvolvida por mim, mas que possui elementos ancorados nas análises de alguns comentadores importantes.

Para a formulação do meu caminho, levando à necessidade de considerar as várias vertentes do materialismo antigo e moderno, a referência mais importante foi sem dúvida a obra incontornável de Frederick A. Lange, cujo original alemão datado de 1866 foi várias reeditado com importantes acréscimos, tendo eu consultado a tradução inglesa *The History of Materialism and Criticism of its Present Importance* (Para a apresentação do autor, ligado à escola neokantiana de Marburgo, bem como para as referências à obra em apreço, ver a *Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

Continuando, Douglas Jesseph, com seu seminal estudo a respeito da disputa entre Hobbes e Wallis - *Squaring the Circle: the war between Hobbes and Wallis* - é uma fonte fundamental para compreender a interpretação materialista da geometria feita por Hobbes e o quanto esta interpretação foi diferente das investigações feitas pelos contemporâneos do filósofo.

O clássico de Shapin e Schaffer - *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle and the experimental life* - é também importante para compreender o *background* político das teses materialistas de Hobbes, bem como sua recusa do experimentalismo de Boyle e seguidores.

O livro de Phillip Pettit - *Made With Words: Hobbes on Language, Mind and Politics* – auxilia a entender o construtivismo de Hobbes e sua concepção nominalista da razão.

Celi Hirata, com seu livro recente - *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente* – forneceu uma série de *insights* a respeito do papel do movimento e da causação em Hobbes.

Por fim, não é possível esquecer Gueroult com sua magistral pesquisa sobre Espinosa e que traz importante pista a respeito da dinâmica genética da geometria.

Zarka, com seu consagrado *La Décision Méthphysique de Hobbes: conditions de la politique*, me serviu, ao mesmo tempo, de inspiração para analisar alguns pontos importantes do pensamento hobbesiano e enquanto contraposição a determinados aspectos de sua leitura do filósofo inglês.

Em relação aos problemas do estatuto de deus no pensamento hobbesiano, me vali do estudo de Dominique Webber – *Hobbes et le corps de Dieu: “idem esse ens & corpus”* -,

além do importante livro de Foisneau – *Hobbes et la toute-puissance de Dieu* – e da obra de Herla – *Hobbes, ou le déclin du Royaume des ténèbres: politique et théologie dans le Léviathan*.

Não pretendi, contudo, me deter na refutação da leitura de algum autor em específico, exceto em passagens bem específicas. Considerei mais importante construir minha tese a respeito do *materialismo geométrico* buscando sempre me ater mais na escrita de Hobbes e no sentido de seu pensamento. O diálogo com os comentadores e outros estudiosos teve o objetivo maior de enriquecer minhas análises e menor de ser uma esgrima intelectual.

Quanto às obras de Hobbes, utilizei amplamente a clássica coleção organizada por William Molesworth, seja a edição de 1840, seja a de 1997. No caso do *Leviatã*, preferi a edição mais recente da Clarendon, organizada por Noel Malcolm e lançada em 2012. O *De Cive*, usei a edição de 1983, lançada pela editora de Oxford. Por fim, o *De Motu*, me vali da tradução ao inglês datada de 1976. Meu domínio mínimo do latim acabou restringindo minha consulta apenas às versões em inglês, ou traduzidas, das obras hobbesianas.

No interior do *corpus* hobbesiano, centrei minha atenção a duas obras, que na minha visão, são fundamentais para o entendimento da minha tese do materialismo geométrico: o *Leviatã* e o *De Corpore*. Estas duas obras magnas contêm o fundamental da ideia hobbesiana estudada nesta tese e, por isso, serão mais amplamente citadas, não tirando, contudo, a importância das demais aqui referenciadas e que também fornecem elementos importantíssimos ao desenvolvimento do presente trabalho.

## 8

Esta tese, portanto, tem o objetivo de reconstruir o materialismo geométrico de Hobbes. Partindo da pista de Gueroult a respeito da presença do método geométrico em



Espinosa enquanto um movimento genético, volto-me para o pensamento hobbesiano para encontrar nele uma forma similar de apropriação da geometria.

O movimento construindo corpos, assim como na geometria o movimento constrói figuras. É este o modelo fundamental para a ontologia hobbesiana, de acordo com minha tese.

## Capítulo 1: Materialismo Geométrico

Afirmar o materialismo do pensamento hobbesiano é quase uma trivialidade. Sua defesa da existência unívoca do corpo é algo já por demais disseminado nos estudos de filosofia e é de conhecimento mesmo de não estudiosos da obra do filósofo inglês. Porém, a especificidade deste materialismo é algo ainda dependente de um esclarecimento adicional.

Desde o clássico de Brandt, *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature* (1928), tornou-se lugar comum considerar o materialismo hobbesiano como mecanicista, ao modo da física moderna. A mecânica, neste aspecto, é a ideia física da inércia e do impacto entre corpos.

A contribuição do referido comentador possui uma importância histórica, de fato, pois chamou a atenção para o aspecto materialista de Hobbes. Contudo, também deixou de legado uma visão reducionista do pensamento hobbesiano que não contempla a complexidade de seu materialismo.

Longe de ser meramente mecânico, o materialismo de Hobbes é intrinsecamente ativo, estando fundado no movimento construtivista, envolvendo gêneses, construções e artifícios. Para entender este ponto, é preciso esclarecer o tipo de materialismo.

Quando falo sobre o materialismo geométrico busco justamente fazer este esclarecimento. De acordo com minha tese, a geometria é o modelo fundamental de compreensão da matéria pelo fato desta ser extensão em movimento.

Conforme será mostrado, a ciência do movimento das coisas extensas é a geometria, sendo de sua competência pensar os aspectos mais elementares da realidade corporal. Este ponto é crucial para o argumento da tese: se em Hegel, em Marx e em Engels, o devir e o

movimento são da alçada da dialética, ou seja, da lógica, em Hobbes é da competência da geometria e de uma geometria genética, conforme a expressão cunhada por Gueroult.

Importante considerar que a geometria utilizada por Hobbes é uma interpretação própria da geometria euclidiana clássica. O filósofo não acreditava na geometria analítica, em voga na sua época, entre os cartesianos, e acreditava ser necessário revisar a geometria clássica dando um tratamento materialista para ela. Some-se ainda, como vimos na Introdução, a necessidade de dar-lhe um enviesamento genético, como apontado, ao me associar a Gueroult, e isto para pensar a gênese das figuras e a composição das coisas.

Na realidade, sua consideração em torno da geometria já traz embutida uma consideração a respeito do materialismo, pois ele interpreta a geometria enquanto uma ciência do corpo, ou seja, uma *ciência da matéria*. Portanto, analisar a concepção geométrica de Hobbes é analisar sua concepção materialista, ao mesmo tempo.

Neste aspecto, a ontologia materialista hobbesiana é a própria geometria, tal como reinterpretada pelo filósofo em termos materialistas. Ou seja, não se trata de considerar elementos abstratos e estáticos, a geometria aborda os corpos em seus movimentos construtivistas e reais.

Para o filósofo, basicamente, a geometria é a ciência da *quantidade*. Sua função é calcular a magnitude de um determinado corpo: “Geometria é a ciência de determinar a quantidade de alguma coisa, não mensurada, comparando esta com alguma outra quantidade ou quantidades mensuradas.” (SIX LESSONS, 191)<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> “Geometry is the science of determining the quantity of anything, not measured, by comparing it with some other quantity or quantities measured.” (SIX LESSONS, 191)

A quantidade, obviamente, está relacionada às três dimensões corporais do corpo, ou seja, largura, altura e comprimento.

Há, portanto, para qualquer coisa com relação a qual um homem pode perguntar, sem absurdo, *qual o tamanho disto*, uma certa quantidade própria, determinando a magnitude ser *tanto*. Do mesmo modo, sempre que há um *mais* e um *menos*, há um ou outro tipo de quantidade. E, primeiramente, há a quantidade dos corpos, que são de três tipos: largura, a qual é um caminho de medida; superfícies, feitas da conjunção de duas larguras ou da medida feita em duas direções; e o sólido, que é a conjunção de três larguras, ou a medida feita em três direções, pois comprimento ou altura não são mais que outras larguras. (IDEM, 193)<sup>20</sup>

A largura, portanto, é o meio fundamental de medida, sendo as demais dimensões dela derivadas. Estas três dimensões são justamente a *extensão* dos corpos no mundo e trabalhar esta extensão é tarefa da ciência geométrica.

E a ciência da geometria, na medida em que contempla apenas os corpos, é nada mais que mensuração do comprimento de uma ou mais linhas, e, pela posição de outras, saber determinar em uma e mesma figura o tamanho da superfície e, através da medida da largura, comprimento e altura, determinar a quantidade do corpo inteiro. Deste tipo de magnitudes e quantidades, o assunto é o corpo. (IDEM, 193)<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> "There is therefore to everything concerning which a man may ask without absurdity, *how much it is*, a certain quantity belonging, determining the magnitude to be *so much*. Also wheresoever there is *more* and *less*, there is one kind of quantity or other. And first there is the quantity of bodies, and that of three kinds: length, which is by one way of measuring; superficies, made of the complication of two lengths, or the measure taken two ways; and solid, which is the complication of three lengths, or the measure taken three ways, for breadth or thickness are but other lengths." ((SIX LESSONS, 193)

<sup>21</sup> "And the science of geometry, so far forth as it contemplateth bodies only, is no more but by measuring the length of one or more lines, and by the position of others known in one and the same figure, to determine by ratiocination, how much is the superficies; and by measuring length, breadth, and thickness, to determine the quantity of the whole body. Of this kind of magnitudes and quantities the subject is body." ((SIX LESSONS, 193)

Após ter definido a geometria como sendo uma ciência da quantidade, cuja unidade fundamental é a largura, ele irá mostrar como é o processo de construção dos elementos geométricos.

A construção de elementos na geometria é feita em dois eixos: definição dos termos fundamentais e movimento construtivista.

Em seguida, consideramos suas gerações ou descrições; como, por exemplo, que *uma linha é feita pelo movimento de um ponto, superfícies pelo movimento de uma linha e um movimento por outro movimento, etc.* Resta que nos inquiramos sobre qual movimento gera tais e quais efeitos. Como, qual movimento faz uma linha reta e qual faz uma circular; qual movimento afasta, qual aproxima, e por qual meio; o que faz uma coisa é vista ou ouvida, ser vista ou ouvida às vezes de um jeito, outras de outro. Agora, o método deste tipo de investigação é o *compositivo*. Pois, primeiro devemos observar qual efeito um corpo movido produz quando consideramos nada mais nele além de seu movimento e vemos presentemente que isto faz uma linha ou largura. Depois, o que o movimento de um corpo longo produz, descobrimos ser as superfícies. E assim por diante, até vermos quais são os efeitos do movimento simples. E, então, da mesma maneira, devemos observar o que procede a partir da adição, multiplicação, divisão, subtração e divisão destes movimentos e quais efeitos, quais figuras e quais propriedades elas produzem. Deste tipo de contemplação surge aquela parte da filosofia chamada de *geometria*. (DE CORPORE, 70-71)<sup>22</sup>

Ou seja, quando consideramos o movimento em seu aspecto mais simples, estamos nos movendo dentro dos limites da geometria. O movimento simples é um processo compositivo, ou seja, *construtivista*, e visa construir figuras e elementos mais complexos a

---

<sup>22</sup> "In the next place, we have their generations or descriptions; as (for example) *that a line is made by the motion of a point, superficies by the motion of a line, and one motion by another motion, &c.* It remains, that we enquire what motion begets such and such effects; as, what motion makes a straight line, and what a circular; what motion thrusts, what draws, and by what way; what makes a thing which is seen or heard, to be seen or heard sometimes in one manner, sometimes in another. Now the method of this kind of enquiry is *compositive*. For first we are to observe what effect a body moved produceth, when we consider nothing in it besides its motion; and we see presently that this makes a line, or length; next, what the motion of a long body produces, which we find to be superficies; and so forwards, till we see what the effects of simple motion are; and then, in like manner, we are to observe what proceeds from the addition, multiplication, subtraction, and division, of these motions, and what effects, what figures, and what properties, they produce; from which kind of contemplation sprung that part of philosophy which is called *geometry*." (DE CORPORE, 70-71)

partir dos mais simples. É assim que do ponto se chega à linha e desta à superfície: o movimento do ponto gera a linha e o movimento desta gera a superfície.

O Movimento é essencial à geometria porque a geometria é a ciência das linhas e figuras e elas são geradas por movimento. De fato, todas as entidades geométricas são geráveis, exceto os pontos, mas os pontos são necessários para a geração de toda outra entidade geométrica. Geometria é a ciência do que um corpo produz “quando consideramos nada mais além do que seu movimento” (DCo 6.6, 15.1; EW 7:219). Um ponto produz uma linha; uma linha produz um plano (“superfícies”); um plano produz uma figura sólida. Pode não ser óbvio o que essas gerações teóricas têm a ver com os corpos, a menos que se entenda que todo objeto geométrico para Hobbes, incluindo um ponto, é um corpo e possui dimensões. O que faz algo um ponto não é a ausência de altura, largura e profundidade, mas o fato de que estas dimensões de um corpo não são consideradas (DCo 8.12, 14.9; EW 7:201, 217). Se um ponto não tivesse qualquer quantidade, ele não seria nada (EW 7:200-1). Analogamente, as linhas têm uma largura real, a qual é ignorada pelo propósito de considerar seu comprimento (EW 7:202). (MARTINICH, 1996, 120)<sup>23</sup>

A interpretação dada por Hobbes à geometria é materialista e nominalista. Como veremos em momento oportuno, para o filósofo não existem ideias abstratas pairando em algum céu inteligível, existe apenas a materialidade de cada coisa. No caso, a geometria existe enquanto for efetuada sua cadeia demonstrativa, ela é constituída em ato pelo movimento de seus elementos e este movimento é simples, pois reduzido à pura forma geométrica.

---

<sup>23</sup> “Motion is essential to geometry because geometry is the science of lines and figures, and they are generated by motion. Indeed, all geometrical entities are generable except points, but points are necessary for the generation of every other geometrical entity. Geometry is the science of what a body produces “when we consider nothing in it besides its motion” (DCo 6.6, 15.1; EW 7:219). A point produces a line; a line produces a plane (“superfícies”); a plane produces a solid figure. It may not be obvious what these theoretical generations have to do with bodies unless one understands that every geometrical object for Hobbes, including a point, is a body and has dimensions. What makes something a point is not the absence of width, breadth, and depth, but the fact that these dimensions of a body are not considered (DCo 8.12, 14.9; EW 7:201, 217). If a point had no quantity at all, it would be nothing (EW 7:200-1). Analogously, lines have an actual breadth which is ignored for the purpose of considering their length (EW 7:202).” (MARTINICH, 1996, 120)

O papel do movimento na geometria é algo já considerado há muito tempo e nisso Hobbes não inova.

O uso do movimento na definição e investigação dos objetos geométricos já é encontrado nos antigos. Já vimos como as provas por superposição apelam ao movimento, no sentido de um deslocamento. Nos *Elementos* de Euclides também encontramos um apelo ao movimento na geração de certas figuras. Por exemplo, no livro XI, definição 14, uma esfera é definida como sendo gerada pela rotação de um semicírculo. De modo similar, nas definições 18 e 21 do mesmo livro, o cone e o cilindro são obtidos pela rotação de um triângulo e de um paralelogramo, respectivamente, ao redor de um lado tomado como eixo. Usos sofisticados do movimento na geometria são também encontrados em Arquimedes e matemáticos gregos tardios. (MANCOSU, 1996, 94)<sup>24</sup>

A diferença na interpretação hobbesiana consiste em dois pontos: a visão da geometria enquanto forma simples e o construtivismo nominalista, onde a geometria torna-se puramente formalista, esvaziando-se de conteúdo objetivo.

Com estas duas visões, o uso da geometria na filosofia de Hobbes diferencia-se do seu uso nas filosofias cartesiana e espinosista.

Uma diferença crucial da geometria hobbesiana para com Descartes e Espinosa é a visão “*nominal-construtivista*”, enquanto estes autores fazem uso de uma interpretação “*metafísico-construtivista*”. Esta distinção fundamental é desenvolvida por Gueroult na sua excelente introdução do livro consagrado a Espinosa, já referido.

---

<sup>24</sup> “The use of motion in defining and investigating objects is already found in the ancients. We have already seen how proofs by superposition appeal to motion, in the sense of a displacement. In Euclid’s *Elements* we also find an appeal to motion in the generation of certain figures. For example, in book XI, definition 14, a sphere is defined as being generated by the rotation of a semicircle. Similarly, in definition 18 and 21 of the same book, the cone and the cylinder are obtained by rotating a triangle and a parallelogram, respectively, around a side taken as axis. Sophisticated uses of motion in geometry are also found in Archimedes and later Greek mathematicians.” (MANCOSU, 1996, 94)

Na visão hobbesiana, o construtivismo não tem papel apenas na demonstração de figuras, regras e definições, mas é radicalizado ao nível da criação da própria estrutura lógica da geometria, fazendo com que não existam elementos subsistindo de modo independente do movimento de construção deles. Ou seja, a geometria é considerada em uma perspectiva formalista, não espelhando qualquer estrutura objetiva. Como veremos, a geometria acaba cumprindo papel semelhante à linguagem, que, no pensamento hobbesiano, apenas *representa* aspectos abstraídos da realidade, eles mesmos vistos como operações da mente humana.

Deste modo, não cabe perguntar, na perspectiva “nominal-construtivista”, se existe de fato um triângulo no mundo, ou se o círculo pode ser encontrado na natureza. Mesmo que não houvesse triângulos ou círculos no mundo, a validade construtivista destes elementos permaneceria, pois são constructos elaborados a partir de princípios criados pelo ser humano.

Do ponto de vista “metafísico-construtivista”, a estrutura da geometria não é pura aleatoriedade, mas espelha de certo modo uma estrutura presente no mundo e elaborada pelo pensamento. A construção, portanto, possui um aspecto fundamentalmente demonstrativo e inferencial.

Este tipo de perspectiva é exemplificado pela visão cartesiana sobre os elementos da geometria, onde se concebe estes como possuindo essências que independem da mente humana. Nas palavras de Sepkoski:

Descartes, igual Gassendi, estabelece paralelos muito próximos entre as operações mentais feitas nos argumentos lógicos e linguísticos e aqueles da matemática. A diferença, obviamente, é que Descartes acreditava na realidade mental das abstrações mentais e na correlação inata entre estas representações e o mundo físico. Em seus exemplos, Descartes conduz explicitamente para a matemática e a geometria a evidência da certeza do conhecimento humano; de fato, a matemática é paradigma para estes exemplos, pois ela exhibe o poder da mente humana. Descartes defende, por exemplo, que independentemente da existência física de alguma figura geométrica perfeita (por exemplo, um triângulo), ele pode imaginar esta figura tendo certas propriedades



determinadas, logo deve existir “uma natureza determinada, ou essência, ou forma do triângulo que é imutável e eterna, e não inventada ou dependente da minha mente”. Isto sugere que não apenas os seres humanos são capazes de perceber com clareza e distinção as essências das coisas (mesmo coisas incorporais), eles também são capazes de conceber e representar estas essências sem distorcê-las. (SEPKOSKI, 2007, 48-49)<sup>25</sup>

Ou seja, na perspectiva cartesiana, a geometria espelha essências eternas. Deste modo, a demonstração do geômetra é uma espécie de *descobrimto* de verdades já existentes. Ao contrário de Hobbes, o filósofo francês não aceitará a ideia de figuras construídas pela mente humana.

E o que tenho de mais considerável é que possuo em mim uma infinidade de ideias de certas coisas que não podem ser consideradas um puro nada, apesar de que talvez elas não tenham qualquer existência fora de meu pensamento e que não sejam feitas por mim, apesar de haver em mim a liberdade de pensá-las ou não; mas elas possuem suas naturezas verdadeiras e imutáveis. Como, por exemplo, quando eu imagino um triângulo, mesmo que talvez não haja em nenhum lugar do mundo fora de meu pensamento uma tal figura, e que jamais tenha existido, não deixa, contudo, de ter uma certa natureza, ou forma, ou essência determinada desta figura, a qual é imutável e eterna, que eu de nenhum modo inventei e que não depende de nenhum modo do meu espírito; parece que podemos demonstrar diversas propriedades deste triângulo, a saber, que os três ângulos são iguais a dois retos, que o maior dos ângulos é suportado pelo lado maior, e outras semelhantes, as quais agora, querendo ou não, eu reconheço muito claramente e de modo muito evidente ser em si, ainda que não tenha pensado antes de nenhuma maneira quando eu me imaginei

---

<sup>25</sup> “Descartes, like Gassendi, drew close parallels between the mental operations performed in logical and linguistic arguments and those in mathematics. The difference, of course, is that Descartes believed in the reality of mental abstractions, and in the innate correlation between those representations and the physical world. In his examples, Descartes turns explicitly to mathematics and geometry for evidence of the certainty of human cognition; indeed, mathematics is the paradigm for such examples, as it displays the power of the human mind. Descartes claims, for example, that regardless of the physical existence of any perfect geometrical figure (such as a triangle), because he can imagine that figure having certain determinate properties, there must be “a determinate nature, or essence, or form of the triangle, which is immutable and eternal, and not invented or dependent on my mind”. This suggests that not only are humans able to clearly and distinctly perceive the essences of things (even incorporeal things), they are also able to conceive and represent those essences without distorting them.” (SEPKOSKI, 2007, 48-49)

pela primeira vez um triângulo; e, portanto eu não posso dizer que eu os inventei ou fingi. (MEDITAÇÕES, 311)<sup>26</sup>

Para o filósofo francês, as ideias geométricas não são construções do espírito humano, mas existem de modo independente enquanto essências objetivas cujas propriedades intrínsecas não dependem da mente humana: então, rigorosamente, não se está diante do nominalismo, mas do *platonismo*.

Esta visão cartesiana fará da geometria o critério na apreensão do conhecimento verdadeiro, dando à luz o chamado *método geométrico*. Pelo fato de a geometria ser essencialmente um desvelamento de verdades eternas, seguir sua estrutura é o melhor caminho para ir ao encontro de outras verdades semelhantes. Neste aspecto, o processo demonstrativo da geometria soa ser o melhor justamente por lidar bem com um dos tipos de conhecimento mais indubitáveis que existem.

E tal forma de se apropriar da geometria enquanto método se oporá à concepção hobbesiana, pois o nominalismo do filósofo inglês o fará conceber a busca da verdade enquanto um processo estritamente construtivista, onde a verdade, ao invés de ser *desvelada*, senão *abstraída*, é *construída* pelo movimento, conforme será mostrado adiante. Além do

---

<sup>26</sup> “Et ce que je trouve ici de plus considérable, est que je trouve en moi une infinité d'idées de certaines choses qui ne peuvent pas être estimées un pur néant, quoique peut-être elles n'aient aucune existence hors de ma pensée et qui ne sont pas feintes par moi, bien qu'il soit en ma liberté de les penser ou ne les penser pas; mais elles ont leurs natures vraies et immuables. Comme, par exemple lorsque j'imagine un triangle, encore qu'il n'y ait peut-être en aucun lieu du monde hors de ma pensée une telle figure, et qu'il n'y en ait jamais eu, il ne laisse pas néanmoins d'y avoir une certaine nature, ou forme ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable et éternelle, que je n'ai point inventée, et qui ne dépend en aucune façon de mon esprit; comme il paraît de ce 44 que l'on peut démontrer diverses propriétés de ce triangle, à savoir, que les trois angles sont égaux à deux droits, que le plus grand angle est soutenu par le plus grand côté, et autres semblables, lesquelles maintenant, soit que je le veuille ou non, je reconnais très clairement et très évidemment être en lui, encore que je n'y aie pensé auparavant en aucune façon, lorsque je me suis imaginé la première fois un triangle; et partant on ne peut pas dire que je les aie feintes et inventées.” (MEDITAÇÕES, 311)

mais, deverá tangenciar a distinção estabelecida por Descartes entre descoberta e invenção, introduzindo a via média da construção, da inferência e da análise.

Já Espinosa irá ainda mais longe do que Descartes na interpretação “metafísico-constructivista” da geometria, pois igualará o método geométrico à própria estrutura metafísica do mundo.

O pouco que viemos discutindo dispensa, no momento, longas discussões sobre o método da *Ética*, pois este método, condicionando a metafísica e condicionado por ela, não pode se justificar senão tendo esta sido alcançada. A indissociabilidade absoluta entre a filosofia e a dedução *more geometrico* que a acompanha se estabelecerá com evidência no curso do livro II, pois será deduzido da natureza do conhecimento adequado. Mas, se esta indissociabilidade é efetiva, a estrutura do pensamento e a do método sendo uma só, é claro que o único caminho legítimo para entrar na doutrina é de se associar ao processo demonstrativo, o qual sozinho, de acordo com ela, pode produzir a verdade; pois, dado que “as demonstrações são os olhos da alma”, quem as negligenciar considerando-as secundárias, literalmente ofuscará os olhos de sua inteligência e se interditará de perceber a luz da verdade. (GUEROULT, 1969, 14)<sup>27</sup>

Deste modo, o autor da *Ética* unirá o processo demonstrativo ao próprio caminho do conhecimento verdadeiro, assimilando metafísica e geometria, como se fossem uma coisa só. Neste quadro, com um tal tour de force analítico e um tal empenho metafísico, a dedução *more geometrico* alcançará o nível de espelhamento da estrutura ontológica do mundo. Conforme Garret:

---

<sup>27</sup> “Le peu qu'on vient de lire dispense pour le moment de longues discussions sur la méthode de l'Ethique, puisque cette méthode, conditionnant la métaphysique et conditionnée par elle, ne peut se justifier qu'une fois celle-ci achevée. L'indissociabilité absolue de la philosophie et de la déduction *more geometrico* qui l'accomplit s'établira avec évidence au cours du livre II, lorsque sera déduite la nature de la connaissance adéquate. Mais, si cette indissociabilité est effective, la structure de la pensée et celle de la méthode ne faisant qu'un, il est clair que l'unique voie légitime pour entrer dans la doctrine est de s'associer au processus démonstratif qui seul, selon elle, peut produire la vérité ; car, puisque « les démonstrations sont les yeux de l'Ame », qui les négligerait en les tenant pour subsidiaires, littéralement, crèverait les yeux de son intelligence et s'interdirait à jamais d'apercevoir la lumière du vrai.” (GUEROULT, 1969, 14)

Para Espinosa, contudo, a ordem geométrica não era somente um suporte à ordem analítica e ao método analítico. De fato, o subtítulo da *Ética* é “*ordine Geometrico demonstrata*” e a ordem geométrica é anunciada como um compromisso primário. O que Espinosa entendia por ordem geométrica não era apenas a lista exaustiva de premissas relevantes, mas também o arranjo das definições, dos axiomas, ou outras proposições, indo desde as que fossem casual e explanatoriamente “anteriores por natureza” – não apenas pela proposta de uma investigação particular – até as que fossem casual e explanatoriamente posteriores. A ordem geométrica de Descartes era um arranjo metodológico de uma investigação metafísica. A ordem geométrica de Espinosa ia além, sendo um arranjo metafísico de premissas. (GARRETT, 2018, 28)<sup>28</sup>

Dito de outro modo, o uso demonstrativo da geometria por Descartes ainda preservava um espaço entre a episteme e o mundo. O conhecimento visava se remeter às coisas do mundo, não o espelhar diretamente, por meio de uma intuição plena e total, mas pelo termo intermediário da ideia ou do pensamento. Já Espinosa busca apresentar dentro da ordem geométrica a própria ordem do mundo, anulando a diferenciação entre episteme e mundo. *Saber é ser e ser é saber*. Assim, metafísica e epistemologia são uma só e mesma coisa, levando o filósofo holandês a trocar a ética pela metafísica ou filosofia primeira, como seu ponto de partida e de chegada.

Não por outro motivo, Espinosa considera existir todo o conhecimento já na mente divina.

Proposição 3. Existe necessariamente, em Deus, uma ideia tanto de sua essência, quanto de tudo o que necessariamente se segue dessa essência.

---

<sup>28</sup> “For Spinoza, though, geometrical order was not just a support to the analytic order and analytic method. Indeed, the subtitle of the *Ethics* is “*ordine Geometrico demonstrata*” and the geometric order is advertised as a primary commitment. What Spinoza understood by geometrical order was not just the exhaustive list of relevant premises but also the arrangement of definitions, axioms, or other propositions from causally and explanatorily “prior by nature” as such—not just for the purposes of a particular investigation—to causally and explanatorily posterior as such. Descartes’s geometrical order was a methodological arrangement of premises in service of a metaphysical investigation. Spinoza’s geometrical order was in addition a metaphysical arrangement of premises.” (GARRETT, 2018, 28)

Demonstração: Deus, com efeito (pela proposição 1), pode pensar infinitas coisas, de infinitas maneiras, ou, o que é o mesmo (pela proposição 16 da P.), ele pode formar uma ideia de sua essência e de tudo o que necessariamente dela se segue. Ora, tudo o que está no poder de Deus existe necessariamente (pela proposição 35 da P. 1). Logo, essa ideia existe necessariamente e (pela proposição 15 da P.1) não existe senão em Deus. C.Q.D (ÉTICA, 53)

Tudo o que é possível existir já pode ser pensado por Deus e, portanto, o conhecimento já é dado *aprioristicamente* no intelecto divino. Quando, portanto, o ser humano efetua seu processo de aprendizado, está apenas participando, de certo modo, do conhecimento divino.

O movimento construtivista, nesse aspecto, é efetuado por Deus na realidade concreta. O ser humano apenas espelha este movimento reconstruindo a estrutura ontológica.

Portanto, Descartes e Espinosa reterão uma ideia da geometria enquanto representação de um conteúdo objetivo, para além da pura forma da estrutura geométrica. Este conteúdo será uma verdade eterna, independente do intelecto humano, no caso do filósofo francês, e a estrutura ontológica do próprio mundo, no caso do holandês.

Muito diferente será a ideia hobbesiana, onde a geometria será reduzida a uma construção do movimento simples, não se tratando de espelhar ou desvelar a estrutura ontológica do mundo, mas o de *reconstruir* os aspectos fundamentais dos corpos: o *movimento* e a *extensão*.

Este processo, no entanto, segue a lógica nominalista da interpretação dada por Hobbes à geometria. Ao contrário de Espinosa e Descartes, o filósofo inglês não buscará apreender essências metafísicas ou participar da mente divina, mas antes *reconstituir* o movimento dos corpos do próprio mundo, tendo por parâmetro os dados sensoriais deste movimento.

Posteriormente será explicado em detalhes como é o processo de apreensão destes dados sensórios. Aqui, é suficiente adiantar ser este mecanismo marcado pela abstração da dinâmica dos corpos exteriores. Em seu contato com os órgãos sensoriais, a ação destes corpos gera uma aparência, ou fantasma, a qual será uma espécie de forma subjetiva, permanecendo na mente de forma indefinida.

Entre as aparências, existem duas que são fundamentais: a *matéria* e o *movimento*. Enquanto a matéria relaciona-se com a extensão, o movimento é o processo genético, tal como abordado pela geometria.

É no *De Corpore* que encontramos a melhor definição do termo matéria e a compreensão de seu uso no conjunto da obra hobbesiana:

Agora, aquele acidente pelo qual nós damos um certo nome para qualquer corpo, ou o acidente que denominamos seu substrato, é comumente chamado ESSÊNCIA, portanto. Como, por exemplo, racionalidade é a essência de um homem; branquitude de uma coisa branca e extensão a essência de um corpo. E a mesma essência, enquanto gerada, é chamada a FORMA. Novamente, um corpo, com relação a qualquer acidente, é chamado o SUBSTRATO, e com relação à forma é chamado a MATÉRIA. (DE CORPORE, 117)<sup>29</sup>

O que significa dizer que a matéria é o corpo considerado enquanto forma? O discurso remete ao pensamento aristotélico, mas é muito diferente do que era entendido pelo filósofo grego.

---

<sup>29</sup> "Now that accident for which we give a certain name to any body, or the accident which denominates its subject, is commonly called the ESSENCE thereof; as rationality is the essence of a man; whiteness, of any white thing, and extension the essence of a body. And the same essence, in as much as it is generated, is called the FORM. Again, a body, in respect of any accident, is called the SUBJECT, and in respect of the form it is called the MATTER." (DE CORPORE, 117)

Os acidentes são as inúmeras formas de aparência do corpo: este pode ser frio, quente, grande, pequeno, branco, preto, etc. Dizemos ser todos estes acidentes propriedades do corpo e, portanto, dizemos que o corpo é o substrato destes acidentes.

Agora, caso “esvaziemos” totalmente o corpo de suas características e o tornemos apenas uma “casca” existindo no mundo, veríamos que sua *forma* é o de ser *matéria*. A forma, no caso, é o modo mais genérico da existência do corpo, aquela característica fundamental e comum a todos os entes.

Isto fica mais claro em passagem um pouco posterior à última citada, onde o filósofo irá falar sobre a ideia de *matéria prima*.

E pelo fato de a matéria ser o que é comum a todas as coisas, alguns filósofos, seguindo Aristóteles, usualmente falam de *matéria prima*, isto é, matéria primeira, a qual não é qualquer corpo distinto de todos os outros corpos e nem é um deles. O que é, então? Um mero nome, embora um nome que não seja de uso vão, pois significa uma concepção do corpo sem a consideração de qualquer forma ou outro acidente além da magnitude e extensão, apto a receber forma e outro acidente. Então, seja como for que usemos o nome corpo em geral, se usamos *matéria prima*, o fazemos corretamente. Pois, se um homem, não sabendo o que existiu primeiro, água ou gelo, encontrasse qual dos dois seria a matéria de ambos, seria tolo de supor uma terceira matéria diferente daquelas duas, pois assim encontraria qual a matéria de todas as coisas, devendo supor esta como não sendo a matéria de qualquer coisa existente. Portanto, *materia prima* não é nada; logo, eles não atribuem a isso seja a forma ou qualquer outro acidente além da quantidade, enquanto todas as coisas singulares possuem suas formas e certos acidentes.

*Matéria prima*, portanto, é o corpo em geral, isto é, o corpo considerado universalmente, não como sem nenhuma forma ou acidente, mas no qual nenhuma forma ou acidente além da quantidade são considerados, isto é, eles não são apreciados na argumentação. (IDEM, 118-119)<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> “And as for that matter which is common to all things, and which philosophers, following Aristotle, usually call *materia prima*, that is, *first matter*, it is not any body distinct from all other bodies, nor is it one of them. What then is it? A mere name; yet a name which is not of vain use; for it signifies a conception of body without the consideration of any form or other accident except only magnitude or extension, and aptness to receive form and other accident. So that whensoever we have use of the name *body in general*, if we use that of

Lembra, certamente, a ideia aristotélica de matéria, porém não assinalada ou corrente tal como retida pela tradição, que vê na forma a essência, e não é à toa que Hobbes volta ao exemplo a concepção de *matéria prima*, uma ideia original do filósofo estagirita, e em que Hobbes busca o embasamento de sua ontologia materialista.

No entanto, há uma diferença profunda com relação ao filósofo grego, pois Hobbes não aceita a existência de algum corpo desprovido de dimensões ou características e muito menos aceita a perspectiva de Aristóteles da forma dando existência à matéria.

Na realidade, a rigor, a matéria prima não existe, ela é apenas um nome. Ou seja, ela é uma abstração cuja origem está em um processo de análise mental e não de análise real. Se dissociarmos dos corpos todas as características particulares, em um momento só restará a quantidade, ou seja, o fato do corpo ser alguma coisa *quantificável*. Conforme Jesseph:

A razão de definir quantidades em termos de dimensões foi considerada antes e deveria ser óbvia o suficiente: as três dimensões de largura, profundidade e altura são as afecções fundamentais comuns a todos os corpos, e isto torna todos os corpos o assunto da quantidade. Definindo quantidades como *dimensões* determinadas requer que as quantidades sejam marcadas por fronteiras definidas ou então limitadas por elas, pois quantidades são sempre as respostas apropriadas sobre as perguntas a respeito de quão grande algum corpo é. (JESSEPH, 1999, 82)<sup>31</sup>

---

*materia prima*, we do well. For as when a man not knowing which was first, water or ice, would find out which of two were the matter of both, he would be fain to suppose some third matter which were neither of these two; so he that would find out what is the matter of all things, ought to suppose such as is not the matter of anything that exists. Wherefore *materia prima* is nothing; and therefore they do not attribute to it either form or any other accident besides quantity; whereas all singular things have their forms and accidents certain.

*Materia prima*, therefore, is body in general, that is, body considered universally, not as having neither form nor any accident, but in which no form nor any other accident but quantity are at all considered, that is, they are not drawn into argumentation.” (DE CORPORE, 118-119)

<sup>31</sup> “The reason for defining quantities in terms of dimensions was touched on before and should be obvious enough: the three dimensions of length, breadth, and depth are fundamental affections common to all bodies, and thus make all body the subject of quantity. Defining quantities as determined dimensions requires that



Falar de quantidade, contudo, para Hobbes é justamente falar de algo relacionado à geometria, pois a quantidade é a conjunção das dimensões do corpo, conforme mostrado há pouco. Portanto, a rigor, analisar a matéria é cair em uma análise geométrica.

Mas, conforme mostrado, a geometria não é uma ciência estática. Ela estuda a *quantidade em movimento*. O movimento, por sua vez, é apreendido pela sensação, de modo análogo à matéria, enquanto forma elementar dos corpos.

Mas as causas das coisas universais (ao menos destas que possuem alguma causa) são manifestas em si mesmas ou, como dizemos comumente, conhecidas por natureza. Então, não precisam de nenhum método, pois elas possuem apenas uma causa universal, que é o movimento. Pois a variedade de todas as figuras surge a partir da variedade dos movimentos pelos quais são feitas e o movimento não pode ser entendida como tendo outra causa que não seja o próprio movimento. Nem tampouco a variedade destas coisas por nós percebidas pela sensação – como as *cores, sons, sabores, etc* – possui nenhuma outra causa além do movimento, residindo parcialmente nos objetos que agem sobre nossos sentidos e parcialmente em nós mesmos, de tal maneira que isto é manifestamente algum tipo de movimento, apesar de não podermos, sem raciocinar, saber qual tipo. (DE CORPORE, 69-70)<sup>32</sup>

Percebemos as características peculiares de cada corpo justamente graças às mudanças de aparências em nossa sensação. Ou seja, o corpo, além de nos aparecer enquanto algo portador de *quantidade*, também nos aparece como sendo *em movimento*. Disto conseguimos apreender uma forma do movimento simples, não enquanto mudança deste ou

---

quantities be marked off or limited by definite boundaries, since quantities are always appropriate responses to a question about how great some body is.” (JESSEPH, 1999, 82)

<sup>32</sup> “But the causes of universal things (of those, at least, that have any cause) are manifest of themselves, or (as they say commonly) known to nature; so that they need no method at all; for they have all but one universal cause, which is motion. For the variety of all figures arises out of the variety of those motions by which they are made; and motion cannot be understood to have any other cause besides motion; nor has the variety of those things we perceive by sense, as of *colours, sounds, savours, &c.* any other cause than motion, residing partly in the objects that work upon our senses, and partly in ourselves, in such manner, as that it is manifestly some kind of motion, thought we cannot, without ratiocination, come to know what kind.” (DE CORPORE, 69-70)

daquele corpo, mas enquanto mudança em geral. Ora, como estamos insistindo, a ciência do movimento simples é a geometria.

O movimento simples é a consideração do movimento enquanto *forma*, no mesmo sentido que a matéria é a forma do corpo. Ou seja, sua análise está no nível da racionalidade nominalista e visa analisar o movimento *por si mesmo*. Com isso, Hobbes mostra que a geometria é a ciência fundamental do movimento, pois é ela a parte da filosofia responsável por considerar o processo construtivista do corpo.

Deste modo, então, a geometria não lida com o corpo apenas enquanto *quantidade*, mas enquanto quantidade *em movimento*. Ou seja, a quantidade não é estática, mas dinâmica e, mais ainda, a própria quantidade é construída mediante o movimento. a geometria analisa a matéria em movimento em sua forma ressignificada de quantidade genética. E, por isso, podemos falar de um *materialismo geométrico* no pensamento hobbesiano e este materialismo é construtivista.

No entanto, ao considerar a matéria enquanto quantidade e o movimento como sendo genética das quantidades, o materialismo hobbesiano acaba se transformando em um materialismo formalista, pois a riqueza do mundo acaba reduzida em simples formas. Precisamente, a complexidade concreta da realidade é desconsiderada em nome de sua forma mais fundamental, que é justamente a de ser uma quantidade genérica em movimento.

O materialismo geométrico é a consideração da quantidade em movimento, portanto. Apenas o movimento pode gerar quantidade e é a variedade de movimento que determinará as especificidades do corpo.

O movimento é a causa universal de tudo que há no mundo e é ele também o responsável por determinar a estrutura própria de cada corpo. Segundo um estudioso de seu pensamento:

No *De Motu*, Hobbes define a essência da forma do corpo como um movimento determinado e imperceptível, que tem lugar nas partes internas do corpo e que afeta nossos sentidos e nos permite diferenciar um corpo de outro. Hobbes substitui, portanto, a forma substancial pelo que ele chama um “agregado de acidentes”, dito de outro modo, pelo movimento. O fato de que o movimento não seja simplesmente um modo do entendimento, mas a essência mesma de um corpo natural determinado, poderia muito bem constituir uma das explicações a respeito da questão de saber por que Hobbes, paradoxalmente e contrariamente a Descartes, retém a ideia aristotélica dos corpos naturais como causas secundas, apesar do fato de que estes não sejam mais dotados de potências ativas. (LEIJENHORST, 2005, 116-117)<sup>33</sup>

Conforme será mostrado em momento posterior, na metafísica tradicional o movimento era considerado como algo negativo, sinônimo de uma existência decaída. A existência autêntica era a *forma estática*, responsável, inclusive, por dar ser à matéria inerte. Hobbes, nisto, subverte a lógica tradicional da filosofia até sua época.

Na realidade, ao considerarmos o materialismo geométrico enquanto a análise nominalista dos corpos em movimento, acabamos por adentrar o terreno da própria física que é transformada, no pensamento de Hobbes, de uma ciência da estática para uma ciência da dinâmica, tendo por tarefa analisar a quantidade em movimento.

---

<sup>33</sup> “Dans le *De Motu*, Hobbes définit l’essence de la forme du corps comme un mouvement déterminé et imperceptible, qui a lieu dans les parties internes du corps, et qui affecte nos sens et nous permet de différencier un corps d’un autre. Hobbes substitue donc la forme substantielle par ce qu’il appelle un “agrégat d’accidents”, autrement dit, par le mouvement. Le fait que le mouvement ne soit pas simplement un mode de l’étendue, mais l’essence même d’un corps naturel détermine, pourrait bien constituer l’une des explications quant à la question de savoir pourquoi Hobbes, paradoxalement et contrairement à Descartes, retient l’idée aristotélicienne des corps naturels comme causes seconds, malgré le fait que ceux-ci ne sont plus dotés de puissances actives.” (LEIJENHORST, 2005, 116-117)

Por isso, podemos afirmar ser o materialismo geométrico de Hobbes uma física, mas um tipo de física que abstrai a complexidade concreta do mundo em prol de elementos puramente formais da quantidade e do movimento, ou seja, uma física formalista e geométrica. Conforme Bernhardt:

Operada esta abstração, dispomos dos elementos necessários à construção do edifício científico: o desenvolvimento é agora sintético, dos princípios às consequências e do simples ao composto, ele se identifica ao desenvolvimento da geometria entendida como física abstrata do movimento local e de suas variações possíveis. (...) mas, após termos separado os tipos de movimentos simples e universais, a riqueza confusa da experiência é abandonada ou, ao menos, não intervém senão através da confrontação, jamais positivamente decisiva, dos efeitos observados com as consequências deduzidas. Absolutamente claro e certo, possuindo uma raiz empírica, a composição do saber científico não pode estar ligada senão à possibilidade universal e não há nenhum meio intrínseco de unir-se novamente à particularidade real; ela é indiferente à realidade do mundo exterior: o mundo poderia deixar de existir, pela perspectiva da ciência, seu trabalho teria terminado quando ela livrou as imagens abstratas dos materiais de que são feitos.

A ciência hobbesiana, assim reduzida à uma *physica generalis* puramente geométrica, estabelece um divórcio com a riqueza da realidade, pois ela visa uma vontade de clareza e de organização ativa. (BERNHARDT, 1985,118-119)<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> “Cette abstraction opérée, on dispose des éléments de base nécessaires à la construction de l'édifice scientifique: la démarche est maintenant synthétique, des principes aux conséquences et du simple au composé, elle s'identifie au développement de la géométrie entendue comme physique abstraite du mouvement local et de ses variations possibles (...) mais dès qu'ont été dégagés les types de mouvement simples et universels, la richesse confuse de l'expérience est abandonnée ou du moins n'intervient plus que dans la confrontation, jamais positivement décisive, des effets observés avec les conséquences déduites. Absolument claire et certaine, empirique d'autre part à sa racine, la composition du savoir scientifique ne peut que s'en tenir à la possibilité universelle et n'a aucun moyen intrinsèque de rejoindre la particularité réelle; elle est indifférente à la réalité du monde extérieur: le monde pourrait cesser d'être, au regard de la science, son office est terminé quand il lui a livré les images abstraites des matériaux dont il est fait.

La science hobbesienne, ainsi réduite à une *physica generalis* purement géométrique, paie d'un divorce avec la richesse de la réalité qu'elle vise sa volonté de claire et active organization.” (BERNHARDT, 1985,118-119)

A física hobbesiana, portanto, será uma análise formalista da dinâmica dos corpos e, nisso, irá se diferenciar profundamente da nascente física experimental do século XVII, acarretando, inclusive, uma série de problemas do filósofo com os experimentalistas, sendo a briga com Boyle a mais ruidosa de todas. (SHAPIN, 2011, 111) Na realidade, para ser mais preciso, poderíamos falar da física hobbesiana como sendo uma física *fenomênica*.

Conforme dito, a análise hobbesiana incide sobre os elementos abstraídos da realidade, sendo movimento e quantidade aspectos fundamentais, pois os mais comuns de todos os corpos.

Neste aspecto, ao separar da riqueza de aparências do mundo real o movimento e a quantidade, a física hobbesiana procede com uma espécie de redução fenomenológica e é isto que torna possível transformá-la em uma geometria, pois, no fim, o que está sendo analisado não é a *natureza*, mas as formas fenomênicas mais gerais, conforme a sua recepção pelo intelecto ou o pensamento.

Por isso, a física hobbesiana se afastará fortemente da física iniciada em sua época, pois não irá se propor uma investigação a respeito da natureza em sua complexa riqueza, mas sim aspectos formais ou universais do mundo fenomênico. Com esta ideia de uma física formalista, Hobbes acabou por se distanciar do ideal experimentalista de seus contemporâneos, ideal muito bem representado no surgimento da *Royal Society*.

Este distanciamento do projeto experimentalista pode ser muito bem considerado na polêmica em torno da *bomba de vácuo*. O filósofo rejeitava a existência do vácuo, pois defendia uma visão plenista. Para mostrar a justeza de seu argumento, atacava as tentativas de provar a existência do vácuo, entre as quais se incluía o experimento de Boyle.

Para ele, o vácuo não poderia existir pois todo corpo está sempre junto a outros, ocupando um espaço dado. O caso é que, em alguns casos, o corpo é muito sutil e diminuto para ser percebido, não resultando, porém, que não esteja presente. Assim, ele dirá no *De corpore*:

A respeito do mundo, é muito questionado se as partes podem ser contíguas umas às outras de modo que não haja o menor espaço vazio entre elas. E a disputa em favor ou contra é conduzida com grande probabilidade para ambos os lados. Em favor da não existência do vácuo, vou exemplificar com apenas um experimento, um bem simples, mas que penso ser irrefutável.

Consideremos que AB represente um vaso, tal como estes usados pelos jardineiros para dar água aos jardins; cuja parte B está cheia de pequenos buracos e a boca A pode ser fechada com um dedo, quando necessário. Se este vaso for enchido com água, o buraco no topo A sendo fechado, a água não irá jorrar através de qualquer um dos buracos na parte B. Mas se o dedo for removido para deixar o ar entrar, a água irá sair por todos eles e, tão logo o dedo seja colocado de novo, a água irá rápida e totalmente ser contida novamente de vazar. A causa, portanto, não parece ser nenhuma outra a não ser esta: que a água não pode, através de seu esforço natural para descer atravessar o ar abaixo, pois não há espaço para ele ir, a não ser empurrando o próximo ar contíguo, ele procede por esforço permanente para o buraco A, onde ele pode entrar e suceder o lugar da água que fluiu para fora, ou, pela resistência do esforço da água para baixo, penetrar a mesma e passar através dela. Pelo primeiro modo, enquanto o buraco A permanece fechado, não há passagem possível, nem pelo segundo, a não ser que os buracos sejam tão grandes a ponto de a água, passando por eles, poder com seu próprio peso forçar o ar ao mesmo tempo ascender no vaso pelos mesmos buracos, como vemos acontecer em um vaso, cuja boca seja larga o bastante, quando de repente viramos o lado de cabeça para baixo para retirar a água, pois então o ar, forçado pelo peso da água, entra, como é evidente pelo soltar e pela resistência da água nos lados ou circunferências do orifício. E isto eu tomo como sinal de que todo espaço é pleno, pois, sem isso, o movimento natural da água, que é um corpo pesado, para baixo, não poderia ser impedida. (*De Corpore*, 414-415)<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> “Concerning the world it is further questioned, whether the parts thereof be contiguous to one another, in such manner as not to admit of the least empty space between; and the disputation both for and against it is carried on with probability enough. For the taking away of vacuum, I will instance in only one experiment, a common one, but I think unanswerable.

Let AB represent a vessel, such as gardeners use to water their gardens withal; whose bottom B is full of little holes; and whose mouth A may be stopped with one’s finger, when there shall be need. If now this vessel be filled with water, the hole at the top A being stopped, the water will not flow out at any of the holes in the bottom B. But if the finger be removed to let in the air above, it will run out at them all; and as soon as the

O exemplo relatado por Hobbes é conhecido. Se forem feitos pequenos furos no fundo de uma garrafa, a água contida nela não sairá por eles uma vez tenha sido tapado o bocal. O argumento hobbesiano é de que isto prova a *não* existência do vácuo absoluto, pois a água não sai pelos pequenos buracos por não ser empurrada pela pressão atmosférica do ar. Ao não ser empurrada, a água não consegue vencer a resistência do ar embaixo da garrafa e, por isso, fica presa no interior. Portanto, conclui ele, o vácuo absoluto não pode existir porque sempre haverá algum corpo presente no meio físico. Caso o vácuo existisse, a água poderia escapar da garrafa graças à sua própria inércia.

Poderíamos invocar contra tal exemplo o famoso experimento de Torricelli, onde mercúrio é colocado dentro de um cilindro, mergulhado em uma bacia igualmente com mercúrio e vemos a coluna descender. Porém, Hobbes possui uma argumentação contra as conclusões deste experimento.

Para ele, não há a formação de um vácuo dentro do cilindro. Na realidade, a pressão exercida pelo mercúrio faria o ar ir para dentro do cilindro, ocupando o espaço antes preenchido pelo líquido. (*Idem*, 421-422)

---

finger is applied to it again, the water will suddenly and totally be stayed again from running out. The cause whereof seems to be no other but this, that the water cannot by its natural endeavour to descend drive down the air below it, because there is no place for it to go into, unless either by thrusting away the next contiguous air, it proceed by continual endeavour to the hole A, where it may enter and succeed into the place of the water that floweth out, or else, by resisting the endeavour of the water downwards, penetrate the same and pass up through it. By the first of these ways, while the hole at A remains stopped, there is no possible passage; nor by the second, unless the holes be so great that the water, flowing out at them, can by its own weight force the air at the same time to ascend into the vessel by the same holes: as we see it does in a vessel whose mouth is wide enough, when we turn suddenly the bottom upwards to pour out the water; for then the air being forced by the weight of the water, enters, as is evident by the sobbing and resistance of the orifice. And this I take for a sign that all space is full; for without this, the natural motion of the water, which is a heavy body, downwards, would not be hindered.” (De Corpore, 414-415)

Argumentação semelhante é usada por ele para defenestrar o experimento da bomba de ar de Boyle.

Este argumento é fraco por dois motivos: primeiro, porque é assumido o que não pode ser garantido; e, em segundo lugar, um experimento leva a um resultado que acho ser contrário ao vácuo. O que é assumido é que o ar não pode ter nenhuma passagem através do tubo. No entanto, vemos diariamente que o ar ascende da profundidade para a superfície de um rio, como é manifesto pelas bolhas que aparecem. Não precisa de nenhuma outra causa para este movimento além do esforço natural para baixo da água. Porque, portanto, não pode ser o esforço para cima da mesma água, adquirida pela injeção, cujo esforço para cima é maior o esforço natural da água para baixo, fazendo o ar na garrafa penetrar de tal modo a água que o pressiona para baixo. Especialmente, vendo a água, o modo pelo qual ela sobe na garrafa, fazer tanta pressão no ar acima dele que ele gera em toda parte um esforço em direção às partes superficiais do tubo e, conseqüentemente, faz todas as partes do ar enclausurado tender diretamente para a passagem em B? Digo que isto não é menos manifesto que o ar que sobe do fundo de um rio deve penetrar a água, não importa quão fundo esteja. Contudo, não vejo ainda qualquer causa porque a força, pela qual a água é injetada, não devesse ao mesmo tempo ejetar o ar. (*Idem*, 423-424)<sup>36</sup>

Dito de modo básico, a questão do filósofo contra os experimentos em prol do vácuo estava relacionada à dúvida em torno da eficácia do instrumento usado pelos experimentalistas.

---

<sup>36</sup> "This argument is infirm in two places. For first, that is assumed which is not to be granted; and in the second place, an experiment is brought, which I think is repugnant to vacuum. That which is assumed is, that the air can have no passage out through the pipe. Nevertheless, we see daily that air easily ascends from the bottom to the superficies of a river, as is manifest by the bubbles that rise; nor doth it need any other cause to give it this motion, than the natural endeavour downwards of the water. Why, therefore, may not the endeavour upwards or the same water, acquired by the injection, which endeavour upwards is greater than the natural endeavour of the water downwards, cause the air in the bottle to penetrate in like manner the water that presseth it downwards; especially, seeing the water, as it riseth in the bottle, doth so press the air that is above it, as that it generateth in every part thereof an endeavour towards the external superficies of the pipe, and consequently maketh all the parts of the enclosed air to tend directly towards the passage at B? I say, this is no less manifest, than that the air which riseth up from the bottom of a river should penetrate the water, how deep soever it be. Wherefore I do not yet see any cause why the force, by which the water is injected, should not at the same time eject the air." (DE CORPORE, 423-424)



Sabemos que contestações semelhantes eram feitas ao telescópio de Galileu, conforme lembra Mariconda.

Na verdade, desde o início, o setor mais conservador do aristotelismo, que ocupava lugares institucionais estratégicos – professores universitários de teologia e filosofia e até mesmo de matemática, como é o caso do astrônomo Antônio Magini, da cátedra de matemática de Bolonha – recebeu com desprezo qualificado as novidades observacionais anunciadas por Galileu. Evidentemente, o setor mais retrógrado apressou-se em recusar o valor observacional da evidência apresentada; o que fazia negando-se a olhar pelo aparelho ou negando que as observações fossem reais, isto é, afirmando tratar-se de ilusões produzidas pelo próprio aparelho. Posições retrógradas como essas escondiam, entretanto, um questionamento epistemológico importante, que outros tiveram tempo e frieza suficientes para elaborar, acerca da confiabilidade do novo aparelho que tornava visível o que era invisível a olho nu. À onda de descrédito misturavam-se, assim, de maneira nem sempre muito distinta, questões de fundo nada banais acerca do valor epistemológico que se deve conferir às sensações mediadas por instrumentos e às sensações diretas, da correta interpretação das observações telescópicas, posto que essa interpretação supõe obviamente uma teoria óptica do funcionamento do aparelho, e do alcance que lhes convinha atribuir. O Diálogo guarda, em várias passagens, a lembrança dessa obstinação dos que se recusavam a olhar pelo telescópio e enfrenta em parte as objeções epistemológicas, esboçando as bases de um programa mecanicista de estudo do funcionamento da visão, no qual o mais significativo é a ideia de que as observações telescópicas servem para corrigir as observações diretas, feitas a olho nu. (MARICONDA, 2011, 18-19)

Na realidade, tais tipos de dúvidas e questionamentos eram perfeitamente previsíveis em um contexto de nascimento de uma forma de saber completamente diversa da tradicional. O ceticismo em torno da eficácia experimental, bem como de suas conclusões, baseava-se no fato do novo saber instituir uma modalidade diferente de construção do conhecimento. Entre a sensação e a ideia interpunha-se o experimento e seu par, o instrumento, os quais ao invés de atestar uma fidelidade factual inquestionável, prolongando a sensação, poderiam atrapalhar e trazer erros de avaliação.

De volta a Boyle, ele não tinha por objetivo criar uma explicação *a priori* da realidade ou extrapolar para uma visão universalista, mas apresentar um conhecimento bem delimitado de fenômenos da natureza, utilizando para isso o experimento. Conforme Shappin:

Os Novos Experimentos de Boyle não oferecem nenhuma filosofia do conhecimento explícita e sistemática. Não discute o problema da justificação de inferências indutivas, propor critérios formais para estabelecer hipóteses físicas, nem tampouco estipulava regras formais para limitar a investigação causal. O que o *Novos Experimentos* fez realmente foi *exemplificar uma filosofia em ato* do conhecimento científico. Em um experimento concreto proposto, ele mostrava ao novo filósofo natural como proceder no uso das questões práticas de induzir, criar hipóteses, teorizar causas e relacionar as questões de fato às suas explanações. Boyle buscou aqui criar uma *imagem* para acompanhar o jogo de linguagem experimental e a forma experimental de vida. Ele fez isto largamente através da *ostensão*: mostrando a outros através de seus próprios exemplos como era trabalhar e falar enquanto um filósofo experimental. (SHAPIN, 2011, 49)<sup>37</sup>

Para Boyle e os experimentalistas não se tratava de estabelecer uma teoria geral a respeito da natureza, de seus componentes fundamentais ou qualquer coisa semelhante. Antes, se interessavam em avançar com experimentos e estabelecer conhecimentos *prováveis* a respeito de tópicos específicos. Por isso, em oposição ao conhecimento absoluto da filosofia tradicional, os experimentalistas traziam o conhecimento provável, tornando indiscerníveis as antigas fronteiras que separavam o reino da *episteme* do reino da *dóxa*, ao postularem alguma coisa como uma opinião empiricamente embasada e, portanto, plausível, e não uma mera crença ou um ponto de vista.

Robert Boyle buscou assegurar assentimento através da questão de fato gerada experimentalmente. Fatos seriam certos; outros itens do conhecimento muito menos. Boyle foi, portanto, um dos mais importantes atores no movimento inglês do século dezessete rumo a uma concepção probabilística e falibilística do conhecimento natural do ser humano. Antes da metade do século dezessete, como demonstrado por Hacking e Shapiro, as designações de “conhecimento” e “ciência” eram rigidamente distinguidas da

---

<sup>37</sup> “Boyle's New Experiments did not offer any explicit and systematic philosophy of knowledge. It did not discuss the problem of justifying inductive inference, propose formal criteria for establishing physical hypotheses, nor did it stipulate formal rules for limiting causal inquiry. What New Experiments did do was to exemplify a working philosophy of scientific knowledge. In a concrete experimental setting it showed the new natural philosopher how he was to proceed in dealing with practical matters of induction, hypothesizing, causal theorizing, and the relating of matters of fact to their explanations. Boyle sought here to create a picture to accompany the experimental language-game and the experimental form of life. He did this largely by ostension: by showing others through his own example what it was like to work and to talk as an experimental philosopher.” (SHAPIN, 2011, 49)

categoria de “opinião”. Do primeiro se poderia esperar a absoluta certeza da demonstração, exemplificada pela lógica e pela geometria. O objetivo dos cientistas físicos tinha sido se amoldar, tanto quanto fosse possível, às ciências demonstrativas e obter o tipo de certeza que compele o assentimento absoluto. Por contraste, os experimentalistas ingleses da metade do século dezessete e posteriormente, progressivamente assumiram a visão de que tudo que poderia ser esperado do conhecimento físico era “probabilidade”, rompendo então a distinção radical entre “conhecimento” e “opinião”. Hipóteses físicas seriam provisórias e reversíveis; assentimento a elas não seria obrigatório, como era para as demonstrações matemáticas; e a ciência física seria, em vários graus, retirada do território da demonstração. A concepção probabilística do conhecimento físico não foi considerada por seus proponentes como uma recusa à busca por objetivos maiores e da qual poderiam se arrepender. Foi celebrada como uma sábia rejeição de um projeto falido. Pela adoção de uma visão probabilística do conhecimento, alguém poderia obter uma certeza *apropriada* e buscar assegurar um assentimento *legítimo* para posições de conhecimento. A questão pelo assentimento necessário e universal para proposições físicas foi vista como inapropriada e ilegítima. Ela pertencia a um empreendimento “dogmático”, e dogmatismo era visto não apenas como um fracasso, mas também como perigoso para o conhecimento genuíno. (Idem, 23-24)<sup>38</sup>

Esta questão sobre a estrutura epistêmica do experimentalismo é o que mais incomodava Hobbes, muito mais que o problema da existência ou não do vácuo. Sobre esse ponto, comenta Shappin:

---

<sup>38</sup> “Robert Boyle sought to secure assent by way of the experimentally generated matter of fact. Facts were certain; other items of knowledge much less so. Boyle was therefore one of the most important actors in the seventeenth-century English movement towards a probabilistic and fallibilistic conception of man's natural knowledge. Before the mid-seventeenth century, as Hacking and Shapiro have shown, the designations of "knowledge" and "science" were rigidly distinguished from the category of "opinion." Of the former one could expect the absolute certainty of demonstration, exemplified by logic and geometry. The goal of physical scientists had been to model their enterprise, so far as possible, upon the demonstrative sciences and to attain to the kind of certainty that compelled absolute assent. By contrast, English experimentalists of the mid-seventeenth century and afterwards increasingly took the view that all that could be expected of physical knowledge was "probability," thus breaking down the radical distinction between "knowledge" and "opinion." Physical hypotheses were provisional and revisable; assent to them was not obligatory, as it was to mathematical demonstrations; and physical science was, to varying degrees, removed from the realm of the demonstrative. The probabilistic conception of physical knowledge was not regarded by its proponents as a regrettable retreat from more ambitious goals; it was celebrated as a wise rejection of a failed project. By the adoption of a probabilistic view of knowledge one could attain to an appropriate certainty and aim to secure legitimate assent to knowledge claims. The quest for necessary and universal assent to physical propositions was seen as inappropriate and illegitimate. It belonged to a "dogmatic" enterprise, and dogmatism was seen not only as a failure but as dangerous to genuine knowledge.” (SHAPPIN, 2011, 23-24)

Ele negava o estatuto de “filosofia” para o resultado do programa experimental. “Filosofia” para Hobbes era a prática de demonstrar como efeitos eram produzidos a partir de causas, ou de inferir as causas a partir dos efeitos. O programa experimental falhava em satisfazer esta definição. (*Idem*, 111)<sup>39</sup>

Ao contrário dos experimentalistas, o filósofo estava preso a uma ideia *dogmática* da verdade, na qual a geometria assumia o caráter de apresentar o conhecimento enquanto uma demonstração absoluta. Considerar o conhecimento científico enquanto provável não poderia ser aceito por Hobbes. Sua rejeição, portanto, ao experimentalismo era muito mais ampla do que a simples polêmica em torno do vácuo poderia levar a crer, pois Hobbes acreditava em uma filosofia exata, dedutível a partir de princípios axiomáticos, embora tais princípios fossem criados pelo ser humano, dentro de sua interpretação nominalista e, por extensão, construtivista da geometria.

Na visão de Hobbes, a geometria é um paradigma da certeza e do conhecimento *causal*. Parece estranho falar da geometria como causal, mas Hobbes fez assim por uma razão muito importante: o ser humano cria tanto as definições geométricas, quanto os objetos geométricos. Não é difícil para nós ver que as fundações axiomáticas e definicionais da geometria são construtos humanos, mas é menos evidente como pode ser dito que as figuras geométricas são criadas pelo ser humano. Elas não existem simplesmente, embora não enquanto entidades físicas, fora de nós mesmos? Hobbes definiu uma linha como “feita pelo movimento de um ponto, superfícies pelo movimento de uma linha”. Mas o que move o ponto é a mente humana. De acordo com Hobbes, a geometria é demonstrável “porque as linhas e figuras a partir das quais nós raciocinamos são desenhadas e descritas por nós mesmos”. (*Idem*, 149)<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> “He denied the status of "philosophy" to the outcome of the experimental programme. "Philosophy" for Hobbes was the practice of demonstrating how effects followed from causes or of inferring causes from effects. The experimental programme failed to satisfy this definition.” (SHAPPIN, 2011, 111)

<sup>40</sup> “In Hobbes's view, geometry is a paradigm of both certain and causal knowledge. It appears strange to speak of geometry as causal, but Hobbes did so for a very important reason: men make both geometrical definitions and geometrical objects. It is not difficult for us to see that the axiomatic and definitional foundations of geometry are human constructs, but it is less apparent how it can be said that geometrical figures are manmade. Do they not simply exist, as essences or forms, if not as physical entities, outside ourselves? Hobbes defined a line as "made by the motion of a point, superficies by the motion of a line." what moves the point is

Deste modo, havia uma colisão epistêmica fundamental entre Hobbes e os experimentalistas. Estes acreditavam em uma forma de conhecimento provável, provisório e indutivo, retirado das experimentações, cancelando virtualmente a distinção entre a *doxa* e a *episteme*, senão tornando a oposição binária impertinente, ao introduzir entre os dois extremos o vasto domínio do provável e do empiricamente positivado ou embasado. Já o autor do *Leviatã* não aceitava ser possível um conhecimento não deduzido axiomáticamente. Seu modelo geométrico de filosofia colidia de modo frontal com o modelo empiricista destes novos *filósofos da natureza*.

Por isso, a física hobbesiana terá uma estrutura muito diferente da nascente física moderna, estando muito mais amparada em termos formalistas da quantidade em movimento e em demonstrações abstratas, enquanto a física moderna vai paulatinamente cada vez mais fazer uso de experimentos e da matemática analítica.

Este desacordo de Hobbes frente à nova ciência, inclusive, foi fator importante para o descrédito de suas investigações no terreno da física e seu posterior esquecimento na história das ideias, levando ao realce de sua obra política frente à científica.

Portanto, o materialismo geométrico de Hobbes distancia-se do materialismo experimentalista professado por Boyle e seu grupo, ao qual vai se associar Isaac Newton e toda a Royal Society, pois com seu geometrismo de estrita observância rejeita a indução experimentalista e suas conclusões, entre elas, a ideia do vácuo.

De fato, o materialismo geométrico do autor do *Leviatã* funda-se em uma perspectiva nominalista, onde a complexidade do mundo concreto é analisada mediante as abstrações

---

a human hand. According to Hobbes, geometry is demonstrable, "for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves." (SHAPPIN, 2011, 149)

formais das figuras geométricas. Ao contrário dos naturalistas modernos, com suas experimentações sistemáticas e obsessões laboratoriais, Hobbes acreditava bastar os dados sensoriais e as abstrações retiradas deles, bastando estendê-los o método geométrico, que em si mesmo não tem nada de empírico, mas coextensivo a toda experiência possível. Tudo somado, sua física era mero tratamento geométrico de formas sensoriais elementares e, neste aspecto, poderia mesmo ser considerada *pré-moderna*.

Porém, embora conceda amplo espaço ao sensível, como todo bom materialista, seria incorreto considerá-lo um empirista e isso por um motivo fundamental: para ele, o conhecimento empírico é o ponto de *partida* para a ciência, mas não seu ponto de *chegada*. O conhecimento verdadeiramente científico só poderá ser conseguido no interior da racionalidade nominalista e disto falarei posteriormente.

O *materialismo geométrico* hobbesiano é alicerçado na ideia de analisar os corpos em seus aspectos mais fundamentais de serem quantidade em movimento, como venho insistindo. No entanto, não se trata de um movimento não qualificado, mas de um tipo de movimento construtivista, distinguido em modos ou tipos, pois o movimento possui o papel de dar existência aos corpos, na esteira dos sólidos.

No caso estrito da geometria, é o movimento de cada elemento que constitui os demais, conforme já citado (DE CORPORE, 70-71). Mas este movimento é operado por um sujeito, no caso o geômetra.

No mesmo sentido, o movimento operado no plano da sociedade política terá um construtor por trás, que são os indivíduos unidos politicamente. E a natureza será igualmente construída, neste caso por Deus.

NATUREZA – a arte pela qual Deus criou e governa o Mundo – é pela *Arte* do homem, como outras muitas coisas, nisto também imitada: que ele possa construir um

Animal Artificial. Pois considerando que a vida não é nada que mais um movimento de Membros, o começo dela está em grande parte já dentro do corpo. Por que não podemos então dizer que todo *Automata* (Engenhos que se movem a si mesmos através de molas e juntas como faz o relógio) possui uma vida artificial? Pois, o que é o *Coração* senão uma *Mola*, e os *Nervos* senão muitas *Molas*; e as *Articulações* senão muitas *Juntas*, dando movimento ao Corpo inteiro, do modo como era pretendido pelo Artífice? A *Arte* vai ainda mais longe, imitando aquela Racional e mais excelente obra da Natureza, o *Homem*. Pois pela *Arte* é criada este grande LEVIATHAN chamado COMMON-WEALTH, ou ESTADO – em latim, CIVITAS – o não é outra coisa senão um Homem Artificial, apesar da maior estatura e de ter mais força que o Natural, para cuja defesa e proteção foi pensado. E nele, a *Soberania* é uma *Alma* Artificial, dando vida e movimento ao corpo inteiro; os *Magistrados*, e outros *Oficiais* do Judiciário e da Execução, são *Juntas* artificiais; *Recompensa* e *Punição* – pelos quais, atrelados ao assento da Soberania, toda junta e membro é induzido a cumprir seu dever – são os *Nervos*, os quais fazem o mesmo no Corpo Natural; A *Saúde* e *Riqueza* de todos os membros particulares são a *Força*; *Salus Populi* (a *segurança do povo*) seus *Negócios*; *Conselheiros* – pelos quais todas as coisas necessárias de serem sabidas são sugeridas, são a *Memória*; *Igualdade* e *Leis*, *Razão* e *Vontade* artificiais; *Concórdia*, *Saúde*; *Sedição*, *Doença* e a *guerra Civil*, a *Morte*. Por último, *Pactos* e *Convenções*, pelos quais as partes deste Corpo Político foram feitos no começo, lembram aquele *Fiat*, ou o *Façamos o homem*, pronunciado por Deus na Criação. (LEVIATHAN, 16)<sup>41</sup>

O mais importante nesta passagem é destacar a consideração de Hobbes de dois tipos de *artes*: a *divina* e a *humana*, que de certa forma imita a primeira. *Arte*, no caso, possui o

---

<sup>41</sup> "NATURE (The Art whereby God hath made and governes the World) is by the *Art* of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an Artificial Animal. For seeing life is but a motion of Limbs, the beginning whereof is in some principall part within; why may we not say that all *Automata* (Engines that move themselves by springs and wheeles as doth a watch) have an artificiall life? For what is the *Heart*, but a *Spring*, and the *Nerves*, but so many *Strings*; and the *loyns*, but so many *Wheeles*, giving motion to the whole Body, such as was intended by the Artificier? *Art* goes yet further, imitating that Rationall and most excellent worke of Nature, *Man*. For by *Art* is created that great LEVIATHAN called a COMMON-WEALTH, or STATE, (in Latine CIVITAS) which is but an Artificiall Man; though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was intended; and wich, the *Soveraignty* is an Artificiall *Soul*, as giving life and motion to the whole body; The *Magistrates*, and other *Officers* of Judicature and Execution, artificiall *Joyns*; Reward and Punishment (by which fastned to the seate of the Soveraignty, every joynt 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 *people safety*) its *Businesse*; *Counsellors*, by whom all things needfull for it to know, are suggested unto it, are the *Memory*; *Equity* and *Lawes*, and artificiall *Reason* and *Will*; *Concord*, *Health*; *Sedition*, *Sicknesse*; and *Civill war*, *Death*. Lastly, the *Pacts* and *Covenants*, by which the parts of this Body Politique were at first made, set together, and united, resemble that *Fiat*, or the *Let us make man*, pronounced by God in the Creation." (LEVIATHAN, 16)

sentido renascentista de técnica – também inspirada no sentido grego de *téchne* – isto é, toda forma de atividade construtora.

No entanto, por ser uma arte, há um princípio consciente por trás do processo construtivista e, por isso, o materialismo do filósofo terá uma *teleologia* e não será um materialismo *cego*. Esta é uma questão complexa pois envolve a concepção hobbesiana da deliberação humana, de um lado, e da sua ideia sobre a divindade, de outro. Não analisarei estes pontos neste momento, deixando para capítulos posteriores.

Suficiente, por enquanto, é apenas considerar a natureza deste materialismo geométrico de Hobbes enquanto um materialismo construtivista, sendo guiado por um princípio diretor. No caso da geometria em si, este princípio diretor será dado pela consciência humana, expressa pela racionalidade nominalista, a qual buscará construir elementos a partir das formas genéricas da quantidade em movimento.

A ontologia materialista de Hobbes é um materialismo geométrico, portanto, e mais uma vez volto a esse ponto essencial para o argumento da tese. Ela é uma reconstrução formalista do movimento dos corpos. Com isto, pretendo dizer que o materialismo geométrico reproduz a própria lógica objetiva do mundo exterior, a lógica dos corpos, mas, de modo semelhante à imitação da arte divina pela arte humana, não existe uma “cópia carbono” da realidade, *a priori* ou pronto e previamente dado, e sim a construção de um modelo representacional.

Ou seja, ao contrário da metafísica espinosista, onde o conhecimento geométrico humano imita o conhecimento divino, o filósofo inglês defende um construtivismo epistêmico, onde a representação possui fundamento objetivo, mas não é mera cópia do exterior ou da ordem de uma essência auto-subsistente, comportando uma espessura



ontológica, como o mundo das ideias de Platão, sendo, de fato, uma reedificação ativa da realidade. Daí, o materialismo geométrico ser essencialmente construtivista.

Neste caso, o processo construtivista será regulado pelo método sintético e trabalhará com os elementos fundamentais abstraídos da experiência mediante o método analítico.

Antes, porém, é preciso entender melhor como ocorre o processo de abstração sensorial do movimento dos corpos exteriores. Este processo dará início às abstrações, ideias que serão usadas pelo materialismo geométrico no conhecimento construtivista. Esta questão é importante também porque através dela Hobbes poderá efetuar a crítica à metafísica tradicional e seu dualismo entre *forma* e *matéria*.

A rigor, o filósofo mostrará ser a chamada *forma* dos metafísicos nada mais que aparências, elas mesmas materialidades e com fundamento na matéria ou na realidade sensível, retiradas dos corpos exteriores (imagens sensíveis, levando os nominalistas medievais a falarem de *flatus vocis*), sendo a forma tão material quanto estes corpos. E, portanto, não havendo sentido o dualismo da metafísica tradicional: trata-se, ao invés, de um materialismo monista, fundado sobre a unidade do mundo (o mundo ou o cosmo é um só) e a convertibilidade dos diferentes domínios da matéria.

A crítica de Hobbes à metafísica tradicional será o exercício efetivo de seu materialismo geométrico e uma defesa da ontologia plenamente corporal, como veremos nas próximas seções. Contudo, antes de examinarmos a crítica hobbesiana, será preciso fornecer a súpula das principais vertentes da tradição metafísica ocidental, com Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino e Descartes na linha de frente, empunhando o modelo *onto-cosmo-teológico* do pensamento e da linguagem, repudiado por Hobbes, que lhes oporá o modelo ontológico-nominalista, como vimos insistindo, ao preparar o caminho para sua ontologia geométrico-materialista e o qual será desenvolvido na sequência.

### 1.1: O Nascimento da Metafísica em Platão

Encontraremos no *Sofista* de Platão uma das primeiras elaborações metafísicas, embora, como se sabe, tal nome não aparecesse aí. Durante o debate travado entre Teeteto e o Estrangeiro sobre o estatuto do saber sofístico, o filósofo inicia uma digressão a respeito de um tema espinhoso: o *não-ser*.

Tal problema possui uma origem muito bem definida em Parmênides, o qual, em seu poema, havia terminantemente proibido qualquer fala ou estudo a respeito do *que não era*. Conforme aponta Wolff, em seu artigo “Dois Destinos Possíveis da Ontologia” (1996), o nascimento da ontologia se dá justamente com o problema colocado pelo filósofo eleata, ao impor uma suposta unicidade do *ser* e a impossibilidade do *não-ser*.

No entanto, ao analisar o problema da sofística, Platão deparou-se com a questão da negatividade e, por isso, precisou romper com a proibição parmenidiana sobre o *não-ser*, levando ao cometimento de seu famoso “*parricídio*”.

“Para defendermos, teremos de necessariamente discutir a tese de nosso pai Parmênides e demonstrar, pela força de nossos argumentos que, em certo sentido, o *não-ser* é; e que, por sua vez, o *ser*, de certa forma, não é.” (SOFISTA, 241 d)

A existência do *não-ser* é necessária para permitir o discurso a respeito da realidade negativa, pois, do contrário

“não poderemos, de forma alguma, falar nem de discursos falsos, nem de opiniões falsas, nem de imagens, de cópias, de imitações ou de simulacros, e muito menos de qualquer das artes que deles se ocupam, sem cair, inevitavelmente, em contradições ridículas.” (SOFISTA, 241 d)

O problema inicial, portanto, é epistemológico, mas logo assume ares ontológicos. Analisar o falso, a mentira e a dissimulação só são possíveis garantindo a existência da negatividade.

Certamente, aqui já estamos bem longe das análises materialistas dos primeiros filósofos, os quais preocupavam-se, antes de tudo, com a *arché* da realidade. Toda a questão passa a ser o debate em torno de um conceito, elevado à categoria fundamental.

A operação platônica consiste em transformar abstrações em coisas e torná-las superiores à realidade material, o que fica claro em seu desprezo pela perspectiva materialista:

Alguns procuram trazer à terra tudo o que há no céu e no invisível, tomando, num simples aperto de mão, a rochas e carvalhos. E, na verdade, é em virtude de tudo o que, dessa forma, podem alcançar que afirmam obstinadamente que só existe o que oferece resistência e o que se pode tocar. Definem o corpo e a existência como idênticos e logo que outros pretendem atribuir o Ser a algo que não tenha corpo, mostram por estes um soberbo desprezo nada mais querendo ouvir. (SOFISTA, 246 a-b)

Ao mesmo tempo, o filósofo logo apresenta uma posição mais “satisfatória”, a qual virá a ser a defendida por ele próprio.

Por sua vez, os seus adversários nesta luta se mantêm cuidadosamente em guarda, defendendo-se do alto de alguma região invisível e esforçando-se por demonstrar que certas formas inteligíveis e incorpóreas são o ser verdadeiro. Ao que os demais tomam por corpos, e por “única Verdade”, eles a despedaçam em seus argumentos, e recusando-lhe o ser, nele veem apenas um móvel devir. É em torno a tais doutrinas, Teeteto, que há sempre uma luta sem fim a esse propósito. (IDEM)

A recusa do materialismo será o ponto de partida para a edificação da metafísica tradicional. A matéria não poderá ter o ser por excelência, pois carente de estabilidade e de forma. A realidade verdadeira só poderá estar no domínio da estabilidade do conceito, agora elevado a fundamento do mundo.

A rigor, é como se fosse operada uma *ontologização* da epistemologia. O mundo concreto continua tendo certa realidade, mas não possui valor gnosiológico, o qual só poderá ser encontrado no domínio das abstrações.

“E é pelo corpo, por meio da sensação, que estamos em relação com o devir; mas pela alma, por meio do pensamento, é que estamos em comunhão com o verdadeiro, o qual dizeis vós, é sempre idêntico a si mesmo e imutável; enquanto que o devir varia a cada instante.” (SOFISTA, 248 a)

A estabilidade do conceito é superior à mutabilidade da matéria e, por isto, sua realidade é considerada superior e autenticamente verdadeira, conforme comenta Wolff ao comparar a teoria platônica com a aristotélica:

Os “grandes gêneros” de Platão são (...) as mais ricas realidades, as mais reais; quanto mais se ascende às formas e na hierarquia das formas, mais realidade se ganha, pois todas as formas subordinadas participam daquelas de onde provêm, de modo que as formas (ou gêneros) que estão no ápice da hierarquia abarcam as outras e as penetram todas (*Sofista* 254b-c) (WOLFF, 1996, 190)

Em certo sentido, a matéria é aproximada do não-ser, por sua mutabilidade intrínseca, necessitando do “auxílio” do ser “verdadeiro”, as formas, para ter realidade, pois do contrário ela seria apenas uma coisa disforme.

No poema de Parmênides, a realidade material é tratada na chamada “terceira via” como sendo questão de opinião. A questão platônica, nisto, não difere muito da ideia parmenidiana, bastando lembrar a categorização dada ao conhecimento sensorial na imagem da caverna, presente no diálogo da *República*.

Lá, o mundo material é considerado um mundo de sombras. Neste mundo, tudo está submetido à dimensão opinativa, isto é, a uma posição pré-científica, pois baseada em *cópias* do mundo luminoso e real da verdade (REPÚBLICA, 517b). A tarefa do filósofo, nesta

perspectiva, é escapar da escravidão sensorial e assomar à dimensão inteligível, onde contemplará as formas imutáveis e conhecerá o fundamento verdadeiro do mundo.

A própria teoria das formas possui uma ascendência parmenidiana clara, ao destacar cada forma como sendo uma realidade imutável e verdadeiramente real.

Já se tinha concedido tudo a Parmênides: só é o que é e permanece o que é, que jamais veio a ser e que não retornará nunca ao não-ser, o que é necessariamente sem nunca poder cessar de ser; unicamente o que é assim é realmente cognoscível e cognoscível somente pelo pensamento, mas não pelos sentidos ou pela opinião. A estas realidades “realmente reais” que cedem a todas as exigências parmenídicas, Platão dá, como se sabe, o nome de formas. Uma forma é justamente o que é neste sentido - imutavelmente, absolutamente, necessariamente - e é por isso a única coisa cognoscível. (WOLFF, 1996, 200)

Quando lemos o diálogo *Parmênides*, vemos esta questão de modo mais nítido. Ali, é discutida a possibilidade da comunicabilidade entre formas e mundo. O grande problema é tentar entender como, afinal, seria possível o ser pleno (forma) se conectar ao não-ser relativo (matéria).

Porque, Sócrates, creio que tu e qualquer outro que põe haver alguma essência mesma em si e por si de cada coisa concordais antes de mais nada que nenhuma dela está entre nós.

Pois, nesse caso, como seria ela ainda em si e por si, disse Sócrates.

É certo o que dizes, disse Parmênides.

Então, também entre as formas, todas aquelas que são o que são na relação umas com as outras, é na relação umas com a outras que elas têm as suas essências, e não na relação com as coisas entre nós (...). Quanto às coisas que são entre nós, estas, por sua vez, sendo homônimas daquelas, são, elas mesmas, na relação umas com as outras, e não na relação com as formas; e, por sua vez, são umas das outras, e não daquelas todas as <coisas entre nós> que são assim são chamadas. (PARMÊNIDES, 132 d)

As formas se assemelham, assim, ao Ser *parmenidiano*, existindo por si mesmas e possuindo uma diferença abissal em relação ao mundo empírico. A duplicação da realidade

fica clara aqui, com o espinhoso problema de compreender como é possível o ser pleno se relacionar com o não-ser relativo.

A rigor, o problema só será de fato solucionado no *Timeu* com a ideia do Demiurgo. Não poderia ser diferente, pois a contraposição de duas esferas antagônicas da existência não teria condições de ser equacionada senão por meio da intervenção laboral, o qual funcionará como um sintetizador entre as duas dimensões, criando o mundo sensível.

Neste diálogo, o *Timeu*, mais uma vez Platão reforça o caráter dualista do mundo, apontando a perfeição das formas em contraposição ao mundo material.

Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre e não devém, e o que é aquilo que devém, sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável. Ao invés, o segundo é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca. (TIMEU, 28 a)

O problema apresentado no Parmênides ganhará aqui uma possível solução. Naquele diálogo, o nó estava em pensar a relação entre o concreto e as formas inteligíveis. No entanto, tal consideração ainda ficava no campo estático, isto é, da pura relação epistemológica entre matéria e forma. Mas a matéria, conforme coloca o filósofo na citação acima, possui a especificidade de ser algo mutável, em devir, daí inclusive seu caráter de não-ser.

Por isso, o problema passa a ser não apenas o entendimento gnosiológico da relação matéria/forma, mas, sobretudo, o caráter ontológico desta relação. Como, afinal, a forma “enquadra” a matéria e transmite ser a ela?

É justamente em resposta a esta pergunta que Platão introduzirá o Demiurgo.

Ora, tudo aquilo que devém é inevitável que venha por alguma causa, pois é impossível que alguma coisa venha sem o contributo duma causa. Deste modo, o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma

e as propriedades ao que cria. É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste modo seja belo. Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que devém e tomasse como arquétipo algo deveniente, a sua obra não seria bela. (IDEM, 28 a-b)

Platão dá um passo além no rebaixamento ontológico da matéria no *Timeu*. Ao invés da existência apenas do par matéria/forma, o filósofo nos explica existir, na verdade, um trio, pois o resultado da síntese não é nem matéria, nem forma, mas um terceiro fruto da junção dos dois. A matéria, portanto, torna-se algo diferente, indeterminada.

Na verdade, nós tínhamos distinguido dois tipos de ser, mas agora temos que estabelecer um terceiro de outra espécie. Decerto que aqueles dois eram suficientes para o que expusemos anteriormente: um foi proposto como sendo o tipo do arquétipo, inteligível e que é sempre imutável, e o segundo, como uma imitação do arquétipo, sujeito ao devir e visível. Nesse momento, não distinguimos o terceiro, por considerarmos que os dois seriam suficientes. Mas agora, o discurso parece obrigar-nos a empreender uma exposição que esclareça um tipo difícil e obscuro. Que propriedade temos nós de supor que ele terá de acordo com a natureza? Será sobretudo a seguinte: ser o receptáculo e, por assim dizer, a ama de tudo quanto devém. (IDEM, 48 e-49 a)

A matéria, portanto, por ser originalmente disforme, será o receptáculo da forma, impressa mediante o trabalho do Demiurgo. Nesta questão, a matéria surge enquanto passiva e até mesmo estática, pois mesmo o devir só será possível a ela após receber a forma e constituir a síntese.

Deste modo, o mundo deixa de ser apenas duplicado, mas torna-se triplicado, pois a própria matéria aparece enquanto uma dimensão à parte.

Sendo assim, convenhamos que há uma primeira espécie que é imutável, não está sujeita ao devir nem à destruição, que não recebe em si nada vindo de parte alguma nem entra em nada, seja o que for; não é visível nem de outro modo sensível, e cabe ao pensamento examiná-la. Há uma segunda, que tem um nome igual àquela que é sensível, é deveniente, está sempre em movimento, é gerada num determinado local, para, de seguida, se dissolver de novo, além de que é apreendida pela opinião e pelos sentidos. Há um terceiro género que é sempre: o do lugar; não admite destruição, e providencia uma localização a tudo quanto pertence ao devir; é acessível por meio de um certo raciocínio bastardo, sem recurso aos sentidos, a custo credível. (IDEM, 52 a-b)

Essa divisão tripartite do real gera três dimensões ontológicas: o ser, o devir e o lugar (idem, 52 d). O lugar é justamente a matéria, a qual ganhará uma determinação e, com isso, entrará na existência, deixando de existir quando perder sua relação com a forma, mas logo adquirindo outra forma. Portanto, o devir é este processo de *forma e disforma*.

A matéria só ganha efetiva existência quando entra em contato com a forma, o *ser* por excelência. Por si mesma ela não é nada.

Platão hesita em entender o que, afinal, seria a matéria, mostrando-se perplexo diante de uma coisa indeterminada (IDEM, 50 a). Sua caracterização de *lugar* atende justamente à prerrogativa de ela ser aquilo sobre o qual a forma agirá, ou seja, o *isto* subsistente em cada mudança.

O rebaixamento da matéria é sentido até mesmo na recusa platônica de conceber uma ciência do mundo natural, conforme explica Enrico Berti:

De fato, para Platão não pode haver ciência da natureza, porque a ciência é apenas do universal e do imutável, ao passo que a natureza é constituída por fenômenos particulares e mutáveis.

Até mesmo a tentativa, genial que Platão faz no *Timeu* de explicar a constituição do mundo físico, ou seja, da natureza, através do relato de sua geração (...) não dá lugar, segundo as próprias palavras de Platão, a uma verdadeira ciência da natureza. De fato, justamente no *Timeu*, ele afirma que só o ser, ou seja, o imutável, é objeto de conhecimento verdadeiro, isto é, de ciência, ao passo que o devir, ou seja, a natureza, é objeto apenas de crença. Por isso, a descrição da geração do mundo físico só pode ser um “relato verossímil”, vale dizer, o mais aproximado possível do verdadeiro, mas com certeza não de todo verdadeiro e, por isso, do ponto de vista de Platão, certamente não científico. (BERTI, 2011, 87)

A compreensão do mundo natural é da ordem da opinião, pois, seguindo a descrição dada na *República*, o mundo sensível pertence à dimensão das sombras, cópias mal engendradas do mundo do Ser verdadeiro.



A metafísica platônica opera, deste modo, uma desvalorização da matéria e uma elevação do conceito a realidade ontológica verdadeira. O ser assume o papel de forma, enquanto a matéria torna-se uma espécie de não-ser.

No entanto, o conceito é um elemento da linguagem e, por isso, podemos dizer que Platão no fundo hipostasia a linguagem, a transformando na realidade essencial do mundo, enquanto a matéria passa a depender dela para *vir a ser*.

Este ponto é importante, pois a crítica hobbesiana à metafísica passará justamente por uma crítica da hipostasiação linguística, a começar da transformação do verbo *ser* em uma entidade ontológica.

As análises platônicas, no entanto, conheceriam longa tradição na história filosófica, como é sabido, servindo, com correções, de ponto de partida para a filosofia erguida por Aristóteles.

## 1.2: Aristóteles e a metafísica: hilemorfismo

A relação do filósofo estagirita com a dualidade de origem platônica terá um componente diferenciado. Aristóteles recriminará a hipostasiação das formas, operada por seu mestre, mas manterá a diferenciação entre forma e matéria. Ou seja, manterá o dualismo ontológico, embora em uma versão imanente.

A forma e a matéria serão vistas por Aristóteles como sendo duas das quatro causas da realidade e do movimento.

(...) causas são ditas em quatro sentidos. Em uma, falamos da substância, isto é, da essência (pois o porquê é reduzido finalmente à definição e o último por quê é a causa e o princípio); em outro, a matéria ou substrato, em um terceiro a origem da mudança e

em um quarto a causa oposta a isso, o propósito e o bem (pois este é o fim de toda geração e mudança). (METAFÍSICA, 983a 27- 33)<sup>42</sup>

Que haja causas, e que sejam tantas em número como dissemos, é obvio, pois é o mesmo número que os {sentidos} abarcados {quando se pergunta} “por quê”, ou bem o último “por quê” se reduz ao “o que é” {= à essência} nas coisas imóveis (como por exemplo nas matemáticas, onde finalmente se reduzem à definição do reto, do comensurável, ou de outra coisa), ou ao primeiro que inicia o processo {=causa eficiente}; (como, por exemplo: por quê começaram a guerra? Porque saquearam), ou então ao “para quê” {=causa final} (por exemplo: para conseguir o governo), ou, nas coisas geradas, à matéria {=causa material} (FÍSICA, 198a 14-21)<sup>43</sup>

A causa é entendida como uma resposta à pergunta pelo *porquê*. A causa pode estar se relacionando tanto ao movimento, quanto a elementos imóveis. Enquanto no movimento, matéria e forma terão papel, nas entidades imóveis apenas a forma será considerada.

Sobre a natureza da forma, Lucas Angioni comenta:

Em 198b 1-4, Aristóteles inclui, sob a noção geral de causa que produz movimento sem ser ela própria suscetível de movimento, não apenas algo que parece ser o Primeiro Motor Imóvel (...), mas também o “o que é” e a forma. Assim, a forma expressa na definição que diz “o que é” tal e tal coisa, também seria um princípio que, apesar de ser princípio interno de movimento naquilo que o possui, não seria, ele próprio, algo natural, porque não seria ele próprio sujeito à mudança e ao movimento. (AGIONI, 2009, 331)

---

<sup>42</sup>“(…) and causes are spoken of in four senses. In one of these we mean the substance. i.e. the essence (for the ‘why’ is reducible finally to the definition, and the ultimate ‘why’ is a cause and principle); in another the matter or substratum, in a third the source of the change, and in a fourth the cause opposed to this, the purpose and the good (for this is the end of all generation and change).” (METAFÍSICA, 983a 27- 33)

<sup>43</sup> “Es evidente que hay causas y que son tantas como hemos indicado, pues tantos son los modos en que podemos entender el «por qué» de las cosas. El «por qué», en efecto, nos remite últimamente o bien a la esencia, como en el caso de las cosas inmóviles (por ejemplo, en las matemáticas nos remite últimamente a la definición de la línea recta o de la conmensurabilidad o de cualquier otra cosa), o bien a lo que primariamente hace mover (por ejemplo: ¿por qué lucharon? Porque fueron atacados), o bien al para qué (por ejemplo: para someter al enemigo), o bien a la materia, en el caso de las cosas que llegan a ser.” (FÍSICA, 198a 14-21)

A forma, portanto, aparece enquanto uma entidade alheia ao movimento, algo que faz algo *ser sem*, no entanto, fazer parte da mesma instância ontológica do movimento. Em certo sentido, a forma se assemelha às ideias platônicas, tendo, no entanto, uma diferença crucial no fato de não serem entidades transcendentais.

Aristóteles concede à forma um papel preponderante no processo de existência e movimento. Na verdade, segundo ele, apenas a forma é natureza por *excelência*, sendo a matéria amorfa enquanto não for atualizada pela forma.

Com efeito, o que só potencialmente é carne ou osso, não possui ainda sua própria natureza antes de haver recebido, segundo a definição, a forma mediante a qual o definimos como carne ou osso, nem tão pouco existe por natureza. Por outro lado, a natureza das coisas que possuem em si mesmas o princípio de movimento seriam a figura e a forma, separáveis {da coisa} somente segundo a definição. (O composto {a partir de matéria e forma} não é natureza, mas “por natureza”, como, por exemplo, um homem). E esta forma é em maior medida natureza que a matéria, pois cada coisa tem sua denominação só quando está plenamente atualizada mais que quando está em potência. (FÍSICA, 193a 37- 193b 7)<sup>44</sup>

O composto *matéria/forma* é a única possibilidade de existência efetiva para a matéria. Anteriormente a ela, a matéria existe apenas enquanto potência, “aguardando” por sua atualização. A forma, por sua vez, é o ser por excelência, existindo de modo autônomo.

A posição aristotélica fica mais clara quando consideramos a passagem abaixo da *Metafísica*:

---

<sup>44</sup> “Pues lo que es carne o hueso en potencia, ni tiene todavía su propia «naturaleza» antes de tomar la forma específica según la definición, determinando la cual decimos que es carne o hueso, ni es «por naturaleza»). Así, en este otro sentido, la naturaleza de lo que tiene en sí mismo el principio del movimiento sería la forma o la especie, la cual sólo conceptualmente es separable de la cosa. En cuanto a lo que está compuesto de materia y forma, por ejemplo un hombre, eso no es naturaleza, sino (por naturaleza)). a forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia.” (FÍSICA, 193a 37- 193b 7)

Respondemos que se não há nenhuma outra substância para além daquelas formadas por natureza, a ciência natural seria a primeira ciência; mas, se há uma substância imóvel, a ciência dela deve ser anterior e deve ser uma filosofia primeira e universal neste sentido, pois é primeira. E pertencerá a ela considerar o ser enquanto ser – seja o que ela é, seja os atributos que pertencem a ela enquanto ser. (METAFÍSICA, 1026 a 25-30)<sup>45</sup>

A física se ocupa dos entes por natureza, ou seja do composto matéria/forma, mas possui um estatuto ontológico inferior à filosofia primeira, sendo esta de fato a ciência universal. Isto acontece porque a realidade fundamental da existência não é o mundo físico, mas o mundo imaterial e imutável das formas. Este possui preponderância sobre o mundo inferior da mutabilidade do composto, conforme explica Pierre Aubenque:

Nos textos de física, a filosofia primeira é constantemente descrita como ciência da *forma*, enquanto a física tem por função nada mais que estudar as formas acopladas à matéria; além disso, a forma em estado puro, isto é, “separada”, no duplo sentido da palavra, existe apenas no domínio das coisas divinas e a existência de um tal domínio é que funda a possibilidade de uma outra filosofia diferente da filosofia da natureza: se o divino não existisse, *a física seria toda a filosofia*, ou ao menos aquilo que mereceria o nome de *filosofia primeira*. (AUBENQUE, 2013, 37-38)<sup>46</sup>

Continua sendo marcada, deste modo, a dualidade instituída por Platão entre a realidade essencial das ideias e o mundo material, agora operando mediante a distinção aristotélica entre forma/matéria, filosofia primeira/física.

---

<sup>45</sup> “We answer that if there is no substance other than those which are formed by nature, natural science will be first science; but if there is an imovable substance, the science of this must be prior and must be first philosophy, and universal in this way, because it is first. And it will belong to this to consider being *qua* being – both what it is and the attributes which belong to it *qua* being.” (METAFÍSICA, 1026 a 25-30)

<sup>46</sup> “Dans les ouvrages de physique, la philosophie première est le plus souvent décrite comme science de la forme, alors que la physique n'étudie que des formes engagées dans la matière ; mais la forme à l'état pur, c'est-à-dire « séparée » au double sens de ce mot, n'existe que dans le domaine des choses divines, et c'est l'existence d'un tel domaine qui fonde la possibilité d'une philosophie autre que la philosophie de la nature : si le divin n'existait pas, la physique serait toute la philosophie, ou du moins c'est elle qui mériterait le nom de philosophie première.” . (AUBENQUE, 2013, 37-38)

É interessante, no entanto, notar a rejeição aristotélica frente à teoria das ideias de Platão (METAFÍSICA, 991). Aristóteles tenta manter a dualidade sem, no entanto, comprar o aspecto mais radical da metafísica de seu mestre e o consegue defendendo a união intrínseca entre matéria e forma, mas acaba traído ao conceber uma existência autônoma para a forma na filosofia primeira.

No entanto, ele consegue se livrar de boa parte do incômodo presente no *Timeu* sobre o estatuto da matéria. Lá, conforme exposto antes, a matéria parece ter um estatuto de quase não-ser, aguardando por sua modelagem pelo Demiurgo.

Aristóteles deixa claro a impossibilidade da existência de uma matéria sem forma. O composto é um elemento intrínseco da realidade natural e sua teoria das causas serve justamente para afirmar esta indissociabilidade, pois ali a existência física aparece enquanto o resultado de um complexo causal quádruplo da matéria, da forma, da finalidade e da origem.

Contudo, forma, finalidade e origem ao fim se reduzem à forma, resultando, de fato, em uma causalção dupla: de matéria e de forma, onde a forma possui a primazia.

Aristóteles explica que a causa final (isto é, a forma) deve receber mais atenção porque é ela que é “causa da matéria”, não o inverso: a matéria não é causa da forma e do acabamento. (...) A forma é causa pela qual se explica algo que, aparentemente, não seria suscetível de explicação: porque uma coisa é ela mesma, por que o ser humano, por exemplo, é ser humano. (...) O intermediador que responde tal questão é a forma. Enquanto função (ou conjunto de funções), a forma explica por que o homem, definido por tal função, tem tais e tais propriedades, tem uma matéria com tais e tais características, etc. (...) Assim, podemos dizer que a forma (enquanto *ergon* e *energeia*) é “causa da matéria” porque é a forma, enquanto princípio e “hipótese”, que explica por que os movimentos necessários da matéria devem-se concatenar de tal e tal modo, e por que a matéria de um ente natural deve ter tais e tais características que lhe são apropriadas, ao passo que os movimentos necessários da matéria não são capazes de explicar, por si mesmos, por que o ente natural deve ter tais e tais características que lhe são apropriadas. (ANGIONI, 2006, 54-55)

É importante notar, no comentário de Angioni, seu apelo ao uso da forma enquanto meio epistemológico. Tal como no caso de Platão, a matéria é considerada por Aristóteles como incognoscível por si mesma e o conceito, elemento lógico, é transformado em um elemento ontológico, responsável por dar à matéria significação e existência. Opera-se uma inversão: ao invés da forma ser uma abstração da matéria, é a matéria que é uma atualização da forma, tornando a forma ontologicamente anterior e superior à matéria.

Outro ponto a se destacar na citação é o papel da finalidade enquanto parte intrínseca da forma, pois tal ponto deixa clara a função da forma no movimento, sendo o finalismo a atualização da matéria em vista de algo. Dito de outro modo, o pensamento aristotélico da matéria sendo organizada em termos de sua função leva à concepção do mundo físico como sendo dinâmico e não estático, pois o ser funcional é o ser que *age* com um objetivo.

A forma, portanto, é responsável por dar existência e movimento à matéria, em um sentido próximo ao apresentado por Platão.

O imóvel, desta maneira, torna-se princípio do móvel e tal concepção será levada às últimas consequências quando Aristóteles analisar o papel do Primeiro Motor no movimento.

Posto que o movimento deve existir sempre e nunca deve cessar, é necessário que exista algo eterno, seja único, seja múltiplo, que inicia o primeiro movimento. E este primeiro motor é imóvel. Que cada um destes motores imóveis seja eterno, não é relevante agora; mas o que é necessário é que o imóvel seja ele mesmo algo de toda mudança – tanto em sentido primordial, quanto acidental (...) (FÍSICA, 258b 10-15)<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> “Puesto que es preciso que haya siempre movimiento y que no se interrumpa jamás, tiene que haber necesariamente algo eterno que mueva primero, y lo que inmóvil primero mueva, sea uno o más, tendrá que ser inmóvil. El problema de si cada uno de los movientes inmóviles es eterno no concierne a esta exposición. Pero que tiene que haber necesariamente algo inmóvil y exento de todo cambio, tanto en sentido absoluto como acidental (...)” (FÍSICA, 258b 10-15)

De modo paradoxal, o movimento, ao fim, acaba necessitando da imobilidade para existir. Enquanto a forma garantia o movimento de cada elemento do mundo concreto, a própria lógica geral da mobilidade caí sobre o imperativo necessário de uma atração ontológica de entidades imóveis.

A questão torna-se ainda mais curiosa quando notamos a posição de Aristóteles em favor do movimento circular e contra o movimento retilíneo (IDEM, 261a 25-30). O favorecimento do movimento circular é devido ao seu caráter “fechado”, pois enquanto o movimento linear tende a ser infinito em possibilidades, o circular é circunscrito. Ou seja, o movimento circular aparece enquanto uma forma aproximada de eternidade, justamente por sua repetição.

O estagirita buscou, de alguma forma, superar as incongruências originais do pensamento de seu mestre, sobretudo com relação ao paradoxo de como a forma se relacionava com a matéria. No entanto, apesar de resgatar a realidade do movimento e do mundo concreto, o faz pagando alto pedágio ao dualismo platônico ao manter a inferioridade ontológica da matéria e a sua subordinação à forma, além da própria desconfiança frente à mutabilidade.

Deste modo, pode-se afirmar que Aristóteles prossegue com a desvalorização da matéria e aprofunda os alicerces da metafísica. O fato de a filosofia aristotélica ter sido fundamental para a teologia cristã medieval tornará a metafísica aristotélica um dos principais alvos da crítica hobbesiana.

### 1.3: Metafísica Escolástica: o *batismo* de Aristóteles

A metafísica platônico-aristotélica conhecerá longa vida na filosofia, seja na antiguidade, na idade média ou no começo da era moderna.

Embora variando em ênfase, o princípio básico do dualismo e a inferioridade ontológica da matéria serão características comuns desta herança metafísica, atingindo seu auge quando ela se juntar à religião – cristã, mulçumana e judaica – criando a teologia monoteísta com sua desvalorização do corpo e a submissão completa do mundo material aos ditames do intelecto puro.

O que já era intuído no *Timeu*, será agora sacramentado na ideia teológica do deus criador: uma consciência transcendente, incorpórea, possuidora de ideias efetivadas na matéria. A desvalorização final do mundo corporal será dada por sua transformação em entidade pecaminosa, símbolo da mortalidade e da natureza decaída do ser humano.

A rigor, teremos uma subversão do sistema grego, pois este não considerava o papel de uma divindade criadora, sendo o demiurgo platônica meramente um operário do mundo, melhor dizendo, um artífice ou um artesão. O deus monoteísta, contudo, como que introduzirá uma quinta causa às quatro já analisadas por Aristóteles na *Física*, qual seja a causa da *criação* (MENN, 154, 2006).

A criação irá ter um caráter de radicalidade, pois será um ato voluntarioso do deus, no qual ele tirará o mundo do nada e lhe dará existência. Por esse próprio fato, o deus terá uma natureza eterna e imutável, enquanto a criação – o mundo – terá um caráter temporal e mutável. A temporalidade, nesta perspectiva, será marcada por uma carga negativa de não-ser, dependendo sempre da graça divina para possuir uma existência relativa. O tempo será o intervalo da criatura entre dois instantes de nada, atravessados pela existência dada por deus.

Tal ideia gerará um problema grave para a filosofia medieval de pensar a relação entre o ser pleno, o qual só pode ser deus, e o ser relativo, a criatura. O problema estará justamente



no fato de a criatura não possuir um *ser*, mas apenas uma *existência*, ou seja, uma presença momentânea no ser, sendo tal existência dada por deus a partir de um modelo prévio.

Em sintonia com o modelo platônico-aristotélico, a dualidade entre forma (essência) e coisa (existência) é transfigurada para um patamar criacionista. A essência torna-se uma *ideia* presente na mente divina e com a qual deus traz as coisas à existência. É como se o demiurgo platônico, ao invés de usar os modelos das ideias, criasse ele próprio estes modelos. Ou seja, opera-se uma radicalização metafísica, onde não apenas o mundo material é construído por uma consciência, mas as próprias ideias também o são.

De acordo com Alain de Libera, estas ideias começam com a difusão do pensamento de Avicena, mais especificamente de seu livro *Philosophia Prima* e logo passam a dominar o pensamento medieval (LIBERA, 81-82, 1989).

A componente grega fica clara quando consideramos a divisão operada por esta filosofia entre a filosofia primeira e a física, onde a filosofia primeira fica responsável por estudar as essências *desencarnadas* da existência, ou seja, em nível ontológico puro.

O ensino universitário dos anos 1240-1260 propõe uma síntese original das diferentes concepções árabes sobre a questão da metafísica. Nesta perspectiva, a filosofia primeira, teologia ou ciência divina, é dita tendo por objeto de análise as coisas que não são misturadas à matéria e ao movimento, ou, melhor dito, sobre as “realidades incorporais separadas da matéria”. Esta caracterização que pareceria jogar em favor da concepção averroísta da filosofia primeira como *ousiologia*, é, com efeito, o desenvolvimento englobante de uma teoria inicialmente atestada no Al Farabi. (LIBERA, 76-77, 2001)<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> “L'enseignement universitaire des années 1240-1260 propose une synthèse originale des différentes conceptions arabes du sujet de la métaphysique. Dans cette perspective, la philosophie première, théologie ou science divine, est dite « porter sur les choses qui ne sont pas combinées à la matière et au mouvement » ou, mieux, sur les « réalités incorporelles séparées de la matière ». Cette caractérisation qui paraît trancher en faveur de la conception averroïste de la philosophie première comme *ousiologie*, est, en fait, le développement englobant d'une théorie initialement attestée chez al Farabi” (LIBERA, 76-77, 2001)

Na realidade, trata-se aqui da apropriação da filosofia primeira aristotélica, a qual, inclusive, tinha por objeto o ser divino. A diferença crucial é o estabelecimento desta ciência no nível do deus monoteísta, onde sua mente ganhará o papel de ser não apenas o agente ontológico fundamental, mas também o agente epistemológico. Tal ideia tem origem em Agostinho e foi difundida por Boécio na filosofia medieval, conforme expõe Gyula Klima:

Agostinho pode de fato defender ter reconciliado Platão e Aristóteles pois, nos termos da formulação de Boécio, ele mostrou que a universalidade residiria em um entendimento, o entendimento *divino*. Contudo, esta concepção ainda faz justiça à intuição platônica de que o que conta para a apreensão necessária e inteligível dos particulares efêmeros do mundo visível é a presença de algum exemplar universal na origem de seus seres; pois, existindo na *mente* divina, as ideias servem como arquétipos da criação, pelas quais Deus preconcebe sua criação na eternidade. De fato, isto também nos aponta o caminho para um tipo mais certo de conhecimento que qualquer outro que possamos ganhar a partir da experiência sensorial. (KLIMA, 197, 2006)<sup>49</sup>

Deste modo, a distinção entre ser, essência e existência transforma deus na entidade ontológica plenamente verdadeira, criadora e construtora do mundo e fonte de todo conhecimento humano.

A matéria, por sua vez, é relegada ao obscurantismo de uma infrarrealidade, perdendo não apenas seu caráter de autonomia ontológica, mas também perdendo qualquer validade epistêmica, a qual ainda existia tanto nas formulações de Platão – com a matéria estando no domínio da opinião – quanto na perspectiva de Aristóteles, onde existia em simbiose com a forma.

---

<sup>49</sup> “Augustine could in fact claim to be reconciling Plato and Aristotle, for, in terms of Boethius’s formulation, he held that universality resided in an understanding, the divine understanding. Nevertheless, this conception can still do justice to the Platonic intuition that what accounts for the necessary, intelligible features of the ephemeral particulars of the visible world is the presence of some universal exemplars in the source of their being; for, existing in the divine mind, the ideas serve as archetypes of creation, by which God preconceives his creation in eternity. Indeed, this also points the way for us to a more certain kind of knowledge than any we can gain from sensory experience.” (KLIMA, 197, 2006)

Em Aristóteles ainda existia a ideia da matéria se atualizando por intermédio da forma e possuindo um princípio intrínseco de movimento (a *physis*), cujo objetivo maior era cumprir sua finalidade, algo que será desconsiderado pelos filósofos medievais. Com eles, a matéria será reduzida por completo a uma entidade amorfa, absolutamente inanimada, e, portanto, subsumida por completo ao poder do intelecto divino. Tal posição abrirá caminho para a visão cartesiana da matéria enquanto *res extensa*, em oposição à alma, *res cogitans*.

#### 1.4: Metafísica cartesiana: a *res cogitans* e as ideias

O papel ontologicamente superior da ideia frente à matéria terá centralidade na filosofia de Descartes. Embora, a rigor, Descartes não siga mais a concepção da metafísica grega e medieval da ideia dando existência à matéria, ele ainda permanece atrelado à concepção da superioridade da dimensão inteligível frente ao plano corporal, no caso do filósofo francês devido à superioridade epistêmica da ideia, isto é, à sua maior certeza quando comparada com a matéria.

O ponto fundamental da metafísica cartesiana é a certeza de si, único elemento a sobreviver à devastadora crítica da dúvida empreendida nas *Meditações*. Lá, o mundo exterior, as verdades racionais e até deus são colocados em questão.

O objetivo da dúvida hiperbólica é alcançar algo de estável em meio à confusão de conhecimentos reinantes. Para isso, ela procede indo desde os conhecimentos mais imediatos das sensações, passando pelo problema da distinção – ou indistinção – entre sono e vigília, as verdades matemáticas e chega até a dúvida na existência do próprio eu.

A dúvida sobre a existência de si mesmo, porém, revela-se improcedente, pois contraditória em seus próprios termos.

Mas, que sei eu se não há qualquer outra coisa diferente daquelas que acabei de julgar incertas, das quais não se pode ter a menor dúvida? Não há, portanto, qualquer Deus ou qualquer outro poder capaz de colocar no meu espírito tais pensamentos? Mas isto não é necessário, pois talvez eu mesmo seja capaz de as produzir por conta própria. Eu, contudo, ao menos, não seria alguma coisa? Mas eu já neguei que tenha qualquer sentido ou qualquer corpo. Hesito, contudo, pois que se conclui disto? Serei eu realmente tão dependente de corpo e de sentidos, que não poderia existir sem eles? Mas eu me persuadi que não há nada no mundo, que não existe qualquer céu, qualquer terra, quaisquer espíritos e nem quaisquer corpos; não estou, portanto, também persuadido de que não existo? Certamente não, eu seria sem dúvida, se eu sou persuadido ou somente se eu pensei alguma coisa. Mas, existe um não sei qual enganador muito poderoso e muito astuto, que emprega toda a sua capacidade a sempre me enganar. Não há, portanto, nenhuma dúvida que eu sou, se ele me engana; e que ele me engane tanto quanto queira, ele não conseguirá jamais fazer com que eu não seja coisa alguma, enquanto eu pensar que sou alguma coisa. De modo que, após ter bem pensado, e ter cuidadosamente examinado todas as coisas, enfim deve-se concluir, e ter por constante, que esta proposição “*eu sou, eu existo*” é necessariamente verdadeira, todas as vezes que eu a pronuncio, ou que a concebo em meu espírito. (MEDITAÇÕES, 274-275)<sup>50</sup>

O ponto *arquimediano* do edifício cartesiano é a certeza quanto à sua própria existência, portanto. Um fato notável – e inaugurador da filosofia moderna da subjetividade – será colocar o sujeito como ponto de maior certeza ontológica. Mesmo deus é colocado em segundo plano, apesar de posteriormente o filósofo colocar a certeza de sua própria existência dependente da certeza da existência divina.

---

<sup>50</sup> “Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute? N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en l'esprit ces pensées? Cela n'est pas nécessaire; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps. J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.” (MEDITAÇÕES, 274-275)

No entanto, tal sujeito é completamente desencarnado. Neste instante das meditações, Descartes possui apenas certeza de sua própria *existência*, mas não de sua *natureza*, a qual deverá ser investigada posteriormente.

Mas eu não conheço ainda muito claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de modo que a partir de agora devo me colocar cuidadosamente em guarda de não confundir imprudentemente outra coisa como sendo eu, e ainda de me perder neste conhecimento, o qual eu considero ser mais certo e mais evidente que tudo o que antes tinha. (IDEM, 275)<sup>51</sup>

Este *eu* é uma espécie de existência pura, lembrando em certo sentido, mais uma vez, a dimensão celestial abordada por Aristóteles no sentido de ser uma entidade imutável e não empírica.

Ocorre, nisto, uma inversão da existência plena e pura de deus – tal como era na teologia medieval – para o sujeito. E tal inversão ficará mais clara nas meditações posteriores quando Descartes analisar a existência ou não dos objetos a partir das ideias deles presentes em sua mente. Ou seja, haverá uma inversão do processo ontológico, com conhecimento do mundo ideal da mente vindo antes do mundo objetivo e concreto.

Já o critério da veracidade para será a existência plena encontrada na intuição de si mesmo, a qual fornecerá os elementos de *clareza* e *distinção* como fundamentos da verdade:

---

<sup>51</sup>“Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis, de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant.” (MEDITAÇÕES, 275)

“E, portanto, me parece que já posso estabelecer por regra geral que todas as coisas que nos aparecem muito claramente e muito distintamente, são todas verdadeiras.” (IDEM, 284)<sup>52</sup>

A clareza e distinção se tornará, inclusive, a primeira regra do método cartesiano, tal como preconizado no *Discurso do Método*:

A primeira [regra] era de nunca reconhecer qualquer coisa como sendo verdadeira que não reconheça evidentemente como sendo tal, isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção; e de não considerar nada em meus julgamentos além do que se apresentasse tão claramente e distintamente ao meu espírito que não tivesse nenhuma condição de colocar em dúvida. (DISCURSO DO MÉTODO, 137)

Sobre esta passagem e sua relação com a metafísica cartesiana, Etienne Gilson comenta:

No momento quando Descartes decide construir a metafísica sobre bases novas, ele tem necessidade de um critério que o permita distinguir entre o que é demonstrado e o que não é mais do que provável, o que o faz precisar de um critério que o permita afirmar que as realidades fora do pensamento correspondam à verdade já contida no pensamento. Será o trabalho do *Cogito* que tornará possível uma tal certeza. A partir da descoberta do *Cogito*, ele saberá não somente o que já sabia desde o inverno de 1619, que as ideias claras e distintas são sempre verdadeiras, mas também que podemos legitimamente concluir sobre a evidência das ideias à realidade das coisas, o *Cogito* operando como um julgamento de existência na qual toda certeza se funda sobre a clareza e a distinção de seu conteúdo. Podemos, então, dizer que após as *Regulae* Descartes generalizou seus princípios de crítica, ao mesmo tempo que seu método: a) se perguntando se a certeza das matemáticas está ela mesma livre de toda suspeição; b) se deslocando do ponto de vista científico ao ponto de vista filosófico pela investigação de um fundamento do conhecimento; onde a crítica provisória é um alargamento e um aprofundamento da crítica matemática das *Regulae*. Mas a primeira regra do método que formula aqui o Discurso é completamente suficiente a ela mesma; é somente ela que comandou o trabalho de crítica científica perseguida por Descartes desde 1619 até 1628, e foi só quando o problema

---

<sup>52</sup>“car il est très évident que tout ce qui est vrai est quelque chose, et j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies.” (MEDITAÇÕES, 284)

metafísico foi proposto para ele que ele foi forçado a encontrá-lo em outro plano e em outra visão, a do *Cogito*. (GILSON, 1987, 202)<sup>53</sup>

Interessante observar no comentário de Gilson o papel da clareza e distinção enquanto meio para validar a relação entre a realidade externa e as verdades já presentes ao espírito. E tal critério será encontrado justamente na evidência do *cogito*. Ou seja, o fundamento epistêmico da metafísica será dado na autoapreensão do sujeito de sua própria existência. No fim, a única realidade indubitável será a do próprio eu, estando todo o resto dependente de sua mediação. As ciências particulares, inclusive, só podem possuir validade epistêmica graças à certeza intuída no *cogito*.

Deste modo, o mundo material torna-se ideias na mente do sujeito, passíveis de serem ou não validadas de acordo com o critério intuído no *cogito*.

Poderíamos falar que Descartes leva a metafísica platônica da ideia às suas consequências mais perfeitas. Em Platão, a ideia é entendida como um elemento objetivo,

---

<sup>53</sup> “Au moment où Descartes décide de construire la métaphysique elle-même sur des bases nouvelles, il a besoin d’autre chose que d’un critérium qui lui permette de distinguer entre ce qui est démontré et ce qui n’est que probable, il lui faut un critérium qui lui permette d’affirmer que des réalités correspondent hors de la pensée à la vérité déjà contenue dans la pensée. Ce sera l’œuvre du *Cogito* que de rendre possible une telle certitude. A partir de ce moment Descartes saura non seulement, ce qu’il savait depuis l’hiver 1619, que les idées claires et distinctes sont toujours vraies, mais encore que l’on peut légitimement conclure de l’évidence des idées à la réalité des choses, le *Cogito* étant un jugement d’existence dont tout la certitude se fonde sur la clarté et la distinction de son contenu. On peut donc dire qu’après les *Regulae* Descartes a généralisé ses principes de critique en même temps que sa méthode : a) en se demandant si la certitude des mathématiques est elle-même à l’abri de toute suspicion; b) en s’élevant du point de vue scientifique au point de vue philosophique par la recherche d’un fondement de la connaissance; d’où le doute provisoire, qui est un élargissement et un approfondissement de la critique mathématique des *Regulae*. Mais la première règle de la méthode que formule ici le Discours s’est bien effectivement d’abord suffi à elle-même; c’est elle seule qui a régi le travail de critique scientifique poursuivi par Descartes de 1619 à 1628, et c’est seulement lorsque s’est posé pour lui le problème métaphysique qu’il s’est vu contraint à la retrouver sur un autre plan et par une autre voie, celle du *Cogito*.” . (GILSON, 1987, 202)

pertencente ao reino inteligível. A coisa não muda muito com Aristóteles, onde a forma possui uma existência própria, comandando o mundo material, embora dele não separada.

No entanto, a ideia é e sempre foi um traço da mente e os filósofos anteriores a Descartes sempre tiveram dificuldades em pensar como, afinal de contas, algo mental existiria fora do espírito humano. É este problema fonte de vários dos embaraços da metafísica grega e medieval.

Descartes, neste aspecto, toma a conclusão lógica de afirmar serem as ideias, sim, puramente mentais e, mais ainda, que somente a realidade mental é completamente livre de dúvida. Ao fazê-lo, porém, abre a caixa de pandora do solipsismo, o qual assolará a filosofia até a nossa época.

É possível afirmar, portanto, ser a conclusão acabada da metafísica tradicional a filosofia subjetivista cartesiana, pois somente nela o primado da ideia alcança bases logicamente consistentes.

É interessante também observar o fato de justamente esta posição cartesiana conseguir libertar a matéria de sua dependência da ideia, pois esta última deixa de ter um componente *ôntico* e passa a ser puramente *epistêmica*, ou seja, a ideia não é mais, como era na metafísica pré-cartesiana, uma parte constituidora do mundo material, mas é apenas a chanceladora de sua *veracidade*. Por óbvio, como dito acima, a matéria continua subordinada à ideia, mas agora de modo eminentemente epistêmico.

É tal perspectiva que permite a Descartes conceber a matéria enquanto *res extensa*, coisa puramente corporal e governada por princípios tão somente mecânicos. Apesar da depreciação ontológica ainda sofrida pela matéria frente ao plano inteligível, é possível



afirmar ter sido este movimento do filósofo francês um ganho para a matéria, a qual pode ser vista enquanto um campo ontológico autônomo, regido por leis intrínsecas a ela mesma.

É possível até mesmo afirmar ter sido esta crítica importante para a reflexão hobbesiana, pois a visão do filósofo inglês muito se aproxima da visão do francês quando se trata da matéria. A diferença crucial é que Hobbes renuncia ao primado da mente e rejeita o *cogito*, afirmando, ao contrário, a base material das ideias e da própria mente.

Em Descartes, contudo, a corporalidade aparece enquanto um dado estranho da existência, quase um intruso, cuja existência só é admitida por exclusão, visto estar condicionada à imaginação, esta uma faculdade exótica, misto de mental e não mental. É justamente o fato da imaginação trazer elementos não pertencentes ao espírito que a faz ser um elo para algo de outro, ou seja, o corpo.

Ainda mais, encontro em mim faculdades de pensar bem particulares e distintas de mim – a saber, as faculdades de imaginar e de sentir – sem as quais eu posso me conceber clara e distintamente por inteiro, mas não elas sem mim, isto é, sem uma substância inteligente a qual elas sejam conectadas. Pois na noção que temos destas faculdades, ou (para me servir dos termos da Escola), em seus conceitos formais, elas encerram algum tipo de intelecção: de onde eu as concebo como distintas de mim, como as figuras, os movimentos e outros modos ou acidentes dos corpos os são dos próprios corpos que os sustentam.

Também reconheço em mim algumas faculdades, como estas de mudança de lugar, de se colocar em diversos lugares e outras parecidas, que não podem ser concebidas, como as anteriores, sem alguma substância às quais estejam ligadas, nem, por consequência, existir sem elas; então, é bem evidente que tais faculdades, se é verdade que elas existam, devem estar ligadas à alguma substância corporal ou estendida, e não a uma substância inteligente, pois, em seus conceitos claros e distintos, há certamente algum tipo de extensão que se encontra contida, mas nada de inteligente. (MEDITAÇÕES, 324)<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> “Davantage, je trouve en moi des facultés de penser toutes particulières, et distinctes de moi, à savoir les facultés d'imaginer et de sentir, sans lesquelles je puis bien me concevoir clairement et distinctement tout entier, mais non pas elles sans moi, c'est-à-dire sans une substance intelligente à qui elles soient attachées. Car dans la notion que nous avons de ces facultés, ou (pour me servir des termes de l'École) dans leur concept

Portanto, a imaginação aponta para a existência da matéria. Mais que isso, tal passagem mostra o papel da imaginação em determinar a diferença entre *res extensa* e *res cogitans*, dando um aspecto problemático à primeira, visto que existente sob uma prova indireta e ainda passível de dúvida: “se é verdade que elas existam” ...

À existência plena e absolutamente verdadeira do eu inteligível, se oporá o reino estranho e problemático da matéria. A libertação da matéria do julgo ôntico da ideia não é feita sem o pagamento de pedágio, o qual será justamente o de sua incerteza congênita que virá se juntar à sua já tradicional ininteligibilidade.

Deste modo, o edifício da metafísica tradicional, com seu idealismo antimaterialista, estava completo com a filosofia da subjetividade à época de Hobbes. Pelas ideias será justamente onde o filósofo inglês começará sua crítica contra a metafísica tradicional, recuando até a antiguidade grega, depois de passar pela idade média tardia. Trata-se, como veremos de um instigante exercício filosófico, além de uma notável peça de retórica, levada a cabo com as armas e as bagagens do pensamento e do conceito, em que notaremos em ação um verdadeiro demolidor e um temível polemista. Depois de ter apresentado os prolegômenos de sua ontologia materialista – tarefa positiva, realizada nas seções precedentes –, veremos agora o filósofo inglês demolindo os pilares da metafísica tradicional – tarefa crítica e negativa – com as armas do autor do *Leviatã* mirando as metafísicas de

---

formel, elles enferment quelque sorte d'intellection: d'où je conçois qu'elles sont distinctes de moi, comme les figures, les mouvements, et les autres modes ou accidents des corps, le sont des corps mêmes qui les soutiennent.

Je reconnais aussi en moi quelques autres facultés, comme celles de changer de lieu, de se mettre en plusieurs postures, et autres semblables, qui ne peuvent être conçues, non plus que les précédentes, sans quelque substance à qui elles soient attachées, ni par conséquent exister sans elles; mais il est très évident que ces facultés, s'il est vrai qu'elles existent, doivent être attachées à quelque substance corporelle ou étendue, et non pas à une substance intelligente, puisque, dans leur concept clair et distinct, il y a bien quelque sorte d'extension qui se trouve contenue, mais point du tout d'intelligence.” (MEDITAÇÕES, 324)

Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino e Descartes, cujos delineamentos gerais acabamos de apresentar. Findo esse inventário, voltaremos à agenda positiva do filósofo e o acompanharemos na construção do novo edifício, uma vez assentados seus alicerces ou fundamentos e ultrapassadas as barreiras.

### 1.5: Aparência e Sensação na filosofia hobbesiana

A metafísica terá se consolidado, conforme exposto, a partir da duplicação do mundo em ideia e matéria, iniciada com Platão e à qual corresponde o par forma e matéria em Aristóteles, nos quais a primeira ocupou papel de precedência frente à segunda. Embora Descartes tenha restabelecido certa autonomia à matéria, ele manteve o dualismo da metafísica e a submissão epistemológica do corpo sensível frente ao plano inteligível.

Em sentido completamente oposto rumará Hobbes. Ao contrário de dar primado epistêmico para a ideia, ele colocará o fundamento gnosiológico na matéria e eliminará a existência de ideias enquanto formas imateriais.

A crítica do filósofo às ideias separadas, ou essências, fará parte de um contexto histórico maior de crítica à metafísica, contexto vindo desde a época dos humanistas.

O contexto da polêmica de Hobbes foi profundamente influenciado pelos ataques humanistas na predominância da filosofia peripatética e, acima de tudo, em sua degeneração na escolástica, como é claro no *Leviathan*. Hobbes conclui seu exame das ‘trevas’ para as quais a ‘falsa filosofia’ tinha dado ascensão repetindo incessantemente que os “Doutores da Escola-Divina” são ‘nada mais, em sua maior parte, senão Cadeias insignificantes de palavras estranhas e bárbaras, ou palavras usadas de modo diferente que no uso comum da língua Latina; tal como usariam Cícero, Varrão e todos os Gramáticos da Roma antiga’. Intraduzíveis em qualquer língua moderna, suas expressões são nada mais que ‘Insignificância de linguagem’. E, no *De Corpore*, Hobbes se concentra no ‘abuso’ de ‘nomes abstratos’ e em particular na posição de ‘falar de acidentes, como se eles fossem separados de todos os corpos’. Isto é o que tinha dado ascensão aos ‘graves erros de alguns metafísicos’ e, acima de tudo, a ‘estes termos sem sentido: *substantiae abstractae, essentia separata*’, como também a noções abstratas derivadas do verbo ‘*est*’, tais como ‘*essentia, essentialitas, entitas, entitativum*’. Hobbes conclui a partir disto que não há necessidade para palavras abstratas derivadas da cópula, como os ‘termos *essentia*,

*entitas* e todas estas bárbaras expressões (*omnisque illa barbaries*). Mesmo o simples termo ‘*barbaries*’ claramente se refere a um tema central da batalha humanista: a polêmica contra a distorção da linguagem clássica (o Latim, neste caso), parcialmente graças à ignorância medieval, mas em um nível muito maior devido à insensatez da escola de filosofia (escolástica) que usaria termos abstratos e artificiais para dissimular sua falta de sentido ou sua incompreensibilidade. (PAGANINI, 2007, 340-341)<sup>55</sup>

Portanto, já existia uma crítica à metafísica antes mesmo do filósofo inglês iniciar seu empreendimento. Esta crítica estava centrada no questionamento ao uso desfigurado da linguagem pelos escolásticos, onde o latim comum era transformado em uma língua bárbara, pois incompreensível e distante do uso *cotidiano* e *estilisticamente* correto.

No entanto, esta crítica, de natureza linguística, é apenas uma faceta do ataque hobbesiano à metafísica. Indo além dos humanistas da Renascença, Hobbes também colocará em pauta a questão do materialismo e o quanto sua tese da ontologia exclusivamente corporal anulava qualquer pretensão à existência de *essências*, *ideias* e *substâncias separadas da matéria*.

---

<sup>55</sup> “The context for Hobbes’s polemic was profoundly influenced by humanist attacks on the predominance of peripatetic philosophy, and above all its degeneration into scholasticism, as is clear in *Leviathan*. Hobbes concludes his examination of the ‘darkness’ to which ‘false philosophy’ had given rise by repeatedly stressing that the discourses of the ‘Doctors of Schoole-Divinity’ are ‘nothing else for the most part, but insignificant Traines of strange and barbarous words, or words otherwise used, then in the common use of the Latin tongue; such as would pose Cicero, and Varro, and all the Grammarians of ancient Rome’. Untranslatable into any modern language, their expressions are nothing other than ‘Insignificancy of language’. And in *De corpore* Hobbes concentrates on the ‘abuse’ of ‘abstract names’ and in particular on the claim to ‘speak of accidents, as though they could be separated from all bodies’. This is what had given rise to the ‘gross errors of some metaphysicists’, and above all to ‘those terms without meaning: *substantiae abstractae, essentia separata*’, as well as the abstract notions derived from the verb ‘est’, such as ‘*essentia, essentialitas, entitas, entitativum*’. Hobbes concludes from this that there is no need for abstract words derived from the copula like the ‘terms *essentia, entitas* and all those barbarous expressions (*omnisque illa barbaries*)’. Even the simple term ‘*barbaries*’ clearly refers to a central theme of the humanist battle: the polemic against the distortion of classical language (Latin in this case), partly due to medieval ignorance but to an even greater extent due to the foolishness of a school of philosophy (scholasticism) that had used abstract and artificial terms to conceal their lack of meaning, or incomprehensibility.” (PAGANINI, 2007, 340-341)

Nesta tese corporalista, Hobbes irá muito além da perspectiva cartesiana, por exemplo, pois, na realidade, sua filosofia estará pautada na concepção de que não apenas o mundo *objetivo* é material, mas o mundo *subjetivo* também o é. Ou seja, para falarmos na terminologia cartesiana, a *res cogitans* é uma parte da *res extensa*, sendo o pensamento apenas uma forma de movimento material.

Mas seja qual for seu pedigree intelectual, a doutrina de Hobbes da imaginação se destaca por seu radical materialismo e mecanicismo. Igual à percepção sensorial, a imaginação, incluindo o conhecimento intelectual, é explicada a partir de fora. Ela é simplesmente um certo movimento prolongando-se em nossos corpos e não é essencialmente diferente do movimento presente na percepção sensorial. Novamente, Hobbes negligencia o aspecto fenomênico do nosso *phantasmata*, pelo qual nós diferenciamos subjetivamente entre, por exemplo, memória e entendimento. Esta aproximação deixa muitas questões sem respostas. No caso da memória e da sensação, por exemplo, podemos nos perguntar quem ou o que de fato faz a comparação da sensação passada com a presente e se isto não deveria ser contado como sendo uma atividade verdadeiramente inerente. Hobbes parece totalmente desinteressado em tudo isso. O que ele tenta fazer é mecanizar a mente, fazendo ela uma parte intrínseca da matéria e do movimento. *Res extensa* e *Res cogitans* são uma e a mesma. Apesar da doutrina de Hobbes a respeito da imaginação explorar as tendências naturalistas da tradição Aristotélica, este materialismo de pleno direito é realmente dele próprio. (LEIJENHORST, 2007, 98)<sup>56</sup>

Ora, Hobbes transforma o pensamento em um ato material, reduzindo-o por completo ao movimento corporalista. Com isso, ele extingue a distinção entre faculdades e unifica a atividade mental dentro de uma mesma lógica. O comentador acima citado lamenta certos

---

<sup>56</sup> “But whatever its intellectual pedigree, Hobbes’s doctrine of imagination stands out for its radical materialism and mechanism. Like sense perception, imagination, including intellectual knowledge, is explained from without. It is simply a certain motion lingering in our bodies, and it is not essentially different from the motion involved in sense perception. Again Hobbes neglects the phenomenal aspect of our phantasmata, by which we subjectively differentiate between, for example, memory and understanding. This approach leaves many questions unanswered. In the case of memory and sensation, for example, we may wonder who or what actually does the comparing of past sensation with the present and whether this should not count as a true inner activity. Hobbes appears supremely uninterested in all of this. What he tries to do is to mechanize the mind, making it an intrinsic part of the world of matter and motion. *Res extensa* and *Res cogitans* are one and the same. Although Hobbes’s doctrine of imagination exploits naturalist tendencies in the Aristotelian tradition, this full-fledged materialism is quite uniquely his own.” (LEIJENHORST, 2007, 98)

*gaps* no pensamento hobbesiano, mas isto é fruto de uma incompreensão sua a respeito da ideia hobbesiana da mente. Na filosofia hobbesiana, a mente é um complexo único, dinâmico, constituído pelas sensações que se deslocam na matéria do corpo humano. Por isso, não faz sentido questionar sobre funcionalidades diferentes: tudo é basicamente o movimento material.

O ponto fundamental aqui é destacar a supressão, por parte de Hobbes, da diferença entre a coisa extensa e a coisa pensante. Ao contrário do seu colega francês, o filósofo inglês irá unificar a realidade dentro da dinâmica do mundo material. Ou seja, a velha duplicação do mundo entre matéria e ideia, coisa e essência, matéria e forma, é completamente suprimida no pensamento hobbesiano.

O fim da duplicação do mundo e a instauração do monismo materialista pode ser bem avaliada na famosa passagem do *De Corpore* a respeito da aniquilação do mundo. Ali, em uma espécie de paródia irônica das *Meditações* cartesianas, o filósofo inglês promoverá uma eliminação do mundo objetivo de modo a mostrar o princípio material de nosso conhecimento.

No ensinamento da filosofia natural, não posso começar de modo melhor – como já mostrei - que da *privação*, isto é, do fingimento de que o mundo é aniquilado. Mas, se tal aniquilação de todas as coisas é suposta, deve ser talvez questionado o que ficaria para algum ser humano – o qual seria o único a ser poupado por mim desta aniquilação das coisas – considerar como o assunto da filosofia, ou, ao menos, para raciocinar sobre, ou mesmo para dar nomes visando o raciocínio.

Digo, portanto, que ficaria para este ser humano ideias do mundo e daqueles corpos que ele tinha – antes da aniquilação – visto com seus olhos ou percebido por algum sentido. Isto é, ficaria para ele a memória e a imaginação de magnitudes, sons, cores, etc., como também de suas partes e ordenações. Todas estas coisas, apesar de serem nada mais que ideias e fantasmas, aconteceriam internamente a ele que imagina. Ainda assim, elas apareceriam como se fossem coisas externas, e de nenhuma maneira dependentes de nenhum poder da mente. E estas são as coisas as quais ele daria nomes, subtrairia e comporia umas com as outras. Pois, considerando que após a destruição de todas as coisas, suponho um ser humano ainda restando, e considerando que ele pensa, imagina e se lembra, logo não poderá haver mais nada para ele pensar que não seja passado. Mais que isso, se consideramos atentamente o que fazemos quando analisamos e raciocinamos,

veremos que, apesar de todas as coisas ainda estarem existindo no mundo, ainda assim nós computamos nada mais que nossos próprios fantasmas. Pois, quando calculamos a magnitude e os movimentos do céu ou da terra, nós não ascendemos aos céus para que possamos dividi-lo em partes ou mensurar seu movimento, mas o fazemos sentados em nossos quartos ou no escuro. Portanto, as coisas devem ser consideradas, isto é, levadas em conta, ou como acidentes internos de nossas mentes – onde nós as consideramos quando a questão é sobre alguma faculdade da mente – ou como espécies de coisas externas, não como realmente existindo, mas apenas aparecendo existir ou ter uma origem externa a nós. E, desta maneira, deveremos considerá-las agora. (DE CORPORE, 91-92)<sup>57</sup>

Existe uma interpretação subjetivista ou mesmo idealista desta passagem. Esta interpretação tenta dissociar a sensação da coisa, fazendo com que as aparências sensíveis tenham uma independência com relação ao mundo material. Esta leitura acreditaria em uma ontologia hobbesiana de cunho sensualista, e não materialista, pois o conhecimento do mundo seria feito de acordo com a sensação subjetiva, sem relação com o que o corpo é por ele mesmo.

---

<sup>57</sup>“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. But, if such annihilation of all things be supposed, it may perhaps be asked, what would remain for any man (whom only I except from this universal annihilation of things) to consider as the subject of philosophy, or at all to reason upon; or what to give names unto for ratiocination’s sake.

I say, therefore, there would remain to that man ideas of the world, and of all such bodies as he had, before their annihilation, seen with his eyes, or perceived by any other sense; that is to say, the memory and imagination of magnitudes, motions, sounds, colours, &c. as also of their order and parts. All which things, though they be nothing but ideas and phantasmas, happening internally to him that imagineth; yet they will appear as if they were external, and not at all depending upon any power of the mind. And these are the things to which he would give names, and subtract them from, and compound the with one another. For seeing, that after the destruction of all others things, I suppose man still remaining, and namely that he thinks, imagines, and remembers, here can be nothing for him to think of but what is past; nay, if we do but observe diligently what it is we do when we consider and reason, we shall find, that though all things be still remaining in the world, yet we compute nothing but our own phantasms. For when we calculate the magnitudes and motions of heaven or earth, we do not ascend into heaven that we may divide it into parts, or measure the motions thereof, but we do it sitting still in our closets or in the dark. Now things may be considered, that is, be brought into account, either as internal accidents of our mind, in which manner we consider them when the question is about some faculty of the mind; or as species of external things, not as really existing, but appearing only to exist, or to have a being without us. And in this manner we are now to consider them.” (DE CORPORE, 91-92)

Um representante desta leitura é Zarka, o qual, em seu famoso livro *A decisão metafísica de Hobbes*, o qual interpreta a passagem acima citada como sendo o fundamento da chamada *filosofia primeira*. (ZARKA, 1999, 37-43).

Para o comentador francês, Hobbes defendeu a separação entre o mundo material e a representação sensorial.

Hobbes subverteu completamente a relação aristotélica entre a aparência e o ser. Apesar de ele fazer do fenômeno o princípio do conhecimento e da sensação o princípio deste princípio, ele não entende mais o fenômeno no sentido de uma aparição do ser. O que aparece é de fato provocado pela ação da coisa sobre os sentidos, mas não se trata mais de uma aparição da coisa mesma tal como ela é si. O fenômeno não é mais aparição do ser, ao contrário, é agora uma representação subjetiva que nos separa da coisa. Correlativamente, a imaginação (*phantasia*), que era em Aristóteles a capacidade de fazer aparecer as coisas percebidas como sendo de determinados tipos, se torna, em Hobbes, a faculdade de conservar e de reproduzir as imagens mentais. Compreende-se, então, que o fantasma se torna uma representação subjetiva a qual não se assemelha à coisa. (IDEM, 35)<sup>58</sup>

Ora, há vários equívocos na leitura de Zarka a respeito da posição hobbesiana. Para começar, Hobbes não reconhece o *Ser*, sendo este uma ideia da antiga metafísica, fruto de um *truque* linguístico. Na realidade, o melhor é considerar existir uma relação entre *aparência* e *corpo* e não entre *aparência* e *ser*. Este ponto não é de modo algum incidental, pois ser e corpo não são equivalentes para Hobbes.

---

<sup>58</sup> "Hobbes subvertit complètement le rapport aristotélicien entre l'apparaître et l'être. Quoiqu'il fasse du phénomène le principe de la connaissance, et de la sensation, le principe de ce principe, il n'entend plus tout le phénomène au sens d'un apparaître de l'être. Ce qui apparaît est certes provoqué par l'action de la chose sur les sens, mais il ne s'agit plus d'un apparaître de la chose même telle qu'elle est en soi. Le phénomène n'est plus manifestation de l'être, au contraire, c'est désormais une représentation subjective qui nous sépare de la chose. Corrélativement, l'imagination (*phantasia*), qui était chez Aristote la capacité de faire apparaître les choses perçues comme choses de telle ou telle sorte, devient chez Hobbes la faculté de conservation et de reproduction des images mentales. On comprend, dès lors, que le phantasme devienne une représentation qui ne ressemble pas à la chose." (ZARKA, 1999, 35)



O *ser* na realidade é apenas um termo linguístico que acabou sofrendo uma hipostasiação na metafísica.

E se assim fosse, se houvesse uma Língua sem qualquer verbo correspondente a *Est*, *É* ou *Ser*, ainda assim os homens que a usassem não seriam nem um pouco menos capazes que os Gregos e Latinos de Inferir, Raciocinar, Concluir e todos esses tipos de Raciocínio. Mas, então, o que aconteceriam com estes termos tais como *Entidade*, *Essência*, *Essencial*, *Essencialidade* que são derivadas dela, e de outros vários que dependem disso, que são tão comumente usados? Seriam eles, portanto, não Nomes de Coisas, mas Signos, pelos quais fazemos saber aquilo que concebemos como sendo Consequência de um Nome ou Atributo de outro, como quando dizemos *um Homem é um corpo vivo*, não queremos dizer que o *Homem é* uma coisa, o *Corpo Vivo* outra e o *É*, ou *Ser*, uma terceira: mas que o *Homem* e o *Corpo Vivo* é a mesma coisa, pois a Consequência *se há um homem, logo é um corpo vivo* é uma Consequência verdadeira, significada pela palavra *É*. Logo, *ser um Corpo*, *Andar*, *ser Falante*, *Ser Vivo*, *Ver* e Infinitivos semelhantes não são nomes de *Nada*, assim como *Corporalidade*, *Andando*, *Falando*, *Vida*, *Visto* e outros que significam o mesmo também não o são. (LEVIATHAN, 1080)<sup>59</sup>

Ou seja, seria até mesmo possível conceber uma língua sem a cópula *Ser* e mesmo assim a linguagem continuaria funcionando a contento. Já o *Corpo* não é um mero termo linguístico, mas é uma coisa tangível, concreta, existindo por si mesma.

A Palavra *Corpo*, em sua mais ampla acepção, significa aquilo que preenche, ou ocupa, certo espaço ou lugar imaginário e não depende da imaginação, mas é uma parte real do que chamamos o *Universo*. Pois sendo o *Universo* o Agregado de todos os *Corpos*, não há nele nenhuma parte real que não seja também *Corpo*; e nenhuma coisa que seja

---

<sup>59</sup> "And if it were so, that there were a Language without any Verb answerable to *Est*, or *Is*, or *Bee*; yet the men that used it would bee not a jot the lesse capable of Infering, Concluding, and of all kind of Reasoning, than were the Greeks, and Latines. But what then would become of these Terms, of *Entity*, *Essence*, *Essentiall*, *Essentiality*, that are derived form it, and of many more that depend on these, applied as most commonly they are? They are therefore no Names of Things; but Signes, by which wee make known, that wee conceive the Consequence of one name or Attribute to another: as when we say, a *Man, is, a living Body*, wee mean not that the *Man* is one thing, the *Living Body* another, and the *Is*, or *Beeing* a third: but that the *Man*, and the *Living Body*, is the same thing; because the Consequence, *if hee bee a Man, hee is a living Body*, is a true Consequence, signified by that word *Is*. Therefore, *to bee a Body, to Walke, to bee Speaking, to Live, to See*, and the like Infinitives; also *Corporeity, Walking, Speaking, Life, Sight*, and the like, that signifie just the same, are the names of *Nothing*." (LEVIATHAN, 1080)

propriamente um *Corpo* e que não seja também parte deste Agregado de todos os *Corpos*, o *Universo*. (LEVIATHAN, 610)<sup>60</sup>

Portanto, é equívoco trocar o termo *corpo* pelo termo *ser*, tal como feito por Zarka.

Em segundo lugar, a visão hobbesiana da sensação aponta para a objetividade da origem destas sensações. Na passagem a respeito da aniquilação do mundo, o filósofo deixa claro o fato das sensações terem se originado no mundo exterior: “Digo, portanto, que ficaria para este ser humano ideias do mundo e daqueles corpos que ele tinha – antes da aniquilação – visto com seus olhos ou percebido por algum outro sentido.” (DE CORPORE, 92)<sup>61</sup>.

Quando Hobbes enfatiza o fato de as ideias terem provindo do mundo exterior mediante órgãos do corpo, ele está justamente determinando o caráter intrinsecamente objetivo da origem de tais conhecimentos. Isto fica ainda mais claro ao considerarmos uma passagem do *Leviathan*, onde o autor descreve o processo da sensação.

A causa da Sensação é o Corpo Externo, ou Objeto, o qual pressiona o órgão apropriado de cada Sensação, seja imediatamente, como no Paladar e no Tato; ou mediadamente, como na Visão, Audição e Olfato. Esta pressão, pela mediação dos Nervos – e de outras cordas e membranas do corpo – continua e chega até o Cérebro e o coração, causando ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração. Este esforço, por ser *aparência*, parece ser sem nenhuma matéria. E esta *aparência*, ou *fantasia*, é o que os homens chamam de *Sensação*. E consiste em *Luz*, ou *Cor Figurada*, para o olho; *Som* para o Ouvido; em *Odor* para o Nariz; em *Sabor* para a Língua e o Paladar; e, para o resto do corpo, em *Calor*, *Frio*, *Dureza*, *Maciez*, e outras qualidades do tipo, como são discernidas por nós pela *Percepção*. Todas estas qualidades, chamadas *Sensíveis*, estão no objeto que as causam, mas por diversos movimentos da matéria pelas quais o objeto pressiona nossos

---

<sup>60</sup> “The Word *Body*, in the most generall acceptation, signifieth that which filleth, or occupyeth some certain room, or imagined place; and dependeth not on the imagination, but is a reall part of that we call the *Vniverse*. For the *Vniverse*, being the Aggregate of all Bodies, there is no reall part thereof that is not also *Body*; nor any thing properly a *Body*, that is not also part of (that Aggregate of all *Bodies*) the *Vniverse*.” (LEVIATHAN, 610)

<sup>61</sup> “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.” (DE CORPORE, 92)

órgãos diversamente. Nada disso é em nós senão movimentos diversos – pois movimento produz apenas movimento. Mas suas aparências para nós é Fantasia, quer estejamos acordados, ou dormindo. E do mesmo jeito que a pressão, fricção ou impressão sobre o Olho gera em nós a fantasia da luz – e a pressão sobre a Orelha produz um Som –, também os corpos que vemos ou ouvimos produzem o mesmo em nós mediante ações despercebidas, graças à força que possuem. Pois se estas Cores e Sons estivessem nos Corpos ou Objetos que as causam, eles não poderiam ser retirados deles, como vemos acontecer nos copos – ou em ecos por reflexão. De onde aprendemos que a coisa vista está em um lugar e a aparência em outro. E, apesar de, a certas distâncias, o real e verdadeiro objeto se confundir com a fantasia que é gerada em nós, mesmo assim o objeto é uma coisa, a imagem – ou fantasia- é outra. Então, a Sensação, em todos os casos, é nada mais que fantasia original, causada – como disse – pela pressão, ou seja, pelo movimento das coisas externas sobre nossos Olhos, Ouvidos e outros órgãos apropriados para isso. (LEVIATHAN, 22-24)<sup>62</sup>

Na realidade, esta posição hobbesiana é inspirada na concepção aristotélica encontrada no *De Anima*.

A atividade do objeto perceptível e da percepção sensível são uma e a mesma, embora para elas o ser não seja o mesmo (quer dizer, o som em atividade e a audição em atividade, por exemplo). Pois é possível o que tem audição não estar ouvindo, e o que tem som nem sempre soa. Mas quando o que pode ouvir está em atividade e o que pode soar, soa, então a audição em atividade ocorre simultaneamente ao som em atividade (e uma

---

<sup>62</sup> “The cause of Sense, is the Externall Body, or Object, which presseth the organ proper to each Sense, either immediately, as in the Tast and Touch; or mediately, as in Seeing, Hearing, and Smelling: which pressure, by the mediation of Nerves, and other strings, and membranes of the body, continued inwards to the Brain, and Heart, causeth there a resistance, or counter-pressure, or endeavour of the heart, to deliver it self: which endeavour because *Outward*, seemeth to be some matter without. And this *seeming*, or *fancy*, is that which men call *Sense*; and consisteth, as to the Eye, in a *Light*, or *Collour figured*; To the Eare, in a *Sound*; To the Nostrill, in an *Odour*; To the Tongue and Palat, in a *Savour*; And to the rest of the body, in *Heat*, *Cold*, *Hardnesse*, *Softnesse*, and such other qualities, as we discern by *Feeling*. All wich qualities called *Sensible*, are in the object that causeth them, but so many several motions of the matter, by which it presseth our organs diversly. Neither in us that are pressed, are they any thing else, but divers motions; (for motion, produceth nothing but motion). But their apparence to us is *Fancy*, the same waking, that dreaming. And as pressing, rubbing, or striking the Eye, makes us fancy a light; and pressing the Eare, produceth a dinne; so do the bodies also we see, or hear, produce the same by their strong, though unobserved action. For if those Colours, and Sounds, were in the Bodies, or Objects that cause them, they could note bee severed form them, as by glasses, and in Ecchoes by reflection, wee see they are; where we know the thing we see, is in onde place; the apparence, in another. And though at some certain distance, the reall, and very object seem invested with the fancy it begets in us; Yet still the object is one thing, the image or fancy is another. So that Sense in all cases, is nothing els but originall fancy, caused (as I have said) by the pressure, that is, by the motion, of externall things upon our Eyes, Eares, and other organs thereunto ordained.” (LEVIATHAN, 22-24)

delas poderia ser chamada de ato de ouvir e a outra de sonância). Se o movimento – a saber, a produção [e a afecção] – se dá naquele em que é produzido, há necessidade de dar-se na audição em potência tanto o som como a audição em atividade. Pois a atividade do capaz de produzir e de mover ocorre naquele que é afetado, pelo que não há necessidade de mover-se o que faz mover. A atividade do capaz de soar, então, é som ou sonância, a do capaz de ouvir é audição ou ato de ouvir; pois há a audição de dois modos, bem como o som. O mesmo argumento se aplica no caso dos demais sentidos e objetos perceptíveis. Pois tal como a produção e a afecção ocorrem no que é afetado e não no que produz, assim também a atividade do objeto perceptível e do capaz de perceber dá-se no capaz de perceber. Mas, em alguns casos, há denominação própria (por exemplo, sonância e audição), em outros não há denominação; pois a atividade dos olhos é chamada de visão, ao passo que a da cor não tem nome; e é chamada de gustação a do que é capaz de degustar, mas tampouco tem nome a atividade do sabor. (DE ANIMA, 425b 26)

A rigor, a tese de Zarka confunde o corpo, enquanto *origem* da sensação, e a *aparência* causada pela ação deste corpo na sensibilidade humana. A aparência, no caso, é uma projeção correspondente *ao* corpo e executada no interior do organismo sensório. Ela é diferente da coisa justamente por ser uma projeção. Hobbes nomeia esta aparência de *fantasma*.

Para exemplificar, pensemos na luz. Esta é irradiada sobre todas as coisas do mundo. No entanto, há uma diferença de sua recepção no ser humano e na pedra. Enquanto o ser humano cria em seu organismo o que chamamos *imagem*, a pedra não consegue criar absolutamente nada. Dito de outro modo, a pedra não possui aparência ou fantasma sobre a luz pois não possui órgão sensorial e o ser humano é capaz de projetar a aparência chamada imagem por possuir este órgão sensório chamado olho. E é exatamente a este fato que Hobbes chama atenção na passagem abaixo:

De todos os fenômenos ou aparências que são próximos a nós, a mais admirável é a aparência ela mesma, *tó phainestai*; que significa que alguns corpos naturais possuem em si mesmos o receptáculo para praticamente todas as coisas, e outros de nenhuma. Então, se as aparências são os princípios pelos quais conhecemos todas as outras coisas, devemos reconhecer a sensação como o princípio pelo qual conhecemos estes princípios e que todo o conhecimento possuído por nós é derivado dela. E, sobre as causas da sensação, nós não podemos começar nossa investigação sobre elas a partir de nenhum outro fenômeno que da sensação ela mesma. Mas, diria você, por qual sensação percebemos a sensação? Respondo que pela sensação ela mesma, ou seja, pela memória das coisas sensíveis que permanece em nós por algum tempo, apesar das próprias coisas

terem já se distanciado de nós. Pois, aquele que percebe que percebeu, relembra. (DE CORPORE, 389)<sup>63</sup>

De fato, Hobbes modifica o sentido do termo *phanestai*, significando não mais “aparência do ser”, como era no estagirita, mas *aparência sensorial*. Nisto, o filósofo inglês apenas prossegue em sua prática de se apropriar de termos tradicionais e modificá-los para seus próprios objetivos.

Contudo, no restante, a ideia hobbesiana é semelhante à de Aristóteles tal como expressa na passagem citada do *De Anima*. A aparência é uma projeção constituída a partir da sensação e tendo por origem algum corpo externo. Sobre Aristóteles, não é ocioso lembrar que a obra *De anima* é um capítulo da Psicologia e, rigorosamente, a Psicologia faz parte da Zoologia, ao atualizarmos sua linguagem e terminologia às de hoje. Aceito isso, não é difícil de perceber que sua teoria da alma humana e dos órgãos sensoriais abre passagem para o materialismo, desde que controlemos o anacronismo patente e recontextualizemos sua obra, considerando o espírito, mas além da letra e uma vez neutralizada as veleidades de uma interpretação filológica ou literal.

Deste modo, a sensação é o ponto de contato do organismo com o mundo material, o ponto por onde o organismo adquirirá fantasmas da realidade objetiva. Este contato com o mundo exterior se dará por fantasmas de tipos diferentes, cada um correspondendo a um órgão sensorial específico do corpo, e ficando o filósofo com a dificuldade adicional de qual

---

<sup>63</sup> “Of all the phenomena or appearances which are near us, the most admirable is apparition itself, *tó phainestai*; namely, that some natural bodies have in themselves the patterns almost of all things, and others of none at all. So that if the appearances be the principles by which we know all other things, we must needs acknowledge sense to be the principle by which we know those principles, and that all the knowledge we have is derived from it. And as for the causes of sense, we cannot begin our search of them from any other phenomenon than that of sense itself. But you will say, by what sense shall we take notice of sense? I answer, by sense itself, namely, by the memory which for some time remains in us of things sensible, though they themselves pass away. For he that perceives that he hath perceived, remembers.” (DE CORPORE, 389)

seria o órgão unificador ou responsável pela síntese dessas diferentes classes de sensações. Tal vai ser o caso da maçã p. ex.: vermelha para os olhos, doce ou ácida para o palato e densa ou áspera ao tato – mas que órgão as reúne todas? Alguma coisa como um *Sensorium* comum? Ou será a *Mente* ou o *Intelecto*?

Contudo, na perspectiva de Hobbes, cada órgão sensorial constituirá um tipo específico de aparência. O mesmo corpo pode ser experienciado de várias maneiras, podendo uma mesa, por exemplo, ser vista, tocada, ouvida (se algo bate nela) ou até mesmo cheirada. No entanto, não podemos afirmar que cada uma destas sensações não corresponda a coisas presentes na própria mesa. São as propriedades químicas, físicas, etc., da mesa as responsáveis pelas manifestações sensoriais experienciadas por cada indivíduo.

Ao mesmo tempo, a aparência não se confunde com estas propriedades. A aparência é uma construção sensorial, a qual é fruto da interação do movimento do corpo sobre a sensação e o contramovimento da sensação respondendo, conforme fica claro no início de uma passagem já anteriormente citada e aqui trazida de novo.

A causa da Sensação é o Corpo Externo, ou Objeto, o qual pressiona o órgão apropriado de cada Sensação, seja imediatamente, como no Paladar e no Tato; ou mediadamente, como na Visão, Audição e Olfato. Esta pressão, pela mediação dos Nervos – e de outras cordas e membranas do corpo – continua e chega até o Cérebro e o coração, causando ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração. Este esforço, por ser *aparência*, parece ser sem nenhuma matéria. E esta *aparência*, ou *fantasia*, é o que os homens chamam de *Sensação*. (LEVIATHAN, 22)<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> “The cause of Sense, is the Externall Body, or Object, which presseth the organ proper to each Sense, either immediately, as in the Tast and Touch; or mediately, as in Seeing, Hearing, and Smelling: which pressure, by the mediation of Nerves, and other strings, and membranes of the body, continued inwards to the Brain, and Heart, causeth there a resistance, or counter-pressure, or endeavour of the heart, to deliver it self: which endeavour because *Outward*, seemeth to be some matter without. And this *seeming*, or *fancy*, is that which men call *Sense*.” (LEVIATHAN, 22)

A aparência, portanto, está no interior do organismo, resultando desta relação entre o movimento externo do corpo e a reação interna do organismo.

O cerne do problema é o fato da aparência só ser efetivada quando algum organismo sensível entrar em contato com a coisa e adquirir sensações dela. Deste modo, a mesa, deixada sozinha, não irá gerar aparência alguma, pois não há ninguém para sentir. Sua capacidade fenomênica entra em ação quando alguém resolve ter contato com ela.

Zarka, portanto, confunde a relação entre *aparência* e *corpo*, opondo radicalmente os dois. No entanto, são apenas faces distintas de uma mesma moeda ontológica. A sensação é uma relação múltipla com os corpos do mundo, através de cada órgão sensorial e da série de fantasmas gerados pela interação sensorial. Por isso, Hobbes afirma ser o corpo apresentado de diversos modos.

O objetivo do filósofo inglês não é fazer uma cesura entre fantasmas e coisas do mundo, mas apenas colocar uma diferença ontológica entre o que são as aparências, ou fantasmas, e o que são as coisas elas mesmas. A origem objetiva das sensações é tão patente que elas são geradas em nós pelos corpos exteriores até mesmo “mediante ações desapercibidas, graças à força que possuem” (IDEM, 24).

Isto fica mais claro quando ele exemplifica, na passagem a respeito da aniquilação do mundo, sobre o estudo dos céus, pois ninguém vai até os céus para medi-los, mas reflete sobre eles em seu quarto ou até mesmo no escuro. Isto só é possível porque as aparências advindas da sensação persistem no organismo tempos após o contato com o objeto.

Dito de outro modo, Hobbes está aqui defendendo não uma ruptura ontológica entre mundo e subjetividade, mas uma autonomia epistêmica relativa. É devido a esta autonomia, inclusive, que podem existir erros de apreciação sobre a realidade.

Por exemplo, um ser humano que olha para o sol tem uma certa ideia brilhante de que o sol tem a magnitude de um pé, apesar de ele saber ser o sol muito maior que isso. E, de igual maneira, o fantasma das mesmas coisas aparece algumas vezes redondo, por ser visto muito longe, e algumas vezes quadrado, se visto mais perto. (DE CORPORE, 75)<sup>65</sup>

A coisa não ficou quadrada ou redonda. Foi sua aparência o responsável pela variação perceptiva, e isto se deu porque tal aspecto está diretamente relacionado às sensações e sua possibilidade de alteração. Trata-se do velho lugar comum do engano dos sentidos.

Na realidade, Zarka confunde o papel da sensação com o construtivismo linguístico de Hobbes. Conforme exporei adiante, a linguagem não espelha a realidade, sendo uma criação arbitrária do engenho humano. Enquanto os fantasmas estão intrinsecamente atrelados à experiência exterior, a linguagem possui os dados sensoriais enquanto ponto de partida, mas é criada arbitrariamente pelos indivíduos.

A confusão sensorial relatada por Hobbes na passagem anterior também se relaciona com a natureza da metafísica, embora aí com uma confusão mais complexa que o mero engano da forma de um objeto.

Caso voltemos à passagem a respeito da aniquilação do mundo, poderemos perceber uma intenção mais profunda na argumentação hobbesiana. Na realidade, o experimento mental descrito no *De Corpore* aponta também para uma crítica à própria metafísica em sua dualidade exposta anteriormente.

---

<sup>65</sup> "For example, a man that looks upon the sun, has a certain shining idea of the magnitude of about a foot over, and this he calls the sun, though he know the sun to be truly a great deal bigger; and, in like manner, the phantasm of the same thing appears sometimes round, by being seen afar off, and sometimes square, by being nearer." (DE CORPORE, 75)



Conforme dito, um elemento da duplicação ontológica operada pela metafísica é transformar nossas ideias em coisas objetivas, existindo de modo alheio à nossa mente. É assim o procedimento de Platão, Aristóteles e dos escolásticos. Mesmo Descartes não escapa inteiramente ao estabelecer a ideia do *cogito* enquanto uma realidade em si mesma.

Quando Hobbes sublinha a diferença entre a aparência e o corpo objetivo, chamando atenção para a inteira subjetividade da primeira, ele está justamente demolindo a visão da existência de ideias independentes da matéria. A aparência, que cumpre a função de ser uma *ideia*, não apenas é inteiramente subjetiva, mas também é completamente material, se originando do corpo exterior e sendo ela mesma uma construção sensorial do organismo.

Deste modo, a metafísica estava errada em acreditar seja na existência objetiva das ideias, seja em sua natureza não material, puramente inteligível. Na verdade, os metafísicos foram enganados pelo fato da aparência se passar *como se fosse* objetiva, como se fosse um elemento do mundo exterior. Ou seja, tal como o verbo *ser* foi hipostasiado pela metafísica, as aparências também o foram.

Descartes conseguiu escapar em parte desta arapuca. Ele conseguiu entender a natureza subjetiva da aparência, da ideia. No entanto, ele desconsiderou sua materialidade, talvez pelo fato de a aparência não ter a mesma tangibilidade que as coisas exteriores, e o centro de seu erro encontra-se justamente na ideia do *cogito*.

O problema do *cogito* é justamente desconsiderar a materialidade do *eu*. Ao fazer esta desconsideração, o autor do *Discurso do Método* acaba por transformar a experiência do pensamento, congregando aí as ideias – ou fantasmas na terminologia de Hobbes –, em algo puramente inteligível, imaterial. Ou seja, o filósofo francês reifica a aparência, a transformando na *res cogitans*, em algo sem corporeidade.

Para Hobbes, porém, considerar a mente como sendo imaterial é um equívoco profundo. Para ele, caso operemos uma dúvida metódica, ao estilo cartesiano, não chegaremos a um eu indubitável. Um esvaziamento radical da mente não deixaria nada existindo, nem a própria mente, a qual só pode ser considerada enquanto a miríade de fantasmas e sensações presentes no organismo. Ou seja, não é possível pensar em um eu puro, separado do mundo material, pois a mente é formada pelos fantasmas, os quais são formados a partir da sensação e são a continuidade desta sensação no interior do organismo.

A rigor, conforme argumentarei posteriormente, é possível falar de dois níveis mentais em Hobbes: a mente natural e a mente racional. A primeira provém da natureza e é compartilhada por seres humanos e animais. A segunda é exclusiva dos seres humanos e é fruto de uma construção humana mediante a linguagem. Ambas, no entanto, são materiais, constituídas pela sensação, no caso da natural, e pela linguagem, no caso da racional. Por enquanto, consideremos a mente natural.

Nesta, a aparência, ou fantasma, é um elemento primordial. A rigor, o que chamamos genericamente de pensamento é justamente a articulação de uma miríade de fantasmas articulados e só existe mente com pensamentos.

No entanto, falar que a mente é constituída pelo pensamento não pode ser confundido com a ideia cartesiana de concebê-la como sendo uma *substância pensante*. Embora não exista mente sem pensamento, não é possível transformar o ato em coisa, conforme Hobbes explicava em sua objeção às *Meditações Metafísicas*.

Mas este pensamento não me parece bem deduzido, de dizer ‘eu sou pensante’, então ‘eu sou pensamento’; ou então, ‘se sou inteligente, logo sou inteligência’. Pois, do mesmo jeito, eu poderia dizer ‘eu sou caminhante, então eu sou uma caminhada’. O senhor Descartes, então, toma a coisa inteligente e a intelecção, que é o ato, como sendo uma mesma coisa. Ou, ao menos, ele diz que é o mesmo a coisa que entende e o entendimento, que é uma potência ou faculdade de uma coisa inteligente. Contudo, todos os filósofos distinguem o sujeito de suas faculdades e de seus atos, isto é, de suas propriedades e de suas essências, pois é outra coisa que a própria coisa que é, e outra coisa que sua essência.

Pode-se concluir, portanto, que uma coisa que pensa seja o sujeito do espírito, da razão ou do entendimento, e que, portanto, seja alguma coisa de corporal e que o contrário é apenas assumido, ou meramente considerado, e não é provado. E, no entanto, é nisto que consiste o fundamento da conclusão que parece ter sido estabelecida pelo senhor Descartes. (OBJEÇÕES, 400)<sup>66</sup>

Para o filósofo inglês, seu colega francês estaria confundindo uma coisa concreta com a atividade exercida por essa coisa. Ou seja, estaria fazendo de uma ação uma coisa. Que o sujeito pense, não o transforma em pensamento, assim como se o sujeito anda, ele não é uma caminhada.

Atividade e coisa não se confundem. Na realidade, a questão aqui é entre a aparência ou fantasma e seu órgão próprio. O olho, por exemplo, possui a imagem enquanto sua aparência própria, mas não podemos defender que o olho é a imagem. De modo igual, o pensamento é a aparência própria da mente humana, mas não se confunde com sua natureza.

Por isso, Hobbes irá questionar a conclusão cartesiana a respeito da imaterialidade do eu, a qual foi fundamentada na transformação indevida do pensamento em coisa.

É muito certo que o conhecimento desta proposição, ‘eu existo’, depende desta, ‘eu penso’, como ele nos ensinou muito bem. Mas, de onde nos vem o conhecimento disto: eu penso? Certamente, de nenhuma outra coisa que o fato de que nós não podemos conceber nenhum ato sem seu sujeito, como o pensamento sem uma coisa que pensa, a ciência sem uma coisa que conhece e a caminhada sem uma coisa que caminha.

---

<sup>66</sup> “Car ce raisonnement ne me semble pas bien déduit, de dire ‘je suis pensant’, donc ‘je suis une pensée’ ; ou bien ‘je suis intelligent’, donc ‘je suis un entendement’. Car de la même façon je pourrais dire, ‘je suis promenant’, donc ‘je suis une promenade’. M. Descartes donc prend la chose intelligente, et l’intellection qui en est l’acte, pour une même chose ; ou du moins il dit que c’est le même que la chose qui entend, et l’entendement, qui est une puissance ou faculté d’une chose intelligente. Néanmoins tous les philosophes distinguent le sujet de ses facultés et de ses actes, c’est-à-dire de ses propriétés et de ses essences ; car c’est autre chose que la chose même qui est, et autre chose que son essence ; il se peut donc faire qu’une chose qui pense soit le sujet de l’esprit, de la raison ou de l’entendement, et partant que ce soit quelque chose de corporel, dont le contraire est pris ou avancé, et n’est pas prouvé. Et néanmoins c’est en cela que consiste le fondement de la conclusion qu’il semble que M. Descartes veuille établir.” (OBJEÇÕES, 400)

E disto parece seguir que uma coisa que pensa é qualquer coisa de corporal; pois os sujeitos de todos os atos parecem ser entendidos somente sobre uma razão corporal, ou sobre uma razão de matéria, como ele mesmo nos mostrou um pouco depois no exemplo da cera, a qual, se sua cor, sua dureza, sua figura e todos seus outros atos forem mudados, ainda assim seria sempre considerada como sendo a mesma coisa, isto é, a mesma matéria, sujeita a todas estas mudanças. Ora, não é por outro pensamento que se infere que eu penso; pois, embora qualquer um possa pensar que ele pensou (este pensamento não sendo nada mais que uma lembrança), contudo, é impossível pensar que eu penso, ou de saber que eu sei, pois esta seria uma interrogação infinita: de onde você sabe que sabe que você sabe, etc.?

E, portanto, pelo fato do conhecimento desta proposição, ‘eu existo’, depender do conhecimento desta outra, ‘eu penso’, e o conhecimento desta de que não podemos separar o pensamento de uma matéria que pensa, parece que podemos tranquilamente inferir que uma coisa que pensa é material, e não imaterial. (IDEM, 401)<sup>67</sup>

Hobbes concorda com Descartes na inferência entre pensamento e existência, pois apenas uma coisa existente pode ter a capacidade do pensamento. No entanto, se o pensamento não pode ser confundido com a coisa que pensa, tão pouco a coisa pode ser algo de imaterial, pois apenas a matéria pode ser veículo de afecções ou atos.

---

<sup>67</sup> “Il est très certain que la connoissance de cette proposition, ‘j’existe’, dépend de celle-ci, ‘je pense’, comme il nous a fort bien enseigné : mais d’où nous vient la connoissance de celle-ci, je pense ? Certes, ce n’est point d’autre chose que de ce que nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet, comme la pensée sans une chose qui pense, la science sans une chose qui sache, et la promenade sans une chose qui se promène.

Et de là il semble suivre qu’une chose qui pense est quelque chose de corporel ; car les sujets de tous les actes semblent être seulement entendus sous une raison corporelle, ou sous une raison de matière, comme il a lui-même montré un peu après par l’exemple de la cire, laquelle, quoique sa couleur, sa dureté, sa figure, et tous ses autres actes soient changés, est toujours conçue être la même chose, c’est-à-dire la même matière sujette à tous ces changements. Or ce n’est pas par une autre pensée que j’infère que je pense : car encore que quelqu’un puisse penser qu’il a pensé, laquelle pensée n’est rien autre chose qu’un souvenir, néanmoins il est tout-à-fait impossible de penser qu’on pense, ni de savoir qu’on sait : car ce seroit une interrogation qui ne finiroit jamais, d’où savez-vous que vous savez que vous savez que vous savez, etc. ?

Et partant, puisque la connoissance de cette proposition, ‘j’existe’, dépend de la connoissance de celle-ci, ‘je pense’, et la connoissance de celle-ci de ce que nous ne pouvons séparer la pensée d’une matière qui pense, il semble qu’on doit plutôt inférer qu’une chose qui pense est matérielle qu’immatérielle.” (OBJEÇÕES, 401)

Concluir que o *eu* é uma coisa incorpórea porque sua principal característica é o pensar é confundir a aparência com o órgão corporal. É como se houvesse uma confusão entre a imagem e o olho, para retomar uma analogia feita há pouco. Por isso, a concepção cartesiana de uma *res cogitans* é equivocada, pois estabelecida a partir de uma incompreensão da relação entre materialidade e aparências.

Nisto, Hobbes mostra claramente sua rejeição do dualismo cartesiano. Obviamente, Hobbes entendeu a separação estabelecida por Descartes entre a coisa pensante e a coisa extensa, mas o filósofo inglês diz não a tal distinção, afirmando, ao contrário, a plena materialidade do mundo. Por isso, inclusive, o autor do *Leviatã*, propositalmente, lança mão do exemplo da cera.

Ora, nas *Meditações* a cera aparece como exemplo para o entendimento da mente a respeito do mundo extenso. Não apenas marca como é possível o conhecimento, mas também que a mente possui sua distinção superior de ser meio ou fonte do saber.

Hobbes, ao contrário, defende a igualdade da mente humana com a cera. Sua argumentação – herética para o cartesianismo – será justamente a de mostrar não haver diferença fundamental entre o pensamento e as qualidades próprias da cera. A mente é o substrato material dos pensamentos do mesmo jeito que a cera é o substrato material das mudanças de qualidades. No fim, se trata de duas entidades materiais com atividades diferentes e não de duas substâncias ontologicamente distintas.

Hobbes também atacará a concepção cartesiana sobre o conhecimento puro das essências, afirmando, mais uma vez, ser impossível separar atributos de coisas.

Se não há triângulo em nenhum lugar do mundo, não posso entender como ele tem uma natureza. Pois, o que não está em lugar nenhum, não é nada e não possui também qualquer ser ou natureza. A ideia que nosso espírito concebe do triângulo provém de um outro triângulo anteriormente visto, ou que foi inventado a partir das coisas que vimos.

Mas, desde o momento em que chamamos de triângulo a coisa da qual pensamos que a ideia de triângulo retira sua origem, ainda que esta coisa pereça, o nome continua para sempre. Do mesmo jeito, se tivermos alguma vez concebido pelo pensamento que todos os ângulos de um triângulo calculados juntos são iguais a dois retos e que tenhamos dado este outro nome ao triângulo, 'que ele é uma coisa cujos três ângulos são iguais a dois retos', quando não houvesse mais nenhum triângulo no mundo, o nome, contudo, não deixaria de perdurar. E, assim, a verdade desta proposição, 'que o triângulo é uma coisa que tem três ângulos iguais a dois retos', seria eterna, mas a natureza do triângulo não seria jamais por isto eterna, pois se acontecesse por acaso que todos os triângulos desaparecessem, ela deixaria de ser.

Do mesmo jeito esta proposição, 'o homem é um animal', será verdadeiramente eterna por causa dos nomes eternos. Mas, suponhamos que o gênero humano fosse aniquilado, não haveria mais natureza humana.

De onde ser evidente que a essência, enquanto ela é distinta da existência, não é outra coisa senão a união de nomes pelo verbo ser e, portanto, a essência sem a existência é uma ficção de nosso espírito. E parece que, do mesmo jeito que a imagem do homem que está no espírito é o homem, igualmente está a essência na existência. Ou, então, como nesta proposição, 'Sócrates é homem', é o mesmo que esta, 'Sócrates existe ou é', significa que a essência de Sócrates está na existência do mesmo Sócrates. Ou então esta, 'Sócrates é homem', quando Sócrates de modo algum existe, não significa mais que um ajuntamento de nomes e esta palavra 'ser' ou 'é' tem em si mesma a imagem da unidade de uma coisa, a qual é designada por dois nomes. (IDEM, 418)<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> "S'il n'y a point de triangle en aucun lieu du monde, je ne puis comprendre comment il a une nature, car ce qui n'est nulle part n'est point du tout, et n'a donc point aussi d'être ou de nature. L'idée que notre esprit conçoit du triangle vient d'un autre triangle que nous avons vu ou inventé sur les choses que nous avons vues ; mais depuis qu'une fois nous avons appelé du nom de triangle la chose d'où nous pensons que l'idée du triangle tire son origine, encore que cette chose périsse, le nom demeure toujours. De même, si nous avons une fois conçu par la pensée que tous les angles d'un triangle pris ensemble sont égaux à deux droits, et que nous ayons donné cet autre nom au triangle, qu'il est une chose qui a trois angles égaux à deux droits, quand il n'y auroit au monde aucun triangle, le nom néanmoins ne laisseroit pas de demeurer. Et ainsi la vérité de cette proposition sera éternelle, que le triangle est une chose qui a trois angles égaux à deux droits ; mais la nature du triangle ne sera pas pour cela éternelle, car s'il arrivoit par hasard que tout triangle généralement pérît, elle cesseroit aussi d'être.

De même cette proposition, l'homme est un animal, sera vraie éternellement à cause des noms ; mais, supposé que le genre humain fût anéanti, il n'y auroit plus de nature humaine.

Descartes defendia ser possível a distinção entre essência e existência e isso era a base para sua argumentação em torno das verdades matemáticas, as quais seriam independentes do conhecimento empírico.

Hobbes, contudo, se opõe a qualquer tipo de argumentação neste sentido. Para ele, não é plausível pensar em uma essência existindo por si mesma, como pura idealidade mental. Embora seja possível afirmar a existência autônoma da essência, tal existência só é possível no plano linguístico, enquanto nome de alguma coisa.

Considerar a essência como sendo uma entidade imaterial com existência independente da linguagem é justamente um processo de reificação dos termos linguísticos da língua natural, processo imposto ao verbo *ser*, mas também a outros termos da língua.

O ponto decisivo de mudança nesta história, de acordo com Hobbes, foi a transformação de verbo em substantivos, uma vez suas significações de tempo e função como cópula tinham sido eliminados. Em um certo sentido, era inevitável que isto acontecesse (a fim de dizer '*accidens sive actus*') porque de outro modo teria sido impossível expressar a 'variedade de conceitos que são determinados nos sentidos do homem pela ação dos corpos'. Não era, contudo, inevitável que o verbo 'ser' se transformasse em 'essência' e se tornasse o equivalente de uma 'substância' ('*res substrata*') com o mesmo aspecto que a substância de outros acidentes. Quando, portanto, acreditou-se que colocar 'dois nomes de atos' juntos seria necessário 'para nominar novos atos e essências', então a duplicação subjacente a vários erros linguísticos da metafísica ('*locutiones illae metaphysicorum*') começou, como quando dizemos 'a vontade quer' ou 'o acidente é um ser'. Em todos estes casos, estamos confundindo '*ens et esse*', isto é, 'corpo e acidente'. Entre os princípios da crítica de Hobbes, o que se destaca é a recusa em distinguir essência e existência, entre '*ens*' e '*existens*', pois para ele 'a essência da existência é existência e a existência do ser' é ser; ou de novo. Ele declara: 'a essência e a

---

D'où il est évident que l'essence, en tant qu'elle est distinguée de l'existence, n'est rien autre chose qu'un assemblage de noms par le verbe est ; et partant l'essence sans l'existence est une fiction de notre esprit : et il semble que comme l'image d'un homme qui est dans l'esprit est à cet homme, ainsi l'essence est à l'existence ; ou bien comme cette proposition, 'Socrate est homme', est à celle-ci, 'Socrate est ou existe', ainsi l'essence de Socrate est à l'existence du même Socrate : or ceci, 'Socrate est homme', quand Socrate n'existe point, ne signifie autre chose qu'un assemblage de noms, et ce mot est ou être a sous soi l'image de l'unité d'une chose qui est désignée par deux noms." (OBJEÇÕES, 418)

existência do ser são idênticas', ambas quando 'ser (foi derivado) de si mesmo' (como em '*esse a se*') ou também como quando 'ser (foi derivado) de outro' (como em '*esse ab alio*'). Para os metafísicos, a identidade em Deus não constituía o problema, mas a identidade foi contestada por muitos no caso das criaturas. (PAGANINI, 2007, 344)<sup>69</sup>

Embora, portanto, o verbo acabe muitas vezes sendo substancializado, pois é preciso expressar adequadamente as sensações – *ver*, por exemplo, torna-se *visão* –, transformá-lo em uma entidade subjacente às coisas foi um passo operado pela metafísica para além do mero uso pragmático. Houve aí uma distorção da linguagem, criando-se um abuso. A própria diferença clássica dos escolásticos entre essência e existência é uma farsa, pois não há existência separada do *existir em ato*, isto é, do movimento concreto.

Toda essência, no entanto, é expressão da existência concreta de uma coisa material. Seja da própria coisa diretamente ou da junção de várias coisas formando uma unidade conceitual. Portanto, não é possível fazer uma separação radical entre a essência e a existência.

---

<sup>69</sup> "The decisive turning point in this history, according to Hobbes, was the transformation of verbs into nouns, once their signification of time and function as copula had been eliminated. In a certain sense it was inevitable that this would happen (in order to say '*accidens sive actus*') because otherwise it would have been impossible to express 'the variety of concepts that are determined in the senses of man due to the actions of bodies'. It was not however inevitable that the verb 'to be', would be transformed into 'essence' and made the equivalent of a 'subject' ('*res substrata*') with the same standing as the subject of other accidents. When, subsequently, it was believed that to join 'two names of acts' together it was necessary 'to nominate new acts and essences', then the duplication underlying many linguistic errors of metaphysics ('*locutiones illae metaphysicorum*') began, as when we say 'the will wants' or 'the accident is a being'. In all these cases we are confusing '*ens et esse*', that is, 'body and accident'. Among the principles of Hobbes's critique, what stands out is the refusal to distinguish between essence and existence, between 'ens' and 'existens' because for him 'the essence of existence is existence, just as the essence of being' is being; or again. He states: 'the essence and the existence of being are identical', both when 'being (was derived) from its self' (as in '*esse a se*') as well as when 'being (was derived) from another' (as in '*esse ab alio*'). For metaphysicians the identity in God did not constitute the problem, but identity was contested by many in the case of creatures." (PAGANINI, 2007, 344)



Na realidade, a chamada essência é apenas uma construção linguística efetuada a partir dos fantasmas oriundos da sensação. E, conforme exposto, a sensação tem por base a atividade dos corpos exteriores sobre os órgãos sensoriais do corpo humano. Portanto, a rigor, a essência é uma abstração do mundo material e não possui existência independente.

A visão cartesiana de que haveria essências separadas e uma verdade independente do conhecimento empírico revela-se uma *quimera*. O conhecimento tem sempre uma origem empírica e não é possível pensar essências existindo por si mesmas, sem conexão com o mundo material.

Conforme será exposto a seguir, o conhecimento na realidade é uma construção linguística executada a partir dos fantasmas da sensação.

Portanto, rompendo com a metafísica tradicional, Hobbes afirma a materialidade das aparências, demonstrando sua origem na sensação dos objetos do mundo exterior. O conhecimento, portanto, é não apenas de base material, mas ele é próprio corporal, pois a aparência é o fantasma presente no organismo após a sensação e o conhecimento, por excelência, será uma construção linguística, conforme veremos no próximo capítulo.

## Capítulo 2: Conhecimento e Linguagem

A sensação, portanto, é o ponto de partida para o conhecimento humano, mas esta sensação é constituída a partir do movimento dos corpos exteriores, conforme exposto. Por isso, o materialismo geométrico, embora seja formal, está fundado na objetividade do mundo.

Dito de outro modo, o materialismo geométrico é um conhecimento formal do mundo, mas fundado na objetividade sensória. Este ponto foi suficientemente esclarecido no último capítulo, ao se analisar a questão da aparência.

Contudo, a aparência, ou fantasma, possui uma articulação no interior da mente, articulação constituinte do conhecimento humano enquanto conhecimento geométrico, ou construtivista.

No entanto, para entender adequadamente a visão hobbesiana em torno do conhecimento construtivista, é preciso compreender a dinâmica epistemológica na perspectiva do filósofo inglês, considerada a dinâmica desde seu aspecto sensorial.

Para Hobbes, todo conhecimento se origina a partir das sensações. Conforme já exposto, não é possível, para ele, existir um conhecimento cuja origem seja puramente intelectual. A base do saber é empírica e é mediatizada pela relação entre nossos órgãos sensoriais e o mundo à nossa volta.

A respeito dos Pensamentos do homem, vou considerá-los, em primeiro lugar, *Singularmente*, e depois em *Cadeias*, ou dependente uns dos outros. *Singularmente* eles são todos uma *Representação* ou *Aparência* de alguma qualidade ou outro Acidente de um corpo fora de nós, o qual é comumente chamado de *Objeto*. Este Objeto age sobre os Olhos, Ouvidos e outras partes do corpo humano e, por sua diversidade de ação, produz diversas Aparências.

A Origem de todas elas é o que chamamos SENSACÃO, pois não existe nenhuma concepção na mente humana que não tenha primeiramente, totalmente ou em

partes, surgido a partir dos órgãos da Sensação. O resto é derivado desta origem. (LEVIATHAN, 22)<sup>70</sup>

O processo de formação da sensação já foi explicado anteriormente. Vale aqui, para fins de auxiliar na argumentação, lembrar a passagem onde é explicado o processo.

A causa da Sensação é o Corpo Externo, ou Objeto, o qual pressiona o órgão apropriado de cada Sensação, seja imediatamente, como no Paladar e no Tato; ou mediadamente, como na Visão, Audição e Olfato. Esta pressão, pela mediação dos Nervos – e de outras cordas e membranas do corpo – continua e chega até o Cérebro e o coração, causando ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração. Este esforço, por ser *aparência*, parece ser sem nenhuma matéria. E esta *aparência*, ou *fantasia*, é o que os homens chamam de *Sensação*. E consiste em *Luz*, ou *Cor Figurada*, para o olho; *Som* para o Ouvido; em *Odor* para o Nariz; em *Sabor* para a Língua e o Paladar; e, para o resto do corpo, em *Calor*, *Frio*, *Dureza*, *Maciez*, e outras qualidades do tipo, como são discernidas por nós pela *Percepção*. Todas estas qualidades, chamadas *Sensíveis*, estão no objeto que as causam, mas por diversos movimentos da matéria pelas quais o objeto pressiona nossos órgãos diversamente. Nada disso é em nós senão movimentos diversos – pois movimento produz apenas movimento. Mas, suas aparências para nós é *Fantasia*, quer estejamos acordados, ou dormindo. E do mesmo jeito que a pressão, fricção ou impressão sobre o Olho gera em nós a fantasia da luz – e a pressão sobre a Orelha produz um Som –, também os corpos que vemos ou ouvimos produzem o mesmo em nós mediante ações despercebidas, graças à força que possuem. Pois se estas Cores e Sons estivessem nos Corpos ou Objetos que as causam, eles não poderiam ser retirados deles, como vemos acontecer nos copos – ou em ecos por reflexão. De onde aprendemos que a coisa vista está em um lugar e a aparência em outro. E, apesar de, a certas distâncias, o real e verdadeiro objeto se confundir com a fantasia que é gerada em nós, mesmo assim o objeto é uma coisa, a imagem – ou fantasia- é outra. Então, a Sensação, em todos os casos, é nada mais que fantasia original, causada – como disse – pela pressão, ou seja, pelo movimento das

---

<sup>70</sup> “Concerning the Thoughts of man, I will consider them first *Singly*, and afterwards in *Trayne*, or dependance upon one another. *Singly*, they are every one a *Representation* or *Apparence*, of some quality, or other Accident of a body without us; which is commonly called an *Object*. Which Object worketh on the Eyes, Eares, and other parts of mans body; and by diversity of working, produceth diversity of *Apparences*.

The Originall of them all, is that which we call *SENSE*; (For there is no conception in a mans mind, which hath not not at first, totally, or by parts, been begotten upon the organs of Sense). The rest are derived from that originall.” (LEVIATHAN, 22)

coisas externas sobre nossos Olhos, Ouvidos e outros órgãos apropriados para isso. (IDEM, 22-24)<sup>71</sup>

A sensação, portanto, não apenas possui uma base concreta, dependendo de o movimento material do mundo agir sobre nossos sentidos, mas também é ela mesma material, dependendo de processos corporais que darão origem a fantasias específicas de cada órgão sensorial: no ouvido, o som; no nariz, o cheiro; no tato, a sensação tátil; no paladar, o sabor; e no olho, a visão.

Contudo, estas sensações são justamente aparências apreendidas dos corpos. O processo de sensação já é um mecanismo de abstração, pois captura dos objetos determinadas aparências deles, isolando estas da totalidade da coisa. Portanto, o conhecimento já começa como um processo abstrativo, cujo material serão aparências dos objetos, sendo tais aparências de naturezas sensoriais diversas adquiridas através dos movimentos dos corpos sobre os sentidos. Rigorosamente, como diz Hobbes no trecho acima, as sensações em sua

---

<sup>71</sup> "The cause of Sense, is the Externall Body, or Object, which presseth the organ proper to each Sense, either immediately, as in the Tast and Touch; or mediately, as in Seeing, Hearing, and Smelling: which pressure, by the mediation of Nerves, and other strings, and membranes of the body, continued inwards to the Brain, and Heart, causeth there a resistance, or counter-pressure, or endeavour of the heart, to deliver it self: which endeavour because *Outward*, seemeth to be some matter without. And this *seeming*, or *fancy*, is that which men call *Sense*; and consisteth, as to the Eye, in a *Light*, or *Collour figured*; To the Eare, in a *Sound*; To the Nostrill, in an *Odour*; To the Tongue and Palat, in a *Savour*; And to the rest of the body, in *Heat*, *Cold*, *Hardnesse*, *Softnesse*, and such other qualities, as we discern by *Feeling*. All wich qualities called *Sensible*, are in the object that causeth them, but so many several motions of the matter, by which it presseth our organs diversly. Neither in us that are pressed, are they any thing else, but divers motions; (for motion, produceth nothing but motion). But their apparence to us is *Fancy*, the same waking, that dreaming. And as pressing, rubbing, or striking the Eye, makes us fancy a light; and pressing the Eare, produceth a dinne; so do the bodies also we see, or hear, produce the same by their strong, though unobserved action. For if those Colours, and Sounds, were in the Bodies, or Objects that cause them, they could note bee severed form them, as by glasses, and in Ecchoes by reflection, wee see they are; where we know the thing we see, is in onde place; the apparence, in another. And though at some certain distance, the reall, and very object seem invested with the fancy it begets in us; Yet still the object is one thing, the image or fancy is another. So that Sense in all cases, is nothing els but originall fancy, caused (as I have said) by the pressure, that is, by the motion, of externall things upon our Eyes, Eares, and other organs thereunto ordained." (LEVIATHAN, 22-24)

diversidade são causadas “por diversos movimentos da matéria pelas quais o objeto pressiona nossos órgãos diversamente”. Conforme Barnow

Um ponto que Hobbes deseja marcar é que a qualidade sensível é um acidente no sentiente, mais do que no objeto. Ele não toma isto para desconsiderar a relação e a referência da sensação para com a realidade, porém, e o mesmo princípio de que o movimento produz nada mais que movimento, o autoriza a sustentar a objetividade intencional ou referencial tanto quanto a “subjectividade” da sensação. É esta tese da continuidade da causação, implicada neste princípio e evidente em seu correlato – movimento é produzido apenas por movimento – que suporta a posição de que sensação provém uma base do conhecimento real. (BARNOUW, 1980, 118)<sup>72</sup>

Esta questão da objetividade do conhecimento já foi tratada por mim anteriormente. Neste momento é importante destacar desta citação a origem da sensação a partir do movimento das coisas externas nos órgãos sensoriais e a apropriação deste movimento enquanto “qualidade sensível”, ou, conforme eu disse, aparências sensoriais. Ou seja, o papel subjetivo no processo de sensação é de abstrair o movimento concreto do mundo.

Estas sensações continuarão no interior do organismo humano de modo indefinido, pois o movimento delas permanecerá e seguirá adiante.

Uma vez tendo sido um corpo colocado em movimento, ele se move – a não ser que algo o impeça – eternamente. E, seja o que for que o impeça, não o pode fazer em um instante, mas dentro de um tempo, e mediante etapas vai o extinguindo. Como quando vemos na água, apesar do vento ter cessado, as ondas não se extinguirem senão um bom tempo depois, assim também acontece neste tipo de movimento, o qual é feito nas partes internas de um homem, então, quando ele Vê, Sonha, etc. Pois, após o objeto ser removido, ou o olho fechado, nós ainda retemos uma imagem da coisa vista, embora mais obscura quando vemos ele. E isto é aquilo que o Latinos chamam *Imaginação*, a partir da imagem

---

<sup>72</sup> “One point Hobbes wants to make is that the sensible quality is an accident in the sentient rather than in the object. He does not take this as undermining the relation and reference of sense to reality, however, and the same principle, that motion produces nothing but motion, enables him to sustain the intentional objectivity or referentiality as well as the "subjectivity" of sense. It is the assumption of the continuity of causation, implied in that principle and evident in its correlate--motion is produced only by motion--that supports the claim of sensation to provide a basis of real knowledge.” (BARNOUW, 1980, 118)

feita na visão. E, aplica-se o mesmo, embora impropriamente, a todos os demais sentidos. Mas os Gregos chamavam isto de *Fantasia*, o que significa *aparência*, o que é próprio quanto para uma sensação, quanto para outra. IMAGINAÇÃO, portanto, é nada mais que *sensação decaída*, e é encontrada no homem e outras várias Criaturas vivas, seja quando acordadas, seja quando dormindo. (LEVIATHAN, 26)<sup>73</sup>

A sensação em movimento, no interior do organismo, é a própria imaginação ou fantasia. Ou seja, aquelas aparências sensoriais apreendidas dos objetos do mundo, por intermédio dos cinco órgãos sensórios, estabelecem um movimento contínuo permitindo ao indivíduo mentalizar os objetos mesmo após não ter eles mais diante de si.

No entanto, o processo da sensação é contínuo. Os objetos continuam se alternando diante dos nossos sentidos e isso resulta na alternância também das aparências na imaginação.

O decaimento da Sensação no homem desperto não é o decaimento do movimento feito na sensação, mas um obscurecimento dele, do mesmo modo que a luz do Sol obscurece a luz das Estrelas; estas estrelas não usam sua capacidade de serem vistas durante o dia menos do que fazem durante a noite. Pois, entre tantos impactos que nossos olhos, ouvidos e outros órgãos recebem dos objetos externos, apenas o predominante é sensível. Logo, a luz do Sol sendo predominante, não somos afetados pela ação das estrelas. E qualquer objeto sendo removido de nossos olhos, apesar da impressão que ele fez em nós permanecer, outros objetos sucedem e agem sobre nós, a Imaginação do passado é obscurecida e se torna fraca: como a voz de um homem no barulho de um dia. Do que se segue que, quanto mais tempo se passe após a visão, ou Sensação, de algum objeto, mais fraca é a Imaginação. Pois a mudança contínua do corpo humano destrói ao longo do tempo as partes que foram movidas na sensação. Assim, a distância do tempo e do lugar possuem o mesmo efeito em nós. Pois, do mesmo modo que uma grande distância de lugar, a partir do qual nós olhamos, faz com que algo nos pareça obscuro e sem distinção das partes menores; ou que vozes se tornam fracas e inarticuladas, assim

---

<sup>73</sup> "When a Body is once in motion, it moveth (unless something els hinder it) eternally; and whatsoever hindreth it, cannot in an instant, but in time, and by degrees quite extinguish it: And as wee see in the water, though the wind cease, the waves give not over rowling for a long time after; so also it happeneth in that motio, which is made in the internall parts of a man, then, when he Sees, Dreams, &c. For after the object is removed, or the eye shut, wee still retain an image of the thing seen, though more obscure than when we see it. And this is it, the Latines call *Imagination*, from the image made in seeing; and apply the same, though improperly, to all the other senses. But the Greeks call it *Fancy*; which signifies *apparence*, and is as proper to one sense, as to another. IMAGINATION therefore is nothing but *decaying sense*; and is found in men and many other living Creatures, aswell sleeping, as waking." (LEVIATHAN, 26)

também, após uma grande distância do tempo, nossa imaginação do Passado é enfraquecida e nós perdemos, por exemplo, das cidades que vimos, muitas Ruas específicas e, de Ações, muitas Circunstâncias particulares. Este *sensu decaído*, quando expressássemos a coisa ela mesma – isto é, a *Fantasia* ela mesma – chamamos *Imaginação*, como dito antes. Mas, quando expressássemos o *decaimento*, e significando que a Sensação é decaída, velha e passada, é chamada *Memória*. Então, *Imaginação* e *Memória* são uma só coisa que, por diversos motivos, possuem nomes diferentes. (IDEM, 28)<sup>74</sup>

A alternância das sensações, dada pela alternância dos objetos diante de nós, constitui o processo dinâmico da imaginação, fazendo surgir a memória.

Com o passar do tempo, aparências ainda vívidas em nossa mente começam a ficar enfraquecidas, sendo obscurecidas por novas sensações. Elas ainda continuam presentes em nosso organismo, mas se tornam secundárias, igual a luz das estrelas é enfraquecida pela luz do sol durante o dia. Por isso, dizemos que tais sensações pertencem à memória.

Contudo, a rigor, a diferença entre a memória e a imaginação é apenas de *temporalidade* e não de *natureza*, pois ambas são constituídas por formas sensoriais

---

<sup>74</sup> “The decay of Sense in men waking, is not the decay of the motion made in sense; but an obscuring of it, in such manner, as the light of the Sun obscureth the light of the Starres; which stars do no less exercise their virtue by which they are visible, in the day, than in the night. But because amongst many stroaks, which our yes, eares, and other organs receive from externall bodies, the predominant onely is sensible; therefore the light of the Sun being predominant, we are not affected with the action of the stars. And any object being removed from our eyes, though the impression it made in us remain; yet other objects more present succeeding, and working on us, the Imagination of the past is obscured, and made weak; as the voice of a man is in the noyse of the day. From whence it followeth, that the longer the time is, after the sight, or Sense of any object, the weaker is the Imagination. For the continuall change of mans body, destroyes in time the parts which in sense were moved: So that distance of time, and of place, hath one and the same effect in us. For as at a great distance of place, that which wee look at, appears dimme, and without distinction of the smaller parts; and as Voyces grow weak, and inarticulate: so also after great distance of time, our imagination of the Past is weak; and wee lose (for example) of Cities wee have seen, many particular Streets; and of Actions, many particular Circumstances. This *decaying sense*, when wee would express the thing it self, (I mean *fancy* it selfe) wee call *Imagination*, as I said before: But when we would express the *decay*, and signifie that the Sense is fading, old, and past, it is called *Memory*. So that *Imagination* and *Memory*, are but one thing, which for divers considerations hath divers names.” (LEVIATHAN, 28)

apreendidas do contato com objetos do mundo. Daí, Hobbes afirmar serem ambas a mesma coisa, tendo nomes diferentes apenas pela questão temporal envolvida.

A ideia hobbesiana é justamente uma adaptação do princípio da inércia para a sensação. O movimento sensório, uma vez estabelecido, tende a continuar de forma indefinida. Porém, este movimento acaba se intercalando com outros, o que gera a secundarização de movimentos já pretéritos.

Caso pensemos de um ponto de vista geométrico, podemos entender melhor o argumento hobbesiano. Na realidade, cada movimento sensorial aparece ao organismo como se fosse um ponto, o qual vai se prolongando no interior da mente, gerando uma linha. Esta linha, contudo, é atravessada por outras linhas igualmente em movimento, o que gera uma complexa estrutura, como se fossem rabiscos confusos em um papel.

O fato é que, com o tempo, as linhas vão sendo sobrepostas e muitas vão sendo “soterradas” por outras, paulatinamente deixando de ser claramente percebidas. A imaginação em sua totalidade é justamente o emaranhado de linhas, sendo chamadas de “memória” aquelas linhas menos perceptíveis, por já terem uma temporalidade maior, radicada em sensações passadas.

Uma vez no organismo, o movimento sensorial estrutura-se com outros para constituir o que Hobbes chama de “cadeia de pensamentos”, como segue:

Por *Consequência*, ou CADEIA, de Pensamentos, eu entendo aquela sucessão de um Pensamento para outro, o que é chamado, para distinguir do Discurso em palavras, um *Discurso Mental*.

Quando um homem pensa em qualquer coisa, seu pensamento posterior não é totalmente tão casual quanto parece ser. Nem todo Pensamento se sucede a outro de forma indiferente. Mas, como vimos, não há Imaginação da qual não tenhamos tido



anteriormente Sensação, no todo ou em partes. Então não possuímos Transição de uma Imaginação para outra que não tenha sido de modo semelhante em nossas Sensações. A razão disto é esta: todas as Fantasias são Movimentos dentro de nós, relíquias daquelas adquiridas na Sensação. E estes movimentos que imediatamente sucedem uma à outra na sensação, continuam também após a Sensação. E tanto quanto o pensamento anterior vindo de novo para tomar lugar, e ser predominante, o posterior seguindo, em correspondência com a matéria movida, igual ao movimento da água sobre uma Mesa plana é direcionada pelo dedo em qual direção irá ir. Mas, porque na sensação, para uma e a mesma coisa percebida, algumas vezes uma coisa, outras vezes outra se segue, acaba acontecendo ao longo do tempo que na Imaginação de alguma coisa não há certeza sobre o que deveremos Imaginar depois, apenas, e isto é certo, deverá ser alguma coisa que sucedeu o mesmo antes, em um momento ou outro. (IDEM, 38)<sup>75</sup>

As formas sensoriais se sucedem no pensamento humano de acordo com a própria sucessão sensória que temos dos objetos do mundo. Ou seja, existe uma sincronização entre pensamentos e movimentos do mundo.

Cada sensação adquirida no mundo é intercalada temporalmente a outras e formam uma cadeia, a qual é justamente a cadeia de pensamentos. Esta cadeia, portanto, não é constituída com base no capricho do indivíduo, mas segue a dinâmica dada pela própria sensação. A cadeia de pensamentos é apenas uma continuação em elos do movimento das aparências sensoriais.

---

<sup>75</sup> “By *Consequence*, or TRAYNE, of Thoughts, I understand that succession of one Thought to another, which is called (to distinguish it from Discourse in words) *Mental Discourse*.

When a man thinketh on any thing whatsoever, His next Thought after, is not altogether so casual as it seems to be. Not every Thought to every Thought succeeds indifferently. But as we have no Imagination, whereof we have not formerly 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 Fancies 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 after Sense: In so much as the former comming again to take place, and be predominant, the later followeth, by coherence of the matter moved, in such manner, as water upon a plain Table is drawn which way any one part of it is guided by the finger. But because in sense, to one and the same thing perceived, sometimes one thing, sometimes another succeedeth, it comes to passe in time, that in the Imagining of any thing, there is no certainty what we shall Imagine next; Onely this is certain, it shall be something that succeeded the same before, at one time or another.” (LEVIATHAN, 38)

Ao mesmo tempo, estas cadeias de pensamento podem ser de dois tipos: *regulada* ou *sem desígnio*.

Esta cadeia de pensamentos, ou Discurso Mental, é de dois tipos. A primeira é *não guiada, sem desígnio* e inconstante: quando não há nenhum Pensamento Apaixonado para governar e dirigir para si mesmo, enquanto fim e escopo de algum desejo ou paixão, aqueles que acompanham. Neste caso, os pensamentos são ditos como vagueantes e sem conexão uns com os outros, como em um Sonho. Estes são comumente os sonhos do homem que não está apenas sem companhia, mas também sem preocupação de qualquer tipo. Mesmo então seus Pensamentos são tão ocupados quanto em outros momentos, mas sem harmonia, como se fosse o som de um alaúde fora de tom. E mesmo nesta barulheira da mente, um homem pode algumas vezes perceber o caminho dela e a dependência de um pensamento em relação a outro. (IDEM, 38-40)<sup>76</sup>

A primeira forma de cadeia de pensamentos é justamente a cadeia sem um direcionamento claro, cuja sequência de pensamentos vai sendo instalada ao acaso, como um devaneio, por livre associação. Este tipo de cadeia de pensamentos é mais comum quando as pessoas se encontram relaxadas ou sem alguma tarefa para executar. Contudo, mesmo aqui, é possível ver a natureza encadeada dos pensamentos: um pensamento se liga a outro, apenas não o faz de modo lógico ou coerente.

Já o segundo modo de cadeia será o mais importante do ponto de vista epistemológico, pois incidirá sobre um pensamento guiado.

O segundo é mais constante, pois *regulado* por um algum desejo e desígnio. Pois a impressão feita por alguma coisa que desejamos ou tememos é forte e permanente, ou,

---

<sup>76</sup> "This Trayne of Thoughts, or Mentall Discourse, is of two sorts, The first is *Vnguided, without Designe*, and inconstant; Wherein there is no Passionate Thought, to govern and direct those that follow, to it self, as the end and scope of some desire, or other passion: In which case the thoughts are said to wander, and seem impertinent one to another, as in a Dream. Such are Commonly the thoughts of men, that are not onely without company, but also without care of any thing; though event then their Thoughts are as busie at other times, but without harmony; as the sound which a Lute out of tune would yield to any man; or in tune, to one that could not play. And yet in this wild ranging of the mind, a man may oft-times perceive the way of it, and the dependance of one thought upon another." (LEVIATHAN, 38-40)

caso cesse em um determinado momento, de rápido retorno. Tão forte ela é que, às vezes, chega a atrapalhar e interromper nosso sono. O desejo surge do Pensamento de alguns meios que vimos produzir o mesmo do que buscamos; e, do pensamento disto, o pensamento de meios para aquele meio, e assim continuamente até chegarmos a algum início que esteja em nosso poder. E porque o Fim, pela grandeza da impressão, aparece continuamente à mente, no caso de nossa mente começar a se dispersar, eles são rapidamente de novo reduzidos no caminho. Isto foi observado por um dos sete sábios, o que o fez dar ao homem este preceito – o qual já está agora desgastado – *Respice finem*, isto é: em todas as suas ações, olhe continuamente o que você teria como a coisa que dirige todos os seus pensamentos no caminho para obtê-la. (IDEM, 40)<sup>77</sup>

A cadeia regulada é movida por uma finalidade, um objetivo traçado. Enquanto a sem desígnio é marcada por uma aleatoriedade da sequência dos pensamentos, essa possui uma finalidade determinada que disciplina os demais pensamentos em suas sequências. Seu objetivo é encontrar os meios para atingir o fim especificado, sofrendo a coerção do movimento das ideias, como se fosse algo necessário e orientado pelo fim ou o objetivo.

Dito de outro modo, poderíamos dizer que esta cadeia regulada organiza os pensamentos enquanto intermediários para se alcançar uma finalidade previamente determinada. O mais importante nela, portanto, é o fim visado.

Este fim visado, no entanto, é temporalmente distinto em dois tipos: pode ser a reconstrução de um acontecimento passado ou a projeção de um ato futuro.

---

<sup>77</sup> "The second is more constant; as being *regulated* by some desire, and designe. For the impression made by such things as wee desire, or feare, is strong, and permanent, or, (if it cease for a time) of quick return: so strong it is sometimes, as to hinder and break our sleep. From Desire, ariseth the Thought of some means we have seen produce the like of that wich we ayme at; and from the thought of that, the thought of means to that mean; and so continually, till we come to some beginning within our own power. And because the End, by the greatnesse of the impression, comes often to mind, in case our thoughts begin to wander, they are quickly again reduced into the way: which observed by one of the seven wise men, made him give men this praecept, which is now worne out, *Respice finem*; that is to say, in all your actions, look often upon what you would have, as the thing that directs all your thoughts in the way to attain it." (LEVIATAHN, 40)

A sequência dos Pensamentos regulados é de dois tipos: Uma, quando de um efeito imaginado, buscamos as causas ou meios que o produziram, e esta é comum ao Homem e aos Animais. A outra é quando, imaginando alguma coisa qualquer, buscamos todos os possíveis efeitos que podem ser por ela produzidos, isto é, imaginamos o que podemos fazer com isso quando o temos. (IDEM, 40-42)<sup>78</sup>

Assim, no primeiro caso, o movimento busca reconstruir as causas de um efeito dado, enquanto o segundo busca projetar possíveis consequências de uma determinada causa. Em um, vai-se dos efeitos à causa; no outro, da causa aos efeitos.

Em suma, o Discurso da Mente, quando é governado por um desígnio, é nada mais que uma Busca, ou a faculdade da Invenção, chamada pelos Latinos de *Sagacitas* e *Solertia*: uma caçada ou pelas causas de algum efeito, presente ou passado; ou dos efeitos de alguma causa presente ou passada. Algumas vezes um homem busca o que ele perdeu e, deste lugar e momento, onde ele perdeu, sua mente caminha para o passado, de lugar para lugar e tempo para tempo para encontrar onde e quando ele perdeu a coisa; ou seja, para achar algum lugar e momento delimitados no qual começar um método de busca. Novamente, a partir disto, seus pensamentos vão em direção aos mesmos lugares e momentos a fim de encontrar qual ação ou outra ocasião pode ter feito ele perder a coisa. Isto é chamado de *Relembração* ou Chamado à mente, enquanto os latinos chamam de *Reminiscentia*, como se fosse um *Reconhecimento* de nossas ações passadas. (IDEM, 42)<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> “The Trayn of regulated Thoughts is of two kinds; One, when of an effect imagined, wee seek the causes, or means that produce it: and this is common to Man and Beast. The other is, when imagining any thing whatsoever, wee seek all the possible effects, that can by it be produced; that is to say, we imagine what we can do with it, when wee have it.” (LEVIATHAN, 40-42)

<sup>79</sup> “In sume, the Discourse of the Mind, when it is governed by designe, is nothing but *Seeking*, or the faculty of Invention, which the Latines call *Sagacitas*, and *Solertia*; a hunting out of the causes, of some effect, present or past; or the effects, of some present or past cause. Sometimes a man seeks what he hath lost; and from that place, and time, wherein hee misses it, his mind runs back, from place to place, and time to time, to find where, and when he had it; that is to say, to find some certain, and limited time and place, in which to begin a method of seeking. Again, from thence, his thoughts run over the same places and times, to find what action, or other occasion might make him lose it. This we call *Remembrance*, or Calling to mind: the Latines call it *Reminiscentia*, as it were a *Reconning* of our former actions.” (LEVIATHAN, 42)

O movimento do pensamento, neste caso, é pautado por percorrer a cadeia de formas sensoriais em busca de determinar a causa inicial de um efeito ou de compreender possíveis efeitos futuros de uma causa atual.

Neste aspecto, o movimento mental acaba sempre assumindo um papel investigativo, variando apenas o tipo de investigação a ser executada, se uma investigação a respeito de acontecimentos pretéritos ou de projeções de possíveis aspectos futuros. É por isso que Hobbes fala deste processo como sendo um “método de busca” – *a method of seeking*, em inglês –, ou seja, uma investigação mental a respeito de conhecimentos.

Porém, este dito conhecimento de natureza meramente mental ainda não é um conhecimento científico, mas apenas um acúmulo de experiência. Pois, na realidade, ele se baseia na repetição de um acontecimento e em nossa capacidade de memorizá-lo.

Algumas vezes, um homem deseja saber o evento de uma ação e então ele pensa em alguma ação semelhante no passado e os eventos anteriores, um atrás do outro, supondo que eventos iguais levarão a ações iguais. Como aquele que antevê o que acontecerá com um Criminoso, relembra o que aconteceu com um Crime semelhante antes. Tendo esta ordem de pensamentos: o Crime, o Oficial, a Prisão, O Juiz e a Forca. Este tipo de pensamento é chamado *Previsão*, ou *Prudência*, e, algumas vezes, *Sabedoria*, apesar de tal conjuntura, pela dificuldade de se observar todas as circunstâncias, ser muito falaciosa. Mas isto é certo: tanto mais um homem possua de experiência das coisas passadas que outro homem, mais prudente ele será e mais raramente suas expectativas falharão. O *Presente* possui somente um ser na Natureza, tendo as coisas passadas ser apenas na Memória, mas coisas *a acontecer* não possuem qualquer ser: o *Futuro* não é mais que uma ficção da mente, aplicando sequências do Passado para as ações que são Presentes, o que é feito com mais certeza por quem possui mais Experiência, mas não com certeza total. E, apesar disto ser chamado Prudência, quando o Evento atende nossas expectativas, ainda assim, por sua própria natureza, trata-se apenas de Presunção. (IDEM, 42-44)<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> “Sometimes a man desires to know the event of an action; and then the thinketh of some like action past, and the events thereof one after another; supposing like events will follow like actions. As he that foresees what will become of a Criminal, re-cons what he has seen follow on the like Crime before; having this order of thoughts, The Crime, the Officer, the Prison, the Judge, and the Gallowes. Which kind of thoughts, is called

Há um acúmulo do conhecimento empírico ao longo da vida e, pela repetição de determinadas concatenações, tende-se a acreditar que a mesma série de eventos já presenciadas acontecerá novamente.

Contudo, conforme explica o filósofo, a única existência concreta no mundo é a existência presente. O passado já não existe mais, estando apenas na mente, e o futuro não existe de modo algum, sendo apenas uma projeção mental. Deste modo, não é possível, com certeza rigorosa, garantir que as mesmas concatenações vistas até o momento irão se repetir e é por este motivo que Hobbes chama tal tipo de conhecimento uma *presunção*.

No entanto, é fato que o mundo é regido por uma certa regularidade e, graças a isso, a série de concatenações já vistas por nós acaba se repetindo, dentro das mesmas condições e conjunturas. Este fato faz com que a pessoa dotada de alto grau de experiência seja considerada uma pessoa prudente ou mesmo sábia, mesmo tal pessoa possuindo baixo nível de escolarização ou baixo conhecimento científico. Isto explica porque, na sociedade humana, pessoas mais velhas acabam sendo reverenciadas como dotadas de uma sabedoria de vida, pois acumularam larga experiência e conseguem articular acontecimentos atuais com experiências recorrentes no passado, projetando acontecimentos futuros com relativo grau de acerto.

Porém, Hobbes dirá que tal forma de conhecimento não nos difere dos animais, pois estes também possuem uma capacidade de acumular experiência e se dotarem de prudência:

---

*Foresight, and Prudence, or Providence; and sometimes Wisdome; though such conjecture, through the difficulty of observing all circumstances, be very fallacious. But this is certain; by how much one man has more experience of things past, than another; by so much also he is more Prudent, and his expectations the seldomer faile him. The Present onely has a being in Nature; things Past have a being in the Memory onely, but things to come have no being at all; the Future being but a fiction of the mind, applying the sequels of actions Past, to the actions that are Present; which with most certainty is done by him that has most Experience; but not whith certainty enough. And though it be called Prudence, when the Event answereth our Expectation; yet in its own nature, it is but Presumption.” (LEVIATHAN, 42-44)*

“No entanto, não é a Prudência que distingue o homem dos animais. Pois há animais que com dez anos de vida observam mais e buscam aquilo que é bom para eles mais prudentemente do que uma criança pode fazer aos dez anos.” (IDEM, 44)

A prudência é baseada na experiência sensorial, no acúmulo de sensações ao longo da história de vida do indivíduo e por isso ela será comum a animais e seres humanos, pois os animais também são dotados de capacidade sensorial e memória.

O que, de fato, difere o ser humano dos demais animais é a capacidade linguística. A linguagem será o instrumento mais poderoso a ser inventado pelo ser humano e sua principal função será superar a limitação das cadeias de pensamento, as quais estavam baseadas fundamentalmente na memória, nas ilações da mente e na regularidade do mundo empírico.

Com a linguagem, porém, o ser humano consegue transcender, ao mesmo tempo, os limites da memória, do pensamento subjetivo e da regularidade empírica.

A Invenção da *Imprensa*, apesar de geniosa, comparada com a invenção das *Letras* não é grande coisa. Mas quem foi o primeiro que começou o uso das Letras, não é sabido. Aquele que primeiro as trouxe para a *Grécia* acredita-se ter sido *Cadmus*, o filho de *Agenor*, Rei da Fenícia. Uma invenção rentável para a continuidade da memória do passado e a para conjunção da humanidade, dispersada em tantas e distantes regiões da Terra. E, com toda dificuldade, procedendo a partir de uma cuidadosa observação dos diversos movimentos da Língua, Palato, Lábios e outros órgãos da Fala foi capaz de não apenas produzir uma série de caracteres diferentes, mas também de lembrá-los. Mas a mais nobre e rentável invenção de todas as demais foi o DISCURSO, consistindo de *Nomes* ou *Apelações* e suas Conexões, através do que o homem registra seus Pensamentos, os lembra quando elas são passado e também as declara um para o outro para utilidade mútua e conversação, sem o que não teria havido entre os homens nem Sociedade Civil, nem Contrato ou Paz, não mais que entre os Leões e Ursos. (IDEM, 48)<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup>“The Invention of the *Printing*, though ingenious, compared with the invention of *Letters*, is no great matter. But who was the first that found the use of Letters, is not known. He that first brought them into *Greece*, men

A linguagem foi a mais importante invenção da história humana, tendo tido um impacto maior que a moderna invenção da Imprensa, e foi condição para o surgimento de todas as demais atividades humanas.

Com a linguagem, foi possível estabelecer comunicação com seres humanos distantes e criar mecanismos de auxílios mútuos, entre os quais o mais importante, para Hobbes, é a Sociedade Civil. É justamente a linguagem que faz o ser humano se distinguir dos animais e sem ela a humanidade seria mais um animal no mundo.

A linguagem surge, fundamentalmente, como uma forma de superar as limitações da memória e, por isso, sua função primordial será transferir o discurso puramente mental para o plano simbólico, permitindo a comunicação do pensamento, que de outro modo ficaria trancado em si mesmo, ao modo de solilóquios e devaneios subjetivos. Diz Hobbes:

O uso geral da Linguagem é transferir nosso Discurso Mental para o Verbal, ou a Cadeia de nossos Pensamentos em uma Cadeia de Palavras e isto por duas comodidades: sendo a primeira o Registro das Conseqüências de nossos Pensamentos, os quais sendo hábeis de escapar da nossa memória, e nos dar novamente trabalho, podem ser relembrados novamente através dos nomes pelos quais foram marcados. Deste modo, o primeiro uso dos nomes é servir como *Marcas* ou *Notas* de lembrança. (IDEM, 50)<sup>82</sup>

---

say was *Cadmus*, the sonne of *Agenor*, King of Phaenicia. A profitable Invention for continuing the memory of time past, and the conjunction of mankind, dispersed into so many, and distant regions of the Earth; and with all difficult, as proceeding from a watchfull observation of the divers motions of the Tongue, Palat, Lips, and other organs of Speech; whereby to make as many differences of characters, to remember them. But the most noble and profitable invention of all other, was that of SPEECH, consisting of *Names* or *Appellations*, and their Connexion; whereby men register their Thoughts; recall them when they are past; and also declare them one to another for mutuall utility and conversation; without which, there had been amongst men, neither Common-wealth, nor Society, nor Contract, nor Peace, no more than amongst Lyons, Bears, and Wolves.” (LEVIATHAN, 48)

<sup>82</sup> “The generall use of Speech, is to transerre our Mentall Discourse, into Verbal; or the Trayne of our Thoughts, into a Trayne of Words; and that for two commodities; whereof one is, the Registering of the Consequencesof our Thoughts; which being apt to slip out of our memory, and put us to a new labour, may again be recalled, by such words as they were marked by. So that the first use of names, is to serve for *Markes*, or *Notes* of remembrance.” (LEVIATHAN, 50)



Novamente, a faceta materialista de Hobbes é demonstrada ao considerar a linguagem como sendo “marcas” ou “notas”, isto é, não existe uma linguagem *pura* com um sentido abstrato imaterial. A linguagem é simplesmente a expressão *simbólica* das formas sensoriais presentes na mente humana. Este símbolo, por sua vez, pode ser escrito ou vocal, mas não deixa de ter um papel de representação material dos pensamentos. Por isso ressaltai, anteriormente, a natureza material da linguagem e do conhecimento em geral.

Esta transferência do pensamento para o plano linguístico possui duas comodidades fundamentais, sendo a primeira a de conseguir alavancar a capacidade mnemônica da humanidade, pois, com a linguagem, agora é possível armazenar o conhecimento por um período indefinido, porque a memória deixou de ser a única fiadora deste saber. Enquanto antes corria-se o risco de esquecimento, agora este risco é contornado, evitando novos trabalhos e virtualmente elevando o conhecimento a níveis gigantescos.

A segunda comodidade de se ter inventado a linguagem, para além da comunicação dos pensamentos, é a capacidade de comunicação entre indivíduos, inclusive separados por longas distâncias. Continua Hobbes:

Outra é quando muitos usam as mesmas palavras para significar – por suas conexões e ordens – uns aos outros o que eles concebem ou pensam de alguma questão e também o que desejam ou temem, ou mesmo alguma paixão que possam ter. E, por este uso, são chamados Signos. (IDEM, 50)<sup>83</sup>

A língua ajuda não apenas na fixação e ampliação do conhecimento, mas também em sua universalização e comunicação. Esta sua capacidade de ser comunicada é a condição para

---

<sup>83</sup> “Another is, when many use the same words, to signifie (by their connexion and order) one to another, what they conceive, or think of each matter; and also what they desire, feare, or have any other passion for. And for this use they are called *Signes*. (Leviathan, 50)

existir a sociedade humana. Portanto, a linguagem é uma necessidade intrínseca para a humanidade abandonar sua condição de isolamento e se tornar uma coletividade. O que podemos depreender destas duas funções elementares da linguagem é sua natureza essencialmente prática. A língua nasce das necessidades do cotidiano, de um imperativo materialista de resolução de problemas. É quando o indivíduo se depara com o fato de que precisa memorizar grandes quantidades de conhecimento ou de que precisa estabelecer vínculos com os demais indivíduos é que a linguagem surge e se aprimora. Este fato fica ainda mais claro quando são abordados os usos específicos da linguagem.

Usos especiais da Linguagem são estes: primeiro, Registrar o que por cognição descobrimos ser a causa de alguma coisa, presente ou passada, e também descobrir o que coisas presentes ou passadas podem produzir ou gerar de efeito, o que é, em suma, a aquisição de Artes; segundo, mostrar a outros o conhecimento que adquirimos, com o qual Aconselhamos e Ensinamos outros; terceiro, para fazer outros saberem de nossos desejos e vontades, assim garantindo o auxílio mútuo; quarto, para agradar e deleitar a nós mesmos e aos demais jogando com as palavras por prazer ou ornamento, inocentemente. (IDEM,50)<sup>84</sup>

Os usos específicos da linguagem estão associados a questões efetivas do dia a dia: comunicação, ensino, expressão, lembrete e diversão.

Cabe destacar o primeiro uso que é próprio à busca pelo conhecimento, mas não tendo por um objetivo de contemplação e sim de utilidade prática. A linguagem, nesta perspectiva, está ligada ao incremento da arte, considerando *arte* em seu sentido renascentista, ou seja, de técnica em geral, incluindo as artes mecânicas e as liberais.

---

<sup>84</sup> "Speciall uses of Speech are these; First, to Register, what by cogitation, wee find to be the cause of any thing, present or past; and what we find things present or past may produce, or effect: which in summe, is acquiring of Arts. Secondly, to shew to others that knowledge which we have attained; which is Counsell, and Teach one another. Thirdly, to make known to others our wills, and purposes, that we may have the mutuall help of one another. Fourthly, to please and delight our selves, and others, by playing with our words, for pleasure or ornament, innocently." (LEVIATHAN, 50)

Especificamente, a primeira função da linguagem não é adquirir os conhecimentos enquanto fins em si mesmos, tal como poderia pensar a metafísica tradicional com sua visão contemplativa, e sim para construir técnicas capazes de modificar a vida humana. Neste caso, a linguagem é vista enquanto meio para se atingir finalidades práticas, encontrar soluções para problemas do cotidiano usando a racionalidade.

Elaborado o conhecimento, este é socializado mediante o ensino e o aconselhamento, conforme expressa o segundo uso específico. É curioso que a comunicação interpessoal ficará em terceiro lugar, posteriormente ao desenvolvimento do saber e à sua socialização, mostrando com isso a importância maior da língua enquanto instrumento de aprimoramento *coletivo* e não de *interrelação* entre pessoas. E apenas em quarto aparece o aspecto lúdico da linguagem, com sua função de gerar prazer nos indivíduos, onde poderíamos pensar na poesia e na literatura, mas também nas piadas, nos jogos de salão e nos “causos” que entretêm os indivíduos.

A linguagem operará mediante a imposição de nomes nas formas sensoriais presentes na mente e buscará conceber causas e efeitos: “A maneira pela qual o Discurso serve para a lembrança de causas e efeitos consiste na imposição de Nomes e na Conexão deles.” (IDEM, 52). No interior da linguagem, haverá dois tipos de nomes: *próprios* e *comuns*. Os primeiros estarão vinculados com coisas individuais, enquanto os segundos se ligarão a muitas coisas.

Sobre os nomes, alguns são *Próprios* e singular a apenas uma coisa, igual a *Pedro, João, Este homem, Esta Árvore*; e alguns são comuns a várias coisas, igual a *Homem, Cavalo, Árvore*, apesar de serem todos apenas um Nome, são, no entanto, o nome de diversas coisas particulares. Em relação a tudo isto junto, é chamado um *Universal*, não existindo nada no mundo Universal a não ser os Nomes, enquanto as coisas nomeadas são todas Individuais e Singulares. (IDEM, 52)<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> “Of Names, some are *Proper*, and singular to one onely thing; as *Peter, Iohn, This man, This Tree*: and some are *Common* to many things; as *Man, Horse, Tree*; every of wich though but one Name, is nevertheless the

Este ponto é importante na consideração hobbesiana da linguagem. Ao contrário da metafísica tradicional, o filósofo não aceitará a existência de conceitos objetivos, existindo por si mesmos em alguma realidade transcendental. Para ele, os conceitos são linguísticos, construídos a partir da imposição de nomes às aparências sensoriais. Neste sentido, há uma vinculação intrínseca entre a dimensão sensorial e a linguagem.

Esta linguagem é nominalista e construtivista. Ela não espelha uma realidade transcendental ao modo da metafísica, mas é uma construção arbitrária dos seres humanos a partir das aparências sensoriais. Bem como não existe ideia desencarnada, sendo ela apenas formas sensoriais abstraídas do movimento dos corpos, tão pouco existe linguagem para além da prática humana. A antiga filosofia da linguagem herdada da metafísica teria de ser substituída por uma nova concepção.

Tomando como base esta filosofia da linguagem, Hobbes submete a metafísica escolástica a uma crítica devastadora. O primeiro erro que a metafísica escolástica comete é confundir o conceito de verdade. Como dito, Hobbes vê a proposição verdade como nada mais que a cópula entre o sujeito nominal correto e o predicado nominal correto. Uma das condições que precisam ser atendidas para que um predicado seja verdade é que os nomes do sujeito e do predicado sejam da mesma categoria. Hobbes distingue entre quatro tipos diferentes de termos, nomes de corpos, acidentes, ideias e nomes eles mesmos. Ele subsequentemente mostra que um número considerável de conceitos metafísicos escolásticos são uma associação de termos incompatíveis. Isto é, Hobbes acusa os escolásticos de fazer o que nós chamaríamos hoje de um erro categorial. (LEIJENHORST, 2002, 45)<sup>86</sup>

---

name of divers particular things; in respect of all which together, it is called *Universall*; there being nothing in the world *Universall* but Name; for the things named, are every one of them *Individual* and *Singular*.” (LEVIATHAN, 52)

<sup>86</sup> “On the basis of this philosophy of language, Hobbes submits scholastic metaphysics to a devastating critique. The first error scholastic metaphysicians make is to misunderstand the concept of truth. As said, Hobbes sees the true proposition as nothing else than the coupling of the right subject name with the right predicate name. One of the conditions that need to be fulfilled in order for a proposition to be true is that subject and predicate names be of the same category. Hobbes distinguishes between four different kinds of terms, names of bodies, accidents, ideas and names themselves. He subsequently shows that a considerable number of scholastic metaphysical concepts are in association of incompatible terms. That is to say, Hobbes accuses the scholastics of making what we would now call a category mistake.” (LEIJENHORST, 2002, 45)

Não será gratuito, portanto, o esforço inicial de Hobbes em desenvolver uma nova filosofia da linguagem, a qual irá operar enquanto crítica da linguagem metafísica tradicional. Este esforço já irá aparecer em sua primeira grande obra, “Elementos da Lei”, de 1640.

A primeira incursão publicada de Hobbes na lógica, nos Elementos da Lei (1640), não mostra nenhuma tentativa de começar com uma nova ontologia ou uma nova metafísica. Na realidade, Hobbes ignora largamente as questões sobre a natureza das coisas e as questões empíricas de como as sensações são transformadas em conhecimento, preferindo se focar em desenvolver uma estrutura teórica que é exclusivamente epistemológica, mental, convencionalista e linguística, traçando o movimento de princípios seguros para firmes conclusões. O que ele oferece em tais tentativas é um pouco mais que uma versão reduzida da lógica apodética do *Organon* de Aristóteles, da qual foram banidas tanto a ênfase em argumentações plausíveis dos *Tópicos*, quanto a dialética humanista. É uma versão da lógica que fundamenta a aproximação neoaristotélica sobre o assunto na qual ele esteve embebido durante seus anos em Oxford – uma aproximação devida em grande medida sobretudo aos comentadores Zabarella e Pacius. Esta é também uma aproximação que compartilha com Bacon o receio de que a lógica tradicional é incapaz de gerar conhecimento, falhando em levar alguém para além da dimensão opinativa. A solução oferecida por Hobbes é diametralmente oposta à de Bacon; pois muito mais que rejeitar o silogismo e se voltar para a indução, Hobbes abandona a coleção e registro de experiências e adota uma austera, praticamente restritiva, versão do silogismo aristotélico como o único caminho para o conhecimento. Isto também envolve uma radical restrição da própria esfera do conhecimento. (RAYLOR, 189-190, 2019)<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> “Hobbes’s first published excursus into logic, in the Elements of Law (1640), shows no attempt to begin with a new ontology or metaphysics. Rather, Hobbes largely ignores questions of the nature of things, and the empirical question of how sensations are transformed into knowledge, and focuses instead on developing a theoretical structure that is exclusively epistemological, mental, conventionalist, and linguistic, tracing the movement from secure principles to firm conclusions. What he offers in such accounts is little more than a pared-down version of the apodeictic logic of Aristotle’s *Organon*, from which the emphasis on plausible argumentation of the *Topics* and humanist dialectic has been banished. It is a version of logic that builds upon the neo-Aristotelian approach to the subject he had imbibed at Oxford—an approach indebted above all to the Paduan commentators Zabarella and Pacius. It is an approach that shares with Bacon the concern that traditional logic is unfit for the generation of knowledge, failing to take one beyond the realm of opinion. But the solution it offers is diametrically opposed to that of Bacon; for rather than rejecting the syllogism and turning to induction, Hobbes abandons the collection and registration of experiences and embraces an austere, narrowly restricted version of Aristotelian syllogistic as the only route to knowledge. This involves also a radical restriction of the sphere of knowledge itself.” (RAYLOR, 189-190, 2019)

Como será comum em sua obra, Hobbes vale-se de posições herdadas da tradição – vindas, sobretudo, de Aristóteles –, mas opera nelas uma transformação para seus próprios fins.

O esforço hobbesiano de pensar uma nova lógica – amplamente pautada em uma nova forma de compreensão linguística – está diretamente relacionada à sua proposta de filosofia plenamente materialista. Nesta nova forma de pensar, a linguagem torna-se por completo um instrumento.

Nos *Elementos da Lei*, Hobbes introduz uma teoria esquelética da linguagem e da lógica proposicional, na qual nomes definidos propriamente, livres de equívocos, podem ser conjugados em proposições, as quais, por seu turno, devem ser combinadas para formar silogismos; (...). Contudo, apesar de Hobbes não oferecer, nos *Elementos da Lei*, uma posição completa sobre a lógica, ele avança na clarificação do papel essencial do processo que ele chama de “raciocínio”. (IDEM, 190, 2019)<sup>88</sup>

O raciocínio é a racionalidade expressa linguisticamente. Conhecimento e linguagem se fundem na concepção hobbesiana.

Conhecimento, portanto, que chamamos de CIÊNCIA, defino como sendo a evidência da verdade, a partir de algum começo ou princípio das sensações. Pois a verdade de uma proposição nunca é evidente até concebermos o sentido das palavras ou termos de que se constituam, as quais são sempre concepções da mente: pois não podemos nos lembrar destes conceitos sem a coisa que as produziram em nossas sensações. O primeiro princípio do conhecimento, portanto, é que tenhamos estas e aquelas concepções; o segundo princípio é que tenhamos estes e aqueles nomes das coisas de que elas são concepções; o terceiro é que possamos juntar esses nomes de tal maneira que resulte em proposições verdadeiras; o quarto e último é que possamos juntar essas proposições de tal maneira que possam levar a uma conclusão. E por estes quatro passos a conclusão é

---

<sup>88</sup> “In *The Elements of Law*, Hobbes introduces a skeletal theory of language and propositional logic, in which properly defined names, free from equivocation, may be conjoined into propositions, which in turn may be combined to form syllogism (...) But although Hobbes does not, in *The Elements of Law*, offer a full account of logic, he does go on to clarify the essential role of the process he terms ‘ratiocination.’” (RAYLOR, 190, 2019)

conhecida e é evidente, e a verdade da conclusão é dita ser sabida. (HUMAN NATURE, 28-29)<sup>89</sup>

O ponto de partida do conhecimento deverá ser a conceitualização, a qual não será mais um desvelamento de essências, mas a imposição – arbitrária – de nomes sobre sensações mais intelecções de coisas do mundo. E o conhecimento será um desdobramento deste processo, iniciado na imposição de nomes.

A filosofia da linguagem de Hobbes leva à fusão de linguagem, lógica e ciência. O antigo *logos* metafísico será substituído pela simples linguagem humana, construída pelo próprio ser humano. Pensar, saber e falar passam a ser a mesma coisa.

Com isso, Hobbes entrega uma nova lógica, a qual será:

despojada de toda metafísica escolástica, e formatada a fim de satisfazer o nominalismo, o materialismo e a filosofia da linguagem do autor. Esta será uma lógica que banirá as aproximações, as semelhanças e as manipulações emocionais da dialética humanista. (RAYLOR, 194, 2019)<sup>90</sup>

Ou seja, uma lógica transformada em puro instrumento e não mais em alguma obscura estrutura transcendental.

---

<sup>89</sup> “Knowledge thereof, which we call *science*, I define to be *evidence of truth*, from some beginning or principle of *sense*: for the truth of a proposition is never evident, until we conceive the meaning of the words or terms whereof it consisteth, which are always conceptions of the mind: nor can we remember those conceptions, without the thing that produced the same by our senses. The *first* principle of knowledge is, that we have such and such *conceptions* ; the *second*, that we have thus and thus named the things whereof they are conceptions; the *third* is, that we have joined those *names* in such manner as to make true propositions; the *fourth* and last is, that we have *joined* those *propositions* in such manner as they be concluding, and the truth of the conclusion said to be known.” (HUMAN NATURE, 28-29)

<sup>90</sup> “(...) stripped of scholastic metaphysics, and shaped to fit its author’s nominalism, materialism, and philosophy of language. It is a logic that banishes the approximations, the likelihoods, and the emotional manipulations of humanist dialectic.” (RAYLOR, 194, 2019)

Este nominalismo hobbesiano não se origina exatamente do nominalismo medieval expresso, por exemplo, pelo inglês Ockham.

Dispensando o realismo e o conceptualismo, Hobbes opta pelo nominalismo porque o universal, para ele, é ‘sempre o nome de alguma palavra ou nome’. Mas claramente presente através desta forte tendência linguística na doutrina de Hobbes sobre a verdade e o erro, e o papel das definições, a filosofia de Ockham, aquele nominalista inglês de renome, não é a única fonte para ele. Sua antiescolástica e suas referências humanistas apontam em uma direção completamente diferente, de fato. Nem Ockham ou seus seguidores denunciaram o escolasticismo por ter caído em erro ao começar a partir da ambiguidade substancial do termo ‘ousía’ em Aristóteles, e seu significado quádruplo, e então terem feito sistematicamente a troca de *essentia* por *substantia*. Isto era antes um traço da crítica Renascentista, primeiro, e sobretudo, de Lorenzo Valla. (PAGANINI, 2007, 346)<sup>91</sup>

O nominalismo hobbesiano, portanto, enquanto a ideia de que conceitos e termos a respeito da realidade são meramente constructos linguísticos, possui sua origem muito mais na crítica humanística à escolástica do que no nominalismo interno a ela. Isto porque, conforme expresso na passagem acima citada, a crítica à escolástica não era presente na filosofia de Ockham e seus seguidores, levando-me ao alinhamento com Paganini, que no nosso modo de ver esclarece definitivamente a perspectiva de Hobbes. Vale dizer, Hobbes que vem depois de Descartes e quem se insurgiu contra as barbáries da escolástica medieval, continuadas pela segunda escolástica proveniente da Ibéria, com a qual ele travou contato, jovem ainda. E, quando se considera de mais perto a questão, podemos perceber o quanto este viés nominalista de Hobbes está conectado à ideia hobbesiana da linguagem enquanto

---

<sup>91</sup> “Dismissing realism and conceptualism, Hobbes opts for nominalism because the universal, for him, is ‘always the name of some word or name’. But clearly present though this strongly linguistic bias is in Hobbes’s doctrine of truth and error, and the role of definitions, Ockham’s philosophy, that English nominalist of renown, is not the only source for him. His antischolastic and humanist references point in a completely different direction, in fact. Neither Ockham nor his followers denounce scholasticism for having fallen into error, by starting from the substantial ambiguity of the term ‘ousia’ in Aristotle and its quadruple meaning, and then going on systematically to replace *essentia* with *substantia*. It was rather a feature in Renaissance critique, first and foremost of Lorenzo Valla.” (PAGANINI, 2007, 346)



um *artefato social*, criado pelo engenho humano e submetido às necessidades práticas dos indivíduos. Este ponto era justamente uma preocupação dos humanistas renascentistas, para os quais a linguagem tinha por objetivo fundamental expressar a *vivência* cotidiana dos seres humanos e não o conhecimento metafísico.

No lugar da linguagem descortinar sentidos ocultos, ela será obra – conforme dito antes – da construção humana e isso levará à constituição da linguagem por uma via pragmática, de seu uso na sociedade.

Além disso, o nível pragmático é reconhecido por Hobbes quando a intenção do falante em um determinado contexto se torna crucial para uma certa distinção. Isto se encaixa perfeitamente em nossa visão de Hobbes como sendo um pragmatista: a postulação do usuário enquanto o centro da linguagem é uma parte da teoria geral da linguagem, e sua teoria providencia posições básicas sobre como construir uma semântica. O pragmatismo é afirmado quando certos fenômenos da linguagem requerem explícita referência ao usuário.

O ponto que estamos tentando provar é que em sua teoria dos nomes e significados – a qual é para todos os propósitos e intenções uma teoria semântica – Hobbes se alicerça em sua teoria pragmática da linguagem, tornando muitas relações semânticas dependentes dos usuários da linguagem. De sete relações, quatro têm ressonâncias pragmáticas, e o lugar – visto anteriormente – onde os nomes adquirem significados – ou seja, são entendidos – é pragmático. Nomes “não podem ser entendidos” sem a apreensão do ouvinte daquilo que o enunciador está pensando. (BILETZKI, 1997, 47)<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup>“Moreover, the pragmatic level is recognized by Hobbes when the intention of the speaker in a certain context becomes crucial for a certain distinction. This fits in well with our perception of Hobbes as a pragmatist: the postulation of user as pivotal in language is apart of the general theory of language, and this theory provides basic assumptions on which to build a semantics. Pragmatics is limelighted when certain phenomena of language require explicit reference to the user.

The point we have been trying to substantiate is that in his theory of names and signification, which is to all intents and purposes a semantic theory, Hobbes is put upon by his pragmatic theory of language, so that many semantic relations are not independent of the users of a language. Of seven relations, four have pragmatic undertones, and the one place, a place we have been before, where names get meaning, i.e. are understood, is pragmatic. Words "cannot be understood" without the hearer grasping that of which the speaker is thinking.” (BILETZKI, 1997, 47)

A pragmática da linguagem – e sua junção com a lógica e a ciência – substituirá a linguagem da metafísica tradicional. Não apenas o signo é humano, mas o sentido também o é, variando de acordo com o uso concreto e efetivo que se queira dar a ele.

Por isso, Hobbes mostrará a origem da linguagem como sendo uma criação puramente humana.

Mas a mais nobre e proveitosa das invenções foi o DISCURSO, consistindo de *Nomes* ou *Apelações* e suas conexões, pelas quais os homens registram seus Pensamentos, relembrando-os quando eles são passado e também se declarando uns para os outros por utilidade mútua e conversação; sem ela, não haveria entre os seres humanos nem o Estado, nem a Sociedade, nem mesmo Contrato ou Paz, não mais que há entre Leões, Ursos e Lobos. (LEVIATHAN, 48)<sup>93</sup>

O fato de pouco depois Hobbes atribuir a Deus a origem primeira da linguagem não desqualifica sua ideia de o ser humano ser o criador da linguagem, até porque, mesmo em sua deferência aos dogmas cristãos, ele toma cuidado de ressaltar o papel ativo de Adão e seus descendentes no aprimoramento linguístico. (IDEM)

O mais importante, no entanto, é chamar a atenção para a origem prática atribuída por ele à linguagem. Esta não nasce por algum imperativo transcendente, mas apenas para facilitar a rememoração de conhecimentos e a comunicação entre os indivíduos.

A origem da linguagem determinará a saída do ser humano do nível puramente animal, conforme explica Philip Pettit:

---

<sup>93</sup> “But the most noble and profitable invention of all other, was that of SPEECH, consisting of *Names* or *Appellations*, and their Connexion; whereby men register their Thoughts; recall them when they are past; and also declare them one to another for mutuall utility and conversation; without which, there had been amongst men, neither Common-wealth, nor Society, nor Contract, nor Peace, no more than amongst Lyons, Bears, and Wolves.” (LEVIATHAN, 48)

Na leitura de Hobbes que suporta meu argumento, há três possíveis modos da existência humana: o estado da natureza primeira, quando humanos são iguais aos outros animais; o estado da natureza segunda, quando eles deixam a comunidade com as bestas como um resultado do desenvolvimento da linguagem; e o estado civil, no qual eles são incorporados sob um soberano. Hobbes obviamente pensa que o estado de natureza primeira não é mais alcançável, devido aos efeitos irreversíveis da invenção da linguagem. O que ele busca defender é que o estado de natureza segunda é muito inferior ao estado civil, e que os seres humanos devem fazer todo o possível para saírem de um para o outro. (PETTIT, 2008, 99)<sup>94</sup>

Neste aspecto, a língua possui uma origem histórica e é determinante para o processo de constituição social do ser humano. Novamente, em uma perspectiva pragmática, Hobbes coloca sobre a linguagem um papel primordial na vida humana concreta.

Por ser fruto de uma construção humana, dada historicamente, e com função pragmática, a linguagem será uma ferramenta artificial, conforme explica Victor Palacios.

Parece ficar claro que se um grupo de homens mantém um uso comum de signos lingüísticos, este uso comum não é natural, ainda que alguns substantivos tenham sido revelados por Deus a Adão. Posto que Hobbes diz que a linguagem tal como a utilizamos hoje em dia é uma invenção humana, é artificial, já que exige um acordo convencional acerca do significado de seus termos. Este acordo sobre o uso comum da linguagem e de seus significados depende de um consenso arbitrário que poderíamos considerar como uma espécie de pacto. (PALACIOS, 31-32, 2001)<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> “Under the reading of Hobbes that my argument supports, there are three possible modes of human existence: the state of first nature, when humans are as other animals; the state of second nature, when they leave community with beasts as a result of developing language; and the civil state in which they incorporate under a sovereign. Hobbes obviously thinks that the state of first nature is no longer attainable, with the irreversible effects that the invention of language has had. The claim he wants to defend is that the state of second nature is much inferior to the civil state, and that human beings should do everything possible to move from the one to the other.” (PETTIT, 2008, 99)

<sup>95</sup> “Parece quedar claro que si un grupo de hombres mantiene un uso común de signos lingüísticos, este uso común no es natural aunque algunos sustantivos hayan sido revelados por Dios a Adán. Puesto que Hobbes dice que el lenguaje tal como lo utilizamos hoy es una invención humana, es artificial, ya que exige un acuerdo convencional acerca del significado de sus términos. Este acuerdo en torno al uso común del lenguaje y sus significados depende de un consenso arbitrario que podríamos considerar una especie de pacto.” (PALACIOS, 31-32, 2001)

A necessidade do pacto é justamente pelo caráter subjetivo da linguagem, pois seu ponto de partida são os pensamentos e não uma realidade transcendente ou mesmo o mundo objetivo.

Ora, quando o filósofo mostra a natureza subjetiva da língua, ele serra a base tradicional da metafísica de conectar a linguagem a um sentido objetivo, alheio ao sujeito.

Ao afirmar a base nos pensamentos, Hobbes impede a linguagem de ser mera reprodutora de sentido externo. A língua passa a ser não uma expressão de sentidos transcendentais ou objetivados, mas a expressão de sentidos subjetivos, arbitrariamente impostos.

O uso geral do Discurso é transferir nosso Discurso Mental para o Verbal; ou a Cadeia de nossos Pensamentos em uma Cadeia de Palavras e isto por duas comodidades: a primeira é o registro da consequência de nossos pensamentos – a qual pode escapar de nossa memória e nos colocar em novos trabalhos – pode ser lembrada de novo por estas palavras como foram marcadas. Então, o primeiro uso dos nomes é servir como *Marcas* ou *Notas* de lembrança. (LEVIATHAN, 50)<sup>96</sup>

Sobre este ponto, Palacios mostra a não ligação da linguagem com uma natureza objetiva:

Hobbes quer deixar claro que, seja como for que a linguagem tenha sido criada originalmente, ele considera que seus nomes não guardam uma relação com a natureza do que denotam, mas que funcionam como referenciais artificiais e convencionais. A relação entre significado e significante é artificial, como se houvesse sido estabelecida pela decisão arbitrária dos homens (ou pela decisão não menos arbitrária de Deus). Na medida em que os nomes significam pensamentos, ainda que denotem coisas sensíveis, a relação

---

<sup>96</sup> “The generall use of Speech, is to transferre our Mentall Discourse, into Verbal; or the Trayne of our Thoughts, into a Trayne of Words; and that for two commodities; whereof one is, the Registering of the Consequences of our Thoughts; which being apt to slip out of our memory, and put us to a new labour, may again be recalled, by such words as they were marked by. So that the first use of names, is to serve for *Markes*, or *Notes* of remembrance.” (LEVIATHAN, 50)

entre o signo e os conteúdos mentais é o resultado de uma decisão humana, nascida da necessidade de comunicar esses pensamentos e não de uma relação causal entre elementos naturais. (PALACIOS, 2001, 107)<sup>97</sup>

O conceito deixa de ser um elemento de idealidade objetiva e torna-se apenas um elemento subjetivo, fundado na mente de cada um. Deste modo, as ideias deixam de existir enquanto coisas do mundo ou mesmo realidades independentes do indivíduo.

As ideias platônicas perdem sentido, mas igualmente as ideias cartesianas, pois a ideia passa a ser não uma representação ontológica de uma essência, ou da coisa, mas meramente uma construção linguística a partir das representações materiais da mente humana.

De fato, poderíamos dizer que há mesmo uma confluência em Hobbes entre o significado e o signo. A representação linguística carrega em si o seu significado, não havendo um conceito independente. De fato, a distinção entre signo e significado – conforme, por exemplo, personificada por Saussure na leitura de Emile Benveniste (BENVENISTE, 1976, 50-52) – não teria como ser aplicada no pensamento hobbesiano, pois para ele só há significado quando há signo.

Hobbes deixa claro que o primeiro instante da linguagem é subjetivo, ao defender que a *marca* é pessoal. Apenas em um segundo momento é que a linguagem passa a ser pública, operando através de uma espécie de acordo intersubjetivo.

---

<sup>97</sup> “Lo que quiere dejar en claro Hobbes es que sea como fuere que el lenguaje haya sido originalmente instituido, él considera que sus nombres no guardan una relación con la naturaliza de lo que denotan, sino que funcionan como referencias artificiales y convencionales. La relación entre significante y significado es artificial, como si hubiese sido establecida por la decisión arbitraria de los hombres (o por la decisión no menos arbitraria de Dios). En la medida en que los nombres significan pensamientos aunque denoten cosas sensibles, la relación entre el signo y los contenidos mentales es el resultado de una decisión humana, nacida de la necesidad de comunicar esos pensamientos y no de una relación causal entre elementos naturales.” (PALACIOS, 2001, 107)

Na sociedade civil, tal acordo, na realidade, é uma imposição do poder soberano, o qual age como uma espécie de subjetividade geral. No estado de natureza, no entanto, a questão é mais complexa e demanda uma série de acordos informais do uso linguístico cotidiano.

Portanto, fica claro que, segundo a concepção hobbesiana da linguagem aqui proposta, há um acordo convencional anterior ao pacto político. Por este acordo convencional se fixa um jogo de significados da linguagem que garante um mínimo de compreensão. Que forma tem este acordo convencional linguístico ou como se sucederia exatamente é algo que Hobbes não deixa claro e o qual define de maneira vaga em benefício da brevidade. Mas das passagens comentadas, se pode concluir que este acordo pré-político implica a possibilidade e a vontade de usar marcas e trocá-las com outros para compartilhar nossos pensamentos com outros indivíduos ou interagir de alguma maneira com os pensamentos alheios, subordinando nosso direito a utilizar marcas privadas ao benefício de cedermos a significados compartilhados. (IDEM, 109)<sup>98</sup>

A comunidade linguística, pré-política, é fruto da necessidade humana de comunicação e implica um acordo mútuo em relação aos significados da língua. Novamente, os conceitos não possuem qualquer sentido absoluto ou apriorístico, mas são frutos tão somente da prática.

Na realidade, Hobbes coloca a simbiose entre pensamento e linguagem. O pensamento não é uma estrutura objetiva, pairando no plano das ideias, no *cogito* ou mesmo no mundo real. Ele é apenas uma expressão da linguagem natural, arbitrariamente criada pelos indivíduos. Isto, de certa forma, antecipa uma visão moderna sobre a relação entre

---

<sup>98</sup> “Por tanto queda claro que, según la concepción hobbesiana del lenguaje que proponemos, hay un acuerdo convencional anterior al pacto político. A través de este acuerdo convencional se fija un juego de significados de lenguaje que garantiza un mínimo de comprensión. Qué forma tiene este acuerdo convencional lingüístico o cómo sucedería exactamente es algo que Hobbes no aclara y define de manera vaga en beneficio de la brevedad. Pero de las citas comentadas se puede concluir que este acuerdo pre-político implica la posibilidad y la voluntad de utilizar marcas e intercambiarlas con otros para compartir nuestros pensamientos con otros individuos o interactuar de alguna manera con los pensamientos ajenos, subordinando nuestro derecho a utilizar marcas privadas al beneficio de ceñirnos a significados compartidos.” (PALACIOS, 2001, 109)

pensamento e linguagem, visão presente, por exemplo, em Benveniste que analisa este problema recorrendo às categorias de Aristóteles:

Aristóteles coloca deste modo a totalidade dos predicados que podemos afirmar a respeito do ser e ele busca definir o estatuto lógico de cada um deles. Ora, nos parece – e tentaremos mostrar – que estas distinções são em primeiro lugar categorias da língua e que quando Aristóteles as define, raciocinando de uma maneira absoluta, encontra apenas certas categorias fundamentais da língua na qual ele pensa. (BENVENISTE, 1976, 66)<sup>99</sup>

Hobbes chega nesta visão da linguagem justamente ao aplicar seu materialismo, abdicando de qualquer origem não concreta da linguagem e concluindo só poder ser ela uma convenção pessoal e social.

Conforme já exposto no segundo capítulo, esta nova visão da linguagem permitiu ao filósofo questionar a hipostasiação dos conceitos pela metafísica tradicional, entre os quais o mais importante é o de *Ser*, o qual perde, na filosofia hobbesiana, seu caráter de entidade objetiva, tornando-se apenas um conector verbal.

E se assim fosse, se houvesse uma Língua sem qualquer verbo correspondente a *Est*, *É* ou *Ser*, ainda assim os homens que a usassem não seriam nem um pouco menos capazes que os Gregos e Latinos de Inferir, Raciocinar, Concluir e todos esses tipos de Raciocínio. Mas, então, o que aconteceriam com estes Termos tais como *Entidade*, *Essência*, *Essencial*, *Essencialidade* que são derivadas dela, e de outros vários que dependem disso, que são tão comumente usados? Seriam eles, portanto, não Nomes de Coisas, mas Signos, pelos quais fazemos saber aquilo que concebemos como sendo Consequência de um Nome ou Atributo de outro, como quando dizemos *um Homem é um corpo vivo*, não queremos dizer que o *Homem* é uma coisa, o *Corpo Vivo* outra e o *É*, ou *Ser*, uma terceira: mas que o Homem e o Corpo Vivo é a mesma coisa, pois a Consequência *se há um homem, logo é um corpo vivo* é uma Consequência verdadeira, significada pela palavra *É*. Logo, *ser um Corpo*, *Andar*, *ser Falante*, *Ser Vivo*, *Ver* e

---

<sup>99</sup> “Aristotle pose ainsi la totalité des prédicats que l’on peut affirmer de l’être, et il vise à définir le statut logique de chacun d’eux. Or, il nous semble – et nous essaierons de montrer – que ces distinctions sont d’abord des catégories de langue, et qu’en fait Aristotle, raisonnant d’une manière absolue, retrouve simplement certaines des catégories fondamentales de la langue dans laquelle il pense.” (BENVENISTE, 1976, 66)

Infinitivos semelhantes não são nomes de *Nada*, assim como *Corporalidade*, *Andando*, *Falando*, *Vida*, *Visto* e outros que significam o mesmo também não o são. (LEVIATHAN, 1080)<sup>100</sup>

Reduzido a mero conector linguístico, o problema em torno do Ser, tão importante para os metafísicos tradicionais desde Platão, evapora-se e igualmente desaparecem as especulações em torno de substâncias correlatas, criadas a partir da transformação de verbos em substantivos. Toda concepção essencialista é diluída pela crítica linguística e os antigos conceitos da metafísica são agora vistos como realmente são: signos da linguagem.

Não há mais, pois, uma questão de gêneros do Ser, mas uma classificação de nomes. A categoria fundamental que em Aristóteles exprime o que é a coisa – “O Ser em sentido primeiro”, de modo que “as outras coisas são chamadas de seres apenas por serem ou quantidades do Ser propriamente dito, ou qualidades, ou afecções deste ser, ou qualquer outra determinação deste gênero” –, se torna, na interpretação que dá Hobbes, a classe dos nomes que damos às coisas em relação às espécies ou imagens que estas coisas enviam ao espírito. (ZARKA, 1999, 15)<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> “And if it were so, that there were a Language without any Verb answerable to *Est*, or *Is*, or *Bee*; yet the men that used it would bee not a jot the lesse capable of Infering, Concluding, and of all kind of Reasoning, than were the Greeks, and Latines. But what then would become of these Terms, of *Entity*, *Essence*, *Essentiall*, *Essentiality*, that are derived form it, and of many more that depend on these, applyed as most commonly they are? They are therefore no Names of Things; but Signes, by which wee make known, that wee conceive the Consequence of one name or Attribute to another: as when we say, a *Man*, is, a *living Body*, wee mean not that the *Man* is one thing, the *Living Body* another, and the *Is*, or *Beeing* a third: but that the *Man*, and the *Living Body*, is the same thing; because the Consequence, *if hee bee a Man, hee is a living Body*, is a true Consequence, signified by that word *Is*. Therefore, *to bee a Body*, *to Walke*, *to bee Speaking*, *to Live*, *to See*, and the like Infinitives; also *Corporeity*, *Walking*, *Speaking*, *Life*, *Sight*, and the like, that signifie just the same, are the names of *Nothing*.” (LEVIATHAN, 1080)

<sup>101</sup> “Il n’est donc plus question de genres de l’être mais d’une classification de noms. La catégorie fondamentale de substance qui exprime chez Aristote ce qu’est la chose, “l’Être au sens premier”, alors que les “les autres choses ne sont appelées des êtres, que parce qu’elles sont ou des quantités de l’Être proprement dit, ou des qualités, ou des affections de cet être, ou quelque autre détermination de ce genre”, devient, dans l’interprétation qu’en donne Hobbes, la classe des nomes que nous donnons aux choses eu égard aux species ou images que ces choses éveillent dans l’esprit.” (ZARKA, 1999, 15)



A filosofia primeira de Aristóteles, com suas categorias, é desmascarada por Hobbes como sendo nada mais que uma coletânea de nomes, hipostasiados como se coisas do mundo fossem. Na realidade, desmistificada a real natureza do verbo *Ser* como sendo apenas um conector linguístico, toda teoria categorial é também diluída e a metafísica tradicional torna-se apenas e tão somente um jogo de palavras.

Desmistificar a metafísica tradicional é importante para Hobbes por seu uso político e não é gratuito o fato desta crítica estar justamente no livro quarto do *Leviatã*, onde o filósofo irá denunciar o que é chamado por ele de “Reino das Trevas”, um reino comandado por padres e religiosos mal-intencionados a partir da má filosofia grega.

Por que padres e seus aliados falam absurdidades? Hobbes disse que isto seria porque eles consideravam que tal fato beneficiaria seus interesses: pois, se tais noções fossem disseminadas e acreditadas, o clero e seus aliados seriam beneficiados. Hobbes propunha desacreditar as absurdidades e a má filosofia do clero mostrando o interesse deles em tais posições. Ele colocava e respondia a questão “*cui bono*”? Padres e escolásticos tinham buscado a prosperidade ao custo da paz e da boa ordem na política. A doutrina aristotélica das essências separadas havia se transformado historicamente em uma estratégia ilegítima de controle social. Ela tinha sido usada para que o clero compartilhasse daquela autoridade pertencente apenas ao poder civil soberano. A política de Aristóteles, dizia Hobbes, seria “repugnante ao governo”. (...) O clero construiu uma filosofia fantasmagórica; ele explorou a ansiedade natural do ser humano sobre o futuro e sua tendência natural de construir explicações causais a partir de qualquer coisa disponível. Se não houvesse nenhuma causa visível e conhecida dos eventos, então algum poder invisível, ou agente, seria muito provavelmente entendido como estando por trás do fenômeno. O clero encorajou estas disposições naturais e usou a ignorância humana, seu nervosismo e insegurança para sustentar a independência moral e a autoridade política da Igreja. Para este fim, o clero propagou a má filosofia das substâncias incorpóreas e dos espíritos imateriais. (SHAPIN, 1985, 94-95)<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> “*Why* did priests and their allies speak absurdities? Hobbes said that it was because they conceived it to be in their interests to do so: because if such notions were disseminated and credited, priests and their allies would benefit. Hobbes proposed to discredit priestly absurdities and bad philosophy by telling an interest-story. He would put and answer the question “*Cui bono*” Priests and Scholastics had sought to prosper at the expense of peace and good order in the polity. Aristotelian doctrine of separate essences had historically been deployed in an illegitimate strategy of social control. It had been used to obtain for priests a share of that authority that belonged solely to the civil sovereign. The *Politics* of Aristotle, Hobbes said, was “repugnant to

Dissolver a metafísica, portanto, não é apenas uma questão teórica, mas tem um objetivo político muito claro: enfraquecer o controle social da igreja. Sendo tal controle ancorado na doutrina aristotélica das essências separadas, posteriormente mistificada por escolásticos para dar sustentação à ideia da existência de substâncias incorpóreas e sobrenaturais (*Leviathan*, 1076), a dissolução da metafísica significará também a dissolução do poder clerical.

Deste modo, a filosofia da linguagem de Hobbes possui clara intenção política, não sendo apenas uma teoria desconectada de implicações práticas. A dissolução da metafísica e sua substituição por uma linguística nominalista é elemento central no materialismo geométrico hobbesiano pois implica no desmonte dos fundamentos teóricos da dominação clerical.

A rejeição das “essências” “separadas” ou “abstratas” conforma o principal impulso do ataque de Hobbes à metafísica escolástica. Ele sentia que a crença errônea em tais entidades misteriosas teriam levado a quatro perigosas ficções políticas e teológicas: o julgamento de uma alma incorporal após a morte, a ideia de fantasmas assombrando os cemitérios, a doutrina da transubstanciação e a ideia de que a fé é uma “virtude infundida”. Enquanto as primeiras ideias são *bizarrias* papistas, a última concepção é Puritana. O que todas estas concepções compartilham entre si é que elas fortalecem a autoridade do clero, independente da denominação. Pois é considerado como sendo uma incumbência do clero facilitar nossa passagem para a vida eterna, exorcizar maus espíritos, transformar pão e vinho no corpo e sangue do Próprio Deus e falar “de modo entusiasmado” com o Espírito. Hobbes mantém a tese de que as quatro incumbências são baseadas na crença falsa que alguma coisa “incorporal” pode se manter por si mesma. Por exemplo, a transubstanciação

---

government": this "doctrine of *separated essences*, built on the vain philosophy of Aristotle, would fright [men] from obeying the laws of their country, with empty names; as men fright birds from the corn with an empty doublet, a hat, and a crooked stick." Priestcraft had made up a scarecrow philosophy; it had traded upon man's natural anxiety about the future and man's natural tendency to construct causal explanations out of whatever resources were at hand. If there was no visible and known cause of events, then some invisible power or agent was widely supposed to be at work. Priestcraft had encouraged these natural dispositions, and it had used man's ignorance, nervousness and insecurity to buttress the *independent* moral and political authority of the Church. To this end, priests had propagated the bad philosophy of incorporeal substances and immaterial spirits." (SHAPIN, 1985, 94-95)

envolve o gosto e a cor do pão consagrado existindo independentemente de sua essência subjacente, o corpo de Cristo. (LEIJENHORST, 2002, 46-47)<sup>103</sup>

Conforme mostrei, a tradição metafísica vê a razão como uma faculdade essencial do ser humano, faculdade esta responsável por diferenciá-lo de outras coisas do mundo. Em Descartes ela chega mesmo a não se diferenciar mais do próprio *eu*, tornando-se sujeito e racionalidade uma coisa só.

A filosofia materialista de Hobbes, no entanto, opera no sentido de mostrar ser a própria razão uma ferramenta linguística e, tal como a própria linguagem, a racionalidade, longe de ser algo inato ao ser humano, é um instrumento construído.

Por isto fica claro que a Razão não é igual a Sensação e a Memória, nascidos conosco, e tão pouco retirada da Experiência apenas, como a Prudência é, mas adquirida por Indústria: primeiro pela imposição de nomes e segundo pelo uso de um bom e correto método, procedendo dos Elementos, os quais são Nomes, para as Asserções feitas pela conexão de uma delas para outras. (LEVIATHAN, 72)<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> “The rejection of “separate” or “abstract” “essences” forms the major thrust of Hobbes’s attack on scholastic metaphysics. He felt that the erroneous belief in such mysterious entities had given rise for four politically and theologically dangerous fictions: the judgment of an incorporeal soul after death, the idea of ghosts haunting graveyards, the doctrine of transubstantiation, and the idea that faith is an “inblown virtue”. Whereas the first ideas are papist *bizarceries*, the last conception is a Puritan one. What all these conceptions share, is that they strengthen the authority of the clergy, regardless of denomination. For it is considered the clergy’s task to facilitate our passage to eternal life, exorcise evil spirits, transform bread and wine into the body and blood of God Himself, and to speak “enthused” with the Spirit. Hobbes maintains that these four clerical tasks are based upon the false assumption that something “incorporeal” can stand on its own. For instance, transubstantiation involves the taste and colour of the consecrated bread existing independently from its underlying essence, the body of Christ.” (LEIJENHORST, 2002, 46-47)

<sup>104</sup> “But this it appears that Reason is not as Sense, and Memory, borne with us; nor gotten by Experience onely, as Prudence is; but attained by Industry; first in apt imposing of Names; and secondly by getting a good and orderly Method in proceeding from the Elements, which are Names, to Assertions made by Connexion of one of them to another.” (LEVIATHAN, 72)

Não poderia ser mais clara a crítica hobbesiana às concepções inatistas da razão. Enquanto metafísicos defendem a presença essencial da razão no ser humano, o autor do *Leviatã* afirma ser ela fruto de uma construção humana, adquirida “com esforço”.

Da natureza, o ser humano apenas herda a sensação e a memória (imaginação), as quais também são compartilhadas com os animais. Mas a razão precisa ser elaborada a partir do uso da língua.

RAZÃO, neste sentido, nada mais é do que *calcular* (isto é, adicionar e subtrair) a partir de Conseqüências de nomes gerais pré-acordados, a partir das *marcas* e *significações* de nossos pensamentos. Digo *marcas* deles, quando calculamos por nós mesmos; e *significações*, quando demonstramos ou apresentamos nossos cálculos a outros homens. (IDEM, 64)<sup>105</sup>

Enquanto na tradição metafísica a racionalidade era vista como sendo uma espécie de faculdade transcendental – uma luz espiritual –, Hobbes muda sua caracterização e a torna uma ferramenta linguística.

Raciocinar não é desvelar essências, mas calcular a partir de definições. Neste aspecto, os nomes são os “calculadores dos sábios” (IDEM, 58), elementos usados pelos investigadores para chegar ao conhecimento.

Ao considerar o raciocínio como uma questão de soma e subtração, Hobbes alcança três fins, cada um dos quais atrativo a ele de um modo diferente. Primeiro de tudo, ele desmistifica a racionalidade, reduzindo-a a um exercício pedestre, análogo ao ato de contar. Segundo, a conecta com a ciência e com o que ele vê como sendo um modelo de como o raciocínio deve ser conduzido. E, terceiro, ele a representa como sendo uma habilidade, não uma faculdade inata; ela é uma habilidade desenvolvida a partir da infância

---

<sup>105</sup> “For REASON, in this sense, is nothing but *Reckoning* (that is, Adding and Subtracting) of the Consequences of generall names agreed upon, for the *marking* and *signifying* of our thoughts; I say *marking* them, when we reckon by our selves; and *signifying*, when we demonstrate, or approve our reckonings to other man.” (LEVIATHAN, 64)

com base em induções de palavras, não uma capacidade que é transmitida quando a criança alcança a idade da razão. (PETTIT, 2008, 44)<sup>106</sup>

*Contra* Descartes, portanto – mas também *contra* todas as visões do ser humano *zôon lógon échon* –, Hobbes afirma ser a racionalidade uma construção linguística, fruto de um trabalho histórico e pessoal. Ninguém já nasce racional, mas, mediante o uso metódico da língua, acaba por alcançar a racionalidade. Longe de ser o que torna a essência do ser humano, a racionalidade é tão somente um instrumental.

Uma racionalidade linguística e, acima de tudo, calculadora, torna impossível sua transformação em faculdade transcendental, pois mesmo o contato com a realidade é cindido. A racionalidade, para Hobbes, não é um *espelhamento* do mundo, mas uma espécie de *tradução* deste, com regras próprias.

Entre a palavra e a coisa há para Hobbes uma relação denotativa e não de significação. Quando nos mantemos estritamente no problema da significação a relação com a coisa pode ser suspensa.

Hobbes estabelece três níveis: a palavra, o pensamento e a coisa. Primeiramente, a palavra é arbitrária, não somente em relação à coisa, que ela designa, mas também em relação ao pensamento que ela significa. De todo jeito, *inter res et verba*, entre as coisas e as palavras, não há nem similitude, nem comparação que possa nos fazer pensar que a natureza das coisas se oferece ou se revela através das palavras. (...) A linguagem não é a epifania do ser. (ZARKA, 1999, 87)<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup>“By casting reasoning as a matter of addition and subtraction, Hobbes achieves three ends, each attractive to him in a different way. First of all, he demystifies reasoning, depicting it as a pedestrian exercise analogous to keeping accounts. Second, he connects it with science and what he sees as a model of how reasoning should be conducted. And third, he represents it as a skill, not as an innate faculty; it is a skill developed from childhood on the basis of an induction in the use of words, not a capacity that comes on stream when the child reaches the age of reason.” (PETTIT, 2008, 44)

<sup>107</sup> “Entre le mot et la chose, il y a pour Hobbes un rapport de dénotation et non pas de signification. Quand on s’en tient *strictement* au problème de la signification le rapport à la chose peut être suspendu.

A análise feita por Zarka sobre a linguagem cabe perfeitamente na concepção de racionalidade hobbesiana, pois esta é cálculo linguístico. Por serem os elementos fundamentais da razão, o que é válido para as palavras é válido para a racionalidade em geral.

Assim, a separação entre palavra e mundo é também a separação entre racionalidade e mundo, impedindo a razão de ser um desvelamento das essências da realidade objetiva e tornando-a apenas um instrumento de *apreensão* da realidade material.

Mal comparando, poderíamos dizer que a razão é semelhante aos sistemas de medidas. O sistema métrico, o sistema de polegadas ou o sistema astronômico não desvelam essências da realidade, eles apenas traduzem a realidade concreta em certos parâmetros.

De modo semelhante, a razão é um instrumento de parametrização da realidade. Ela não exprime o que a coisa é, mas funciona como “medição” do mundo. Até por isso Hobbes coloca como mais fundamental o processo de definição dos termos a serem usados, pois é aí onde o contato com o mundo real será estabelecido. O processo posterior é simplesmente de cálculo autocentrado.

Esta parametrização operada pela linguagem é essencialmente um processo do materialismo geométrico, pois há a imposição de nomes sobre as aparências sensoriais e se assemelha às definições axiomáticas da ciência geométrica.

Pela imposição dos Nomes – alguns de mais larga, outros de mais estrita significação –, transformamos o reconhecimento das consequências das coisas imaginadas

---

Hobbes met en jeu trois niveaux : le mot, la pensée et la chose. Premièrement, le mot est arbitraire, non seulement par rapport à la pensée qu’il signifie. Tout d’abord, *inter res et verba*, entre les choses et les mots, il n’y a ni similitude ni comparaison qui puisse nous faire penser que la nature des choses s’offre ou se révèle d’elle-même dans les mots. (...) Le langage n’est pas l’épiphanie de l’être.” (ZARKA, 1999, 87)

na mente em um reconhecimento das consequências das Apelações. Por exemplo, se um homem não possui qualquer uso da Fala (tal como se fosse surdo e mudo de nascimento), se é colocado diante de seus olhos um triângulo, através dos dois ângulos retos (tais como os lados de uma figura quadrada), ele pode por meditação comparar e encontrar que os três ângulos deste triângulo são iguais aos dois ângulos retos que estão ali. Mas, se outro triângulo diferente em forma é mostrado a ele, ele não pode saber, sem novo trabalho, se os três ângulos deste também são iguais ao mesmo. Mas aquele que possui o uso das palavras, quando observa que tal igualdade era consequente não ao cumprimento dos lados, ou tão pouco a qualquer particularidade do triângulo em questão, mas apenas ao fato de os lados eram retos e os ângulos três e que este era todo o motivo de ele ter nomeado aquilo de triângulo, ele audaciosamente irá concluir, de modo universal, que tal igualdade dos ângulos está em todo triângulo e registrará esta invenção nestes termos gerais: *Todo triângulo possui seus três ângulos iguais a dois ângulos retos*. E, então, a consequência encontrada em um caso particular, será registrada e lembrada enquanto uma regra Universal. Nosso reconhecimento mental será libertado do tempo e do espaço e nós seremos liberados de todo trabalho da mente, poupando o primeiro e fazendo com que aquilo que foi encontrado *aqui e agora* seja verdadeiro em *todo tempo e lugar*. (LEVIATHAN, 52-54)<sup>108</sup>

O conhecimento a respeito da relação entre os três ângulos de um triângulo e os ângulos retos é um conhecimento de natureza universal, ou seja, que vale para todo triângulo. No entanto, na condição de um raciocínio *sem linguagem*, o ser humano não conseguiria reter esta verdade, tendo de efetuar novamente o cálculo a todo momento. Neste caso, a linguagem garante a validade deste conhecimento independentemente de tempo e lugar.

---

<sup>108</sup> "By this Imposition of Names, some of larger, some of stricter signification, we turn the reckoning of the consequences of things imagined in the mind, into a reckoning of the consequences of Appellations. For example, a man that hath no use of Speech at all, (such, as is born and remains perfectly deafe and dumb) if he set before his eyes a triangle, an by it tow right angles, (such as are the corners of a square figure) he may by meditation compare and find, that the three angles of that triangle, are equall to those two right angles that stand by it. But if another triangle be shewn him different in shape from the former, he cannot know without a new labour, whether the three angles of that also be equall to the same. But he that hath the use of words, when he observes, that such equality was consequent, not to the length of the sides, nor to any other particular thing in his triangle; but onely to this, that the sides were straight, and the angles three; and that that was all, for which be named it a Triangle; will boldly conclude Universally, that such equality of angles is in all triangles whatsoever; and register his invention in these generall termes, *Every triangle hath its three angles equall to two right angles*. And thus the consequence found in one particular, comes to be registered and remembred, as an Universall rule; and discharges our mental reckoning, of time and place; and delivers us from all labour of the mind, saving the first; and makes that which was found true *here, and now*, to be true in *all times and places*." (LEVIATHAN, 52-54)

O exemplo geométrico do triângulo não é gratuito. A verdade geométrica é justamente o modelo para a verdade epistêmica em geral por ser geneticamente constituída e possuir evidência inquestionável. Neste aspecto, a verdade será o construtivismo de um elo terminológico encadeado. Ou seja, a verdade não está na relação entre o discurso e o mundo, mas na lógica interna do discurso, à semelhança da verdade geométrica que é fundada na lógica interna da demonstração.

Quando dois nomes são unidos em uma Consequência, ou Afirmação, tal como esta: *Um homem é uma criatura viva*; ou esta, *se ele é um homem, ele é uma criatura viva*. Se o último nome *criatura Viva* significar tudo o que o nome anterior *Homem* significa, então a afirmação, ou consequência, é *verdadeira*, de outro modo é *falsa*. Pois *Verdadeiro* e *Falso* são atributos do Discurso, não das Coisas. E quando não há Discurso, tão pouco há *Verdadeiro* ou *Falso*. *Erro* pode existir, como quando esperamos aquilo que não existirá, ou quando suspeitamos do que não aconteceu. Mas em nenhum destes casos, um homem pode ser acusado de Inverídico. (LEVIATHAN, 54)<sup>109</sup>

Verdadeiro ou falso não estão mais relacionados ao mundo exterior, mas são atributos linguísticos. Pelo fato de a racionalidade não ser mais uma faculdade desveladora do real, mas um instrumento de linguagem, a *verdade* perde seu caráter ontológico e torna-se meramente uma coerência interna do cálculo. Verdadeiro é aquilo cuja definição da consequência esteja presente na definição antecedente.

A princípio, tal ideia de verdade poderia parecer pobre ou tautológica, pois a verdade seria apenas a explicitação do já dado. Longe disso, no entanto, pois é preciso ficar atento à

---

<sup>109</sup> “When two Names are joined together into a Consequence, or Affirmation; as thus, *A man is a living creature*; or thus, *if he be a man, he is a living creature*, if the later name *Living creature*, signifie all that the former name *Man* signifieth, then the affirmation, or consequence is *true*; otherwise *false*. For *true* and *false* are attributes of Speech, not of Things. And where Speech is not, there is neither *Truth* nor *Falshood*. *Error* there may be, as when wee expect that which shall not be; or suspect what has not been: but neither case can a man be charged with Untruth.” (LEVIATHAN, 54)



apropriação por Hobbes da geometria, considerada por ele como a ciência mais importante e, até mesmo, a única. (DE CIVE, 25)

Em uma perspectiva geométrica, o conseqüente já se encontra no antecedente, mas não de modo tautológico, e sim de modo *potencial*. A linha possui a potência de criar o quadrado e este de criar o cubo. Caso façamos o processo de *decomposição* do cubo – ou *análise* – encontraremos o quadrado e, por fim, a linha. Assim, poderemos afirmar ser o cubo um produto do quadrado.

Na geometria, este tipo de operação é feito pela *síntese* e *análise* dos elementos. Enquanto a primeira constrói objetos mais complexos a partir de elementos mais simples, a segunda executa o inverso, desconstruindo objetos complexos até chegar às estruturas mais simples.

E serão justamente estas duas operações geométricas que Hobbes utilizará no cálculo linguístico da razão, onde a verdade será encontrada.

Quando um homem *Raciocina*, não faz mais que conceber uma soma total da *Adição* de parcelas; ou conceber um Resto da *Subtração* de uma soma de outra. O que, se é feito através de Palavras, é conceber da consequência de nomes de todas as partes para o nome do todo, ou dos nomes do todo e de uma parte para o nome de outra parte. E apesar de em algumas outras coisas – como nos números -, além da *Adição* e da *Subtração*, os homens nomearem outras operações, como *Multiplificação* e *Divisão*, ainda assim elas são o mesmo, pois *Multiplificação* não é nada mais que adicionar junto coisas iguais e *Divisão* nada mais é que subtrair de uma coisa repetidas vezes quanto possamos. Estas operações não são ligadas apenas aos Números, mas também a todo tipo de coisas que possam ser adicionadas ou retiradas umas das outras. Pois os Aritméticos ensinam a adicionar e subtrair usando *números*, mas os Geômetras ensinam o mesmo com *linhas, figuras* (sólidos e superfícies), *ângulos, proporções, tempos*, grau de *velocidade, força, poder* e outras semelhantes. Os lógicos ensinam o mesmo usando *Consequências de Palavras*, adicionando dois Nomes para fazer uma afirmação, *duas Afirmações* para formar um *Silogismo* e *muitos Silogismos* para fazer uma *Demonstração*; e, da *soma*, ou *Conclusão* de um *Silogismo*, eles subtraem uma *Proposição* para encontrar outra. Escritores de Política juntam *Pactos* para encontrar *deveres*, e Juristas, *leis e fatos* para encontrar o que é *certo e errado* nas ações dos homens privados. Em resumo, em qualquer matéria que for

que haja espaço para *adição* e *subtração*, haverá também lugar para *Razão*, e onde estas não encontrarem espaço, tão pouco terá a *Razão* algo para fazer. (LEVIATHAN, 64)<sup>110</sup>

Adição é um tipo de síntese, enquanto subtração é um tipo de análise. Análogo à matemática, somar e subtrair não é um processo tautológico, mas antes uma mutabilidade lógica. Se tomarmos, por exemplo, a soma  $2+2=4$ , veremos dois números iguais somados perfazendo um terceiro número diferente. Ao mesmo tempo, o número quatro possui em si o dois, pois podemos considerar o dois como parte da síntese responsável por ter formado o quatro.

No caso da racionalidade, há algo semelhante. Pois toda afirmação é a soma de dois ou mais nomes. Quando digo, *todo homem é um ser vivo*, preciso analisar o significado de “homem” e de “ser vivo”, caso os dois sejam compatíveis, a afirmação é verdadeira. Em caso contrário, ela é falsa.

Na realidade, a concepção hobbesiana de racionalidade é um rudimento da visão contemporânea da lógica simbólica, onde a análise é feita por funções. Caso consideremos a

---

<sup>110</sup> “When a man *Reasoneth*, hee does nothing else but conceive a summe total, 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 other part. And though in some things (as in numbers) besides *Adding* and *Substracting*, 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 Substracting of one thing, as often as we can. These operations are not incident to Numbers onely, but to all manner of things that can be added together, and taken one out of another. For as Arithmeticians teach to adde and substract in *numbers*; so the Geometricians teach the same in *lines, figures* (solid and superficial) *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 *Syllogisme*, to make a *Demonstration*; and from the *summe*, they substract 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.” (LEVIATHAN, 64)

estrutura da razão como um sistema de funções, poderemos visualizar melhor a ideia de Hobbes. A razão, neste caso, é um sistema dedutivo de complexidade crescente, tal como a geometria e a matemática em geral.

Em minha dissertação de mestrado, denominei essa posição hobbesiana de *razão geométrica*, justamente por se apropriar da dinâmica geométrica de construção de elementos, além de suas próprias regras lógicas de funcionamento.

Longe de ser *tautológica*, a verdade é *lógico-funcional*, ela possui validade dentro de um esquema dedutivo onde um termo detém veracidade a partir de uma “herança” advinda do axioma, o qual, por sua vez, é previamente determinado no começo da cadeia argumentativa.

A linguagem, portanto, torna-se o meio próprio de construção do conhecimento. Enquanto as aparências sensoriais geram um tipo de saber puramente prudencial, valido apenas de modo conjuntural, a linguagem é a dimensão onde o conhecimento adquirirá caráter exato e constante.

Assim, a linguagem aparece enquanto *condição da universalidade do conhecimento*. E isto acontece porque o conhecimento necessita estabelecer conexões essenciais, transcendentais às contingencialidades da experiência empírica. No mundo cotidiano, cada sensação será diferente da anterior, apenas a linguagem conseguirá “estabilizar” o saber, retendo o que for fundamental nas inúmeras experiências e, portanto, fornecendo um instrumento de predição e repetibilidade.

Inclusive, este será um motivo por que a verdade, para Hobbes, ocorrerá no interior da linguagem, na conjunção de dois termos, e não na relação entre o discurso e o mundo objetivo.

Quando dois nomes são colocados juntos em uma Consequência, ou Afirmação, como esta: *Um homem é uma criatura viva*; ou esta: *se ele é um homem, ele é uma criatura viva*. Se o nome posterior, *Criatura Viva*, significar aquilo tudo que o nome anterior, *Homem*, significa, então a afirmação ou consequência é *verdadeira*; caso contrário, é *falsa*. Pois, Verdadeiro e Falso são atributos da Linguagem, não das Coisas. E onde não há Discurso, tão pouco há *Verdadeiro* ou *Falso*. Há *Erro* quando esperamos aquilo que não deverá ser, ou supomos aquilo que não foi, mas em nenhum destes casos o homem pode ser acusado de ser Inverídico. (IDEM, 54)<sup>111</sup>

O conhecimento efetivo só é possível por intermédio da linguagem. No plano meramente da sensação, o conhecimento é apenas plausível, conforme já expus anteriormente. Contudo, a linguagem é a imposição de nomes às formas sensoriais presentes na mente humana e, portanto, não se relaciona *diretamente* com o mundo.

O primeiro passo da linguagem é a *definição*. Define-se um nome para uma determinada forma sensorial, a qual corresponde a algo do mundo. Se a linguagem possui uma origem prática bem determinada, as definições também devem ser adequadas, do contrário, a vida humana não será bem conduzida.

Deste modo, a definição possui um critério específico de averiguação, que é sua efetividade. Quando digo “pedra” para alguém, uma pessoa não pode entender “espuma”, pois, do contrário, teremos graves problemas quando, por exemplo, eu estiver em uma obra e pedir ao meu colega de trabalho que me passe “cinco pedras” e ele me passar espumas. Ou, se eu disser “cuidado com a pedra” e a pessoa ao meu lado entender outra coisa e tropeçar

---

<sup>111</sup> “When two Names are joined together into a Consequence, or Affirmation; as thus, *A man is a living creature*; or thus, *if he be a man, he is a living creature*, if the later name *Living creature*, signifie all that the former name *Man* signifieth, then the affirmation, or consequence is *true*; otherwise *false*. For *true* and *false* are attributes of Speech, not of Things. And where Speech is not, there is neither *Truth* nor *Falshood*. *Error* there may be, as when wee expect that which shall not be; or suspect what has not been: but neither case can a man be charged with Untruth.” (LEVIATHAN, 54)

em uma pedra que estava no caminho. Há uma validação prática da linguagem dentro de um contexto e esta validação é que chancela as definições linguísticas.

Portanto, quando vamos raciocinar no nível da linguagem, já estamos fazendo isto pressupondo a validade dos nossos termos empregados. Esta validade é *a priori* ao discurso propriamente dito. Então, o que nos resta saber não é se nosso discurso está adequado ao mundo objetivo, mas se as definições, quando conjugadas, geram um discurso logicamente coerente.

Deste modo, a verdade para Hobbes será a *coerência* da linguagem, não a correspondência da ideia com a realidade. Verdadeiro é o discurso que conjuga adequadamente dois ou mais termos e isto ocorre quando estes termos não se contradizem. Por isso, se eu digo “um homem é uma criatura viva”, posso estar certo da verdade desta frase porque, quando a decompou, verifico ser a definição de *homem* compatível com a definição de *ser vivo*. Mas, se eu dissesse “a cadeira é um ser vivo”, eu estaria em erro, porque *cadeira* é um objeto inanimado, sem qualquer tipo de atividade biológica, o exato oposto do que expressa a definição *ser vivo*.

Dito de modo geral, Hobbes está fincando ainda mais a origem e natureza materialista da linguagem. Ao colocar o verdadeiro e o falso como sendo dependentes da conjunção de definições já previamente validadas pela vida prática, o filósofo rompe com o fantasma metafísico de saber como, afinal, haveria um espelhamento do mundo concreto pela linguagem.

Esta questão se dilui por si mesma quando a linguagem deixa de ser encarada enquanto uma expressão do mundo e se torna um instrumento formal de conexões entre termos previamente definidos. Ou seja, a linguagem não possui ou expressa essência alguma, apenas é um encadeamento simbólico de terminologias previamente definidas.

Deste modo, o ponto fulcral da linguagem não é a correspondência com o mundo, tão pouco a coerência frasal, embora a pressuponha.

Tanto a sintaxe, quanto a semântica ficam em segundo plano. A primeira porque a associação discursiva entre os termos faz parte do cálculo e um equívoco nele poderá ser facilmente corrigido refazendo o cálculo. O segundo porque a linguagem não fala mais do mundo de forma direta, mas indireta, então torna-se ocioso uma preocupação se o nome corresponde mesmo à coisa objetiva.

No lugar da semântica e da sintaxe, assume o papel preponderante o ato inventivo da definição e, por isso, Hobbes irá salientar o quão importante é estar atento às definições dos termos.

Por isto se mostra o quão necessário é para qualquer homem que aspira ao conhecimento verdadeiro examinar as Definições dos Autores passados, e ou corrigi-las, quando elas estão mal assentadas, ou cria-las por si mesmo. Pois, os erros das Definições se multiplicam por si mesmos, conforme a análise prossegue e conduz o homem em absurdidades, o que eles podem ver, mas não evitar sem recalculer novamente a partir do começo, no qual encontra-se o fundamento de seus erros. (IDEM, 56)<sup>112</sup>

Um erro nas definições terá um impacto muito pior no caminho do conhecimento do que propriamente um erro malfeito no processo demonstrativo enquanto tal, pois um erro no processo demonstrativo pode ser corrigido, mas uma definição equivocada pode envenenar todo a cadeia argumentativa, a tornando inócua.

---

<sup>112</sup> “By this it appears how necessary it is for any man that aspires to true Knowledge, to examine the Definitions of former Authours; and either to correct them, where they negligently set down; or to make them himself. For the errors of Definitions multiply themselves, according as the reckoning proceeds; and lead men into absurdities, which at last they see, but cannot avoid, without reckoning anew from the beginning; in which lyes the foundation of their errors.” (LEVIATHAN, 56)

Por isso, a maior atenção deve estar na definição dos termos a serem usados, estando nisto o primeiro passo no correto uso da linguagem.

Assim, então, na correta Definição dos Nomes está o primeiro uso da Linguagem, que é a Aquisição da Ciência. E no erro, ou na falta de Definições, reside o primeiro abuso, do qual procede todo Dogma falso e sem sentido, o que faz com que estes homens que tomam suas instruções da autoridade dos livros e não de suas próprias meditações estejam tão abaixo da condição do homem ignorante, quanto o homem provido de Ciência está acima dele. Pois, entre a verdadeira Ciência e as Doutrinas errôneas, a Ignorância está no meio. (IDEM, 56)<sup>113</sup>

Receber simplesmente as definições de outros autores, confiando mais na autoridade do que na correção deles, é se preparar para amontoar erros na demonstração e ficar em um lugar pior que o da ignorância. A definição incorreta é tão perigosa para o bom desenvolvimento científico que ela é o primeiro abuso linguístico para Hobbes.

A linguagem é o instrumento para aquisição do saber e, por isso, seu manuseio deve ser feito com cuidado. A busca pelo conhecimento é feita mediante o cálculo linguístico, no qual são adicionados ou subtraídos nomes e isso é que constitui o chamado raciocínio.

*Sujeito aos Nomes* está qualquer coisa que possa entrar ou ser considerada em uma conta; e que pode ser adicionado um ao outro para criar uma soma; ou subtraído de um ao outro para deixar um resto. Os Latinos chamavam Contas de dinheiro, *Rationes* e a contagem, *Ratiocinatio*. E isto que em faturas ou livros de contas chamamos de Itens, eles chamavam *Nomina*, isto é, Nomes. E disto parece proceder que eles estenderam a palavra *Ratio* para a faculdade de Contagem em todas as coisas. Já os Gregos tinham apenas uma palavra, *Logos*, tanto para *Linguagem*, quanto para *Razão*, não porque pensassem não existir Linguagem sem Razão, mas que não há Razão sem Linguagem. E o ato de

---

<sup>113</sup> “So that in the right Definition of Names, lyes the first use of Speech; which is the Acquisition of Science: And in wrong, or no Definitions, lyes the first abuse; from which proceed all false and senselesse Tenets; which make those men that take their instruction from the authority of books, and not from their own meditation, to be as much below the condition of ignorant men, as men endued with true Science are above it. For between true Science, and errouneous Doctrines, Ignorance is in the middle.” (LEVIATHAN, 56)

raciocinar eles chamavam Syllogismo, que significa a somatória de todas as consequências de uma fala para outra. (IDEM, 58)<sup>114</sup>

Ao buscar a gênese etimológica das palavras linguagem, razão, nomes e silogismo, o filósofo busca solidificar sua própria abordagem em torno da língua enquanto um instrumento de cálculo.

Neste caso, a linguagem é um meio de *somar* e *subtrair* palavras, buscando instituir totais ou restos. Mas existe um componente além ou extra nesta análise hobbesiana, que é igualar racionalidade e linguagem, indo no caminho inverso ao da metafísica tradicional, onde, muitas vezes, a razão era interpretada como uma estrutura transcendente à linguagem.

Hobbes, ao contrário, busca igualar razão e linguagem, mas não para defender que a racionalidade pode ser expressa linguisticamente, e sim para mostrar ser a linguagem a própria razão. É o que ele defende ao afirmar, conforme dito na passagem, não haver razão sem linguagem, enquanto o inverso é possível de acontecer, ou seja, existir linguagem sem a manifestação da racionalidade.

A igualdade entre razão e linguagem é afirmada mais claramente pelo filósofo ao mostrar que a razão não é nada mais que soma e subtração de nomes.

---

<sup>114</sup> “*Subject to Names*, is whatsoever can enter into, or be considered in an account; and be added one to another to make a summe; or subtracted one from another, and leave a remainder. The Latines called Accounts of many *Rationes*, and accounting, *Ratiocinatio*: and that which we in bills or books of account call *Items*, they called *Nomina*; that is, *Names*: and thence it seems to proceed, that they extended the word *Ratio*, to the faculty of Reckoning in all other things. The Greeks have but one word *Logos*, for both *Speech* and *Reason*; not that they thought there was no *Speech* without *Reason*; but no *Reasoning* without *Speech*: And the act of reasoning they called *Syllogisme*; which signifieth summing up of the consequences of one saying to another.” (LEVIATHAN, 58)



Quando um homem *Raciocina*, ele não faz nada mais que conceber uma soma total a partir da *Adição* de parcelas; ou então conceber um Resto, a partir da *Subtração* de uma soma de outra. O que – se feito com Palavras – é concebido a partir da consequência dos nomes de todas as partes para o nome de outra parte. E, apesar de outras coisas – como nos números – os homens nomearem outras operações para além da *Adição* e da *Subtração*, tais como *Multiplicação* e *Divisão*, ainda assim são o mesmo, pois *Multiplicação* não é nada mais que a *Adição* de coisas iguais e a *Divisão* a *Subtração* de uma coisa, tantas vezes quanto for possível. Estas operações não são incidentais apenas aos Números, mas a todos os tipos de coisas que podem ser adicionadas juntas e tiradas umas das outras. Pois, enquanto os Aritméticos ensinam a adicionar e subtrair com *números*; os Geômetras ensinam o mesmo com *linhas, figuras* (sólidos e superfícies), *ângulos, proporções, tempos, graus de velocidade, força e poder*, etc; os Lógicos ensinam o mesmo com a *Consequência de palavras*, adicionando *dois Nomes* para formar uma *Afirmção*, e *duas Afirmções* para formar um *Silogismo* e *muitos Silogismos* para formar uma *Demonstração*, e da *soma*, ou *Conclusão* de um *Silogismo*, eles subtraem uma *Proposição*, para encontrar outra. Escritores de Política adicionam *Pactos* para encontrar os *deveres* dos homens; e Juristas, *Leis e fatos* para encontrar o que é *certo e errado* nas ações do homem privado. Em suma, em qualquer matéria onde haja lugar para *adição e subtração*, haverá também lugar para a *Razão*, e onde estes não tenham lugar, tão pouco a *Razão* terá algo para fazer. (IDEM, 64)<sup>115</sup>

A racionalidade, portanto, é uma forma de cálculo, semelhante ao cálculo efetuado por aritméticos e geômetras. A diferença é que estes matemáticos usam números e figuras para exercitar seus cálculos, enquanto, no raciocínio simples, o indivíduo faz uso de palavras.

---

<sup>115</sup> “When a man *Reasoneth*, hee does nothing else but conceive a summe total, 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 other part. And though in some things (as in numbers) besides *Adding* and *Substracting*, 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 *Substracting* of one thing, as often as we can. These operations are not incident to Numbers onely, but to all manner of things that can be added together, and taken one out of another. For as *Arithmeticians* teach to adde and substract in *numbers*; so the *Geometricians* teach the same in *lines, figures* (solid and superficial) *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 *Syllogisme*, to make a *Demonstration*; and from the *summe*, they substract 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.” (LEVIATHAN, 64)

No entanto, a dinâmica do cálculo é idêntica, se tratando em todos os casos de uma soma ou de uma subtração.

Neste caso, há uma identidade entre racionalidade e cálculo. Raciocinemos, ou seja, calculemos, como dirá mais tarde Condillac. A razão é somar e subtrair termos previamente definidos, mediante inferências, regressões e ilações. Há uma redução consequente da racionalidade, que não busca mais a compreensão do mundo ou a descoberta de essências, mas simplesmente efetuar operações de adição ou subtração. Ou seja, a razão agora se torna operacional, senão construtiva ou instrumental – será preciso apurar qual termo seria mais adequado, havendo ainda pragmática, todos algo anacrônicos, num tempo em tudo se decida em torno do nominalismo, do convencionalismo e do realismo.

A lógica é mostrada, neste aspecto, enquanto uma forma desta razão operacional, se tratando ela da operação entre nomes para formar afirmações, silogismos e demonstrações. Com isso, ela deixa de ser uma emanadora de regras para o bom pensar, da mesma forma que a gramática deixa de ser regras para o bem falar. Lá e aqui, tudo somado, a própria noção de regras perde muito de seu significado endógeno, ficando a depender de regras consagradas pelo uso, de modo que o cálculo passa a ser regido pelo princípio de coerência entre seus termos, os quais retiram sua validade do mundo prático, cotidiano.

Isto é, na racionalidade enquanto cálculo, as regras do processo operacional são determinadas axiomáticamente pelos operadores do instrumento, os indivíduos, e tal determinação é feita materialisticamente no cotidiano, onde os termos da linguagem serão definidos.

No interior do processo operativo, a coerência do cálculo será dada se os termos podem ou não serem conjugados ou se um passo atrás pode ser dado a partir dos termos analisados.

Aqui, novamente, a concepção geométrica se manifesta, pois na geometria a construção dos elementos é feita com um princípio semelhante. Uma figura é construída por uma demonstração lógica cujo fim só pode ser a figura almejada.

O círculo, por exemplo, é construído da seguinte forma: é traçada uma linha entre dois pontos e tal linha é rotacionada em torno de um dos pontos, formando a figura chamada de círculo.

Sempre que tal movimento for feito, o resultado será um círculo. Do mesmo jeito que sempre que a soma de três ângulos for igual a um ângulo reto, estaremos diante de um triângulo.

Como o conhecimento de algum efeito pode ser apreendido do conhecimento da geração anterior pode ser facilmente entendido pelo exemplo de um círculo: pois, se aqui for colocado diante de nós uma figura plana, tendo, tão próximo quanto for possível, a figura de um círculo, não podemos perceber pela sensação se isto é ou não um círculo. Isto, no entanto, não pode ser mais facilmente conhecido por aquele que conhece primeiro a geração de tal figura proposta. Pois deve ser conhecido que a figura foi formada pela rotação de um corpo enquanto uma extremidade permaneceu imóvel, e podemos raciocinar assim: um corpo deslocado, retendo sempre o mesmo tamanho, aplica a si mesmo primeiro a um *raio*, então para outro, e para um terceiro, um quarto e sucessivamente para todos; e, logo, o mesmo tamanho, a partir do mesmo ponto, toca a circunferência em toda parte, o que é o mesmo que dizer que todos os *raios* são iguais. Sabemos, portanto, que a partir de tal geração procede uma figura, a qual do ponto mediano todos os pontos extremos são alcançados por raios iguais. E, do mesmo modo, conhecendo primeiro qual figura é colocada diante de nós, podemos chegar, por raciocínio, para alguma geração da mesma, talvez não através do que ela foi feita, mas, ainda assim, através do que ela tiver sido feita: pois, aquele que sabe que um círculo tem a propriedade acima declarada, irá facilmente saber se um corpo deslocado, tal como descrito, gerará um círculo ou não. (DE CORPORE, 6)<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup> “How the knowledge of any effect may be gotten from the knowledge of the generation thereof, may easily be understood by the example of a circle: for if there be set before us a plain figure, having, as near as may be, the figure of a circle, we cannot possibly perceive by sense whether it be a true circle or no; than wich, nevertheless, nothing is more easy to known to him that knows first the generation of the propounded figure. For let it be known that the figure was made by the circumduction of a body whereof one end remained unmoved, and we may reason thus; a body carried about, retaining always the same length, applies itself first

Este é o princípio demonstrativo da geometria euclidiana, apropriada por Hobbes. Nele, em Euclides, a verdade está na relação entre os componentes e a construção final. Esta relação é intrínseca.

De modo semelhante, na racionalidade, uma conclusão será constituída pela relação entre os termos anteriores e sua conclusão deverá ser necessária, caso contrário, estaremos diante de um erro de cálculo e a conclusão será inválida.

Igual ao cálculo geométrico será o cálculo linguístico, feito pela composição e decomposição não de elementos, mas de nomes.

A partir de tudo isso, podemos definir – isto é, determinar – o que é isto significado pelo nome *Razão*, quando a contamos entre as Faculdades da mente. RAZÃO, neste sentido, é nada mais que *Cálculo* – isto é, adição e subtração – das Consequências de nomes gerais previamente definidos para *marcar* e *significar* nossos pensamentos. Eu digo *marcá-los* quando calculamos para nós mesmos; e *significar* quando demonstramos ou provamos nossos cálculos para outros homens. (LEVIATHAN, 64)<sup>117</sup>

Por RACIOCÍNIO, eu quero dizer *computação*. Agora, computar ou é coletar a soma de muitas coisas que são adicionadas juntas ou conhecer o que resta quando uma coisa é retirada de outra. *Raciocínio*, então, é o mesmo que *adicionar* e *subtrair*, e, se qualquer homem adiciona *multiplicação* e *subtração*, não serei contra isso, pois multiplicação é nada mais que adição de somas iguais entre si e a divisão nada mais que

---

to one *radius*, then to another, to a third, a fourth, and successively to all; and, therefore, the same length, from the same point, toucheth the circumference in every part thereof, which is as much as to say, as all the radii are equal. We know, therefore, that from such generation proceeds a figure, from whose one middle point all the extreme points are reached unto by equal *radii*. And in like manner, by knowing first what figure is set before us, we may come by ratiocination to some generation of the same, though perhaps not that by which it was made, yet that by which it might have been made; for he that knows that a circle has the property above declared, will easily know whether a body carried about, as is said, will generate a circle or not.” (DE CORPORE, 6)

<sup>117</sup> “Out of all which we may define, (that is to say determine) what that is, which is meant by this word *Reason*, when we reckon it amongst the Faculties of the mind. For REASON, in this sense, is nothing but *Reckoning* (that is, Adding and Subtracting) of the Consequences of generall names agreed upon, for the *marking* and *signifying* of our thoughts; I say *marking* them, when we reckon by our selves; and *signifying*, when we demonstrate or approve our reckonings to other men.” (LEVIATHAN, 64)

uma subtração de iguais entre si, quantas vezes for possível. Então, por isto, todo raciocínio é compreendido nestas duas operações da mente, adição e subtração. (DE CORPORE, 3)<sup>118</sup>

A razão é o cálculo de nomes e estes são símbolos que visam *representar* nossos *pensamentos*. Então, indiretamente, a razão é o cálculo de pensamentos, mas apenas de modo indireto, porque a racionalidade não usa pensamentos em sua operação, mas os nomes que representam tais pensamentos.

A racionalidade, nesta perspectiva, é uma construção do engenho humano, uma operação instrumental erguida pelos indivíduos e não uma faculdade inata.

Por isto, vê-se que a Razão não é igual a Sensação e a Memória, nascidas conosco; tão pouco é adquirida apenas pela Experiência, igual a Prudência; mas é adquirida com Trabalho, primeiro pela imposição de Nomes e depois por conseguir um bom e ordenado Método para proceder dos Elementos, que são os Nomes, para as Asserções feitas pelas Conexões de um deles com outros, e assim chegando aos Silogismos, que são as Conexões de uma Asserção com outra, até chegarmos ao conhecimento de todas as Conexões de nomes pertencentes à questão em análise. E é isto que os homens chamam CIÊNCIA. (LEVIATHAN, 72)<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> “By RATIOCINATION, I mean *computation*. Now to compute, is either to collect the sum of many things that are added together, or to know what remains when one thing is taken out of another. *Ratiocination*, therefore, is the same with *addition* and *subtraction*; and if any man add *multiplication* and *division*, I will not be against it, seeing multiplication is nothing but addition of equals one to another, and division nothing but a subtraction of equals one from another, as often as is possible. So that all ratiocination is comprehended in these two operations of the mind, addition and subtraction.” (DE CORPORE, 3)

<sup>119</sup> “But this it appears that Reason is not as Sense, and Memory, borne with us; nor gotten by Experience onely, as Prudence is; but attained by Industry; first in apt imposing of Names; and secondly by getting a good and orderly Method in proceeding from the Elements, which are Names, to Assertions made by Connexion of one of them to another; and so to Syllogismes, which are the Connexions of one Assertion to another, till we come to a knowledge of all the Consequences of names appertaining to the subject in hand; and that is it, men call SCIENCE.” (LEVIATHAN, 72)

A razão é construída mediante a manipulação da linguagem, desde a definição de nomes até a conjugação de asserções. Ao final do processo construtivista, chega-se à ciência, que será o conhecimento linguisticamente mediado sobre uma coisa determinada. Portanto, a ciência é fruto do esforço humano e possui intrínseca dependência da linguagem.

Por ser constituída mediante a articulação de palavras, a racionalidade será dependente de um processo condicional, pois demonstrativo. Não há uma racionalidade imediata, um conhecimento fora das cadeias linguísticas. Por isso, inclusive, não será possível um tipo de conhecimento igual ao *cogito* cartesiano, uma intuição racional exterior às cadeias demonstrativas da linguagem.

Este aspecto da racionalidade também fará com que se diferencie da Sensação e da Memória, pois estas faculdades mentais são dotadas de conhecimento imediato, oriundo das aparências sensoriais.

E enquanto Sensação e Memória são nada mais que conhecimentos de Fatos, que são coisas passadas e irrevogáveis, *Ciência* é o conhecimento de Consequências e da dependência de um fato sobre outro, a partir do que, partindo do que presentemente fazemos, nós sabemos como fazer alguma outra coisa, ou o mesmo, quando quisermos em outro tempo. Porque quando vemos como alguma coisa acontece, a partir de quais causas e por quais maneiras, quando as mesmas causas se colocam em nosso poder, nós podemos ver como fazê-las produzir os mesmos efeitos. (IDEM,72)<sup>120</sup>

A sensação lida com fatos justamente porque está relacionada com o mundo empírico, de onde o a apreensão sensorial é sempre única e imediata. Apenas no plano da racionalidade

---

<sup>120</sup> “And Whereas Sense and Memory are but knowledge of Fact, which is a thing past, and irrevocable; *Science* is the knowledge of Consequences, and dependance of one fact upon another: by which, out of that we can presently do, we know how to do something else when we will, or the like, another time: Because when we see how any thing comes about, upon what causes, and by what manner; when the like causes come into our power, wee see how to make it produce the like effects.” (LEVIATHAN, 72)

é que tais sensações poderão assumir uma ordem encadeada, com um antes e um depois, gerando um saber científico totalizante.

*FILOSOFIA é aquele conhecimento dos efeitos ou aparências que é por nós adquirido pelo raciocínio verdadeiro a partir do conhecimento que temos inicialmente de suas causas ou geração. E, de novo, de tais causas ou gerações como podem ser a partir do conhecimento inicial de seus efeitos. (DE CORPORE, 3)<sup>121</sup>*

Ou seja, a ciência é o conhecimento de causas ou efeitos. É um conhecimento das cadeias de elementos, de um “*se, então*”, enquanto o conhecimento sensorial é um tipo de conhecimento imediato, do “*acontece*”, sem os meios para vencer o *hic et nunc* em que está encerrado.

O conhecimento possui uma utilidade expressa em sua aplicabilidade para a construção de objetos, a modificação da natureza e a organização da sociedade.

Mas qual é a *utilidade* da filosofia, especialmente da filosofia natural e da geometria, será melhor entendido considerando as principais comodidades que a humanidade é capaz e comparando a maneira de viver destes que desfrutam delas com aqueles em que faltam o mesmo. Agora, a maior das comodidades da humanidade são as artes, nomeadamente as que medem a matéria e o movimento: do movimento dos corpos pesados; da arquitetura; da navegação; de criar instrumentos para vários usos; de calcular os movimentos celestiais, os aspectos das estrelas e as partes do tempo; da geografia, etc. Através destas ciências quão grandes benefícios o homem recebe é mais facilmente entendido que expresse. Estes benefícios são aproveitados por quase todas as povos da Europa, pela maior parte da Ásia e por alguns da África; mas, os Americanos e aqueles que vivem próximo aos polos, não os aproveitam de modo algum. Mas, por quê? Não possuem todos os homens um tipo de alma e as mesmas faculdades da mente? O que,

---

<sup>121</sup> “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.” (DE CORPORE, 3)

então, cria esta diferença, exceto a filosofia? A filosofia, portanto, é a causa de todos estes benefícios. (IDEM, 7-8)<sup>122</sup>

O cultivo do conhecimento, da filosofia, assegura aos indivíduos o progresso material em diversas áreas. A Europa conseguiu avançar mais no desenvolvimento técnico, de acordo com o filósofo, justamente por ter cultivado a filosofia. Já os povos da América – ou seja os indígenas – não cultivaram a filosofia de modo algum e, por isso, não teriam conseguido avançar em conquistas técnicas.

Já no caso da estrutura política e social, a contribuição da filosofia é muito mais indireta, não tanto em constituir as instituições responsáveis por governar a comunidade, mas em apontar o que poderia acontecer caso estas instituições não fossem obedecidas e mantidas.

Mas a utilidade da filosofia moral e civil deve ser estimada não tanto pelas comodidades que traz pelo conhecimento destas ciências, mas pelas calamidades que sofremos por não as conhecer. Agora, todas estas calamidades, que podem ser evitadas pelo esforço humano, provêm da guerra, mas principalmente da guerra civil, pois desta procedem a matança, a solidão e a falta de todas as coisas. Mas a causa da guerra não é que o homem a deseje ter, pois a vontade só possui por objeto o bem, ao menos aquilo que aparenta ser o bem. Tão pouco é do fato de que o homem desconheça que os efeitos da guerra são maus, pois quem aqui não pensa que pobreza e perda de vidas são um grande mal? A causa, portanto, da guerra civil é que o homem não conhece as causas nem da paz, nem da guerra, havendo poucos no mundo que aprenderam estes deveres que unem e

---

<sup>122</sup> “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. These benefits are enjoyed by almost all the people of Europe, by most of those of Asia, and by some of Africa: but the Americans, and they that live near the Poles, do totally want them. But why? Have they sharper wits than these? Have not all men one kind of soul, and the same faculties of mind? What, then, makes this difference, except philosophy? Philosophy, therefore, is the cause of all these benefits. (DE CORPORE, 7-8)



mantêm os homens em paz, isto é, que aprenderam suficientemente as regras da vida civil. Agora, o conhecimento destas regras é a filosofia moral. (IDEM, 8)<sup>123</sup>

De certo modo, podemos afirmar que as aplicações técnicas do conhecimento são formas eminentemente sintéticas de conhecimento, onde a meta é construir objetos, enquanto as da filosofia civil são formas analíticas, buscando decifrar as bases das instituições políticas da sociedade. Esta questão se relaciona com o construtivismo geométrico e será abordada no próximo capítulo.

Sintético e analítico estão relacionados aos mecanismos de construção do conhecimento, a qual é estabelecida mediante o método, que, diferentemente da filosofia cartesiana, em Hobbes não possui um caráter regulatório, mas é o próprio movimento construtivo.

Para o entendimento do método, será necessário para mim repetir a definição de filosofia, colocada acima (CP. I, art. 2) nesta maneira: *Filosofia é o conhecimento que adquirimos, por raciocínio verdadeiro, das aparências, ou efeitos aparentes, a partir do conhecimento que temos de alguma possível produção ou geração do mesmo; e, desta produção, como tem sido ou pode ser, a partir do conhecimento que temos dos efeitos. MÉTODO, então, no estudo da filosofia, é o caminho mais curto para encontrar efeitos através de suas causas conhecidas, ou causas a partir de seus efeitos conhecidos.* (IDEM, 65-66)<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> “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 the. Now, all such calamities as may be avoided by human industry, arise from war, but chiefly from civil war; for from this proceed slaughter, solitude, and the want of all things. But the cause of war is not that men are willing to have it; for the will has nothing for object but good, at least that which seemeth good. Nor is it from this, that men know not that the effects of war are evil; for who is there that thinks not poverty and loss of life to be great evils? The cause, therefore, of civil war is, that men know not the causes neither of war nor peace, there being but few in the world that have learned those duties which unite and keep men in peace, that is to say, that have learned the rules of civil life sufficiently.” (DE CORPORE, 8)

<sup>124</sup> “For the understanding of method, it will be necessary for me to repeat the definition of philosophy, delivered above (Chap. I, art. 2) in this manner, *Philosophy is the knowledge we acquire, by true ratiocination, of appearances, or apparent effects, from the knowledge we have of some possible production or generation*

Existem dois tipos de método para Hobbes: o sintético e o analítico. Esta divisão está pautada no sentido do movimento construtivista, se ele visa reconstituir casualidades ou projetar efeitos. No primeiro caso, o método será analítico, pois recuará na corrente de causalidades. Já no segundo, o método será dito sintético, pois se tratará de construir efeitos possíveis a partir de conhecimentos anteriores.

Os primeiros começos, portanto, do conhecimento são os fantasmas da sensação e imaginação e que existam tais fantasmas, sabemos muito bem por natureza, mas saber por que eles existem ou de quais causas eles procedem é tarefa do raciocínio, o qual consiste – conforme dito acima, no primeiro capítulo, art. 2 – em *composição* e *divisão* ou *resolução*. Não há, portanto, nenhum método, pelo qual encontramos as causas das coisas, que não seja ou *compositivo* ou *resolutivo*, ou *parcialmente compositivo*, ou *parcialmente resolutivo*. E o resolutivo é comumente chamado método *analítico*, enquanto o compositivo é chamado *sintético*. (IDEM, 66)<sup>125</sup>

Ambos os tipos de método cumprirão importante papel na dinâmica racional de construção do conhecimento.

O método analítico terá o papel de subtração de palavras na racionalidade linguística. Um termo dado deverá ser reduzido a seus termos mais elementares, enquanto o sintético buscará a adição de nomes para compor novos termos.

A epistemologia materialista de Hobbes possui, portanto, três elementos fundamentais: a sensação, a racionalidade e o método.

---

*of the same; and of such production, as has been or may be, from the knowledge we have of the effects. METHOD, therefore, in the study of philosophy, is the shortest way of finding out effects by their known causes, or of causes by their known effects.* (DE CORPORE, 65-66)

<sup>125</sup> “The first beginnings, therefore, of knowledge, are the phantasms of sense and imagination; and that there be such phantasms we know well enough by nature; but to know why they be, or from what causes they proceed, is the work of ratiocination; which consists (as is said above, in the 1<sup>st</sup> Chapter, Art. 2) in *composition*, and *division* or *resolution*. There is therefore no method, by which we find out the causes of things, but is either *compositivo* or *resolutivo*, or *partly compositivo*, and *partly resolutivo*. And the resolutivo is commonly called *analytical* method, as the compositivo is called *synthetical*.” (DE CORPORE, 66)

Na sensação, o movimento empírico do mundo é apreendido pelos indivíduos através das formas sensoriais que formam as cadeias de imaginação. Estas, por sua vez, são traduzidas na forma de nomes, que irão criar cadeias linguísticas, capazes de serem somadas ou subtraídas. A racionalidade reside justamente nestas cadeias linguísticas e é aí que o método deverá ser aplicado, de modo sintético ou analítico.

Para Hobbes, o método analítico será o primeiro a ser aplicado no conhecimento recebido nas sensações, pois reduz as estruturas complexas das formas sensórias a seus aspectos mais simples.

É comum para todo tipo de método proceder das coisas conhecidas para as desconhecidas, e isto é manifesto a partir da definição citada de filosofia. Mas, no conhecimento por sensação, o objeto inteiro é mais conhecido que qualquer de suas partes; como quando vemos um homem, a concepção ou a ideia total deste homem é primeiro ou mais conhecida que as ideias particulares de seu ser *figurado, animado e racional*. Isto é, primeiro vemos o homem inteiro, e notamos seu ser, antes de observá-lo nestas outras particularidades. E, portanto, em qualquer conhecimento da *oti*, ou que alguma coisa é, o começo de nossa investigação é a partir da ideia em sua totalidade. (IDEM, 66-67)<sup>126</sup>

As coisas do mundo são apreendidas por nós enquanto entidades completas, totais, tais como elas recebidas por nós pelos órgãos dos sentidos como sensações. É trabalho da análise separar pela mente os aspectos mais fundamentais das coisas enquanto formas sensíveis e depois intelectuais, diferenciando as formas elementares das coisas ou da coisa. Ora, este processo acontece justamente no interior da racionalidade linguística, onde, por

---

<sup>126</sup> "It is common to all sorts of method, to proceed from known things to unknown; and this is manifest from the cited definition of philosophy. But in knowledge by sense, the whole object is more known, than any part thereof; as when we see a man, the conception or whole idea of that man is first or more known, than the particular ideas of his being *figurate, animate and rational*; that is, we first see the whole man, and take notice of his being, before we observe in him those other particulars. And therefore in any knowledge of the *oti*, or that any thing *is*, the beginning of our search is from the whole idea;" (DE CORPORE, 67)

exemplo, o termo *homem* é destrinchado para retirar seus aspectos fundamentais de ser *figurado, animado e racional*.

Este papel da análise sobre os dados sensoriais torna o método analítico ideal para ser aplicado na física, pois é através dele que será possível considerar as causas dos fenômenos tratados.

A explicação acima expõe as frequentes proposições de Hobbes de que a análise é o método adequado na física porque não estamos em posse das causas e por isso podemos demonstrar com necessidade apenas o que podem ser as causas dos fenômenos. Isto também expõe o motivo de ele terminar muitas de suas provas com proposições tais como: “Eu, portanto, dei uma possível causa deste fenômeno”; “E isto deve ser causado desta maneira” (...) A estrutura das provas na física é como segue. Primeiro, são pressupostos enquanto princípios explanatórios apenas aqueles elementos já dados como sendo proposições primeiras ou como proposições validamente derivadas destes; todas as explicações devem ser em termos apenas destes. Segundo, existe a análise de um fenômeno em tantas condições necessárias quanto forem requeridas. Terceiro, há a adição de uma ou mais hipóteses para que a soma total das causas necessárias e das hipóteses produzam uma causa suficiente pela qual a coisa deve ser gerada. Finalmente, há a demonstração sintética da coisa a partir da possível causa suficiente. (TALASKA, 1988, 232)<sup>127</sup>

O método analítico é utilizado na física, então, enquanto um processo de redução hipotética das possíveis causas de um fenômeno. E isto acontece justamente dentro do princípio do materialismo geométrico, analisando as formas dos corpos. Os fenômenos da física são considerados de uma perspectiva formalista dentro da filosofia hobbesiana.

---

<sup>127</sup> “The above explanation accounts for Hobbes's frequent statements that analysis is the proper method in physics because we are not in possession of causes, and that we can demonstrate with necessity only what may be the causes of the phenomena. It also accounts for his ending many of his proofs with such statements as “I have, therefore, given a possible cause of this phenomenon” (...) The structure of proofs in physics is as follows. First, there are presupposed as explanatory principles only those elements already given as primary propositions or as propositions validly derived from these; all explanations must be in terms of these only. Second, there is an analysis of a phenomenon into as many necessary conditions as required. Third, there is the addition of one or more hypotheses so that the total sum of necessary causes and hypotheses produce a sufficient cause by which the thing may be generated. Finally, there is the synthetic demonstration of the thing from the possible sufficient cause.” (TALASKA, 1988, 232)

Isto não significa, contudo, que o método hobbesiano aplicado à física não busque descobrir novos conhecimentos, como se fosse uma tautologia de princípios já dados. Na realidade, o método trafega pelas cadeias causais apreendendo nexos concretos. A grande questão é que isso é feito de forma hipotético-formal.

Estes que defenderam não ser o método de Hobbes um meio de descobrir ou de alcançar novas verdades, mas meramente um meio de estruturar verdades já descobertas, estão errados. É verdade que Hobbes na filosofia, igual Euclides na geometria, sistematizou o conhecimento já aceito por ele mediante o caminho de demonstrar aquele conhecimento a partir dos primeiros princípios. Mas, Hobbes também usou seu método para servir à “invenção”. A função do método, então, é dupla, descobrimento ou invenção, e demonstração ou manifestação da correção entre a conclusão e os primeiros princípios. (IDEM, 210)<sup>128</sup>

O processo de análise decompõe a série causal do fenômeno, nos revelando seus nexos. Estes depois serão reconstruídos pelo processo demonstrativo e, por isso, o método aplicado à física – ou seja, às ciências da natureza – não pode ser considerado uma pura tautologia.

Embora a investigação seja formalista, no sentido que estou empregando, ao considerar seus aspectos mentais e linguísticos, ela remete à dinâmica concreta do mundo. O formalismo reside no fato de que, no âmbito da racionalidade linguística, o que é considerado são as representações nominais das formas sensórias e não as coisas elas mesmas. Como tal, este aspecto do método pode ser verificado quando consideramos o método sintético, cuja

---

<sup>128</sup> “Those who have stated that Hobbes's method is not a means of discovery or of achieving new truths, but merely a means of structuring already-discovered truths, are wrong. It is true that Hobbes in philosophy, like Euclid in geometry, systematized knowledge already accepted by him by finding the way of demonstrating that knowledge from first principles. But Hobbes also used his method to serve for "invention." The function of method, then, is twofold, discovery or invention, and demonstration or manifestation of connectedness between conclusion and first principles.” (TALASKA, 1988, 210)

principal aplicação será na construção de ferramentas e na intervenção prática no mundo cotidiano.

O método sintético, porém, apenas se utiliza de elementos descobertos pelo método analítico. São os nexos apreendidos pela análise que são utilizados projetivamente na síntese, constituindo possíveis nexos futuros capazes de modificar a realidade.

Pelo conhecimento, portanto, dos universais e de suas causas (que são os primeiros princípios pelos quais conhecemos o *dioti* das coisas), temos em primeiro lugar suas definições (que são nada mais que a explicação de nossos conceitos simples). Por exemplo, aquele que tem uma concepção verdadeira de lugar não pode ser ignorante desta definição: *lugar é aquele espaço que é possuído ou ocupado adequadamente por algum corpo*; e assim, aquele que concebe movimento de modo correto, não pode senão saber que *movimento é a privação de um lugar e a aquisição de outro*. No próximo passo, temos suas gerações ou descrições: como, por exemplo, *que uma linha é feita pelo movimento de um ponto, superfícies pelo movimento de uma linha e um movimento por outro movimento, etc.* Resta que investiguemos qual movimento gera tais e tais efeitos. Como, qual movimento faz uma linha reta e qual uma circular; qual movimento empurra e qual puxa, e por qual meio; qual cria uma coisa que é vista ou ouvida, para ser vista ou ouvida algumas vezes de uma maneira, outras vezes, de outra. Agora, o método deste tipo de investigação é o *compositivo*. Pois, primeiro devemos observar qual efeito um corpo movido produz, quando consideramos nada mais nele que seu movimento; e vemos presentemente que esta cria uma linha ou uma largura. Depois, qual o movimento de um corpo longo produz, que acabamos por descobrir serem as superfícies; e assim continuamente, até vermos quais são os efeitos de um simples movimento e, então, de maneira semelhante, devemos observar o que procede a partir da adição, multiplicação, subtração e divisão destes movimentos e quais efeitos, quais figuras, quais propriedades eles produzem. A partir deste tipo de investigação surge aquela parte da filosofia chamada *geometria*. (DE CORPORE, 70-71)<sup>129</sup>

---

<sup>129</sup> "By the knowledge thereof of universals, and of their causes (which are the first principles by which we know the *dioti* of things) we have in the first place their definitions, (which are nothing but the explication of our simple conceptions). For example, he that has a true conception of *place*, cannot be ignorant of this definition, *place is that space which is possessed or filled adequately by some body*; and so, he that conceives motion aright, cannot but know that *motion is the privation of one place, and acquisition of another*. In the next place, we have their generations or descriptions; as (for example) that *a line is made by the motion of a point, superficies by the motion of a line, and one motion by another motion, &c.* It remains, that we enquire what motion begets such and such effects; as what motion makes a straight line, and what a circular; what motion thrusts, what draws, and by what way; what makes a thing wick is seen or heard, to be seen or heard sometimes in one manner, sometimes in another. Now the method of this kind of enquiry, is *compositive*. For first we are to observe what effect a body moved produceth, when we consider nothing in it besides its

Esta passagem, a qual já havia sido citada anteriormente, expressa a articulação entre o método analítico e o sintético. Em um primeiro momento, é feita uma redução de princípios fundamentais e logo depois tais princípios são utilizados para construir uma série de elementos complexos. Neste caso, há, primeiramente, uma análise do movimento, para, depois, partir-se para uma síntese dele.

O estudo do movimento em seu aspecto simples, fundamental, é papel da geometria, conforme já exposto no primeiro capítulo desta parte. No entanto, a geometria fornecerá o modo de proceder das demais ciências, tanto a física ou filosofia da natureza quanto a política ou filosofia civil

Este processo do conhecimento ficará ainda mais claro quando Hobbes abordar a segunda *branch* das ciências reais, para além das formais, ou seja, a ciência política, a qual trabalha com os efeitos dos apetites humanos.

De acordo com Hobbes, o estudo desta ciência está articulado com o estudo da filosofia moral em sentido amplo, a qual trata das paixões humanas, como no caso da Ética, embora ambas sejam ciências diferentes.

*Filosofias moral e civil* não apenas não estão coladas uma com a outra, mas também devem ser separadas. Pois as causas dos movimentos da mente são conhecidas não apenas por raciocínio, mas também pela experiência de todo homem que aceita o sofrimento de observar estes movimentos em si mesmo. E, portanto, não apenas aqueles que obtiveram o conhecimento das paixões e perturbações da mente através do *método sintético* e dos primeiros princípios da filosofia podem, procedendo no mesmo caminho, chegar às causas e necessidades da constituição das sociedades civis e conseguir o conhecimento do que é o direito natural e o que são deveres civis; e o que, em todo tipo

---

motion; and we see presently that this makes a line, or length; next, what the motion of a long body produces, which we find to be superficies; and so forwards, till we see what the effects of simple motion are; and then, in like manner, we are to observe what proceeds from the addition, multiplication, subtraction, and division, of these motions and what effects, what figures, and what properties, they produce; from which kind of contemplation sprung that part of philosophy which is called *geometry*." (DE CORPORE, 70-71)

de governo, são os direitos da sociedade civil e todos os demais conhecimentos pertencentes à filosofia civil. Por esta razão que os princípios da política consistem no conhecimento dos movimentos da mente e o conhecimento destes movimentos do conhecimento da sensação e imaginação, mas, mesmo aqueles que não aprenderam a primeira parte da filosofia, ou seja, *geometria e física*, podem, apesar disso, adquirir os princípios da filosofia civil, através do *método analítico*. (IDEM, 73-74)<sup>130</sup>

É possível compreender a natureza das paixões humanas de dois modos: indo sinteticamente a partir dos princípios fundamentais da física, ou analiticamente a partir do conhecimento de si mesmo. De toda forma, uma vez compreendida esta natureza, o processo sintético levará às estruturas da filosofia civil.

Pois, se uma questão for proposta, *como se tal ação é justa ou injusta*, se este *injusto* for considerado como *fato contra a lei*, e esta noção *lei* como *poder coercitivo*; e este *poder* for derivado das *vontades* dos homens que constituem tal poder para que eles possam viver em paz, eles podem ao menos chegar a isto, que os apetites dos homens e as paixões de suas mentes são tais que, a menos eles sejam restringidos por algum poder, eles sempre estarão fazendo guerra uns contra os outros; o que pode ser conhecido pela experiência de qualquer homem que irá senão examinar sua própria mente. E, portanto, disto ele pode proceder, por composição, à determinação da justiça ou injustiça de qualquer ação proposta. Então, é manifesto, pelo que foi dito, que o método da filosofia, enquanto busca da ciência simplesmente, sem propor a si mesmos a solução de algum problema particular, é parcialmente analítica e parcialmente sintética. Ou seja, esta que procede da sensação para a invenção de princípios, é analítica; e o resto é sintética. (IDEM, 74-75)<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> “Civil and moral philosophy do not so adhere to one another, but that they may be severed. For the causes of the motions of the mind are known, not only by ratiocination, but also by the experience of every man that takes the pains to observe those motions within himself. And, therefore, not only they that have attained the knowledge of the passions and perturbations of the mind, by the *synthetical method*, and from the very first principles of philosophy, may by proceeding in the same way, come to the causes and necessity of constituting commonwealths, and to get the knowledge of what is natural right, and what are civil duties; and in every kind of government, what are the rights of the commonwealths, and all other knowledge appertaining to civil philosophy; for this reason, that the principles of the politics consist in the knowledge of the motions of the mind, and the knowledge of these motions from the knowledge of sense and imagination; but even they also that have not learned the first part of philosophy, namely, *geometry* and *physics*, may, notwithstanding, attain the principles of civil philosophy, by the *analytical method*.” (DE CORPORE, 73-74)

<sup>131</sup> “For if a question be propounded, as, *whether such an action be just or unjust*; if that *unjust* be resolved into *fact against law*, and that notion *law* into the *command* of him or them that have *coercive power*; and



Análise e síntese, portanto, se harmonizam no processo de investigação científica. O primeiro almejando descobrir os princípios e causas fundamentais dos fenômenos a partir dos dados da sensação; e o segundo buscando determinar implicações práticas ou possíveis efeitos a partir dos princípios e causas descobertos.

Por sua vez, tendo sido determinadas as conexões do conhecimento, ou seja, tendo sido feito o caminho do conhecimento, será necessário transmitir tal conhecimento aos demais e aí entra o papel do ensino, o qual, para Hobbes, será feito com o uso do método sintético.

E, considerando que ensinar não é mais que conduzir a mente daquele que ensinamos para o conhecimento de nossas descobertas através do caminho pelo qual alcançamos o mesmo com nossa própria mente; logo, o mesmo método que serviu para nossa descoberta servirá também para a demonstração a outros, excetuando que omitimos a primeira parte do método pelo qual procedemos da sensação das coisas para os princípios universais, os quais, por serem princípios, não podem ser demonstrados. E, considerando que eles são conhecidos por natureza – como dito acima no quinto artigo – eles não precisam de demonstração, apesar de precisarem de explicação. O método, portanto, da demonstração é todo ele *sintético*, consistindo naquela ordem de discurso que começa das primeiras ou mais universais proposições, que são manifestas por si mesmas, e que procede por uma composição perpétua de proposições em silogismos até por fim o estudante entender a verdade da conclusão buscada. (IDEM, 80-81)<sup>132</sup>

---

that *power* be derived from the *wills* of men that constitute such power, to the end they may live in peace, they may at last come to this, that the appetites of men and the passions of their minds are such, that, unless they be restrained by some power, they will always be making war upon one another; which may be known to be so by any man's experience, that will but examine his own mind. And, therefore, from hence he may proceed, by compounding, to the determination of the justice or injustice of any propounded action. So that it is manifest, by what has been said, that the method of philosophy, to such as seek science simply, without propounding to themselves the solution of any particular question, is partly analytical and partly synthetical; namely that which proceeds from sense to the invention of principles, analytical; and the rest synthetical." (DE CORPORE, 74-75)

<sup>132</sup>"And seeing that teaching is nothing but leading the mind of him we teach, to the knowledge of our inventions, in that track by which we attained the same with our own mind; therefore, the same method that served for our invention, will serve also for demonstration to others, saving that we omit the first part of method which proceeded from the sense of things to universal principles, which, because they are principles, cannot be demonstrated; and seeing they are known by nature, (as was said above in the 5<sup>th</sup> article) they need no demonstration, though they need explication. The whole method, therefore, of demonstration, is

A análise, portanto, é um método eminentemente investigativo, buscando recuar a princípios e causas, enquanto a síntese pode assumir um papel mais amplo: não apenas investigativo, ao buscar elucidar possíveis consequências e utilidades práticas, mas também expositivo, de ensino.

A epistemologia materialista de Hobbes, portanto, está ancorada em um complexo constituído pelas formas sensoriais e pela racionalidade linguística, onde os métodos sintético e analítico possuem o papel de investigar as conexões dos movimentos e conceber possíveis desdobramentos e aplicações do saber adquirido.

---

*synthetical*, consisting of that order of speech which begins from primary or most universal propositions, which are manifest of themselves, and proceeds by a perpetual composition of propositions into syllogism, till at last the learner understand the truth of the conclusion sought after." (DE CORPORE, 80-81)

### Capítulo 3: Construtivismo Geométrico

Até aqui analisei o materialismo geométrico em seu aspecto gnosiológico, isto é, em seu aspecto de ser uma estrutura de conhecimento da realidade. A filosofia hobbesiana, no entanto, não é uma filosofia passiva, de mera contemplação do mundo. Ela é uma filosofia ativa, onde o conhecimento ocupa um papel vital de ser instrumento da prática.

Foi possível vislumbrar um pouco desta questão ao analisar a crítica empreendida pelo filósofo à metafísica tradicional e o quanto esta crítica está ligada não apenas ao estabelecimento de um novo modelo de saber, mas, sobretudo, à desconstituição do poder clerical.

Quando Hobbes mostra a hipostasiação do verbo *Ser*, a reificação das aparências em ideias metafísicas e a transformação da racionalidade em uma coisa, ele não busca tão somente efetuar uma crítica teórica, mas dar subsídios para a superação do poder da Igreja, a qual tinha na metafísica tradicional a justificativa ideológica de sua dominação política.

Contudo, esta abordagem ainda não toca no ponto central do materialismo geométrico enquanto prática. Na realidade, o aspecto prático do materialismo geométrico é o mais importante, sendo todo conhecimento para Hobbes apenas um meio para o exercício prático.

O fim do conhecimento é o poder; e o uso dos teoremas (os quais, entre os geômetras, sevem para encontrar as propriedades) tem por objetivo a construção de problemas; e, finalmente, o escopo de toda especulação é a execução de alguma ação, ou coisa a ser feita. (DE CORPORE, 7)<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup> “The end of knowledge is power; and the use of theorems (which among geometricians, serve for the finding out of properties) is for the construction of problems; and, lastly, the scope of all speculation is the performing of some action, or thing to be done.” (DE CORPORE, 7)

A rigor não existe uma separação entre a gnosiologia e a prática. Mesmo as especulações mais teóricas possuem por objetivo final a resolução de algum problema concreto ou a criação de alguma coisa. Por isso, o materialismo geométrico será uma ontologia plena, com uma faceta teórica, de apreensão da realidade, e prática, de intervenção nela.

Ao contrário da metafísica tradicional e sua ideia da contemplação enquanto fim último do conhecimento, Hobbes defenderá a prática enquanto fim do conhecimento. O conhecimento teórico é apenas um momento anterior da atividade prática, que é seu verdadeiro fim.

*O fim ou escopo da filosofia é que possamos fazer uso para nosso benefício dos efeitos anteriormente vistos. Ou que, por aplicação dos corpos uns aos outros, possamos produzir os mesmos efeitos destes que concebemos em nossas mentes, tanto quanto a matéria, a força e a indústria permitirem, em busca da comodidade humana. (IDEM, 7)<sup>134</sup>*

Mas este “escopo” prático da filosofia tem uma especificidade. Não se trata aqui da mera prática antiga, entendida como sendo a atuação cívica, moral ou mesmo rudimentarmente econômica. Trata-se da prática enquanto construtivismo, enquanto ideal técnico.

Ou seja, é a prática em seu sentido moderno, de dominação da natureza e avanço tecnológico. Nisto Hobbes continua na esteira cartesiana e baconiana, considerando o conhecimento enquanto meio para o progresso humano por intermédio da técnica.

---

<sup>134</sup> “The *end or scope* of philosophy is, that we may make use to our benefit of effects formerly seen; or that, by application of bodies to one another, we may produce the like effects of those we conceive in our mind, as far forth as matter, strength, and industry, will permit, for the commodity of human life” (DE CORPORE, 7)

Certamente, uma diferença crucial para com Descartes e Bacon será a posição hobbesiana de intervenção técnica também na política.

Da passagem acima citada, é preciso notar a ligação entre a observação dos efeitos e a reconstrução destes. O processo de observação dos efeitos é justamente o momento do conhecimento. Este processo possui o método analítico como sendo fundamental para retroceder dos efeitos às causas e da complexidade dos elementos aos seus aspectos mais simples e fundamentais.

O método sintético, ao contrário, possui um papel de construção, neste caso tentando reproduzir o movimento efetuado pelos corpos no mundo objetivo. A isto Hobbes chama atenção quando aborda, no *Leviatã*, a cadeia dos pensamentos regulados. A primeira é justamente a análise, que vai do efeito às causas e a segunda é a síntese.

A outra é quando imaginamos qualquer coisa e buscamos todas as possíveis efeitos que podem ser produzidas por ela. Isto é, nós imaginamos o que podemos fazer com ela, quando a tivermos. A qual nunca vi qualquer sinal a não ser no homem, pois isto é uma curiosidade de difícil incidência em qualquer criatura viva que não tenha nenhuma outra Paixão que as sensuais, como fome, sede, lascívia e raiva. Em suma, o Discurso da Mente, quando é governado pelo desígnio, é nada mais que Busca, ou a faculdade da Invenção, o que os latinos chamavam de *Sagacitas* e *Solertia*. (LEVIATHAN, 40-42)<sup>135</sup>

A síntese, portanto, já adquire aí um sentido prático, não apenas de reprodução mental do movimento dos corpos, mas, e sobretudo, a construção de cadeias de movimento no

---

<sup>135</sup> “The other is, when imagining any thing whatsoever, wee seek all the possible effects, that can by it be produced; that is to say, we imagine what we can do with it, when wee have it. Of which I have not at any time seen any signe, but in man onely; for this is a curiosity hardly incident to the nature of any living creature that has no other Passion but sensuall, such as are hunger, thirst, lust and anger. In summe, the Discourse of the Mind, when it is governed by designe, is nothing but Seeking, or the faculty of Invention, which the Latines call *Sagacitas* and *Solertia*. (LEVIATHAN, 40-42)

mundo concreto. Neste aspecto, a síntese será parte integrante do materialismo geométrico e terá um aspecto técnico:

“Quando se raciocina da causa aos efeitos, a imaginação deve ser chamada uma ‘arte’” (DE MOTU, 369).<sup>136</sup>

*Arte* aqui possui o significado renascentista, ou seja, o de ser toda aquela atividade criativa do ser humano, englobando tanto a criação artística em seu sentido contemporâneo, mas também o significado de *técnica*.

‘Arte’ para Hobbes tem o mesmo significado que técnica e ele faz uso, tanto quanto Bacon e Galileu, das artes mecânicas enquanto modelo para as ciências. Nós podemos conhecer com certeza (*scientia*) apenas o que nós mesmos tivermos feito, inferindo de uma causa em nosso poder para um efeito produzível. A analogia com a *techne* sublinha a mútua conversão da relação de causa-e-efeito e meios-fins, mas deixa a busca “experimental”, ou a produção de efeitos desconhecidos, fora do quadro. (BARNOUW, 1989, 527)<sup>137</sup>

Conforme já exposto, a visão hobbesiana sobre a ciência é muito diferente da visão que ia se consolidando em sua época. Ao contrário da *Royal Society*, o filósofo não buscava uma ciência experimentalista, conforme já mostramos antes, no 1º capítulo, mas antes via a ciência enquanto eminentemente demonstrativa, ao modo da geometria.

---

<sup>136</sup> “When it reasons from cause to effect, the imagination might be called an ‘art’” (DE MOTU, 369)

<sup>137</sup> “Hobbes means ‘art’ in the sense of *techne* and is making use of the mechanical arts as a model for science just as Bacon and Galileo did. We can know with certainty (*scientia*) only what we have ourselves made, inferring from a cause in our power to a producible effect. The analogy to *techne* underlies the mutual conversion of cause-and-effect and means-end relations, but leaves the ‘experimental’ search for or production of unknown effects out of the picture.” (BARNOUW, 1989, 527)

E no aspecto técnico não será diferente. O construtivismo não terá um papel experimentalista, no sentido de buscar efeitos desconhecidos, mas será um processo orientado pelos fins e meios já previamente colocados pela mente humana. Ou seja, a técnica será a realização de uma cadeia de pensamentos.

Na realidade, é possível dizer que o construtivismo geométrico é o momento em que o circuito do materialismo geométrico se fecha. Se na sensação ocorre a abstração do movimento objetivo por intermédio das aparências, no construtivismo esta abstração retorna transformada em um fim prático que, conforme dito por Hobbes, é a finalidade por excelência de todo conhecimento filosófico. Neste aspecto, o materialismo geométrico é um processo duplo de conhecimento e de construção, efetivando-se por completo enquanto uma ontologia.

Hobbes foi atraído pela geometria porque ela exemplificava o pensamento sistemático, mas também porque ela entregava “comodidades” para a humanidade: ela nos deu a capacidade de medir a matéria e o movimento, de mover corpos grandes, nos deu a arquitetura, a navegação e instrumentos para estudar o movimento das estrelas, “partes do tempo”, ajudou a geografia e assim por diante. Este uso mais pragmático – em particular, mais arquitetônico – da geometria ilustra instâncias de uma prática intelectual que produz tanto as verdades, quanto as comodidades, sem ter de nos dizer alguma coisa a respeito da realidade que existe independentemente de nós mesmos. As coisas alcançadas com o conhecimento geométrico não são verdadeiras antes de fazermos elas se “tornarem verdadeiras” (MILLER, 2011, 48-49)<sup>138</sup>

A síntese expressa-se no mundo material enquanto a efetivação de cadeias de pensamento. Assim como a análise tenta reconstituir a cadeia do movimento do mundo indo

---

<sup>138</sup> “Hobbes drew on geometry because it exemplified systematic thought, but also because it yielded mankind “commodities”: it gave us the capacity to measure matter and motion, to move large bodies, gave us architecture, navigation, and instruments to study the motion of the stars, “parts of time”, aided geography, and so on. These more pragmatic – in particular, more architectural – uses for geometry illustrate instances of an intellectual practice that yields both truths and commodities, without having to tell us something about a reality that exists independent of ourselves. Things accomplished with geometric knowledge are not true before we make them “come true”.” (MILLER, 2011, 48-49)

dos efeitos para as causas, a síntese tenta consolidar no mundo a cadeia de movimento imaginada.

A ação humana é o *medium* entre o formalismo das cadeias mentais e a concretude das cadeias materiais. Dito de outro modo, é a ação humana que torna real o que era apenas imaginado. E, quando aqui se fala de “ação humana” é necessário falar do aspecto teleológico da atividade humana e como este aspecto está presente já no movimento das cadeias mentais e que é um princípio orientador da ação humana, estando relacionada ao desejo, o qual é responsável por orientar o movimento voluntário.

Há nos animais dois tipos de *Movimentos* peculiares a eles. Um, chamado *Vital*, começa na concepção e continua sem interrupção ao longo de toda a vida deles. De tal tipo são o *curso* do *Sangue*, o *Pulso*, a *Respiração*, a *Inseminação*, *Nutrição*, *Excreção*, *etc.*; para estes movimentos, não é necessária a ajuda da Imaginação. O outro é o *Movimento Animal*, também chamado de *movimento Voluntário*, tais como *ir*, *falar*, *mover* alguma de nossas partes, de tal maneira como é primeiro fantasiado em nossas mentes. Esta Sensação é Movimento nos órgãos e partes interiores do corpo humano, causada pela ação das coisas que Vemos, Ouvimos, *etc.* E aquela Fantasia é nada mais que Relíquias do mesmo Movimento, permanecendo após a Sensação, já tendo sido dito no primeiro e segundo Capítulos. E porque *indo*, *falando* e movimentos Voluntários semelhantes dependem sempre de um pensamento precedente *para onde*, *por qual meio* e *o que*, é evidente que a Imaginação é o primeiro começo interno de todo Movimento Voluntário. E, apesar do homem sem estudo não considerar qualquer movimento estando ali, quando a coisa movida é invisível, ou o espaço para o qual é movido é imperceptível (pela pequenez dele), ainda assim isto não impede que tais tipos de Movimento existam. (LEVIATHAN, 78)<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> “There be in Animals, two sorts of *Motions* peculiar to them: One called *Vital*; begun in generation, and continued without interruption through their whole life; such as are the *course* of the *Bloud*, the *Pulse*, the *Breathing*, the *Concoction*, *Nutrition*, *Excretion*, &c. to wich *Motions* there needs no help of Imagination: The other is *Animall motion*, otherwise called *Voluntary motion*; as to *go*, to *speak*, to *move* any of our limbes, in such manner as is first fancied our minds. That Sense, is Motion in the organs and interior parts of mans body, caused by the action of the things we See, Heare, &c. And that Fancy is but the Reliques of the same Motion, remaining after Sense, has been already sayd in the first and second Chapters. And because *going*, *speaking*, and the like *Voluntary motions*, depend alwyes upon a precedent thought of *whither*, *which way*, and *what*; it is evident, that the ‘Imagination’ is the first internall beginning of all *Voluntary Motion*. And although unstudied men, doe not conceive any motion at all to be there; or the space it is moved in, is (for the shortnesse of it) insensible; yet that doth not hinder, but that such *Motions* are.” (LEVIATHAN, 78)



O movimento vital não está sob controle humano, é parte inerente do organismo e vem desde a concepção. Por outro lado, o movimento voluntário, conforme diz o próprio nome, está sob controle humano e tem relação com o movimento das partes do corpo e as ações dos indivíduos. Neste movimento voluntário, o filósofo deixa claro seu caráter teleológico ao colocar o fato de que tais movimentos são precedidos por pensamentos que colocam sua finalidade: “E porque *indo, falando* e movimentos Voluntários semelhantes dependem sempre de um pensamento precedente *para onde, por qual meio e o que*, é evidente que a Imaginação é o primeiro começo interno de todo Movimento Voluntário” (IDEM, 78). Estes pensamentos são justamente as *fantasias* referidas na passagem.

Estas fantasias são as responsáveis por mediatizar as ações dos indivíduos, que serão expressas por intermédio do esforço.

O termo fantasia (*fancy*) é, portanto, central. É ele que permite a Hobbes colocar no mesmo nível uma ação causada por uma paixão violenta – como a cólera, exemplo clássico de uma ação irrefletida – e por uma consideração refletida e cuidadosamente deliberada. As duas ações são igualmente voluntárias (no sentido em que uma escolha de ação procede de uma concepção do objeto) e, por isso, igualmente imputáveis ao agente. As duas ações são igualmente necessárias, porque a decisão se segue necessariamente ou é parte constitutiva da concepção, que, por sua vez, tem uma causa determinante. O que difere a ação refletida da irrefletida é apenas a extensão da experiência, a quantidade de conteúdos mentais que determinam uma concepção dos objetos, de um “modo de ver”, uma modalidade da fantasia constitutiva da vontade. (LIMONGI, 2000, 431)

Para Hobbes, todo tipo de ação ocorre mediatizada pela imaginação, pautando-se em uma complexa cadeia de fantasias onde o *esforço* possui o papel central de conservação do movimento sensorial.

Este esforço é o movimento interno da vontade humana, gerada pelo desejo de alguma coisa ou em reação a algo do mundo exterior. O Esforço é um princípio importante do materialismo geométrico hobbesiano, pois expressa a continuidade do movimento entre as cadeias causais. O termo esforço é uma tradução em português dos termos *endeavour*, em inglês, e *conatus*, em latim, os quais são os usualmente usados por Hobbes.

Hobbes adotou o termo ‘conatus’ em sua polêmica contra a dinâmica Aristotélica, na qual os corpos possuem tendências inatas, inclinações ou esforço para o qual os próprios escolásticos usavam termos tais como ‘conatus’ e ‘inclinação’. Assim, por exemplo, de acordo com os Aristotélicos, os corpos pesados possuem um ‘conatus’ para baixo, um esforço inerente para o centro do cosmos, o qual pode ou não resultar em movimento atual, dependendo se impedimos esta tendência. Hobbes proíbe estes esforços e tendências, concluindo ou que estas tendências inatas são elas próprias movimentos atuais ou que são fingimentos da mente, e então redefine radicalmente o termo ‘conatus’ para significar literalmente o princípio do movimento (i.e., os menores começos do próprio movimento, não alguma coisa que precede e impulsiona o movimento atual). Assim, na queda livre, por exemplo, ele é a primeira e insensível parte do movimento que conduz o corpo para baixo. O fato de que esta tendência ou ‘conatus’ é insensível explica exatamente porque as pessoas pensam que isto é algo diferente do movimento atual. No *De Corpore*, Hobbes desenvolveu uma definição técnica do ‘conatus’ que é parcialmente derivada de Galileu: ‘conatus’ é o ‘movimento feito em um espaço e um tempo menores do que podem ser dados; isto é, menores do que podem ser determinados ou assinalados por exposição ou número; isto é, movimento feito mediante a largura de um ponto e um instante ou ponto do tempo’. Aqui nós de ter em mente que, de acordo com Hobbes, pontos não são sem extensão, mas apenas *considerados* por nós como sendo sem extensão. (LEIJENHORST, 2007, 88-89)<sup>140</sup>

De acordo com sua visão geométrica, Hobbes interpreta o esforço como sendo um ponto. No entanto, conforme coloca o comentarista na passagem acima, é necessário compreender que *ponto*, para o filósofo, não possui o mesmo sentido da geometria tradicional, o de ser uma figura sem dimensões e indivisível.

---

<sup>140</sup> “Hobbes adopted the term ‘conatus’ in his polemics against Aristotelian dynamics, in which bodies have inner tendencies, inclinations or strivings for which the scholastics themselves used terms such as ‘conatus’ and ‘inclinatio’. So, for instance, according to the Aristotelians heavy bodies have a downward ‘conatus’, an inner striving for the centre of the cosmos, which may or may not result in actual motion, depending on whether we impede this tendency. Hobbes forbids these strivings and tendencies, concluding either that these inner tendencies are actual motion themselves or that they are figments of the mind, and thus radically redefining the term ‘conatus’ to mean literally the principle of motion (i.e., the smallest beginning of motion itself, not something that precedes and spurs actual motion). So in free fall, for instance, it is the first, insensible part of the motion that carries the body downward. The fact that this tendency or ‘conatus’ is insensible explains exactly why people think it is something different from actual motion. In *De Corpore* Hobbes developed a technical definition of ‘conatus’ partially derived from Galileo: ‘conatus’ is ‘motion made in less space and time than can be given; that is, less than can be determined or assigned by exposition or number; that is, motion made through the length of a point, and in an instant or point of time’. Here we have to bear in mind that, according to Hobbes, points are not unextended, but are only *considered* to be unextended by us.” (LEIJENHORST, 2007, 88-89)

Guiado por seu materialismo, Hobbes não aceita a ideia da indivisibilidade e, por isso, ponto será para ele apenas a figura mais elementar que *podemos* atingir em nosso processo de divisão. A rigor, esta divisão pode ser feita de forma indefinida.

E, portanto, aquilo que é comumente dito, que espaço e tempo podem ser divididos indefinidamente, não é para ser entendido como se houvesse alguma divisão infinita ou eterna. Mas, antes, deve ser considerado neste aspecto: *seja o que for que seja dividido, é dividido em tais partes quantas possam ser de novo divididas. Ou então, a última coisa divisível não deve ser considerada. Ou, como é definido pelos geômetras, nenhuma quantidade é tão pequena, que uma menor não possa ser alcançada.* (DE CORPORE, 100)<sup>141</sup>

Semelhante ao ponto, o esforço não será o “pacote” elementar do movimento, mas sim o mínimo possível de ser alcançado por nosso processo analítico do movimento.

Primeiro, defino ESFORÇO *como sendo o movimento feito no menor espaço e tempo que pode ser apreendido; isto é, menor que pode ser determinado ou assinalado por exposição ou número; isto é, o movimento feito através da largura de um ponto, e no instante ou ponto de tempo.* Para a explicação desta definição, deve ser lembrado que por um ponto não deve ser entendido aquilo que não possui quantidade, ou aquilo que não pode ser dividido por nenhum modo, pois não há tal coisa na natureza. Mas que tal quantidade não é de modo algum considerada, isto é, que tal quantidade, nem nenhuma parte, é computada na demonstração. Assim, um ponto não é para ser considerado como uma coisa indivisível, mas como não dividida. E, também, um instante deve ser considerado como um não dividido, e não como um tempo indivisível. (IDEM, 206)<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> “And, therefore, that which is commonly said, that space and time may be divided infinitely, is not to be so understood, as if there might be any infinite or eternal division; *but rather to be taken in this sense, whatsoever is divided, is divided into such parts as may again be divided; or thus, the least divisible thing is not to be given; or, as geometricians have it, no quantity is so small, but a less may be taken.* (DE CORPORE, 100)

<sup>142</sup> “First, I define ENDEAVOUR *to be motion made in less space and time than can be given; that is, less than can be determined or assigned by exposition or number; that is, motion made through the length of a point, and in an instant or point of time.* For the explaining of which definition it must be remembered, that by a point is not to be understood that which has no quantity, or which cannot by any means be divided; for there is no such thing in nature; but that, whose quantity nor any part is computed in demonstration; so that a point is not to be taken for an indivisible, but for an undivided thing; as also an instant is to be taken for an undivided, and not for an indivisible time.” (DE CORPORE, 206)

Conclusão: o ponto não é um *indivisível*, mas apenas *não dividido*, podendo, contudo, ser dividido, caso assim o queira o indivíduo.

Também o esforço – por ser o ponto do movimento – não é a estrutura indivisível do movimento, mas apenas aquele pedaço dele que somos capazes de alcançar em nosso raciocínio, não surtindo diferença na investigação, funcionando mais como um *limite* da divisão. Fôssemos usar uma linguagem da física moderna, poderíamos dizer que o esforço é a quantidade desprezível do movimento: de tão pequeno, não impacta nos cálculos.

Na realidade, essa delimitação do esforço pretende mostrar a continuidade do movimento, por um lado, e especificar a separação entre um elo e outro na cadeia do mundo natural, por outro.

Voltando à linha principal do argumento, a definição de esforço no *De Corpore* enquanto movimento em um ponto segue a revisão de Hobbes da ‘doutrina do movimento como apresentada acima’ isto é, como apresentada no capítulo anterior, ‘Do Corpo e Acidente’. Seu maior desenvolvimento do tema, contudo, está em um capítulo sugestivamente chamado ‘Da natureza, propriedades e considerações do movimento e do esforço [motes et (not seu) conatus]’. Conatus, ele defende, não é simplesmente uma inclinação ou tendência ao movimento como era para Descartes, mas é um movimento efetivo, embora dado em um intervalo indefinidamente pequeno de tempo. Mais que buscar apenas determinar uma atenção ao status infinitesimal do esforço, Hobbes pode também ter pretendido destacar um componente dinâmico na ideia do conatus não contida no ‘abandono e aquisição de lugares’ ou no movimento local por si mesmo. (...)

O problema de Hobbes era responder a uma intuição de ação e atividade no interior dos limites da magnitude dirigida geometricamente. Ele resolveu este problema propondo a ideia do movimento enquanto um ponto. Descartes, que foi mestre de Hobbes, apesar do que este pensava, adiciona ‘força’ enquanto uma *ancilla* [serva] de sua cinemática racional, com a qual ele é incapaz de reconciliar com a identificação da extensão e da matéria, enquanto Hobbes integra um conceito de força, talvez sem ter total consciência do efeito, dentro do arcano de seu entendimento geométrico da natureza. (BERNSTEIN, 1980, 30)<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> “To return to the main line of argument, the definition of endeavor in *De Corpore* as motion at a point follows Hobbes’s review of the ‘doctrine of motion as hitherto set down’ that is, as presented in an earlier

Ao estabelecer a ideia do esforço, Hobbes amplia sua noção de movimento para além do mero movimento espacial, do deslocamento entre lugares. Ele adentra a dinâmica, colocando o movimento enquanto característica fundamental de toda a realidade.

Enquanto para Descartes o esforço era apenas uma tendência ao movimento, de acordo com o comentador citado, para o filósofo inglês ele se transforma no movimento em ato, o movimento no menor nível capaz de ser percebido pelo indivíduo. Sobre isto, Limongi comenta a diferença do termo usado por Hobbes em relação à sua significação na ótica cartesiana.

Se o termo *conatus* está aqui no lugar da ideia cartesiana de que o movimento da luz se faz segundo uma inclinação prévia ao movimento, o conceito de *conatus*, uma vez elaborado, servirá a Hobbes como instrumento para pensar toda determinação ao movimento como determinações de um movimento atual, eliminando assim todo vestígio possível da antiga ideia de uma potencialidade do movimento. Como indicou J. Bernhardt, o que Descartes chama de inclinação no discurso I da *Dioptrica* é a “estrutura do meio”, um “campo virtual de retilinidade”, que fornecesse as determinações espaciais do movimento da luz, antes de sua transmissão efetiva. Se Hobbes compreendeu ou não exatamente dessa forma a noção de inclinação usada por Descartes pouco importa. O fato é que ele é avesso mesmo a esta forma de potencialidade do movimento. Toda determinação do movimento, incluindo sua direção, é uma determinação do próprio movimento – no caso dos raios luminosos, uma determinação do movimento de sístole e diástole dos corpos luminosos. Não há, portanto, nenhuma causa diferente do próprio movimento responsável por suas determinações. Esta mesma ideia serve para explicar a tendência à queda dos corpos pesados. Trata-se de uma tendência perfeitamente atual, isto

---

chapter, ‘Of Body and Accident’. His major development of the theme, however, is in a chapter suggestively entitled, ‘Of the nature, properties and divers considerations of motion and endeavor [motes et (not seu) conatus]’. Conatus, he argues, is not simply inclination or tendency to motion as it was for Descartes but an actual motion, albeit given in an indefinitely small interval of time.’ Rather than seek only to draw attention to the infinitesimal status of endeavor, Hobbes may also have wished to feature a dynamical component in the conatus idea not contained in ‘the relinquishing and acquiring of places’ or in local motion, per se. (...)

Hobbes’s problem was to answer for an intuition of action and exertion within the limits of directed geometrical magnitude. He solved that problem by proposing the idea of motion at a point. Descartes, Hobbes’s teacher in spite of himself, adds ‘force’ as an ancilla to his rational kinematics, which he is unable to reconcile with the identification of extension and matter, while Hobbes integrates a force concept, perhaps without complete consciousness of the effect, into the arcanum of his geometrical understanding of nature.” (BERNSTEIN, 1980, 30)

é, de um movimento para baixo efetivamente presente nos corpos pesados, visto que a direção do movimento é dada no próprio movimento e não por uma inclinação previamente inscrita no corpo e nem por uma estrutura do espaço, como quer Descartes. O *conatus*, entendido por Descartes como uma inclinação, isto é, como uma estrutura prévia do movimento, será então para Hobbes uma determinação de um movimento atual – o que conduz à ideia de que os corpos possuem em si certos movimentos imperceptíveis, cuja presença é necessário supor para explicar porque, 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, 2009, 50-51)

Deste modo, o esforço é o próprio movimento efetivo, sendo considerado apenas enquanto um elemento mínimo *pensado* deste movimento e, dentro de uma concepção de materialismo geométrico, ele deve ser considerado enquanto um ponto, mínima figura da geometria, não por ser indivisível, conforme já dito, mas por ser a menor figura possível de ser construída pelo ser humano na geometria.

Por sua característica, o esforço se afasta da ideia galileana de inércia, justamente por não estar aplicado ao deslocamento físico dos corpos, mas sim à própria estrutura ontológica deles, considerada a partir de uma redução geométrica.

É, portanto, no interior de uma teoria que faz do movimento a causa primeira de todas as determinações dos corpos, mesmo as ditas essenciais, e não no de uma ontologia que procura na substância a razão de suas determinações, que se deve entender a noção hobbesiana de *essência*.

O mesmo vale para o conceito de *conatus*. É no interior de uma teoria geral da propagação do movimento, posta no lugar de uma filosofia primeira, e não no de uma teoria da individualidade ou da essencialidade, que Hobbes o elabora. Não é a noção de um indivíduo ou essência singular o ponto de partida da teoria hobbesiana do *conatus*, mas a noção mesma de movimento, em sua generalidade, como causa universal de todas as determinações dos corpos, inclusive daquelas que os individualizam e das que lhes dotam de uma essência. (IDEM, 47)

Mesmo tratando aqui de outra questão, da individualidade, a comentadora Limongi mostra que o fundamento do *conatus* é o movimento enquanto princípio ontológico. Enquanto a inércia galileniana era apenas a continuidade ou não do deslocamento ou repouso de um corpo no espaço, o esforço hobbesiano é parte de uma dinâmica estrutural do mundo.

É isto que me faz discordar do comentador Baldin quando este analisa a posição hobbesiana do esforço e considera estar ela em desacordo com o princípio da inércia.

O argumento de Hobbes com relação à transmissão do esforço é de fato problemático: ele defende que o movimento em um espaço vazio é propagado graças à ausência de impedimentos externos que oponham resistência; no entanto, por outro lado, ele mantém que o mesmo fenômeno ocorre em um pleno, porque ‘visto que esforço é movimento, aquilo que permanece após em seu caminho deverá ser removido, e o esforço irá além, e, novamente removendo aquele que está depois, e assim infinitamente’.

A reflexão de Hobbes não é de modo algum perspicaz. Ele propõe uma teoria da propagação infinita em um pleno, abertamente contradizendo a explicação que ele tinha dado para o mesmo fenômeno considerado em um espaço vazio. No primeiro caso, o ar é considerado ser um impedimento externo que oferece resistência e cuja ausência permite a propagação ad infinitum. Contudo, no segundo caso, o mesmo ar parece ter uma função de propulsão e se torna o meio que permite o esforço ser propagado. Outra dificuldade reside no fato que Hobbes também supõe que esta propagação é instantânea. (BALDIN, 2020, 121-122)<sup>144</sup>

Para entender onde reside o equívoco desta leitura do acima citado comentador, é preciso trazer aqui a passagem completa referida por ele. Trata-se de uma passagem do *De Corpore* a respeito da propagação do esforço.

Todo esforço, seja forte ou fraco, é propagado à distância infinita: pois é movimento. Se, portanto, o primeiro esforço de um corpo for feito em um espaço que é vazio, este irá sempre proceder com a mesma velocidade, pois não pode ser suposto que ele possa receber qualquer resistência de um espaço vazio, e, logo – pelo artigo 7, cap. IX – ele irá sempre proceder do mesmo jeito e com a mesma velocidade. E, se este esforço estiver no espaço que é pleno, ainda assim, considerando que esforço é movimento, aquele que estiver após em seu caminho, deverá ser removido, e o esforço irá além e novamente removendo aquele que está depois, e assim infinitamente. Portanto, a propagação do esforço, de uma parte do espaço pleno para outra, procede infinitamente. Além disso, ele alcança qualquer distância em qualquer instante, não importa quão longe seja. Pois, no

---

<sup>144</sup> “Hobbes’ reflection is in no way perspicuous. He proposes a theory of infinite propagation in a plenum, openly contradicting the explanation he had given for the same phenomenon considered in an empty space. In the first case, the air is deemed to be an external impediment that offers resistance and whose absence permits propagation ad infinitum. Yet in the second case, the same air seems to have a propulsive function and becomes the means that allows the conatus to be propagated. Another difficulty lies in the fact that Hobbes also supposes that this propagation is instantaneous.” (BALDIN, 2020, 121-122)

mesmo instante no qual a primeira parte do *medium* pleno remove aquele que é após ele, o segundo também remove aquela parte que lhe é posterior; e, logo, todo esforço, esteja ele no espaço vazio ou pleno, procede não apenas para qualquer distância, não importando quão grande seja, mas também em qualquer tempo, não importa quão pequeno, isto é, em um instante. Tão pouco importa que o esforço, continuando, se torne cada vez mais fraco, até, por fim, ele não mais ser percebido pela sensação, pois o movimento pode ser imperceptível e eu não examino aqui as coisas pela sensação ou experiência, e sim pela razão. (DE CORPORE, 216-217)<sup>145</sup>

É verdade que Hobbes atrapalha um pouco o raciocínio falando em linguagem física – espaço vazio e espaço pleno – o que pode trazer mal-entendido sobre a natureza de sua argumentação. Contudo, ao fim da passagem, fica claro em qual nível ele argumentava e este era o nível abstrato do movimento. Ou seja, ele pensava aqui no aspecto formalista do esforço se propagando na matéria.

De fato, poderíamos “modernizar” a análise hobbesiana trazendo à baila a noção contemporânea da “conservação de movimento”. É algo deste tipo que fala Hobbes nesta passagem. Ele está considerando como o esforço, sendo movimento, se propaga de modo indefinido seja no espaço pleno, seja no vazio, pois ele não pode ser destruído.

No vazio, porque ele se manterá inalterado ao longo do percurso, não encontrando obstáculos. E no pleno, porque ele será transmitido de objeto em objeto. *Remover*, no caso,

---

<sup>145</sup> “All endeavour, whether Strong or weak, is propagated to infinite distance; for its motion. If therefore the first endeavour of a body be made in space which is empty, it will always proceed with, the same velocity; for it cannot be supposed that it can receive any resistance at all from empty space; and therefore, (by art. 7, chap. IX) it will always proceed in the same way and the with the same swiftness. And if its endeavour be in space wick is filled, yet, seeing endeavour is motion, that wick stands next in its way shall be removed, and endeavour further, and again remove that wick stands next, and so infinitely. Besides, it reaches in any instant to any distance, how great soever. For in the same instant in which the first part of the full *medium* removes that which is next it, the second also removes that part which is next to it; and therefore all endeavour, whether it be in empty or in full space, proceeds not only to any distance, how great soever, but also in any time, how little soever, that is, in an instant. Nor makes it any matter, that endeavour, by proceeding, grows weaker and weaker, till at last it can no longer be perceived by sense; for motion may be insensible; and I do not here examine things by sense an experience, but by reason.” (DE CORPORE, 216-217)



é o mesmo que *ultrapassar*, sendo que o original em inglês – *remove* – poderia ainda ser traduzido por *afastar* ou *eliminar*. Esta passagem é muito bem explicada pela comentadora Celi Hirata:

Uma vez que o movimento, por mais fraco que seja, propaga-se infinitamente por meio de outros corpos, todos os movimentos agem sobre todos os outros no mundo – o que se aplica também aos movimentos que estão na base de qualquer ação humana: “difícilmente há alguma ação, por mais casual que pareça, para cuja causação não concorra tudo o que esteja in rerum natura” (QUESTIONS, 302). Hobbes sabe ser isso um grande paradoxo, isto é, uma opinião contrária à corrente, por não se considerar que o que ocorre em sistemas fechados menores também se dá no mundo. (...)

Na medida em que cada movimento gera outro movimento, que gera outro movimento, que gera outros ao infinito, cada movimento propaga-se a todo o resto do mundo. Isso significa que, cada evento, por menor que seja, age no todo e, inversamente, todo efeito remete à totalidade das causas. (HIRATA, 2017, 60-61)

Na realidade, o filósofo não está se remetendo à inércia aqui, mas afirmando a permanência *ad infinitum* do movimento em qualquer situação. O movimento permanece seja com a presença de corpos, seja com sua ausência. A rigor, Hobbes defende, deste modo, o caráter ontologicamente essencial do movimento: nada está em repouso, tudo é matéria em movimento. Em suas palavras:

“É, portanto, manifesto, que o repouso não faz absolutamente nada, tão pouco é de alguma eficácia. E que, nada além do movimento traz movimento para tais coisas que estão como se fossem em repouso e retira este movimento das coisas movidas.” (DE CORPORE, 213)<sup>146</sup>

Conforme Hirata:

Ao dizer que essas propriedades consistem em movimentos e que o repouso não é causa de nada, isto é, não possui eficácia, uma vez que o movimento só pode provir do

---

<sup>146</sup> “It is therefore manifest, that rest does nothing at all, nor is of any efficacy; and that nothing but motion gives motion to such things as be at rest, and takes it from things moved.” (DE CORPORE, 213)

movimento e, ao definir o repouso como um equilíbrio de *conatus* antagônicos, de modo que a estática passa a ser um caso particular da dinâmica, Hobbes está muito próximo da posição defendida por Leibniz de que não existe o repouso absoluto, mas que o repouso aparente é, na realidade, um movimento ínfimo e invisível. (HIRATA, 2017, 58-59)

Com esta tese, Hobbes busca demonstrar a universalidade e transmissibilidade do movimento entre os infinitos elos da cadeia do mundo. O movimento é o princípio da existência e não há nada que exista que não esteja se movendo, de uma forma ou de outra. Portanto, há um equívoco na leitura de Baldin a respeito desta passagem e da natureza do esforço para o pensamento hobbesiano. O autor do *Leviatã*, na verdade, busca mostrar princípios da materialidade geométrica e não expor o deslocamento de corpos físicos no espaço. O esforço é um ponto e não um objeto.

Nada no mundo está parado porque o próprio movimento é o princípio ontológico de constituição das coisas. Assim como cada figura geométrica é constituída pelo movimento efetuado, cada objeto do mundo também o será de forma análoga. E a quantidade de movimento capaz de constituir cada coisa será dada pela soma de esforços resultando no ímpeto.

Em segundo, eu defino ÍMPETO, *ou rapidez do movimento, ser a variação ou velocidade do corpo movido, mas considerado nos vários pontos deste tempo no qual é movido. Neste sentido, ímpeto é nada mais que a quantidade ou velocidade do esforço. Mas considerado com o tempo todo, esta é toda a velocidade do corpo movido considerado junto ao longo de todo o tempo e igual ao produto de uma linha representando o tempo, multiplicado em uma linha representando o sentido aritmético do ímpeto ou rapidez.* (DE CORPORE, 207)<sup>147</sup>

---

<sup>147</sup> “Secondly, I define IMPETUS, *or quickness of motion, to be the swiftness or velocity of the body moved, but considered in the several points of that time in which it is moved. In which sense impetus is nothing else but the quantity or velocity of endeavour. But considered with the whole time, it is the whole velocity of the body moved taken together throughout all the time, and equal to the product of a line representing the time, multiplied into a line representing the arithmetically mean impetus or quicknes.*” (DE CORPORE, 207)

O esforço se manifesta geometricamente, portanto, enquanto um ponto, o *elemento limite* de nossa apreensão em torno da divisibilidade do movimento. Este ponto se move, gerando uma linha, a qual é justamente o ímpeto. E, a partir daí, cria-se outros movimentos mais complexos, em referência às figuras complexas da geometria.

O esforço torna-se no plano biológico o *movimento animal* e deixa de ser uma simples dinâmica, tornando-se apetite ou aversão.

Este ESFORÇO, quando é direcionado a alguma coisa que o causa, é chamado APETITE ou DESEJO; o último sendo o nome geral e o outro, algumas vezes, restrito ao significado de Desejo de Comida, nomeadamente *Fome* e *Sede*. E, quando o Esforço é contra alguma coisa, ele é geralmente chamado AVERSÃO. Estas palavras, *Apetite* e *Aversão*, vieram dos *latinos* e ambos significam os movimentos, um de aproximação, o outro de afastamento. Igualmente, usam os Gregos palavras para o mesmo, para os quais são *ormé* e *aformé*. Pois a natureza ela mesma muitas vezes pressiona sobre os homens tais verdades, as quais, mais tarde, quando eles olham para alguma coisa além da Natureza, acabam por tropeçar nelas. (LEVIATHAN, 78)<sup>148</sup>

Este possui dupla natureza, de acordo com sua direção: pode ser de desejo, quando é a direção dele é de aproximação do objeto do mundo; ou de aversão, quando a direção do movimento é de afastamento. Tanto em uma, quanto na outra, porém, a ação é mediatizada pela imaginação e suas cadeias de pensamento que são de dois tipos, conforme já exposto anteriormente: com desígnio e sem desígnio.

---

<sup>148</sup> “This Endeavour, when it is toward something which causes it, is called APPETITE, or DESIRE; the latter, being the generall name; and the other, often-times restrained to signifie the Desire of Food, namely *Hunger* and *Thrist*. And when the Endeavour is fromward something, it is generally called AVERSION. These words *Appetite* and *Aversion* we have from the *Latines*; and they both of them signifie the motions, one of approaching, the other of retiring. So also do the Greek words for the same, which are *ormé* and *aformé*. For nature itself does often presse upon men those truths, which afterwards, when they look for somewhat beyond Nature, they stumble at. (LEVIATHAN, 78)

Quando falamos das cadeias com desígnio, é preciso marcar o fato de elas serem orientadas por uma finalidade, um *respice finem* (direcionar-se a um fim), conforme diz Hobbes:

O segundo é mais constante, pois *regulado* por um algum desejo e desígnio. Pois a impressão feita por alguma coisa que desejamos ou tememos é forte e permanente, ou, caso cesse em um determinado momento, de rápido retorno. Tão forte ela é que, às vezes, chega a atrapalhar e interromper nosso sono. O desejo surge do Pensamento de alguns meios que vimos produzir o mesmo do que buscamos; e, do pensamento disto, o pensamento de meios para aquele meio, e assim continuamente até chegarmos a algum início que esteja em nosso poder. E porque o Fim, pela grandeza da impressão, aparece continuamente à mente, no caso de nossa mente começar a se dispersar, eles são rapidamente de novo reduzidos no caminho. Isto foi observado por um dos sete sábios, o que o fez dar ao homem este preceito – o qual já está agora desgastado – *Respice finem*, isto é: em todas as suas ações, olhe continuamente o que você teria como a coisa que dirige todos os seus pensamentos no caminho para obtê-la. (IDEM, 40)<sup>149</sup>

Portanto, a colocação do fim é parte essencial da cadeia de pensamentos e é ele quem orienta a investigação sintética. Conforme expresso na passagem, a investigação é feita na série causal apreendida do mundo e a qual nos parece propiciar o alcance de um determinado fim buscado. Neste aspecto, Hobbes inspira-se na visão aristotélica a respeito da deliberação, visão encontrada na *Ética Nicomaquéia*:

Nós não deliberamos a respeito dos fins, mas a respeito dos meios. Pois um médico não delibera sobre se ele deve ou não curar, ou um orador sobre ele deve ou não convencer, ou um líder político se ele deve ou não produzir lei e ordem, e ninguém mais

---

<sup>149</sup> “The second is more constant; as being *regulated* by some desire, and designe. For the impression made by such things as wee desire, or feare, is strong, and permanent, or, (if it cease for a time) of quick return: so strong it is sometimes, as to hinder and break our sleep. From Desire, ariseth the Thought of some meanswe have seen produce the like of that which we ayme at; and from the thought of that, the thought of means to that mean; and so continually, till we come to some beginning within our own power. And because the End, by the greatnesse of the impression, comes often to mind, in case our thoughts begin to wander, they are quickly again reduced into the way: which observed by one of the seven wise men, made him give men this praecept which is now worne out, *Respice finem*; that is to say, in all your actions, look often upon what you would have, as the thing that directs all your thoughts in the way to attain it.” (LEVIATHAN, 40)

a respeito de seus fins. Eles assumem o fim e consideram como e por qual meios ele deve ser alcançado. (NICHOMAEAN ETHICS, 1112 b 12-15)<sup>150</sup>

Aristóteles coloca aqui o papel da deliberação enquanto uma organização dos meios aos fins pretendidos. Embora em um contexto ético, tal noção é semelhante à apresentada por Hobbes quando este afirma a relação entre meios e fins. A busca pela cadeia mental pretende alcançar o melhor caminho para se alcançar um fim previamente estabelecido. A diferença fundamental para com o estagirita é o fato de o filósofo inglês aplicar tal concepção à técnica e não apenas à ética.

Outra diferença fundamental entre Hobbes e Aristóteles nesta questão será a natureza da teleologia. Em Aristóteles, a teleologia tinha uma natureza metafísica, dada enquanto um fim transcendental e uma forma de causa. Para Hobbes, o fim não será transcendental e tão pouco será uma causa, mas será o atendimento a necessidades materiais postas aos indivíduos em um determinado contexto.

Este fim, na realidade, é a expressão da vontade humana, do desejo, sendo a gnosiologia hobbesiana apenas uma forma de contemplar o melhor instrumento para atender às finalidades colocadas pela volição humana.

A maioria dos comentadores de Hobbes tem se dirigido à sua filosofia do homem tendo o paradigma da *visão* em mente, ao invés do paradigma da *volição*, impelidos, aparentemente, pelos inúmeros experimentos realizados nesta área por Hobbes e seus contemporâneos. O resultado inevitável tem sido que a filosofia de Hobbes tem sido reformulada como uma teoria epistemológica que culmina em um dualismo formal do tipo normalmente associado com Descartes. De fato, é a volição, mais que a visão, o ponto inicial de Hobbes. Por volição, entendo a peculiaridade da dimensão humana do *conatus*.

---

<sup>150</sup> “We deliberate not about ends, but about means. For a doctor does not deliberate whether he shall heal, nor an orator whether he shall persuade, nor a statesman whether he shall produce law and order, nor does any one else deliberate about his end. They assume the end and consider how and by what means it is to be attained.” (NICHOMAEAN ETHICS, 1112 b 12-15)

É a volição, ou movimento voluntário, que libera o homem da necessidade natural. O movimento voluntário, para Hobbes, é o resultado da transformação dialética do *conatus*, isto é, dos movimentos naturais dinamicamente determinados, em *endeavour*, ou desejo, o *conatus* especificamente humano. (HERBERT, 1989, 66)<sup>151</sup>

Ao contrário, portanto de Aristóteles, o ato deliberativo não está ligado a um fim metafísico, mas está baseado na vontade que, de fato, é o elemento fundamental da ação humana, sendo o pensamento e a racionalidade instrumentos dela. A vontade, por sua vez, possui por base primordial a aparência nos aspectos de prazer e desprazer.

Mas há outro tipo de sensação, sobre a qual irei falar alguma coisa neste lugar, a chamada sensação de prazer e dor, que procede não da reação a partir do coração para fora, mas da ação contínua da parte externa do organismo em direção ao coração. Pois a origem da vida estando no coração, aquele movimento no sentiente, o qual é propagado para o coração, deve necessariamente fazer alguma alteração ou modificação do movimento vital, isto é, seja acelerando ou afrouxando acaba por ajudar ou impedir este movimento. Agora, quando ele ajuda, é prazer; e quando ele impede, ele é dor, sofrimento, tristeza, etc. E, enquanto os fantasmas parecem ser externos, pela razão do esforço ser para fora, o prazer e a dor, pela razão do esforço do organismo ser para dentro, parecem ser internos: isto é, aqui onde a causa do prazer ou dor está, como quando a dor procede de um ferimento, pensamos estar a dor e o ferimento no mesmo lugar. (DE CORPORE, 406-407)<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> “The greater number of Hobbes's commentators have addressed his philosophy of man with the paradigm of *vision* in mind rather than the paradigm of *volition*, prompted, most likely, by the many experiments undertaken in this area by both Hobbes and his contemporaries. The inevitable result has been that Hobbes's philosophy has been recast as an epistemological theory that culminates in a formal dualism of the kind most often associated with Descartes. In fact, it is volition rather than vision that is his starting point. By volition here I mean the peculiarly human dimension of *conatus*. It is volition, or voluntary motion, that liberates man from natural necessity. Voluntary motion is, for Hobbes, the result of the dialectical transformation of *conatus*, that is, dynamically determined natural motions, into *endeavour*, or desire, the specifically human *conatus*.” (HERBERT, 1989, 66)

<sup>152</sup> “But there is another kind of sense, of which I will say something in this place, namely, the sense of pleasure and pain, proceeding not from the reaction of the heart outwards, but from continual action from the outermost part of the organ towards the heart. For the original of life being in the heart, that motion in the sentient, which is propagated to the heart, must necessarily make some alteration or diversion of vital motion, namely by quickening or slackening, helping or hindering the same. Now when it helpeth, it is pleasure; and when it hindereth, it is pain, trouble, grief, &c. And as phantasms seem to be without, by reason of the endeavour outwards, so pleasure and pain, by reason of the endeavour of the organ inwards, seem to be

Em paralelo às aparências sensoriais que constituem os fantasmas, o filósofo também entende a existência destas aparências que podemos chamar de *emocionais*. Enquanto a sensação provém da reação para fora dos órgãos da sensibilidade, a emoção se origina a partir de uma reação interna. O prazer, no caso, será a intensificação do movimento vital, enquanto a dor será o seu impedimento.

O movimento vital já foi referido anteriormente, sendo o movimento elementar de todo ser vivo e constituído fundamentalmente pela circulação do sangue (LEVIATHAN, 78). Basicamente, então, o prazer ou a dor serão provocados pelo aumento ou pela diminuição deste movimento e este aumento ou diminuição dará surgimento às noções de *apetite*, ou *desejo*, e *aversão*.

Mas se o movimento vital é ajudado pelo movimento feito pela sensação, então as partes do organismo serão induzidas a guiar o espírito de tal maneira a conduzir-se predominantemente para a manutenção e aumento daquele movimento. E no movimento animal, este é o primeiro esforço, encontrado mesmo no embrião, o qual no útero move seus membros com movimento voluntário para evitar qualquer coisa que o incomode ou para buscar o que o agrada. E este primeiro esforço, quando tende para algo que conhecemos ser prazeroso, é chamado *apetite*, isto é, uma aproximação, e quando evita o que é desagradável, *aversão*, ou fuga daquilo. (IDEM, 407)<sup>153</sup>

Desejo e aversão são os princípios básicos da vontade, pois estão calcados nas emoções de dor e prazer, e são dirigidos a coisas do mundo causadores do prazer ou desprazer. Ou seja, são princípios de ação, mas orientados a objetos do mundo. Tais objetos,

---

within; namely, there where the first cause of the pleasure or pain is; as when the pain proceeds from a wound, we think the pain and the wound are both in the same place.” (DE CORPORE, 406-407)

<sup>153</sup> “But if vital motion be helped by motion made by sense, then the parts of the organ will be disposed to guide the spirits in such manner as conduceth most to the preservation and augmentation of that motion, by the help of the nerves. And in animal motion this is 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.” (DE CORPORE, 407)

por sua vez, funcionam como fins. O fim, portanto, para Hobbes, é a consecução da busca pelo prazer ou da fuga da dor e a deliberação estará subordinada a atender a estes objetivos.

A consideração dos apetites e aversões são diversas. Pois, considerando que as criaturas vivas têm algumas vezes apetites e aversões para a mesma coisa, pois eles pensam que ela lhes fará bem ou lhes ferirá, enquanto esta vicissitude dos apetites e aversões continuem neles, eles possuem aquela série de pensamentos chamada de *deliberação*, a qual dura tanto quanto eles a tenham em seu poder para obter aquilo que agrada ou para evitar aquilo que os desagrada. Apetite e aversão, portanto, são assim chamados enquanto eles seguem não decidindo. Mas se a deliberação já tiver acontecido, então o último ato dela, se é apetite, é chamado *vontade*; se aversão, *falta de vontade* [*unwillingness*]. (IDEM, 408-409)<sup>154</sup>

Deliberar, portanto, é sopesar, usando o raciocínio, o caminho para conseguir algo prazeroso ou para fugir de algo desprazeroso. Ora, neste aspecto, a deliberação possui por fim alcançar uma coisa fonte de prazer ou afastar-se de algo doloroso.

Quando na mente do homem surgem alternativamente Apetites e Aversões, Esperanças e Medos relacionadas a uma e mesma coisa; e diversas consequências boas e más de fazer ou omitir a coisa apresentada surgem alternativamente em nossos pensamentos; de modo que algumas vezes nós temos um Apetite para ela, outras vezes uma Aversão; algumas vezes Esperança de ser capaz de fazer aquilo, outras vezes Desesperançado ou Amedrontado de fazer; a soma completa de Desejos, Aversões, Esperanças e Medos continuadas até a coisa ser feita ou ser considerada impossível, é o que chamamos de DELIBERAÇÃO. (LEVIATHAN, 90)<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> “The consideration of appetites and aversions are divers. For seeing living creatures have sometimes appetite and sometimes aversion to the same thing, as they think it will either be for their good or their hurt; while that vicissitude of appetites and aversions remains in them, they have that series of thoughts which is called *deliberation*; which lasteth as long as they have it in their power to obtain that which pleaseth, or to avoid that which displeaseth them. Appetite, therefore, and aversion are simply so called as long as they follow not deliberation. But if deliberation have gone before, then the last act of it, if it be appetite, is called will; if aversion, *unwillingness*.” (DE CORPORE, 408-409)

<sup>155</sup> “When in the mind of man, Appetites, and Aversions, Hopes, and Feares, concerning one and the same thing, arise alternately; and divers good and evil consequences of the doing, or omitting the thing propounded, come successively into our thoughts; so that sometimes we have an Appetite to it; sometimes an Aversion from it; sometimes Hope to be able to do it; sometimes Despaire, or Feare to attempt it; the



A deliberação está fundamentada no movimento perpétuo dos corpos sobre a sensação. Por causa deste movimento, há sempre alternância de sensações e sempre modificação dos fins colocados pelos indivíduos. Logo, a deliberação estará orientada ao futuro, às sensações possíveis de acontecerem de acordo com o movimento dos corpos.

Logo, não há *Deliberação* de coisas passadas, pois manifestamente impossíveis de serem mudadas. Tão pouco de coisas sabidas ou supostas como sendo impossíveis, pois o homem considera ou sabe que tal *Deliberação* é vã. Mas, de coisas impossíveis, mas que pensamos possíveis, podemos *Deliberar* sem saber que é em vão. E é chamada *Deliberação* porque coloca um fim à *Liberdade* que tínhamos de fazer ou omitir. (IDEM, 92)<sup>156</sup>

A deliberação, portanto, está relacionada com os meios para se realizar desejos ou para se afastar de desprazeres, sendo a realização de desejos o princípio mais poderoso, a ponto de Hobbes equiparar sua contínua realização à própria felicidade.

*Sucesso Contínuo* em obter estas coisas que um homem deseja de tempos em tempos, isto é, de prosperar continuamente, é o que o homem chama FELICIDADE. Digo, a Felicidade desta vida. Pois não existe esta coisa de Tranquilidade perpétua da mente enquanto estivermos vivendo aqui, pois a vida ela mesma não é nada mais que movimento e nunca pode ser sem Desejo ou sem Medo, não mais que sem Sensação. Que tipo de Felicidade planejou Deus para aqueles que devotamente o honram, nenhum homem saberá antes de gozá-la. Sendo ela júbilos que são agora tão incompreensíveis quanto a palavra dos escolásticos, *Visão Beatificante*, é ininteligível. (IDEM, 96)<sup>157</sup>

---

whole summe of Desires, Aversions, Hopes and Fears, continued till the thing be either done, or thought impossible, is that we call DELIBERATION." (LEVIATHAN, 90)

<sup>156</sup> "Therefore of things past, there is no *Deliberation*; because manifestly impossible to be changed: nor of things known to be impossible, or thought so; because men know, or think such *Deliberation* vain. But of things impossible, which we think possible, we may *Deliberate*; not knowing it is in vain. And it is called *Deliberation*; because it is a putting an end to the *Liberty* we had of doing, or omitting, according to our own Appetite, or Aversion" (LEVIATHAN, 92)

<sup>157</sup> "*Continuall successe* in obtaining those things which a man from time to time desireth, that is to say, continuall prospering, is that men call FELICITY; I mean the Felicity of this life. For there is no such thing as perpetuall Tranquility of mind, while we live here; because Life it selfe is but Motion, and can never be without Desire, nor without Feare, no more than without Sense. What kind of Felicity God hath ordained to them that

Deste modo, a realização dos desejos é sempre uma realização localizada. Não existe o *fim supremo último, visão beatificante*, que nortearia a vida humana. Na realidade, a realização dos desejos é sempre pontual, mas a realização de um desejo leva à necessidade de outro e de outro, em uma cadeia sucessivamente crescente e virtualmente indefinida e infinita. Apenas a morte pode colocar termo neste processo.

O fim colocado na ação humana é sempre um fim circunscrito. Geometricamente, este fim é a realização de um construto particular, mas abre a potencialidade para outros construtos. O processo é ascendente, gerando um sistema complexo.

Assim, a teleologia hobbesiana é uma teleologia geométrica no sentido de ser a busca ascendente pela realização de fins circunscritos, mas que se interrelacionam quando se considera o movimento em seu longo percurso.

Portanto, a busca pela realização de desejos ou de fuga do desprazer é voltada ao futuro, tendo o aparato mental enquanto instrumento para investigar cadeias de sensações correspondentes ao movimento dos corpos que sejam capazes de satisfazer tal busca. Ora, o tipo específico de cadeias do pensamento responsável por prospectar elementos futuros é a *síntese*. Assim, o movimento sintético é o responsável por atender aos reclames do apetite e da aversão e, por isso, será a síntese relacionada à teleologia.

Neste aspecto, o construtivismo geométrico será fundado nas necessidades emocionais colocadas pela sensibilidade humana. Ser humano é estar perpetuamente em movimento para atendê-las e a construção de coisas, ações e instrumentos visa este atendimento. Conforme veremos, um dos maiores desejos do ser humano é o desejo pela

---

devoutly honour him, a man shall no sooner know, than enjoy; being joys, that now are as incomprehensible, as the word of Schoole-men *Beatificall Vision* is unintelligible." (LEVIATHAN, 96)

preservação da vida e uma das maiores aversões é o medo da morte e será para atender estes dois elementos que a humanidade criará a Sociedade Civil.

Dentro desta lógica, o uso da racionalidade terá o papel de alcançar com mais eficiência e precisão os fins postos.

Tanto quanto muita Experiência é *Prudência*, do mesmo jeito muita Ciência é Sapiência. Pois, apesar de termos usualmente o nome único de Sabedoria para ambos, ainda assim os Latinos sempre distinguiam *Prudentia* e *Sapientia*, relacionando a primeira à Experiência e à última à Ciência. Mas para fazer esta diferença mais clara, suponhamos um homem dotado com um uso natural e uma destreza excelentes em manejar suas armas. E outro [homem] que a esta destreza acrescentou, por Ciência adquirida, de quando ele pode atingir ou ser atingido por seu adversário por todas as posições ou guardas possíveis. A habilidade do primeiro será para a habilidade do segundo igual a Prudência é para a Ciência: ambos úteis, mas o último infalível. (IDEM, 76)<sup>158</sup>

A racionalidade é o instrumento mais eficaz para realizar o construtivismo geométrico, pois por seu intermédio alcançamos *Sabedoria*, enquanto o simples conhecimento por intermédio das cadeias mentais é meramente *prudencial*.

Assim, o conhecimento geométrico estará estruturado na ciência e terá por objetivo intervir na realidade e modificar o mundo concreto em favor do atendimento aos desejos ou a rejeição dos desprazeres humanos.

---

<sup>158</sup> "As, much Experience, is *Prudence*; so, is much Science, *Sapience*. For though wee usually have one name of Wisedome for them both; yet the Latines did always distinguish between *Prudentia* and *Sapientia*; ascribing the former to Experience, the later to Science. But to make their difference appeare more clearly, let us suppose one man endued with an excellent natural use, and dexterity in handling his armes; and another to have added to that dexterity, an acquired Science, of where he can offend, or be offended by his adversarie, in every possible posture, or guard. The ability of the former, would be to the ability of the later, as Prudence to Sapience; both useful; but the latter infallible." (LEVIATHAN, 76)

A rigor, a capacidade construtivista do ser humano é uma expressão especial do próprio construtivismo natural que é de origem divina, ponto que é abordado por Hobbes ao comentar o fato do ser humano copiar a arte divina para construir a Sociedade Civil: “NATUREZA – a arte pela qual Deus criou e governa o Mundo – é pela *Arte* do homem, como outras muitas coisas, nisto também imitada: que ele possa construir um Animal Artificial”. (IDEM, 16)

A arte humana, ou seja, a técnica, imita a arte divina que, no caso, é a própria natureza. Conforme veremos adiante, deus é a causa primeira do movimento natural e, portanto, o construtor dela. Assim, o construtivismo humano é inspirado no construtivismo divino e esta inspiração é possível pelo fato de tanto a dimensão humana, quanto a natural, serem corporais, embora de aspectos diferentes.

As principais partes da filosofia são duas, pois existem dois diferentes tipos principais de corpos e, muito diferentes entre si, se oferecem enquanto tais para investigação de suas gerações e propriedades: um, por ser obra da natureza, é chamado um *corpo natural*; o outro é chamado *sociedade política* e é feito pela vontade e concordância do homem. E, destes surgem as duas partes da filosofia, chamadas *natural* e *civil*. (DE CORPORE, 11)<sup>159</sup>

Há, portanto, dois corpos, sendo um a natureza, criação divina, e o outro o mundo social, ou político, uma criação artificial do ser humano. A existência destes dois corpos dará origem a duas ciências diferentes: a física, no caso do corpo natural, e a política no caso do corpo artificial. Estas duas ciências serão constituídas, ao modo geométrico, de forma encadeada, buscando-se compreender o movimento construtivista de seus elementos.

---

<sup>159</sup> “The principal parts of philosophy are two. For two chief kinds of bodies, and very different from one another, offer themselves to such as search after their generation and properties; one whereof being the work of nature, is called a *natural body*, the other is called a *commonwealth*, and is made by the wills and agreement of men. And from these spring the two parts of philosophy, called *natural* and *civil*. (DE CORPORE, 11)

Conforme já exposto, o conhecimento para Hobbes possui sua base na sensação e, por isso, a ciência para ele só poderá ser aquilo passível de ser sentido.

O *assunto* da filosofia, ou a matéria de que ela trata, é todo corpo do qual possamos conceber alguma geração e o qual podemos, por qualquer consideração, comparar com outros corpos; ou que seja capaz de composição e resolução, isto é, todo corpo cujas gerações ou propriedades possamos ter algum conhecimento. E isto pode ser deduzido da definição de filosofia, cuja profissão é investigar as propriedades dos corpos a partir de suas gerações, ou suas gerações a partir de suas propriedades. E, portanto, onde não há geração ou propriedade, não há filosofia. Isto, portanto, exclui a *Teologia* – quero dizer, a doutrina de Deus eterno, ingerado, incompreensível e no qual não há nada seja para dividir, seja para compor, ou alguma geração para ser concebida. (IDEM, 10)<sup>160</sup>

Enquanto ordenado ao modo geométrico, o conhecimento científico só pode ser, então, a reconstituição do processo construtivista dos corpos, ou seja, do processo de geração destes corpos e é por isso que a teologia não pode ser uma ciência, pois não é possível reconstruir o processo genético de Deus, sendo ele um ser imutável e ingerado.

Além da teologia, também não pode ser uma ciência a história.

---

<sup>160</sup> “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. Therefore, it excludes Theology, I mean the doctrine of God, eternal, ingenerable, incomprehensible, and in whom there is nothing neither to divide nor compound, nor any generation to be coinceived.” (DE CORPORE, 10)

“Isto exclui a *história*, tanto *natural*, quanto *política*, apesar de muito útil – mas não necessária – para a filosofia. Pois tal conhecimento não é senão experiência, ou autoridade, e não raciocínio.” (IDEM, 10-11)<sup>161</sup>

Apesar de lidar com o movimento – afinal, a história trata de acontecimentos mutáveis – a história não pode ser uma ciência porque não pode caber no princípio da racionalidade construtivista; ela não pode fornecer formas sensoriais geneticamente articuladas, compondo-se apenas de registros factuais.

O Registro do *Conhecimento dos Fatos* é chamado História. Desta, há dois tipos: uma chamada *História Natural*, a qual é a História destes Fatos ou Efeitos da Natureza, não tendo dependência da *Vontade* do homem, tais são as Histórias dos *Metais*, *Plantas*, *Animais*, *Regiões* e coisas semelhantes; a outra é a *História Civil*, a qual é a História das Ações Voluntárias dos homens nas Sociedades Políticas. (LEVIATHAN, 124)<sup>162</sup>

Talvez, o principal motivo da contrariedade hobbesiana com a história seja que esta forma de conhecimento é excessivamente empirista e não é capaz de sustentar um raciocínio sintético. Nisso não difere de Aristóteles, que diz coisas parecidas, conquanto não idênticas, devido à metafísica, que deixa a história com o acidental e o fortuito.

Tanto na física, quanto na política, Hobbes busca alicerçar uma ciência sintética que parta de princípios analiticamente descobertos. Este projeto tem por objetivo a constituição tanto de uma física prática – ou seja, capaz de gerar tecnologia, senão arte ou ainda técnica,

---

<sup>161</sup> “It excludes *history*, as well *natural* as *political*, thought most useful (nay necessary) to philosophy; because such knowledge is but experience, or authority, and not ratiocination.” (DE CORPORE, 10-11)

<sup>162</sup> “The Register of *Knowledge of Fact* is called *History*. Whereof there be two sorts: one called *Natural History*; wich is the history of such Facts, or Effects of Nature, as have no Dependance on Mans *Will*; Such as are the Histories of *Metalls*, *Plants*, *Animals*, *Regions*, and like. The other, is *Civill History*; which is the History of the Voluntary Actions of men in Commonwealths.” (LEVIATHAN, 124)

para evitar o anacronismo – quanto de uma política deontológica, capaz de prescrever as instituições políticas *corretas*.

Ou seja, tanto a história, quanto a teologia, além de não se encaixarem no perfil gnosiológico hobbesiano, tão pouco se encaixam no perfil do construtivismo geométrico, não sendo possível utilizá-las no ideal técnico do filósofo.

No caso específico da história, este projeto prático se torna de difícil execução graças também a seus registros factuais díspares. A história não pode fornecer conhecimentos morais ou políticos, pois estes só podem ser auferidos a partir de princípios fundamentais, necessários, e não a partir de fatos contingenciais. Nisto, Hobbes rompe com a tradição herdada do humanismo renascentista, a qual buscava extrair conhecimentos políticos e morais da história, na esteira da *historia magistra vitae*, herdada de Cícero e a contrapelo de Aristóteles. Conforme Sorell, numa passagem luminosa:

Então, o fim moral de escrever história, que para os humanistas era sua principal *raison d'être*, é transferida por Hobbes para a filosofia. Para a história é deixada nada mais que o propósito de nos informar a respeito do que aconteceu no passado. Enquanto os humanistas consideravam trabalhos históricos como sendo lucrativos para nossa vida moral, Hobbes os considera lucrativos apenas para os propósitos do conhecimento intelectual. Isto provavelmente também explica o papel extremamente limitado que a história e o recurso a fatos históricos possuem em Hobbes. Exemplos históricos nunca podem adquirir o status de verdades filosóficas (“exemplos não provam nada”: EW III:583), e, enquanto tais, não são decisivos em qualquer discurso sobre o que é bom ou mal, muito menos o que é verdadeiro ou falso. “Exemplos em história” podem apenas, com um certo grau de probabilidade, nos fazer conjecturar o que irá ou não acontecer no futuro (EW VI:320), mas eles nunca são provas infalíveis. “Sejam quais forem os exemplos retirados da história”, diz Hobbes, “eles não são argumentos” – sejam eles contra ou a favor uma tese que alguém tenta sustentar (EW III: 538f). Não apenas a retórica tentou romper esta fronteira, mas também os escolásticos e mesmo Francis Bacon – isto é, eles acreditavam estar em posição de estabelecer regras de prudência a partir da observação de fatos históricos. Mas evidência histórica e raciocínio são duas esferas inteiramente distintas. A despeito de sua própria preferência pela monarquia frente a outras formas de estado, Hobbes, apesar disso, explicitamente se refreava de usar argumentos históricos em seu favor, precisamente “porque eles fazem isso por exemplos e testemunhos e não por razão sólida” (EW II:129). Esta máxima, incidentemente, se aplica também no terreno da jurisprudência, onde o conhecimento histórico sobre ações legais do passado tinha no renascimento se tornado um importantíssimo auxílio à ciência para decidir a respeito de questões de jurisprudência. Em acordo com sua rejeição da

Common Law, Hobbes nega que a história legal possui qualquer poder em estabelecer a regra do que é certo e errado. Ela não pode funcionar enquanto uma regra a ser aplicada em questões legais. “Nem a história, nem precedentes passarão por lei” com Hobbes (EW V:109). Então, considerações históricas estão negadas de terem função de exemplo seja em qual caso for. Toda a literatura dos *exempla* que, de acordo com o motto: “verba docent, exempla trahunt”, tinha sido no pensamento humanista de primeira importância em moldar a vida de uma pessoa seja na esfera pública, seja na privada, deveria ficar, para Hobbes, desconectada da filosofia. (SORELL, 2000, 8-9)<sup>163</sup>

A rejeição do filósofo à história, natural ou humana, lembra a rejeição dele à nascente ciência experimental de sua época, cujo maior idealizador era Boyle, segundo outro estudioso do pensamento hobbesiano:

O criticismo de Hobbes a respeito do trabalho e do programa experimental de Boyle tomou várias formas.

---

<sup>163</sup> “Thus the moral end of writing history, which for the humanists was its main *raison d’être*, is transferred by Hobbes to philosophy. For history is left no more than the purpose of informing us about what has happened in the past. While the humanists deemed historical works to be profitable for our moral life, Hobbes considers them to be profitable only for the purposes of intellectual knowledge. This probably also accounts for the rather limited role history and the appeal to historical fact play in Hobbes. Historical *exempla* can never acquire the status of philosophical truths (‘examples prove nothing’: EW III:583), and, as such, are not decisive in any discourse about what is good or bad, let alone what is true or false. ‘Examples in history’ can only with a certain degree of probability make us conjecture what will or will not happen in the future (EW VI:320), but they never are infallible proof. ‘Whatsoever examples may be drawn out of history’, Hobbes says, ‘they are no arguments’—be it for or against a thesis somebody tries to sustain (EW III:538f.). Not only rhetoric tries to blur this borderline, but also scholasticism and even Francis Bacon—to the degree, this is to say, that they believe to be in a position to establish rules of prudence from the observation of historical fact. But historical evidence and ratiocination are two entirely distinct spheres. Notwithstanding his own preference for monarchy over other forms of state, Hobbes therefore explicitly refrains from using historical arguments in its favour, precisely ‘because they do it by examples and testimonies, and not by solid reason’ (EW II:129). This maxim, incidentally, applies also in the field of jurisprudence, where historical knowledge about legal actions of the past had in the Renaissance become a most important auxiliary science for deciding about matters of jurisprudence. In accordance with his rejection of the Common Law, Hobbes denies that legal history has any power of establishing the rule of what is right and wrong. It cannot function as a rule to be applied in legal affairs. ‘Neither history nor precedent will pass...for law’ with Hobbes (EW V:109). Thus historical considerations are in every case denied any exemplary function. The whole literature of *exempla* which, according to the motto: ‘verba docent, exempla trahunt’, had been in humanist thought of primary importance for moulding a person’s life both in the private and the public sphere, was to remain with Hobbes disconnected from philosophy.” (SORELL, 2000, 8-9)



\*Ele era cético a respeito da alegada publicidade e característica testemunhal das performances experimentais, logo da capacidade experimental delas em gerar consenso, mesmo dentro das regras experimentais do jogo.

\*Ele considerava o programa experimental como sendo ocioso. Era sem sentido executar séries sistemáticas de experimentos, pois, se um [destes] pudesse, de fato, discernir causas a partir dos efeitos naturais, então um único experimento deveria ser suficiente.

\*Ele negava o status de “filosofia” para o resultado do programa experimental. “Filosofia” para Hobbes era a prática de demonstrar como efeitos seguiam a partir de causas, ou de inferir causas a partir dos efeitos. O programa experimental falhava em tentar satisfazer esta definição.

\*Ele sistematicamente se recusava a dar crédito às posições dos experimentalistas de que alguém poderia estabelecer um laço procedimental entre observar as regularidades positivas produzidas pelo experimento (fato) e identificar a causa física que se relaciona com elas (teoria).

\*Ele persistentemente tratava “hipóteses” experimentais e “conjecturas” como posições a respeito de causas reais.

\*Ele advogava que, seja qual fosse a causa hipotética ou o estado da natureza que Boyle reivindicasse para explicar seu fenômeno experimentalmente produzido, uma explicação alternativa e superior poderia ser proferida e era, de fato, já disponível. Em particular, Hobbes estipulava diante das explicações de Boyle invocando o vacuísmo, suas posições alternativas vindas do plenismo.

\*Ele defendia o caráter inerentemente revogável dos sistemas experimentais e, logo, do conhecimento prático experimental produzido. Hobbes notava que todos os experimentos carregam com eles um conjunto de presunções teóricas embebidas na real construção e funcionamento do aparato e que, tanto em princípio, quanto na prática, estas presunções poderiam sempre ser contestadas. (SHAPIN, 2011,111-112)<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> “Hobbes's criticisms of Boyle's work and of the experimental programme took several major forms: He was sceptical about the allegedly public and witnessed character of experimental performances, and, therefore, of their capacity to generate consensus, even within experimental rules of the game. He regarded the experimental programme as otiose. It was pointless to perform systematic series of experiments, since if one could, in fact, discern causes from natural effects, then a single experiment should suffice. He denied the status of "philosophy" to the outcome of the experimental programme. "Philosophy" for Hobbes was the practice of demonstrating how effects followed from causes or of inferring causes from effects. The experimental programme failed to satisfy this definition. He systematically refused to credit experimentalists'

Mais uma vez, a crítica se centra na insuficiência do conhecimento oriundo da experiência empírica em criar um saber racionalmente adequado.

Conforme exposto anteriormente, o conhecimento puramente empírico, para o filósofo, apenas pode gerar prudência, que é uma expectativa da realização futura de um acontecimento passado. Nunca, porém, podemos extrair daí um conhecimento científico, efetivamente racional, pois tal só ser conseguido no interior das cadeias linguísticas da razão, determinando nexos de causalidade.

A simples coletânea de fenômenos mediante experimentos teria o mesmo caráter que os fatos narrados pela história: seriam relatos factuais – praticamente jornalísticos, diríamos nós, anedóticos – de acontecimentos do mundo natural, sem força, contudo, para criar uma ciência digna deste nome.

Portanto, Hobbes rejeitará tanto a história – natural ou humana –, quanto a nascente física experimental de sua época. Suas considerações científicas em torno da natureza e da vida político-social seguirão caminhos diferentes aos destas duas práticas ou concepções e serão moldadas por sua visão geométrico-materialista.

---

claims that one could establish a procedural boundary between observing the positive regularities produced by experiment (facts) and identifying the physical cause that accounts for them (theories). He persistently treated experimentalists' "hypotheses" and "conjectures" as statements about real causes. He contended that, whatever hypothetical cause or state of nature Boyle adduced to explain his experimentally produced phenomena, an alternative and superior explanation could be proffered and was, in fact, already available. In particular, Hobbes stipulated that Boyle's explanations invoked vacuism. Hobbes's alternatives proceeded from plenism. He asserted the inherently defeasible character of experimental systems and therefore of the knowledge experimental practices produced. Hobbes noted that all experiments carry with them a set of theoretical assumptions embedded in the actual construction and functioning of the apparatus and that, both in principle and in practice, those assumptions could always be challenged." (SHAPIN, 2011,111-112)

Neste aspecto, ao contrário da nascente ciência moderna, Hobbes não estará preocupado com encontrar leis gerais ou inferir conhecimentos a partir de dados experimentais, mas, antes, encontrar processos genéticos, determinando a corrente de causalidades dos corpos.

A ciência hobbesiana é uma ciência genética, pensada em termos geométrico-materialistas, e não uma ciência estrutural, onde seria importante pensar leis ou princípios gerais dos fenômenos.

No caso da física, a ciência tentará compreender as cadeias do movimento natural, as quais são mediatizadas por dois pares relacionais: *causa/efeito* e *poder/ato*.

A causa e o efeito são fundamentais no encadeamento dos corpos, sendo uma relação fundamental entre *agente* e *paciente* que estabelece o movimento no mundo.

Diz-se que um CORPO opera ou *age*, isto é, *faz* alguma coisa com outro corpo quando ele gera ou destrói algum acidente no outro. E o corpo no qual um acidente é gerado ou destruído é considerado como o que *sofre*, isto é, que tem alguma coisa *feita* para ele por outro corpo, como quando um corpo, por ser colocado contra outro corpo, gera um movimento neste, ele é chamado o AGENTE; e o corpo no qual este movimento é gerado, é chamado o PACIENTE. Deste modo, o fogo que queima a mão é o *agente*, e a mão, que é queimada, é o *paciente*. Este acidente, que é gerado no paciente, é chamado o EFEITO. (DE CORPORE, 120)<sup>165</sup>

---

<sup>165</sup> "A BODY is said to work upon or *act*, that is to say, *do* something to another body, when it either generates or destroys some accident in it: and the body in which an accident is generated or destroyed is said to *suffer*, that is, to have something *done* to it by another body; as when one body by putting forwards another body generates motion in it, it is called the AGENT; and the body in which motion is so generated, is called the PATIENT; so fire that warms the hand is the *agent*, and the hand, which is warmed, is the *patient*. That accident, which is generated in the patient, is called the EFFECT." (DE CORPORE, 120)

O agente produz uma modificação qualitativa no paciente e este é o passo fundamental da relação de causa/efeito. A relação de causalidade depende da presença de acidentes compatíveis tanto no agente, quanto no paciente, pois, não havendo o encontro destes acidentes propícios, a causação não poderá ser realizada.

É entendido que um agente *produz* seu efeito determinado ou certo no paciente de acordo como algum acidente ou acidentes nos quais em ambos, acidente e paciente, são afetados, isto é, o agente tem seu efeito precisamente deste tipo não porque ele é um corpo, mas porque tal corpo se moveu de um modo específico. Pois, de outro modo, todos os agentes, considerando que são todos igualmente corpos, produziram efeitos semelhantes em todos os pacientes. E, logo, o fogo, por exemplo, não queima porque ele é um corpo, mas porque é quente. Nem algum corpo empurra outro porque ele é um corpo, mas porque ele é movido no espaço daquele outro corpo. A causa, portanto, de todos os efeitos consiste em certos acidentes presentes em ambos agentes e pacientes, os quais, quando eles estão todos presentes, o efeito é produzido, mas se algum deles estiver faltando, ele não é produzido. E tal acidente, seja do agente ou do paciente, sem o qual o efeito não pode ser produzido, é chamado *causa sine qua non*, ou *causa necessária por suposição*, como também a *causa requisitada para a produção do efeito*. (IDEM, 121)<sup>166</sup>

Em suma, o que produz a causação é o encontro de acidentes tanto no agente, quanto no paciente, capazes de gerar um efeito. Este encontro se dá por intermédio do movimento específico do corpo.

Para entender melhor este ponto, poderíamos considerar a questão do fogo. Podemos ter um fósforo para lançar fogo em alguma coisa, mas para esta coisa efetivamente entrar em

---

<sup>166</sup> "An agent is understood to *produce* its determined or certain effect in the patient, according to some certain accident or accidents, with which both it and the patient are affected; that is to say, the agent hath its effect precisely such, not because it is a body, but because such a body, or so moved. For otherwise all agents, seeing they are all bodies alike, would produce like effects in all patients. And therefore the fire, for example, does not warm, because it is a body, but because it is hot; nor does one body put forward another body because it is a body, but because it is moved into the place of that other body. The cause, therefore, of all effects consists in certain accidents both in the agents and in the patients; which when they are all present, the effect is produced. But if any one of them be wanting, it is not produced; and that accident either of the agent or patient, without which the effect cannot be produced, is called *causa sine qua non*, or *cause necessary by supposition*, as also the *cause requisite for the production of the effect*." (DE CORPORE, 121)

chamas é preciso que ela seja inflamável, ou seja, que tenha em sua estrutura componentes passíveis de entrarem em combustão, do contrário não se incendiará.

Não se pode, por exemplo, colocar fogo na água, pois esta não é inflamável, nem tão pouco é possível incendiar a lenha verde. Não há nestas coisas os acidentes, falando hobbesianamente, que possibilitariam o fogo acontecer. De modo semelhante, o efeito do fogo sobre uma panela é muito diferente de seu efeito sobre uma mão, pois os acidentes da panela, sua estrutura, gerará uma reação apenas de aquecimento, enquanto a mão será dolorosamente calcinada.

Hobbes, portanto, está colocando que a relação causa/efeito só é possível de ser executada quando são encontrados, tanto no agente, quanto no paciente, as estruturas adequadas para sua produção. Obviamente, Hobbes, por ter vivido antes do surgimento da química moderna, não pode raciocinar em termos de substâncias e composições dos corpos, mas, basicamente, o que ele busca dizer é isto, falando modernamente.

Isto é, a causalidade só é possível mediante a presença completa de todos os condicionantes necessários para sua ação, devendo eles ser coordenáveis ou convenientes, como se dizia então:

Mas uma CAUSA simplesmente, *ou uma causa inteira, é o agregado de todos os acidentes, simultaneamente, dos agentes, quantos tiverem de ser, e do paciente, colocados juntos. Os quais, quando estejam todos supostos presentes, não pode ser entendido senão que o efeito é produzido no mesmo instante. E se qualquer um deles estiver faltando, não pode ser entendido senão que o efeito não é produzido.* (IDEM, 121-122)<sup>167</sup>

---

<sup>167</sup> “But a CAUSE simply, or an entire cause, is the aggregate of all the accidents both of the agents how many soever they be, and of the patient, put together; which when they are all supposed to be present, it cannot be understood but that the effect is produced at the same instant; and if any one of them be wanting, it cannot be understood but that the effect is not produced” (DE CORPORE, 121-122)

Quando todos os condicionantes, no agente e no paciente, de modo simultâneo, estiverem presentes, a causação deverá ocorrer de forma imediata. Do contrário, faltando algum elemento na relação, não pode acontecer o efeito.

De certa forma, Hobbes adianta uma compreensão que será dominante na causação química, onde apenas a presença de todas as substâncias requeridas pode gerar um produto. Mas, no caso, o filósofo considera que tal forma de compreender a causação é universal, isto é, vale para toda relação entre agente e paciente no mundo, natural e político.

O segundo par relacional é o de potência/ato, que aparece na linha de frente da metafísica aristotélica e será retomado de outra maneira por Hobbes. Embora este par seja uma espécie de complemento da causação, ele possui uma especificidade com relação à causação, redundando numa importante inversão. Pois, de acordo com Hobbes, a causa e o efeito são sempre pensados como sendo pares atuais, isto é, se há um efeito, há uma causa e, se há uma causa, há um efeito, não existindo um sem o outro. Ora, em parte é o que ocorrerá com o par ato/potência, mas uma fissura importante será aberta na atualidade do presente e no sentido da ordem temporal, segundo Hobbes:

CORRESPONDENTE a *causa e efeito* são POTÊNCIA e ATO. Porém, estes e aqueles são a mesma coisa, apesar de, por motivos diversos, eles terem nomes diferentes. Pois, seja quando for que algum agente possua todos estes acidentes os quais são requisitos necessários para a produção de algum efeito no paciente, então que este agente possui a *potência* para produzir aquele efeito, se este for aplicado a um paciente. Mas, como demonstrei no capítulo anterior, estes acidentes constituem a causa eficiente, e, portanto, os mesmos acidentes que constituem a causa eficiente, constituem também a *potência* do agente. Portanto, a *potência do agente e a causa eficiente* são a mesma coisa. Mas, são considerados com esta diferença, de que a *causa* é assim chamada em relação ao efeito já produzido, e a *potência* em respeito ao mesmo efeito a ser produzido a seguir: assim, *causa*

diz respeito ao passado, *potência* ao tempo futuro. Igualmente, a *potência do agente* é aquela que é comumente chamada *potência ativa*. (IDEM, 127-128)<sup>168</sup>

Na metafísica tradicional, a potência era entendida enquanto uma possibilidade essencial de alguma coisa se tornar outra. Assim, a semente possuiria a potência de ser planta. Hobbes, no entanto, irá subverter essa visão tradicional, retirando a ideia essencialista e restando apenas a concepção de um ato passível de acontecer devido à presença, no agente, dos elementos necessários para a efetividade da causação. Segundo um estudioso:

A redefinição hobbesiana do par conceitual potência e ato é central na expansão da necessidade da relação da causa e do efeito para toda extensão do tempo, independentemente se os eventos em questão são passados, presentes ou futuros. Tradicionalmente, a distinção entre ato e potência denota a oposição entre aquilo que é efetivo e real e aquilo que não passa de uma tendência, de uma possibilidade, algo que se pode atualizar ou não. Nesse sentido, a potência para algo não implica na produção atual do efeito, mas em sua produtibilidade. Essa distinção entre potência e ato coaduna-se com a doutrina dos futuros contingentes, porque distingue a possibilidade futura do efeito ser atualizado ou não e a produção efetiva do efeito, que deixa de ser contingente. Opondo-se a esta doutrina, Hobbes reconduz a distinção entre potência e ato àquela entre causa e efeito, dizendo que ambas são a mesma coisa, diferindo apenas com relação à perspectiva temporal. (HIRATA, 2017, 136)

Ou seja, a potência não é mais uma expectativa de algo que virá a ser, mas a presença das condições necessárias para o ato causal e é por isso que Hobbes afirma que a potência está relacionada com a causação em uma perspectiva futura, enquanto a causa é o passado. Trata-se, portanto, de uma questão de modalidade temporal: a potência é a causa enquanto

---

<sup>168</sup> "CORRESPONDENT to *cause* and *effect*, are *POWER* and *ACT*; nay, those and these are the same things. Though, for divers considerations, they have divers names. For whensoever any agent has all those accidents which are necessarily requisite for the production of some effect in the patient, then we say that agent has *power* to produce that effect, it be applied to a patient. But, as I have shewn in the precedent chapter, those accidents constitute the efficient cause; and therefore the same accidents, which constitute the efficient cause, constitute also the *power* of the agent. Wherefore the *power of the agent* and the *efficient cause* are the same thing. But they are considered with this difference, that cause is so called in respect of effect already produced, and power in respect of the same effect to be produced hereafter; so that *cause* respects the past, *power* the future time. Also, *the power of the agent* is that which is commonly called *active power*." (DE CORPORE, 127-128)

futuro, mas esta causa acontecerá porque já estão reunidas as condições necessárias para sua atualização.

A rigor, o filósofo se ocupa deste ponto para subverter a noção tradicional de potência e ato, mais uma vez indo contra os ditames da metafísica tradicional. Enquanto a potência fosse a possibilidade futura de um ato, haveria um componente não materialista, de fundo essencialista, na ideia da causação, pois, para Hobbes, a existência é apenas a presente, sendo o futuro uma conjectura *linguística*.

Deste modo, dizer que algo pode vir a ser é apenas conjecturar a respeito do futuro e não fazer uma afirmação a respeito da realidade, como queria Aristóteles com sua teoria clássica da potência e do ato.

A semente não contém a árvore em potência, mas é apenas ela mesma: uma semente. Afirmamos que ela poderá ser árvore porque nos baseamos no conhecimento adquirido do passado, ou seja, fazemos uma projeção a respeito do futuro com base no que vimos acontecer até agora. Mas, de modo algum, a árvore está “contida” na semente. Esta é que se transforma em árvore ao longo do tempo.

Com isto, Hobbes rompe com o sistema de alguma coisa ser o potencial de outra. A coisa é o que ela é, aqui e agora. Devido ao movimento, ela se torna outra coisa, a qual será também autossuficiente.

Quando Hobbes coloca a potência como sendo apenas uma causa em vias de acontecer, ele dissolve o essencialismo e passa a considerar apenas a causação em sua materialidade, pois, para ele, não há causa sem haver também efeito, logo só podemos considerar a potência enquanto uma causa já concreta, fazendo com que a potência passe a ser entendida enquanto *capacidade* e não mais enquanto *possibilidade*.



O fato de a potência ser capacidade reforça a natureza material e construtivista desta causação hobbesiana, pois o que passa a ser valorizado é o fazer, a construção. A causalidade é, portanto, para o filósofo, a *capacidade de fazer*.

É como se a causa fosse a “força motriz” e o efeito fosse o resultado desta força em ação e, deste modo, Hobbes começa a antecipar a interpretação da mecânica moderna em torno da causação.

Contudo, é a geometria quem determina a ideia hobbesiana da causação. Pensando os dois pares – causa/efeito, potência/ato – em sentido de construção, o filósofo remete mais uma vez ao construtivismo geométrico, onde um elemento é construído quando estão presentes os condicionantes.

Lembremos o exemplo da construção do círculo, que necessita da rotação de uma linha traçada entre dois pontos equidistantes. Quando tal movimento é feito, necessariamente há a geração de um círculo. De modo igual, quando a soma de três ângulos perfazer um ângulo reto, teremos um triângulo.

Na geometria, o processo genético é necessário e a relação entre a causa e seu efeito é intrínseca. Feito o movimento  $x$ , é impossível não surgir a figura  $y$ . A causalidade geométrica é entendida enquanto produção, exatamente igual a concepção de Hobbes a respeito da causalidade do mundo natural.

Deste modo, a causação, na filosofia hobbesiana, é geométrica, sendo mais um componente do materialismo geométrico de modo geral, o que faz a estrutura do mundo natural ser um complexo geométrico de movimentos. Isto, no entanto, traz uma dúvida plausível sobre, afinal, quem é o geômetra do processo natural e a resposta não pode ser outro senão ser deus tal geômetra.

E, conforme já exposto, o filósofo aborda este ponto e apresenta tal resposta, mostrando ser o deus o artífice do mundo natural, ou seja, mostrando ser deus o construtor geométrico da natureza. (LEVIATHAN, 16)

O construtivismo geométrico não pode ser efetuado às cegas. Os elementos da geometria são construídos por um indivíduo, o geômetra, o qual conduz o movimento, trazendo à existência cada figura.

Em sentido igual, o sistema geométrico da natureza não pode ser feito por conta própria. É preciso uma inteligência exterior conduzindo a matéria e criando cada objeto, cada elemento da natureza.

Em última análise é isso que se descobre quando efetuamos o processo de regressão das causas naturais, chegando à causa primeira necessária, ou seja, a deus.

Curiosidade, ou amor ao conhecimento das causas, leva um homem da consideração do efeito à investigação da causa; e, novamente, à causa daquela causa; até que, por necessidade, ele deve chegar a este pensamento por último, de que há alguma causa da qual não há uma causa anterior, mas é eterna, que é chamada pelos homens de Deus. Assim, é impossível fazer qualquer investigação profunda a respeito das causas naturais, sem ser inclinado, por ela, a acreditar na existência de um Deus Eterno, apesar de eles não terem qualquer Ideia dele em suas mentes correspondente à sua natureza. (IDEM, 160)<sup>169</sup>

---

<sup>169</sup> “Curiosity, or love of the knowledge of causes, draws a man from consideration of the effect, to seek 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 natural 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.” (LEVIATHAN, 160)

Ou seja, não é possível compreender adequadamente o mundo natural sem partir do pressuposto da existência de uma entidade criadora. A investigação geométrica do mundo exige um geômetra.

Este ponto trará uma série de problemas a respeito da liberdade humana, da contingencialidade dos fenômenos e, sobretudo, da própria natureza ontológica de deus. Mas estes problemas serão abordados adiante. Por enquanto, consideremos esta conexão do sistema geométrico da natureza com a existência divina e voltemos à análise sobre o mundo natural, passando agora ao ser humano.

Voltemos à questão do esforço. Este é um princípio ontológico fundamental da materialidade geométrica e será o contato entre o mundo inorgânico e o orgânico, funcionando em uma espécie de continuidade do movimento entre as esferas distintas da realidade.

Conforme já mostrado, nos animais, incluindo aí os seres humanos, o esforço se manifestará na forma dos movimentos orgânicos de dois modos: no movimento vital e no movimento voluntário. O movimento voluntário está relacionado ao apetite e à aversão e este par emocional é o responsável por valorar os objetos do mundo.

Mas, seja qual for o objeto de Apetite ou Desejo de algum homem, isto é o que ele, por sua parte, chama *Bom*. E o objeto de seu Ódio e Aversão, *Mau*. E de seu Desprezo, *Vil* ou *Inconsiderado*. Pois, estas palavras, Bom, Mau e Desprezível são sempre usadas com relação à pessoa que as usa. Não havendo nada simplesmente e absolutamente assim, nem, tão pouco, uma Regra comum do Bem e do Mal a ser considerada a partir da natureza dos objetos eles mesmos. Mas, sim a partir da Pessoa do homem – quando não há Sociedade Política – ou – em uma sociedade política – da Pessoa representante; ou de um Árbitro ou Juiz, o qual os homens em disputa deverão escolher por consentimento, e fazer de sua sentença a Regra a ser seguida. (IDEM, 80-82)<sup>170</sup>

---

<sup>170</sup> “But whatsoever is the object of any mans Appetite or Desire; that is it, which he for his part calleth *Good*: and the object of his Hate, and Aversion, *Evill*; And of his Contempt, *Vile* and *Inconsiderable*. For these words of Good, Evil and Contemptible, are ever used with relation to the person that useth them: There being

Não existe uma valoração objetiva a respeito das coisas do mundo. Nada é bom ou mau em si mesmo, mas tal valoração depende do apetite ou da aversão de cada indivíduo. Uma pessoa poderá considerar algo bom e outra poderá considerar mau, não havendo incompatibilidade destes julgamentos, pois todo julgamento é subjetivo.

Este ponto dissolve toda pretensão à existência de juízos universais. Não há julgamento moral ou estético que valha para todos, o qual poderia estar derivado de algum princípio universal ou das próprias coisas do mundo.

Todo julgamento depende de uma pessoa e só poderá ser universalizado mediante a existência da sociedade política e do soberano. E mesmo assim, esta universalização não será por um princípio imparcial, mas sim pela força: será o juízo subjetivo do soberano transformado em juízo geral de todos.

Caso não haja tal poder político, tão pouco existirá juízo comum sobre o bem e o mal e cada indivíduo será juiz de si mesmo. Este ponto é importante porque Hobbes está construindo seu argumento sobre a necessidade da sociedade política.

*Naturalmente*, os seres humanos não possuem regras a respeito de como devem se portar, estando tudo entregue às suas valorações pessoais. Se todo ser humano é guiado por aversões e apetites, modulando o julgamento pessoal e, logo, nossas ações, não é possível determinar formas razoáveis de convivência entre as pessoas a princípio, estando cada qual sujeito a seu próprio arbítrio: é o estado de natureza tomando forma.

---

nothing simply and absolutely so; nor any common Rule of Good and Evil, to be taken from the nature of the objects themselves; but from the Person of the man (where there is no Commonwealth) or, (in a Commonwealth) from the Person that representeth it; or from an Arbitrator or Judge, whom men disagreeing shall by consent set up, and make his sentence the Rule thereof." (LEVIATHAN, 80-82)

O que for considerado *bom* pelos indivíduos é desejado e buscado por eles para sua fruição. Mas, conforme mostrado, a busca pela realização dos desejos é virtualmente indefinida, pois o movimento é ascendente e contínuo, o que terá impacto nas relações interpessoais, gerando possíveis confrontos entre as pessoas.

Portanto, há dois componentes fundamentais no ser humano, dados pela natureza. Em primeiro lugar, o ser humano é movido por aversões e desejos, e é baseado neles que determina seus julgamentos; em segundo lugar, a realização humana de seus apetites é virtualmente indefinida, não havendo limites para a busca dos indivíduos.

Estes dois fatos estarão na base das disputas perpetradas pelos indivíduos no chamado *estado de natureza*, pois ambos indicam uma tendência humana para o egoísmo e para o conflito.

Some-se a estes dois elementos a natural igualdade humana e estará sedimentada a condição humana de belicosidade.

A natureza fez o homem tão igual, nas faculdades do corpo e da mente, que, apesar de poder ser encontrado algumas vezes um homem manifestamente mais forte em corpo ou mentalmente mais ágil do que outro, ainda assim quando tudo é considerado junto, a diferença entre homem e homem não é tão considerável a ponto de que um homem possa, por isso, reclamar algum benefício para si mesmo que outro não possa também para si. Pois, com relação à força corporal, o mais fraco possui força suficiente para matar o mais forte, seja por maquinação secreta ou por se aliar com outros que estão no mesmo perigo que ele. (IDEM, 188)<sup>171</sup>

---

<sup>171</sup> “Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind; as that though there bee found one man sometimes stronger in body, or of quicker mind then another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himselfe.” (LEVIATHANT, 188)

Do ponto de vista natural, então, não há diferença relevante entre os indivíduos. Mesmo o mais fraco pode se sobrepor ao mais forte por uma série de expedientes, tendo Hobbes citado, na passagem acima, o plano secreto ou a aliança com outros indivíduos.

No entanto, sendo igual em natureza, o ser humano também se iguala na busca pela realização de seus desejos e de egocentrismo nos julgamentos.

Desta igualdade de habilidades surge a igualdade da esperança na obtenção de nossas Finalidades. E, portanto, se dois homens quaisquer desejam a mesma coisa, a qual, porém, eles não podem usufruir conjuntamente, eles se tornam inimigos. E, no caminho para suas Finalidades – as quais são, principalmente, sua própria conservação e, algumas vezes, apenas para o deleite deles – se esforçam para destruir ou subjugar uns aos outros. E, disto, conseqüentemente, acontece que um Invasor não tenha nada a temer além do poder de um outro homem singular. Se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente esperado que outros venham preparados com forças aliadas para despossuir e privá-lo não apenas dos frutos de seu trabalho, mas também de sua vida ou liberdade. E o Invasor, igualmente, está no mesmo tipo de perigo em relação a outros. (IDEM, 190)<sup>172</sup>

Esta igualdade, longe de ser algo positivo para o filósofo, é a própria condição para a disputa entre os seres humanos. Tendo todos as mesmas possibilidades de realizar seus desejos, e na existência de oferta insuficiente, a luta entre as pessoas torna-se consequência plausível. Cada indivíduo pode se achar no direito de atacar o outro e arrancar-lhe seus bens.

---

<sup>172</sup> “From this equality of ability, ariseth equality of hope in the attaining of our Ends. And therefore if any two men desire the same thing, which neverthelesse they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their End, (wich is principally their owne conservation, and sometimes their delectation only) endeavour to destroy, or subdue one an other. And from hence it comes to passe, that where an Invader hath no more to feare, than an other mans single power; if one plant, sow, build, or possesse a convenient Seat, others may probably be expected to come prepared with forces united, to dispossesse, and deprive him, not only of the fruit of his labour, but also of his life, or liberty. And the Invader again is in the like danger of another.” (LEVIATHAN, 190)

Este fato, inclusive, é um direito natural dos seres humanos, pois naturalmente não há propriedade privada e, portanto, cada indivíduo pode se apossar do que quer que seja, pressupondo, porém, seu poder de preservar sua posse.

E, porque condição do homem, – tal como foi declarada no capítulo precedente – é uma condição de Guerra de todos contra todos, neste caso cada um é governado por sua própria Razão, e não há nada que ele não possa usar, que não possa ser de ajuda para ele, para preservar sua vida contra seus inimigos. Segue-se que em tal condição, todo homem possui um Direito a todas as coisas, até mesmo ao corpo de outros. E, logo, durante todo o tempo que durar este Direito natural de todo homem a todas as coisas, não pode haver qualquer segurança para o homem – não importando quão forte ou esperto ele seja – de viver para além do tempo que a Natureza ordinariamente permite ao homem viver. (IDEM, 198)<sup>173</sup>

Esta condição é o que caracteriza a famosa guerra de todos contra todos. Não existindo limites regulatórios, e havendo completa igualdade entre os seres humanos, a consequência só pode ser a guerra, pois cada um tem direito absoluto sobre todas as coisas, garantindo sua posse unicamente por intermédio da força e não da lei.

Neste aspecto, três serão as principais causas das disputas entre os indivíduos: a *competição*, a *desconfiança* e o *desejo de glória*. (IDEM, 192)

Nesta condição natural, onde cada indivíduo é juiz de si mesmo, a única realidade possível é esta da guerra.

---

<sup>173</sup> “And because the condition of Man, (as hath been declared in the precedent Chapter) is a condition of Warre of every one against every one. In which case every one is governed by his own Reason; and there is nothing he can make use of, that may not be a help unto him, in preserving his life against his enemyes; it followeth, that in such a condition, every man has a Right to every thing; even to one another's body. And therefore, as long as this natural Right of every man to every thing endureth, there can be no security to any man, (how strong or wise soever he be) of living out the time, wick Nature ordinarily alloweth men to live.” (LEVIATHAN, 198)

Por isto, é manifesto que, durante o tempo em que os homens viverem sem um Poder comum para lhes manter em temor, eles estarão naquela condição chamada de Guerra. E uma guerra de todos contra todos. Pois GUERRA consiste não apenas em Batalhas, ou no ato de lutar, mas também na passagem do tempo onde o Desejo de entrar em batalha é suficientemente conhecido. E, logo, a noção de *Tempo* deve ser considerada na natureza da Guerra, como é considerada na natureza do Clima. Pois, do mesmo jeito que a natureza de um clima tempestuoso não reside em uma ou outra pancada de chuva, mas na inclinação conjunta de vários dias para isto. Assim, a natureza da Guerra consiste não na luta efetiva, mas na conhecida disposição para ela, durante todo o tempo que não há garantia do contrário. Todo outro tempo é PAZ. (IDEM, 192)<sup>174</sup>

Uma condição precária, onde não há qualquer tipo de progresso material ou espiritual. Os seres humanos vivem apenas para garantir sua sobrevivência diária, sem grandes projeções para o futuro. Neste quadro dramático, a vida humana só pode ser “solitária, pobre, suja, brutal e curta”. (IDEM, 192)

O filósofo constrói, assim, a condição natural do ser humano. Partindo desde os pressupostos do funcionamento da natureza, e passando pela fisiologia humana, ele chega ao estado de convivência humana e mostra que estado é extremamente precário, de verdadeira guerra generalizada.

A condição natural do ser humano, portanto, é fundamentada em sua condição material. Movido pela realização de seus desejos, os quais instituem a teleologia, cada indivíduo não pode abdicar de ser pressionado por seus impulsos e necessidades que são parte de seu ser físico-biológico.

---

<sup>174</sup> “Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man, as is of every man, against every man. For WARRE, consisteth not in Battell onely, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the Will to contend by Battell is sufficiently known: and therefore the notion of *Time*, is to be considered in the nature of Warre; as it is in the nature of Weather. For as the nature of Foule weather, lyeth not in a showre or two of rain; but in an inclination thereto of many days together; So the nature of War, consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is PEACE.” (LEVIATHAN, 192)



Para chegar nesta compreensão, Hobbes aplica a epistemologia geométrico-materialista, decompondo a realidade humana às suas formas mais elementares – que são de natureza física – e depois recompondo sinteticamente tais formas até chegar à condição *natural* do ser humano.

Neste processo, existem dois elementos fundamentais, um físico e outro animal. O físico, é o esforço, com o qual Hobbes mostra estar toda a realidade em movimento. O animal é o par apetite/aversão, pelo qual é mostrada a forma *biológica* do movimento.

Assim, quando Hobbes fala de condição natural, deve-se entender tal fato de modo *literal*. É o ser humano em sua condição de *pura* natureza, enquanto um simples ser biológico. E a condição simplesmente biológica do ser humano é mostrada como sendo a de um animal governado pela busca indefinida de seus apetites e em disputa com seus semelhantes, e não como sendo um ser gregário por natureza.

Novamente, o homem não possui prazer – mas, ao contrário, uma grande quantidade de sofrimento – em manter companhia quando não há qualquer poder capaz de atemorizar a todos eles. Pois, todo homem deseja que sua companhia o valorize no mesmo grau que ele se autovaloriza. E a partir de qualquer signo de desprezo, ou de desvalorização, naturalmente se esforça, tanto quanto possa – o que, entre aqueles onde não há poder comum para mantê-los quietos, chega ao ponto de levá-los à destruição mútua – para extorquir uma valorização maior de seus companheiros, pelo prejuízo, e, de outros, pelo exemplo. (IDEM, 190)<sup>175</sup>

---

<sup>175</sup> “Again, men have no pleasure, (but on the contrary a great deale of grieffe) in keeping company, where there is no power able to over-awe them all. For every an looketh that his companion should value him, at the same rate he sets upon himself: and upon all signes of contempt, or undervaluing, naturally endeavours, as far as he dares (wich amongst them that have no common power to keep them in quiet, is far enough to make them destroy each other) to extort a greater value from his contemners, by dommage; and from others, by the example.” (LEVIATHAN, 190)

Ou seja, biologicamente, o ser humano é um ser egoísta e não comunitário. Está em luta com os demais e vive em função de seus desejos e de seus julgamentos.

A demonstração geométrica, deste modo, estabelece, formalisticamente, a situação humana em condição de simples natureza e mostra a existência de um impasse: a vida humana em simples natureza revela-se impossível. É preciso, portanto, dar um “salto” qualitativo para outra condição, a qual será justamente a *sociedade política*.

Pintado o quadro nebuloso da vida humana no mundo natural, a grande pergunta é como seria possível a este animal tão egoísta e desconfiado aceitar a comunhão com outros para instituir um sistema político capaz de instaurar uma convivência social razoavelmente harmoniosa, para além da dilacerante luta entre os indivíduos.

Na realidade, o próprio egoísmo humano será a chave para este passo. O egoísmo não faz apenas os indivíduos desconfiarem dos demais, mas também os leva a aspirar por sua própria preservação e prosperidade. E é neste ponto que entra um *cálculo*, onde as pessoas sopesam a desconfiança com o outro, de um lado, e o desejo de preservação e prosperidade, de outro.

As Paixões que inclinam os homens à Paz são o Medo da Morte, o Desejo destas coisas necessárias à vida cômoda e uma Esperança de obtê-las mediante o trabalho deles. E a Razão sugere Artigos de Paz úteis, a partir dos quais os homens podem chegar a um acordo. Estes Artigos são aqueles chamados, de outra forma, as Leis da Natureza. (IDEM, 196)<sup>176</sup>

---

<sup>176</sup> “The Passions that encline men to 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 convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agreement. These Articles, are they, which otherwise are called the Lawes of Nature.” (LEVIATHAN, 196)

Há, portanto, três fatores para o ser humano se dispor à busca pela paz, e, logo, a entrar na sociedade política: *medo da morte*, *desejo de uma vida cômoda* e *esperança* de obter esta vida *através do trabalho*. Ou seja, basicamente, dois fatores do egoísmo, preservação e prosperidade.

É, contudo, importante ressaltar ser a *esperança* o fator determinante. O medo da morte é essencial, de fato, mas nem de longe é possível entender como seria possível aos seres humanos arriscar-se em uma associação com outros se não houvesse a possibilidade de um ganho maior. A desconfiança e o egocentrismo só podem ser vencidos com a promessa de alcançar algo maior.

A paz é elemento fundamental para a sobrevivência e a prosperidade e, por isso, sua busca é elevada enquanto parte essencial da lei de natureza.

E, conseqüentemente, é um preceito, ou lei geral da Razão, *que todo homem deve ser esforçar para a paz, tanto quanto ele tenha esperança de alcançá-la; e, quando não puder obtê-la, então ele deve buscar, e usar, todos os meios e vantagens da Guerra*. O primeiro braço desta Regra contém a primeira e Fundamental Lei da Natureza, a qual é: *busque a Paz e a siga*. O segundo, a suma do Direito de Natureza, o qual é: *Por todos os meios possíveis, defender a nós mesmos*. (IDEM, 198-200)<sup>177</sup>

Buscar a paz, portanto, é a lei fundamental de natureza, justamente porque é através da paz que é possível realizar, de modo efetivo, o direito natural de se proteger. Desta lei fundamental serão deduzidas outras, as quais funcionam como meios de execução dela.

---

<sup>177</sup> “And consequently it 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 the Right of Nature; which is, *By all means we can, to defend our selves*.” (LEVIATHAN, 198-200)

A característica das leis de natureza tem sido objeto de debate entre comentadores, não havendo consenso a respeito se são regras prudenciais ou princípios normativos.

Um comentador que vai pelo caminho do meio é Zarka, o qual defende uma dupla natureza destas leis.

(...) a prescrição da razão é uma regra de prudência ou uma obrigação moral? De fato, não há aqui alternativa, as duas leituras não apresentam nenhuma incompatibilidade. Tudo depende do ponto de vista de onde se coloca: se ficarmos simplesmente ao nível das necessidades internas à razão individual, o princípio prático é uma conclusão racional de prudência que concerne ao que favorece nossa conservação; se concebermos o princípio prático ao nível de uma visão global do universo, então a religião natural, como também a religião revelada, nos apresenta que sua eternidade e sua universalidade têm por fundamento a palavra divina. Neste segundo caso, o preceito prático assume o estatuto de uma lei moral, sem, contudo, mudar de conteúdo. As obras éticas e políticas de Hobbes são atravessadas por esses dois níveis de leitura: a da dedução genética e a do sistema. (ZARKA, 1999, 314)<sup>178</sup>

De fato, estas leis aparecem primeiramente enquanto princípios práticos, do tipo “se/então” e, neste aspecto, inclusive, se mostram enquanto derivadas da natureza humana, de seu desejo de sobreviver e de ter prosperidade.

Neste aspecto, as leis de natureza seriam fruto do raciocínio humano, onde a lei de natureza apareceria enquanto *meio* para chegar ao *fim* egoísta de sobreviver e prosperar.

---

<sup>178</sup> “(...) la prescription de la raison est-elle une règle de prudence ou une obligation morale ? En fait, il n’y a pas là alternative, les deux lectures ne présentent aucune incompatibilité. Tout dépend du point de vue où l’on se place : si on en reste simplement au niveau des nécessités internes à la raison individuelle, le principe pratique est une conclusion rationnelle de prudence concernant ce qui favorise notre conservation ; si on conçoit le principe pratique au niveau d’une vision globale de l’univers, alors la religion naturelle aussi bien que la religion révélée nous apprennent que son éternité et son universalité ont pour fondement la parole divine. Dans ce deuxième cas, le précepte pratique prend le statut d’une loi morale, sans pour autant changer de contenu. Les œuvres éthiques et politiques de Hobbes sont traversées par ces deux niveaux de lecture : celui de la déduction génétique et celui du système. ” (ZARKA, 1999, 314)

Ao mesmo tempo, no entanto, estas mesmas leis podem aparecer enquanto mandamentos divinos e estas duas posições são afirmadas pelo filósofo inglês.

Estes ditados da razão, o homem costuma chamar pelo nome de Leis; mas impropriamente. Pois eles não senão Conclusões ou teoremas que diz respeito ao que conduz à conservação e defesa de si mesmos, enquanto Lei, propriamente é a palavra daquele que por direito comanda sobre outros. Mas ainda se considerarmos os mesmos Teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que por direito comanda todas as coisas, então eles são propriamente chamados de Leis. (LEVIATHAN, 242)<sup>179</sup>

Ou seja, de fato, tal como foi mostrado por Zarka, há uma dupla condição das leis de natureza: são teoremas da razão e mandamentos divinos. Esta duplicidade é fruto da ambivalência hobbesiana entre o mundo puramente natural e a existência divina.

Considero que a melhor forma de compatibilizar esta duplicidade é justamente por uma interpretação geométrica, onde a entidade divina aparece enquanto o geômetra e, portanto, o construtor destas leis, determinando-as de modo apriorístico.

Porém, para o ser humano, tais leis aparecerem enquanto condicionantes de modo imediato, pois toda a realidade humana é determinada pela lógica do movimento dos apetites e das aversões. Apenas em um segundo momento tais leis aparecerão enquanto mandamentos divinos, e este momento será aquele quando os seres humanos reconhecerem a existência de um Deus.

---

<sup>179</sup> "These dictates of Reason, men use to call by the name of Lawes; but improperly: for they are but Conclusions, or Theoremes concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves; whereas Law, properly is the word of him, that by right command over others. But yet if we consider the same Theoremes, as delivered in the word of God, that by right commandeth all things; then are they properly called Lawes." (LEVIATHAN, 242)

Dito de outro modo, as leis de natureza serão reconhecidas enquanto leis divinas apenas na perspectiva teológica. Do ponto de vista estritamente natural, serão teoremas descobertos pela racionalidade.

E é enquanto teoremas que Hobbes as aborda em seu processo demonstrativo. Elas aparecem aos seres humanos enquanto preceitos prudenciais capazes de orientá-los na busca pela realização de seus desejos. A lei de natureza preconizará ao indivíduo que a melhor forma de ele sobreviver e prosperar – ou seja, de realizar seus desejos egoístas – é buscar a paz.

A segunda lei de natureza será justamente uma lei prescrevendo a necessidade da instituição da sociedade política.

A partir desta Lei Fundamental da Natureza, pela qual os homens são comandados a se esforçarem pela Paz, é derivada esta segunda Lei: *que um homem aceite, quando outros assim também o façam, ir tão longe pela paz e em defesa de si mesmo, ele pense ser isto necessário, abdicar seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação a outros homens, com a mesma liberdade destes com relação a ele.* Pois, enquanto os homens mantenham este Direito, de fazer qualquer coisa que queira, persistirão os homens na condição de Guerra. Mas se outros homens não abdicarem seus Direitos, igual ele, então não haverá razão para qualquer um abdicar dos seus, pois isto seria transformar a si mesmo em caça – o que nenhum homem é obrigado – mais do que se dispor à Paz. (LEVIATHAN, 200)<sup>180</sup>

Ora, a abdição do direito natural a todos as coisas é a colocação de freios, limites, a ação imoderada dos indivíduos. É quando cada um deixa de ser juiz de si mesmo, deixa de

---

<sup>180</sup> “From this Fundamentall Law of Nature, by which men are commanded to endeavour Peace, is derived this second Law; *that a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for Peace, and defence of himself 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.* For as long as every man holdeth this Right, of doing any thing he liketh; so long are all men in the condition of Warre. But if other men will not lay down their Right, as well as he, then there is no Reason for any one, to devest himself of this: For that were to expose himselfe to Prey, (with no man is bound to) rather than to dispose himself to Peace.” (LEVIATHAN, 200)

fazer tudo o que quiser, e passa a ter de se remeter a regras de convívio universais. Mas, isto só é possível mediante a instituição de um poder supra social, capaz de conter cada pessoa. Esta lei, portanto, derivada da regra geral pela busca da paz, aponta para a necessidade de um sistema político.

Este poder político é instituído mediante um pacto, um acordo intersubjetivo. Mas tal acordo possui uma característica própria por não apenas vincular os indivíduos entre si, mas também criar um poder universal *fiador* deste pacto.

Isto porque, sem tal poder, o pacto é mantido apenas pela promessa de cada um, a qual pode ser quebrada em qualquer momento. Com o poder universal, porém, passa a existir uma força garantidora do cumprimento da promessa individual.

Se um Pacto é feito, onde nenhuma das partes cumpre imediatamente, mas confia uma na outra, na condição de mera natureza – a qual é uma condição de Guerra de todos contra todos –, baseado em nenhuma suspeita razoável, ele é Vazio. Mas, se há um Poder comum estabelecido por ambos, com direito e força suficientes para compeli-los a cumprir, então não é Vazio. Pois aquele que cumpre antes não possui qualquer garantia de que outro irá cumprir depois, pois o acordo por palavras é muito fraco para conter as ambições, avarezas, raiva e outras Paixões dos homens sem o medo de algum Poder coercitivo, o qual, em condição de mera natureza, onde todos os homens são iguais, e juízes da justiça de seus próprios medos, não pode possivelmente suposto. E, logo, aquele que cumpre primeiro, não faz mais que se entregar ao seu inimigo, contrariamente ao Direito de defender sua própria vida e meios de viver – o que ele nunca pode abandonar.

Mas, no estado civil, onde há um Poder constituído para conter aqueles que, de outra forma, violariam suas promessas, este medo não é mais razoável. E, por esta causa, aquele que, pelo Pacto, deve cumprir primeiro, é obrigado a assim fazer. (IDEM, 210)<sup>181</sup>

---

<sup>181</sup> “If a Covenant be made, wherein neither of the parties performe presently, byt trust one another, in the condition of meer Nature, (which is a condition of Warre of every man against every man) upon any reasonable suspition, it is Voyd. But if there be a common Power set over them both, with right and force sufficient to compel performance; it is not Voyd. For he that performeth first, has no assurance the other will performe after; because the bonds of words are too weak to bridle mens ambition, avarice, anger and other Passions, without the feare of some coercive Power; which in the condition of meer Nature, where all men

Então, na realidade, a efetivação da lei de natureza que preconiza a busca pela paz só pode ser alcançada no interior da sociedade política, pois apenas nela existirá um poder comum capaz de obrigar os indivíduos a cumprirem suas promessas e a restringirem seus apetites.

A Causa final, o Fim ou o Desígnio do homem – o qual naturalmente ama a Liberdade e o Domínio sobre outros – na introdução daquela restrição sobre si mesmos – nos quais vemos eles viverem nas Sociedades Políticas – é a busca pela própria preservação deles e assim de uma vida mais agradável. Isto é, tirando eles mesmos daquela miserável condição de Guerra, a qual é necessariamente consequência – conforme foi mostrado – às Paixões naturais do homem, quando não há Poder visível a mantê-los sob medo, e amarrá-los, pelo medo da punição, ao cumprimento de seus Pactos e observação daquelas Leis de Natureza apresentadas nos Capítulos quatorze e quinze.

Pois as Leis de Natureza – como *Justiça, Igualdade, Modéstia, Misericórdia* e, em suma, *fazer aos outros, como deveria ser feito para nós* – por si mesmas, sem o terror de algum Poder para fazê-los observá-las, são contrários às nossas Paixões naturais, que nos conduz à Parcialidade, Orgulho, Vingança e coisas semelhantes. E Pactos, sem a Espada, são apenas Palavras e sem força alguma para proteger um homem. Portanto, apesar das Leis de Natureza – as quais todo mundo respeita quanto tem vontade, quando podem fazê-lo de modo seguro – se não há Poder instituído, nem grande suficiente para nossa segurança, todo homem pode e irá legalmente se apoiar em sua própria força e arte para precauções contra todos os outros homens. E em todos os lugares onde os homens tenham vivido em pequenas Famílias, roubar e espoliar uns aos outros tem sido um Negócio e tão longe de ser considerada contra a Lei de Natureza que quanto maior espólios eles ganhavam, maior era a honra deles. E os homens não observavam nenhuma outra lei senão que as Leis da Honra, isto é, se abster da crueldade, deixando aos homens suas vidas, instrumentos de cultivo. E tanto quanto pequenas Famílias faziam assim, hoje fazem igual Cidades e Reinos, as quais não são mais do que Famílias maiores – para a segurança delas próprias – que ampliam seus Domínios, e, baseados na pretensão de perigo e medo de invasão, ou de assistência que pode ser dada aos Invasores, se esforçam, tanto quanto podem, em subjugar ou enfraquecer seus vizinhos através da força aberta e de artes

---

are equal, and judges of the justnesse of their own feares, cannot possibly be supposed. And therefore he which performeth first, does but betray himself to his enemy; contrary to the Right (he can never abandon) of defending his life, and means of living.

But in a civil estate, where there is a Power set up to constrain those that would otherwise violate their faith, that feare is no more reasonable; and for that cause, he which by the Covenant is to perform first, is obliged so to do.” (LEVIATHAN, 210)



secretas, na ausência de outras Precauções. E são lembrados por isto em tempos futuros com honra. (IDEM, 254-256)<sup>182</sup>

A sociedade civil, portanto, aparece enquanto mecanismo para efetivação das leis de natureza, pois estas, por si mesmas, são incapazes de se imporem aos indivíduos por serem contrárias às paixões deles.

O argumento a favor da instituição do poder comum, ou ainda, da criação do Estado, baseia-se no fato de que não é possível haver a verdadeira união das vontades em torno de um benefício comum, a menos que todas as vontades particulares se submetam à vontade daquele ou daqueles que detém o poder soberano. Isso porque não há consenso natural, porque o desejo dos homens (ou de uma parte deles) é desejo de proeminência, e também porque, guiados pelo princípio do benefício próprio, os homens descumprem com muita facilidade os acordos que não se tornam obrigatórios senão sob ameaça de punição. Faz-se necessário que o medo intervenha, ou seja, que haja ameaça de punição, pois tão logo os homens vislumbram no descumprimento das promessas e dos pactos um benefício maior do que aquele decorrente da sua observância, já não há razão de cumpri-los. A

---

<sup>182</sup> “The final Cause, End, or Designe of men, (who naturally love Liberty, and Dominion over others) in the introduction of that restraint upon themselves (in which wee see them live in Comon-wealths) is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of Warre, which is necessarily consequent (as hath been shewn) to the natural Passions of men, when there is no visible Power to keep them in awe, and tye them by feare of punishment to performance of their Convenants, and observation of those Lawes of Nature set down in the fourteent and fifteenth Chapters.

For the Lawes of Nature (as *Justice, Equity, Modesty, Mercy*, and (in summe) *doing to others, as wee would be done to*) of themselves, without the terrour of some Power, to cause them to be observed, are contrary to our natural Passions, that carry us to Partiality, Pride, Revenge, and the like. And Convenants, without the Sword, are but Words, and of no strength to secure a man at all. Therefore notwithstanding the Lawes of Nature, (which every one hath then kept, when he has the will to keep them, when he can do it safely) if there be no Power erected, or not great enough for our security; every man will, and may lawfully rely on his own strength and art, for caution against all other men. And in all places, where men have lived by small Families, to robbe and spoyle one another, has been a Trade, and so farre from being reputed against the Law of Nature, that the greater spoyles they gained, the greater was their honour; and men observed no other Lawes therein, but the Lawes of Honour; that is, to abstain from cruelty, leaving to men their lives, and instruments of husbandry. And as small Familyes did then; so now do Cities and Kingdomes which are but greater Families (for their own security) enlarge their Dominions, upon all pretences of danger, and fear of Invasion, or assistance that may be given to Invaders, endeavour as much as they can, to subdue, or weaken their neighbours, by open force and secret arts, for want of other Caution, justly; and remembered for it in after ages with honour.” (LEVIATHAN, 254-256)

presença do Estado muda as regras do jogo e do raciocínio: se o descumprimento implica punição, não há por que descumpri-las – a menos que fosse possível desejar o próprio prejuízo. Como ninguém age voluntariamente contra si mesmo, a paz é possível mediante a ameaça de castigo e a promessa de recompensa. É por meio desse artifício que o bem de um homem deixa de implicar uma perda para outro homem, pois o Estado cria instrumentos que evitam que o bem privado se torne suscetível à ganância e à invasão alheias. Mas é necessário salientar que, mesmo depois de instituída a vida política, o princípio do benefício próprio continua a ser o guia das ações e das decisões humanas, só que agora sob os limites impostos pela lei civil. (FRATESCHI, 2008, 45-46)

O poder soberano aparece, então, enquanto força material capaz de vergar as vontades individuais e levá-las à obediência das leis. A sociedade política, no entanto, não põe fim aos apetites humanos, ela apenas os disciplina, determinando seus limites e garantindo uma convivência mínima entre os indivíduos.

Neste aspecto, o Soberano é um Artífice da sociedade política, guiando-se enquanto um construtor dela.

Hobbes não estaria dizendo que o soberano se conforme aos princípios da ordem que ele lê na natureza. Como notado, Deus e os meios de Deus de ordenar o universo são colocados fora de alcance pela teologia voluntarista de Hobbes. Igualmente, a conduta do soberano Hobbesiano é visível à lei ou à moral censora dos súditos. As altas demandas de conformidade com as virtudes celestiais, ao menos enquanto matéria de legitimidade da soberania, não mais se aplicam. Hobbes instrui seu soberano que ele deve se tornar como se fosse um deus através da construção. Ele deve ser engenheiro, tornado assim pela autorização dos cidadãos. Ao invés de ser matemático porque ele é um exemplo da harmonia divina, o soberano de Hobbes é matemático porque ele é precisamente um artífice construído, igual um prédio bem-feito. Ele é matemático no fato de que ele é o produto da técnica, mais que no senso misterioso evocado nos temas Neoplatônicos empregados por Jonson e Jones. Ele é material, mais que espiritual. Ele é feito humanamente e é também a última palavra na moral da Commonwealth. Sem nenhum padrão mais elevado contra o qual medir este soberano, Hobbes foi previsivelmente criticado por grupos Parlamentares, mas também pelos defensores da Igreja Anglicana (como por exemplo Clarendon e o Bispo Bramhall), os quais acreditavam que tais padrões externos, naturais, eram necessários para alguém distinguir entre um bom e justo monarca e um tirano. (MILLER, 2011, 197-198)<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> “Hobbes was not telling the sovereign to conform to the principles of an order which he reads in nature. As noted, God and God’s way of ordering the universe are pushed out of reach by Hobbes’s voluntarist

Ou seja, o construtivismo do soberano é um voluntarismo, o que não quer dizer aleatoriedade, a pura licença ou o indivíduo fazer o que passar por sua cabeça e lhe der “na telha”, mas alguma coisa como a vontade da razão. Em suma, uma vontade regrada e disciplinada, tal que as paixões e desejos dos indivíduos são cerceados a partir de regras e instrumentos criados pelo soberano, porém com assentimento dos súditos, e isto não por uma inspiração no mundo natural, mas por sua livre atividade. Assim, o jusnaturalismo hobbesiano não é do tipo *axiomático*, onde a sociedade civil possui leis deontológicas, mas é um jusnaturalismo *construtivista*, cujo tecno-artefato vai ser o contrato, de associação e também de submissão, de sorte que, ao fim e ao cabo, o soberano constrói a sociedade *analogamente* à construção da natureza por deus.

Na realidade, a sociedade política é um processo de requalificação dos conflitos, instituindo regras para o que antes era uma guerra generalizada. Geneticamente, não há a supressão dos elementos fundamentais da fisiologia humana. Os indivíduos continuam a serem governados por apetites e aversões, passando a existir apenas uma disciplinarização, como dizíamos, dos movimentos humanos.

Em certo sentido, é até mesmo lícito falar em constituição *necessariamente* derivada da sociedade política a partir da natureza humana.

---

theology. Likewise, the conduct of the Hobbesian sovereign is visible to the law or moral censure or the subjects. The high demands of conformity with heavenly virtues, at least as matter of sovereign legitimacy, no longer apply. Hobbes instructs his sovereign that he is to become like a god through construction. He is to be engineered, to be made by the authorizing citizens. Instead of being mathematical because he is a precisely constructed artifice, like a well-made building. He is mathematical in that he is the product of technique, rather than in the mysterious sense evoked in the Neoplatonic themes employed by Jonson and Jones. He is material, rather than spiritual. He is man-made, and also the last word on the morals of his commonwealth. With no higher standard against which to measure this sovereign, Hobbes was predictably criticized not just by Parliamentary partisans but also by the defenders of the Anglican Church (such as Clarendon and Bishop Bramhall), who believed that such external, natural, standards were necessary if one was to distinguish a good and just monarch from a tyrant.” (MILLER, 2011, 197-198)

Esta guerra de todos contra todos faz da morte ou da injúria uma ameaça constante; então, a combinação de medo da morte e do desejo por uma “vida cômoda” leva os humanos a adotar certas “leis de natureza” que a razão sugere como meios convenientes para alcançar a paz e escapar dos horrores do estado de natureza.

O papel do *conatus* nesta imagem é inequívoco. Todo o argumento de Hobbes supõe que os humanos são naturalmente direcionados à busca pela autopreservação, e a razão entra na imagem apenas no sentido de que ela pode mostrar princípios de ação que prometem facilitar a auto preservação. Por causa do medo da morte, do desejo por ganho e da capacidade de raciocinar serem todas partes da natureza humana, a instituição da soberania se torna inescapável. No mesmo sentido que corpos são puxados para baixo pelo *conatus* que é gravidade direcionada para a Terra, os humanos, no estado de natureza, irão primeiro ser impelidos em um conflito mútuo por causa de seus desejos competitivos por bens escassos. Depois, eles serão inelutavelmente conduzidos a instituir uma soberania através do *conatus* combinado de medo e ganância. (JESSEPH, 2016, 81-82)<sup>184</sup>

A única forma efetiva de garantir a sobrevivência individual é a instauração da sociedade política, com o poder soberano. Portanto, sendo a busca pela sobrevivência um elemento fundamental do desejo humano, torna-se uma necessidade a existência desta sociedade.

Este aspecto, porém, relaciona-se com algo já abordado por Macpherson em seu clássico livro sobre o individualismo possessivo que é o fato de Hobbes ter pensado seu modelo de estado de natureza a partir de uma abstração da sociedade que existia de fato, no caso, a nascente sociedade de mercado.

---

<sup>184</sup> “This war of all against all makes death or injury a constant threat; thus, the combination of fear of death and the desire for “commodious living” lead humans to adopt certain “laws of nature” that reason suggests as convenient means to achieve peace and escape the horrors of the state of nature. The role of conatus in this picture is unmistakable. Hobbes’s entire argument supposes that humans are naturally driven to seek self-preservation, and reason enters the picture only to the extent that it can devise principles of action that promise to facilitate self-preservation. Because fear of death, the desire for gain, and the capacity to reason are all part of human nature, the institution of sovereignty becomes inescapable. In the same way that unsupported bodies are born downward by the conatus that is gravitation towards the Earth, humans in the state of nature will first be impelled into mutual conflict by their competing desires for scarce goods. Later, they will be ineluctably drawn to institute a sovereign by the combined conatus of fear and greed.” (JESSEPH, 2016, 81-82)

Seu estado de natureza é a afirmação de um comportamento para o qual os homens como são agora, homens que vivem em sociedades civilizadas e que possuem o desejo de homens civilizados, seriam conduzidos se toda legalidade e coação do pacto (i.e., mesmo a atual coação imperfeita) fossem removidas. Para chegar ao estado de natureza, Hobbes deixa de lado a lei, mas não o comportamento e os desejos socialmente adquiridos do homem.

A razão por que isto é tão geralmente negligenciado é, penso, que o modelo de Hobbes de sociedade, o qual ele desenvolveu antes de introduzir a hipótese do estado de natureza, era ele mesmo tão fragmentado quanto seu estado de natureza. Seu modelo de sociedade continha uma luta competitiva incessante similar de cada um em dominar os outros, apesar de limitado dentro de uma estrutura de lei e ordem. O comportamento do homem no modelo de Hobbes de sociedade é, por assim dizer, tão antissocial, que quando ele leva este comportamento para seu hipotético estado de natureza, isto é ali facilmente confundido com a afirmação de um comportamento de um homem não social. Mas esta é a afirmação do comportamento do homem social, civilizado. (MACPHERSON, 1962, 22)<sup>185</sup>

Nesta perspectiva, a solução do estado político aparece enquanto necessidade justamente porque todo argumento foi conduzido para isto, sendo o ser humano natural hobbesiano apenas o ser humano concreto da sociedade capitalista, mas sem os limites da lei.

Não pretendo aqui entrar no debate em torno das motivações históricas do filósofo inglês e tão pouco de sua vinculação ao surgimento do ideário liberal, pois isto demandaria uma análise muito longa e complexa, afeta à filosofia política, ao passo que aquilo que move a tese ou o que me move é a questão *ontológica*. Atenho-me a ressaltar a sistematicidade

---

<sup>185</sup> “The reason why this is so generally overlooked is, I think, that Hobbes's model of society, which he developed before he introduced the hypothetical state of nature, was itself almost as fragmented as his state of nature. His model of society contained a similar incessant competitive struggle of each for power over others, though within a framework of law and order. The behaviour of men in Hobbes's model of society is, so to speak, so anti-social, that when he carries this behaviour into his hypothetical state of nature, it is there easily mistaken for a statement of the behaviour of non-social men. But it is a statement of the behaviour of social, civilized men. That this is so can be seen in a number of ways. The most evident indication, though not in itself a decisive one, is that Hobbes offers, as a confirmation of the 'natural' tendency of men to invade and destroy each other, the observable behaviour of men in present civil society.” (MACPHERSON, 1962, 22)

geométrica do pensamento hobbesiano e o quanto, aqui, a sociedade civil aparece efetivamente enquanto uma necessidade e isto por dois motivos.

O primeiro é de cunho *factual*: a sociedade política efetivamente existe, enquanto o estado de natureza pode nunca ter existido, aparecendo mais na forma de uma hipótese para Hobbes.

O segundo é de cunho *demonstrativo*. Hobbes, de fato, parte do ser humano atualmente existente para chegar ao ser humano natural, utilizando-se, para isso, do processo de análise. Ou seja, ele retroage no movimento construtivista para apreender como seria o ser humano em sua dimensão *simplesmente* natural, descobrindo aí dois fundamentos de sua *psiqué*: o desejo de preservação e o desejo pelo progresso.

Mas, antes de prosseguir, é preciso considerar o que Hobbes define como sendo necessidade.

*Liberdade e Necessidade* são consistentes; como no caso da água, que não tem apenas a *liberdade*, mas a *necessidade* de descer pelo Canal. Assim, de modo semelhante, são Ações dos homens que são feitas voluntariamente, as quais, por procederem de suas vontades, procedem da *liberdade*. E, porém, porque toda ação da vontade dos homens, e todo desejo e inclinação procedem de alguma causa, e esta de outra causa, em uma cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, o primeiro de todas as causas), elas procedem por *necessidade*. (LEVIATHAN, 326)<sup>186</sup>

A liberdade, no caso, pode ser mais bem interpretada, aqui, como sendo o mesmo que *possibilidade*. Aparentemente paradoxal, a união hobbesiana entre necessidade e

---

<sup>186</sup> "Liberty and Necessity are consistent; as in the water, that hath not only *liberty*, but a *necessity* of descending by the Channel; so likewise in the Actions which men voluntarily doe; which, because they proceed from their will, proceed from *liberty*; and yet, because every act of mans will, and every desire, and inclination proceedeth from some cause, and that from another cause, in a continuall chaine, (whose first link is in the hand of God the first of all causes) they proceed from *necessity*." (LEVIATHAN, 326)

possibilidade, vale dizer liberdade, é perfeitamente compreensível dentro de seu pensamento geométrico, onde ser necessário e ser livre possuem significações distintas das tradicionais. A liberdade, por exemplo, para o filósofo, é:

a ausência de Oposição – entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento – e pode ser aplicada não menos às criaturas Irracionais, Inanimadas, que às Racionais. Pois, seja o que for que estiver tão atado, ou cercada, não podendo se mover senão dentro de um certo espaço, espaço que é determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que isto não possui Liberdade para ir além. E de modo igual de todas as criaturas vivas, enquanto eles estejam aprisionadas ou restritas com paredes ou correntes; e da água enquanto ela é contida por diques ou vasilhas, que, de outro modo, iria se espalhar em um espaço maior, dizemos normalmente que que não estão em Liberdade para se mover de tal maneira como fariam sem estes impedimentos externos. (IDEM, 324)<sup>187</sup>

A rigor, a liberdade é a ausência de impedimentos para o movimento ser executado. Isto é, quando não há qualquer empecilho para o movimento acontecer, é dito que existe a liberdade. Na verdade, o empecilho funciona enquanto um faltante, podendo ser ainda uma barreira, nas condições para a concreção do efeito.

Conforme expliquei anteriormente, a causação hobbesiana é entendida como sendo a presença, no agente e no paciente, de todos os acidentes necessários para a produção do efeito. Ora, quando o impedimento pode ser considerado tanto enquanto uma barreira física, quanto como a incompletude da causação.

---

<sup>187</sup> “the absence of Opposition; (by Opposition, I mean externall Impediments of motion) and may be aplayed no lesse to Irrational, and Inanimate creatures, than to Rationall. For whatsoever is so tyed, or environed, as it cannot move, but within a certain space, which space is determined by the opposition of some externall body, we say it hath not Liberty to go further. And so of all living creatures, whilst they are imprisoned, or restrained, with walls, or chayns; and of the water whilst it is kept in by banks, or vessels, that otherwise would spread it selfe into a larger space, we use to say, they are not at Liberty, to move in such manner, as without those externall impediments they would.” (LEVIATHAN, 324)

Do ponto de vista geométrico, a incompletude da causação pode ser a não presença de um elemento fundamental para a construção de uma figura. Caso, por exemplo, rotacionemos uma reta em torno de um de seus pontos, mas o façamos apenas um quarto do caminho de volta ao ponto original, não teremos um círculo, mas apenas a seção de um círculo. A figura *círculo* teve sua construção impedida.

No entanto, se o movimento for feito em um giro completo, teremos aí, *necessariamente*, um círculo.

Ou seja, a necessidade para Hobbes, contemplada *geometricamente*, é uma necessidade construtivista, onde sempre que houver as condições necessárias para algo, este algo surgirá. Este fundamento da causação é aplicado por Hobbes no caso da instituição da sociedade civil.

Quando os seres humanos entendem adequadamente o desejo deles de preservação e prosperidade, e internalizam efetivamente a lei de natureza, eles dão o passo seguinte para instituir a sociedade política. Neste momento, são removidos os impedimentos passionais que os levavam a não se unirem, sendo que tais impedimentos poderiam ser a simples desconfiança inflexível; ou mesmo ou a dominação por doutrinas errôneas (LEVIATHAN, 502).

Destarte, a constituição da sociedade política dará origem a este novo corpo, um corpo não mais natural, mas artificial, criado pelos seres humanos e tendo eles mesmos como matéria prima, conforme bem expresso pelo filósofo na introdução ao *Leviathan*.

NATUREZA – a arte pela qual Deus criou e governa o Mundo – é pela *Arte* do homem, como outras muitas coisas, nisto também imitada: que ele possa construir um Animal Artificial. Pois considerando que a vida não é nada que mais um movimento de Membros, o começo dela está em grande parte já dentro do corpo. Por que não podemos então dizer que todo *Automata* (Engenhos que se movem a si mesmos através de molas e juntas como faz o relógio) possui uma vida artificial? Pois, o que é o *Coração* senão uma



*Mola*, e os *Nervos* senão muitas *Molas*; e as *Articulações* senão muitas *Juntas*, dando movimento ao Corpo inteiro, do modo como era pretendido pelo Artífice? A *Arte* vai ainda mais longe, imitando aquela Racional e mais excelente obra da Natureza, o *Homem*. Pois pela *Arte* é criada este grande LEVIATHAN chamado COMMON-WEALTH, ou ESTADO – em latim, CIVITAS – o não é outra coisa senão um Homem Artificial, apesar da maior estatura e de ter mais força que o Natural, para cuja defesa e proteção foi pensado. E nele, a *Soberania* é uma *Alma* Artificial, dando vida e movimento ao corpo inteiro; os *Magistrados*, e outros *Oficiais* do Judiciário e da Execução, são *Juntas* artificiais; *Recompensa* e *Punição* –pelos quais, atrelados ao assento da Soberania, toda junta e membro é induzido a cumprir seu dever – são os *Nervos*, os quais fazem o mesmo no Corpo Natural; A *Saúde* e *Riqueza* de todos os membros particulares são a *Força*; *Salus Populi* (a *segurança do povo*) seus *Negócios*; *Conselheiros* – pelos quais todas as coisas necessárias de serem sabidas são sugeridas, são a *Memória*; *Igualdade* e *Leis*, *Razão* e *Vontade* artificiais; *Concórdia*, *Saúde*; *Sedição*, *Doença* e a *guerra Civil*, a *Morte*. Por último, *Pactos* e *Convenções*, pelos quais as partes deste Corpo Político foram feitos no começo, lembram aquele *Fiat*, ou o *Façamos o homem*, pronunciado por Deus na Criação. (IDEM, 16)<sup>188</sup>

De fato, o ser humano, ao criar a sociedade política, imita a própria criação divina da natureza, até porque, conforme dito, esta sociedade política é um segundo tipo de corpo a

---

<sup>188</sup> “NATURE (The Art whereby God hath made and governes the World) is by the *Art* of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an Artificial Animal. For seeing life is but a motion of Limbs, the beginning whereof is in some principall part within; why may we not say that all *Automata* (Engines that move themselves by springs and wheelles as doth a watch) have an artificiall life? For what is the *Heart*, but a *Spring*, and the *Nerves*, but so many *Strings*; and the *Joynts*, but so many *Wheelles*, giving motion to the whole Body, such as was intended by the Artificier? *Art* goes yet further, imitating that Rationall and most excellent worke of Nature, *Man*. For by *Art* is created that great LEVIATHAN called a COMMON-WEALTH, or STATE, (in Latine CIVITAS) which is but an Artificiall Man; though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was intended; and wich, the *Soveraignty* 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 Soveraignty, every joynt 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 *people safety*) its *Businesse*; *Counsellors*, by whom all things needfull for it to know, are suggested unto it, are the *Memory*; *Equity* and *Lawes*, and artificiall *Reason* and *Will*; *Concord*, *Health*; *Sedition*, *Sicknesse*; and *Civill war*, *Death*. Lastly, the *Pacts* and *Covenants*, by which the parts of this Body Politique were at first made, set together, and united, resemble that *Fiat*, or the *Let us make man*, pronounced by God in the Creation.” (LEVIATHAN, 16)

aparecer no mundo. Um corpo artificial, com sua dinâmica específica de movimento específica, formado pela união da totalidade dos indivíduos.

O único meio para erigir tal Poder Comum – para ser possível defender-se da invasão de Estrangeiros e as injúrias entre si e, logo, securizar-se de tal forma que [os homens] possam por seu próprio trabalho, e pelos frutos da Terra, eles possam nutrir a si mesmos e viver adequadamente – é conferir todos os seus poderes e força para um Homem, ou Assembleia de Homens, que possa reduzir todas as suas Vontades, pela pluralidade de vozes, em uma única Vontade, o que é, por assim dizer, apontar um Homem, ou Assembleia de homens, para representar suas Pessoas, e todos terem e se reconhecerem enquanto Autores de qualquer coisa que aquele que assim representa suas Pessoas vier a fazer, ou for causa de ser Feito, em tais coisas que concernem a Paz e a Segurança comuns. E, logo, submeter suas Vontades, todos à sua Vontade, e seus Julgamentos ao seu Julgamento. Isto é mais que Consentimento ou Acordo, isto é uma União real de todos eles em uma e mesma Pessoa, feita por Pacto de todos os homens entre si, de tal forma como se todo homem devesse dizer para os demais: *Eu autorizo e abro mão do meu Direito de Governar a mim mesmo para este Homem, ou esta Assembleia de homens, sobre esta condição, de que você abra mão do seu Direito para ele e o Autorize em todas as suas Ações de maneira igual.* Isto feito, a Multidão assim unida em uma Pessoa é chamada uma Sociedade Política, em latim CIVITAS. Esta é a Geração daquele grande LEVIATHAN, ou ainda – para falar de modo mais reverente – deste *Deus Mortal*, para o qual devemos, sob o *Deus Imortal*, nossa paz e defesa. (IDEM, 260)<sup>189</sup>

---

<sup>189</sup> “The only way to erect such a Common Power, as may be able to defend them from the invasion of Forraigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort, as that by their owne industrie, and by the fruites of the Earth, they may nourish themselves and lie contentedly; is, to conferre all their power and strentht upon one Man, or upon one Assembly of men, that may reduce all their Wills, by plurality of voices, unto one Will; which is as much as to say, to appoint one Man, or Assembly of men, to beare their Person; and every one to owne, and acknowledge himself to be Author of whatsoever he that so beareth their Person, shall Act, or cause to be Acted, in those things which concerne the Common Peace and Safetie; and therein to submit their Wills, every one to his Will, and their Judgments, to his Judgment. This is more than Consent, or Concord. It is a reall Unities of them all, in one and the same Person, made by Covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, *I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man or to this Assembly of men, on this condition, that thou give upe thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner.* This done, the Multitude so united in one Person, is called a COMMON-WEALTH, in latine CIVITAS. This is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speake more reverently) of that *Mortall God*, to which wee owe under the *Immortall God*, our peace and defence.” (LEVIATHAN, 260)

O ser humano, neste caso, aparece enquanto o elo de passagem entre o mundo puramente natural e o mundo político. Quando ele cria esta sociedade política, ele se torna também *cidadão*, para além de apenas *animal*. O ser cidadão é diferenciado da mera animalidade porque na cidadania, o ser humano precisa abrir mão de seu egocentrismo, não podendo mais guiar-se por seu próprio juízo e pela realização ilimitada de seus desejos.

O poder soberano é a parte visível de um novo tipo de corpo que surge a partir do pacto entre os indivíduos, um corpo *artificial* por não ser criado pela natureza, mas sim pela união das vontades de cada pessoa.

Neste aspecto, há uma constituição *geométrica* do soberano. Cada indivíduo em particular se junta aos demais formando uma entidade ontologicamente diversa da simples soma da vontade de cada um. Este processo acontece de modo semelhante à formação das figuras geométricas, onde, por exemplo, o agregado dos ângulos, ao somar um reto, formam um triângulo: a vontade conjunta de todos forma uma nova vontade única.

Isto, inclusive, é bem representado por Hobbes na clássica capa do *Leviathan*, onde o soberano é representado enquanto a união de várias pessoas. Ali, ocorre o mesmo processo da construção do triângulo, visível pelo movimento de ângulos e linhas. O soberano é revelado visível enquanto o movimento de indivíduos.

O sistema geométrico do mundo natural e social se fecha, assim. A concepção geométrica, nascida através da abstração do movimento do mundo mediante as formas sensoriais, mostra que toda realidade é formada por corpo em movimento, não havendo nada que não seja quantidade.

A causação geométrica, entendida como o processo de produção de efeitos a partir do construtivismo, medeia o mundo natural, tendo o esforço o papel de conservador do

movimento. Desde a matéria inanimada até o ser humano, a natureza se fecha em uma longa cadeia de causas e efeitos.

Tudo somado, é com o ser humano que ocorre a constituição de um segundo tipo de corpo, o político. Este corpo é construído e materializado pelos seres humanos através do pacto que é a manifestação concreta da lei de natureza.

Em todo este sistema, no entanto, há um elemento fundamental que não aparece, mas que é pressuposto. Falei dele de passagem anteriormente, mas é um elemento fundamental, que está, ao mesmo tempo, no sistema e fora do sistema e que trará uma série de complicações teóricas e políticas para Hobbes. Este elemento é o criador do sistema, o geômetra, Deus.

A geometria natural e social hobbesiana demanda uma teologia igualmente geométrica, onde existirá um ser inteligente que, tal qual o geômetra com seu compasso, moldará o mundo. E este será o assunto da terceira e última parte desta tese, ao longo da qual será contrastada a ideia de demiurgia, o demiurgo geômetra ao fim e ao cabo, frente à criação *ex-nihilo* do Deus bíblico.

#### Capítulo 4: Deus, o primeiro geômetra

A constituição do materialismo geométrico por parte de Hobbes ocorre no contexto histórico do surgimento da ciência moderna. Conforme já mostrado, o filósofo não irá se adequar totalmente ao novo ideal científico, rejeitando o projeto experimental e a matematização generalizada. Apesar disso, o filósofo desenvolve seu pensamento materialista tentando responder à ascensão da nova ciência.

No entanto, o contexto hobbesiano não era apenas o de ascensão da ciência moderna, mas também profundamente religioso, onde religião e poder político se confundiam e onde era praticamente impossível alguém se reivindicar *sem* religião, tanto em países católicos, quanto em países protestantes, como no caso da Inglaterra.

Por isso, nada mais natural que os pensadores da época tentassem conciliar a religião com a nova ciência, buscando evitar as potenciais contradições do cristianismo frente às descobertas científicas. O *affair* Galileu mostrou bem os contornos deste problema, ao explicitar a tensão entre o poder eclesiástico e as consequências políticas dos novos conhecimentos da ciência moderna.

Não é por outro motivo que Boyle, por exemplo, preocupa-se em entender possíveis consequências de sua filosofia experimental com a religião.

“Na visão de Boyle, o papel do filósofo natural incluiria os aspectos ligados ao do apologistas Cristão: ninguém poderia avaliar uma filosofia da natureza sem considerar

também suas implicações relacionadas para a ordem religiosa e moral.” (SHAPIN, 2011, 201)<sup>190</sup>

Boyle mesmo desconfiava das implicações do materialismo hobbesiano para o cristianismo, conforme exporei mais adiante.

Contudo, Hobbes compartilhava desta preocupação de conciliar fé e racionalidade. Seu materialismo geométrico cumpria esse objetivo ao colocar deus na posição de causa primeira, de Artífice. Deus é o *construtor* da cadeia causal e sua existência é absolutamente *necessária* dentro deste sistema. Por outro lado, a experiência religiosa é reduzida por ele ao aspecto individual, da interioridade, e antes de mais nada como artigo de fé, alinhando-se a Calvino e a Lutero.

Ou seja, do ponto de vista natural, o papel divino é apenas o de construtor da causação, agindo por intermédio das causas segundas. Deste modo, o papel sobrenatural de deus é reduzido ao momento da criação e aos raros milagres, estando o mundo natural submetido apenas à lógica do movimento causal. Em outras palavras, o filósofo promove o *desencantamento* do mundo, mantendo, contudo, a existência divina.

Como será demonstrado, Hobbes consegue promover esta compartimentação entre a divindade e seu materialismo através da teologia negativa, onde deus aparece na forma de um criador *inapreensível* e *incompreensível*, conforme tivemos a ocasião de comentar, ao ressaltar esse ponto essencial de seu pensamento, no nosso 1º capítulo.

---

<sup>190</sup> “In Boyle’s view the role of the natural philosopher included the terms of reference of the Christian apologist: one could not evaluate a philosophy of nature without considering its perceived implications for religion and the moral order.” (SHAPIN, 2011, 201)

O construtivismo natural impõe a necessidade do construtor. Igual à realidade humana, onde a ação dos indivíduos constrói conhecimentos e objetos, os elementos da natureza também são estabelecidos mediante o ato criador de um ser inteligente, no caso, de deus. Trata-se de alguma coisa que nos leva ao *Intelligent designer*, mas as razões não são as mesmas, estando Hobbes alinhado aos primeiros teístas modernos, com a física e a astronomia no centro das atenções, não a biologia e o darwinismo.

No entanto, quando falamos da perspectiva hobbesiana a respeito da divindade, mais além do teísmo, temos de considerar, ao contextualizar os debates, que sua posição não coincide, obviamente, com a tradicional, prevalecente nos meios científicos e filosóficos. O filósofo inglês não adotará a teologia escolástica, mas a contestará para assumir outra ideia religiosa, mais próxima do protestantismo, como vimos, particularmente do luteranismo, e de sua *teologia negativa*.

A separação de Hobbes entre razão e fé e sua distinção entre filosofia e teologia encaixa-se em um movimento maior do século dezessete. Igual a muitos dos *novatores*, Hobbes sentia que ele devia defender a autonomia da filosofia, a *libertas philosophandi*, contra as tendências imperialistas dos teólogos. A defesa de Hobbes pela separação da razão e da fé está baseada em duas premissas: ceticismo filosófico a respeito do conhecimento de deus e o fideísmo bíblico. A primeira premissa é que Deus é incompreensível. Como dito, a filosofia lida com coisas que são concebíveis para nós, enquanto corpos e seus acidentes, enquanto a religião tem relação com coisas que são inconcebíveis para a razão humana. (LEIJENHORST, 2002, 27)<sup>191</sup>

---

<sup>191</sup> “Hobbes’s separation of reason and faith and his distinction between philosophy and theology fit in a larger movement in the seventeenth century. Like many *novatores*, Hobbes felt he had to defend the autonomy of philosophy, the *libertas philosophandi*, against the imperialist tendencies of the theologians. Hobbes’s plea for a separation of reason and faith rests on two premises, philosophical scepticism concerning the knowledge of God and biblical fideism. The first premise is that God is incomprehensible. As said, philosophy deals with things that are conceivable to us, viz bodies and their accidents, whereas religion has to do with things that are inconceivable for human reason.” (LEIJENHORST, 2002, 27)

Neste contexto, a crítica hobbesiana à teologia terá um forte componente político, devido, em grande parte, ao fato de a revolução inglesa ter tido um papel decisivo desempenhado por grupos religiosos. Não por acaso, Hobbes colocava alguns dos religiosos da época como sendo parte dos autores da guerra civil responsável por destronar Carlos I.

Os sedutores eram de diversos tipos. Uns eram ministros; ministros de Cristo, como chamavam a si mesmos. E, algumas vezes, em seus sermões para o povo, se chamavam de embaixadores de Deus, pretendendo ter um direito advindo de Deus para governar todos: da sua paróquia até a nação inteira.

Segundo, havia um grande número, embora inferior aos outros, que, apesar do poder do Papa – tanto temporal, quanto eclesiasticamente – ter sido suprimido na Inglaterra pelo parlamento, ainda permaneciam na crença que nós devíamos ser governados pelo Papa, quem eles pensavam ser o Vigário de Cristo e, no direito de Cristo, ser governador de todo o povo Cristão. E estes eram conhecidos pelo nome de Papistas, enquanto os ministros citados por mim anteriormente eram chamados de Presbiterianos.

Terceiro, havia não poucos que não foram logo detectados no começo da confusão, mas logo depois se declararam a si mesmos em favor da liberdade de religião, e estes tinham várias opiniões, divergindo entre si. Alguns deles, porque teriam todas as congregações livres e independentes entre si, eram chamados de Independentistas. Outros, que negavam o batismo às crianças, e isto porque entendiam que não deveriam ser batizadas devido à ineficácia do batismo, eram chamados, portanto, de Anabatistas. Outros, que acreditavam estar o reino de Deus a ponto de começar na terra, eram chamados de Homens da Quinta Monarquia. Além deles, outras inúmeras seitas – como Quakers, Adamitas, etc – de cujo nome e doutrinas particulares eu não me lembro bem. E estes eram os inimigos que se levantaram contra sua Majestade a partir da interpretação privada das escrituras, expostas ao escrutínio de todo homem em sua língua materna. (BEHEMOTH, 167)<sup>192</sup>

---

<sup>192</sup> “The seducers were of divers sorts. One sort were ministers; ministers, as they call themselves, of Christ; and sometimes, in their sermons to the people, God’s ambassadors; pretending to have a right from God to govern every one his parish, and their assembly the whole nation.

Secondly, there were a very great number, though not comparable to the other which notwithstanding that the Pope’s power in England, both temporal and ecclesiastical, had been by Act of Parliament abolished, did



Em comum com todos estava a ambição pelo poder e a defesa da existência de entidades imateriais. Hobbes precisava combatê-los no campo teórico da melhor maneira possível e a maneira encontrada foi a crítica ontológica calcada no materialismo geométrico.

Nisto, a crítica à metafísica de extração escolástica era ponto fundamental, pois – assim pensava o filósofo – foi ali que a doutrina cristã foi corrompida com o mau uso da filosofia grega e cujo fim não era outro senão justificar filosoficamente o poder do clero frente ao poder temporal dos governantes.

As universidades, neste aspecto, foram criadas para servir teoricamente ao poder do Papa, justificando seu poder temporal com base em argumentações incompreensíveis. Elas, portanto, seriam a estrutura política de propagação da metafísica escolástica.

B. Mas, que desígnio o Papa tinha nisto?

A. Que outro desígnio ele queria ter senão o que você ouviu antes, o avanço de sua própria autoridade nos países onde as Universidades foram erigidas? Ali, eles aprendiam a disputar por ele, e, com distinções ininteligíveis, a cegar os olhos dos homens, enquanto avançavam sobre os direitos dos Reis. E isto era um argumento evidente deste desígnio, de que eles sentiam nas mãos o trabalho tão rapidamente. Pois, o primeiro retiro da Universidade de Paris, como eu li em algum lugar, foi Pedro Lombardo, quem primeiro trouxe a eles o estudo chamado divindade-Escolar. E ele foi sucedido por João Duns

---

still retain a belief that we ought to be governed by the Pope, whom they pretended to be vicar of Christ, and, in the right of Christ, to be the governor of all Christian people. And these were known by the name of Papists; as the ministers I mentioned before, were commonly called Presbyterians.

Thirdly, there were not a few, who in the beginning of the troubles were not discovered, but shortly after declared themselves for a liberty in religion, and those of different opinions on from another. Some of them, because they would have all congregations free and independent upon one another, were called Independents. Others that held baptism to infants, and such as understood not into what they are baptized, to be ineffectual, were called therefore Anabaptists. Others that held that Christ's kingdom was at this time to begin upon the earth, were called Fifth-monarchy-men; besides divers other sects, as Quakers, Adamites, &c., whose names and peculiar doctrines I do not well remember. And these were the enemies which arose against his Majesty from the private interpretation of the Scripture, exposed to every man's scanning in his mother-tongue." (BEHEMOTH, 167)

Scotus, o qual viveu por volta da mesma época. E qualquer leitor ingênuo, não sabendo ainda qual seria o desígnio, os julgariam ter sido dois dos mais egrégios imbecis no mundo, tão obscuros e sem sentido são seus escritos. E, destes, os escolásticos que sucederam aprenderam o truque de impor o que eles consideravam para seus leitores, e declinavam a força da verdadeira razão em favor de facas verbais, isto é, distinções que não significam nada, mas apenas servem para admirar a multidão dos homens ignorantes. Enquanto que os leitores entendidos eram tão poucos que estes sublimes doutores se preocupavam muito pouco com o que pensavam. Estes escolásticos visavam transformar os artigos da fé em mercadorias, os quais o Papa, de tempos em tempos, deveria determinar serem obedecidos. Artigos em que havia inúmeras inconsistências com os direitos dos Reis e outras obrigações civis, como a que asseverava ao Papa toda e qualquer autoridade, a qual eles declaravam ser necessariamente *in ordine ad spiritualia*, isto é, segundo a religião. (IDEM, 214-215)<sup>193</sup>

A universidade, portanto, é o instrumento político de difusão filosófica do poder papal. A escolástica, além de ser um amontoado de *absurdos*, é também uma forma de poder, visando escravizar povos em favor de Roma.

Além disto, a universidade também serviu como local da fusão *corrupta* entre o pensamento aristotélico e a doutrina cristã, resultando em uma filosofia pervertida.

---

<sup>193</sup> “B: But what was the Pope’s design in it?

A: What other design was he like to have, but what you heard before, the advancement of his own authority in the countries where the Universities were erected? There they learned to dispute for him, and with unintelligible distinctions to blind men’s eyes, whilst they encroached upon the rights of kings. And it was an evident argument of that design, that they fell in hand with the work so quickly. For the first Rector of the University of Paris, as I have read somewhere, was Peter Lombard, who first brought in them the learning called School-divinity; and was seconded by John Scot of Duns, who lived in, or near the same time; whom any ingenious reader, not knowing what was the design, would judge to have been two of the most egregious blockheads in the world, so obscure and senseless are their writing. And from these the schoolmen that succeeded, learnt the trick of imposing what they list upon their readers, and declining the force of true reason by verbal forks; I mean, distinctions that signify nothing, but serve only to astonish the multitude of ignorant men. As for the understanding readers, they were so few, that these new sublime doctors cared not what thy thought. These schoolmen were to make good all the articles of faith, which the Popes from time to time should command to be believed: amongst which, there were very many inconsistent with the rights of kings, and other civil sovereigns, as asserting to the Pope all authority whatsoever they should declare to be necessary *in ordine ad spiritualia*, that is to say, in order to religion.” (BEHEMOTH, 214-215)

Foi nas Universidades que a filosofia de Aristóteles foi transformada em um ingrediente de religião, servindo como base para um grande número de artigos absurdos a respeito da natureza do corpo de Cristo e do estado dos anjos e santos no paraíso. Artigos que acreditavam ser compatíveis para se ter uma crença, pois traziam, alguns deles, lucro e, outros, reverência ao clero, mesmo ao mais baixo nível dele. Pois, se eles conseguiam fazer o povo acreditar que mesmo o mais baixo entre eles era capaz de criar o corpo de Cristo, quem é que não demonstraria a eles reverência e que não seria liberal com eles ou com a Igreja, especialmente no tempo em que estivessem doentes, quando pensavam que eles trariam e fariam sobre eles o Salvador? (IDEM, 215)<sup>194</sup>

*Corrompido*, Aristóteles passou a ser usado para embasar uma série de postulações absurdas, as quais visavam tanto a manutenção do poder clerical, como também o lucro financeiro, mesmo que Roma continuasse condenando a usura, enquanto vendia indulgências. O pensamento aristotélico, neste sentido, tornou-se uma armadura para o engano, visando não o aprimoramento intelectual e o conhecimento do mundo – que seria o objetivo primordial de Aristóteles –, mas o engano do povo simples. Trata-se da famosa teoria do engano do clero ou da fraude sacerdotal, cujo ataque mais conhecido se deu nas hostes dos iluministas franceses.

Conforme Hobbes, tudo o que papistas e antipapistas de seu tempo visavam no pensamento do filósofo grego era nada mais que o conceito fundamental capaz de levar *terror* ao povo: a ideia das essências separadas, ou seja, das substâncias imateriais.

B. Mas, qual vantagem eles tinham, esses impostores, em usar a doutrina de Aristóteles?

---

<sup>194</sup> “From the Universities it was, that the philosophy of Aristotle was made an ingredient in religion, as serving for a salve to a great many absurd articles, concerning the nature of Christ’s body, and the estate of angels and saints in heaven; which articles they thought fit to have believed, because they bring, some of them profit, and others reverence to the clergy, even to the meanest of them. For when they shall have made the people believe that the meanest of them can make the body of Christ; who is there that will not both show reverence, and be liberal to them or to the Church, especially in the time of their sickness, when they think they make and bring unto them their Saviour.” (BEHEMOTH, 215)

A. Eles usaram mais da sua obscuridade do que de sua doutrina. Pois nenhum dos antigos escritos de filósofos são comparáveis aos de Aristóteles, por sua aptidão em trazer enigmas, em embaraçar os homens com palavras e em sementar disputas, as quais devem finalmente terminar nas determinações da Igreja de Roma. E, assim, da doutrina de Aristóteles eles fizeram uso de alguns pontos: primeiro, da doutrina das essências separadas.

B. O que são essências separadas?

A. Seres separados.

B. Separados do quê?

A. De toda coisa que existe.

B. Eu não posso entender o ser de qualquer coisa que eu compreendo como não sendo. Mas, como eles usaram isto?

A. Em muitas coisas, nas questões concernentes à natureza de Deus, e concernentes às questões da alma humana após a morte, no céu, inferno e purgatório, através do que, você e todo homem sabe, o quanto de obediência e de dinheiro eles ganharam do povo comum. Embora Aristóteles defendesse que a alma humana seria o primeiro causador do movimento para o corpo, e conseqüentemente para ela mesma, eles a usaram na doutrina do livre-arbítrio. O que, e como, eles ganhavam nisto, não vou dizer. Aristóteles também defendia existir muitas coisas que aconteciam no mundo sem necessidade de causas, mas por mera contingência, casualidade e fortuna.

B. Eu penso que nisto eles transformaram Deus em um ocioso e um mero espectador dos jogos do destino. Pois, aquilo de que Deus é causa, deve dele necessitar para acontecer e, em minha opinião, nada mais. Mas, porque deve existir algum tipo de justiça dos tormentos eternos dos condenados, talvez seja por isso que eles defendam isso, acreditando que as vontades e propensões dos homens não estão nas mãos de Deus, mas de si mesmos. E, nisto, eu também vejo algo para reforçar a autoridade da Igreja. (IDEM, 215-216)<sup>195</sup>

---

<sup>195</sup> "B: But, what advantage to them, in these impostures, was the doctrine of Aristotle?"

They have made more use of his obscurity than of his doctrine. For none of the ancient philosophers writings are comparable to those of Aristotle, for their aptness to puzzle and entangle men with words, and to breed

A apropriação da ideia aristotélica em torno das formas – essências separadas, no linguajar hobbesiano – foi fundamental para construir a *má* filosofia escolástica, a qual serviu como fundamento ideológico para a dominação eclesiástica sobre o povo.

Pois, se há entidades inapreensíveis pela sensação, existe a chance clara de mistificação do real. O povo comum fica desarmado de seu bem mais elementar na defesa de sua racionalidade: o conhecimento empírico. Sem ele, passa a preponderar o conhecimento pautado no discurso de autoridade.

---

disputation, which must at last be ended in the determination of the Church of Rome. And yet in the doctrine of Aristotle, they made use of many points; as, first, the doctrine of separated essences.

B: What are separated essences?

A: Separated beings.

B: Separated from what?

A: From everything thing that is.

B: I cannot understand the being of any thing, which I understand not to be. But what can they make of that?

A: Very much, in questions concerning the nature of God, and concerning the estate of man's soul after death, in heaven, hell, and purgatory; by which you and every man know, how great obedience, and how much money they gain from the common people. Whereas Aristotle holdeth the soul of man to be the first giver of motion to the body, and consequently to itself; they make use of that in the doctrine of free will. What, and how they gain by that, I will not say. He holdeth forth, that there be many things that come to pass in this world from no necessity of causes, but mere contingency, casuality, and fortune.

B: Methinks, in this they make God stand idle, and to be a mere spectator of the games of fortune. For what God is the cause of, must needs come to pass, and, in my opinion, nothing else. But, because there must be some ground for the justice of the eternal torment of the damned; perhaps it is this, that men's wills and propensions are not, they think, in the hands of God, but of themselves; and in this also I see somewhat conducing to the authority of the Church." (BEHEMOTH, 215-216)

O próximo passo é o clero usar o aporte aristotélico para fundamentar sua posição em torno dos espíritos invisíveis e do destino *post mortem* da alma humana. Neste aspecto, o clero passa a pregar, entre o povo dominado por ele, sobre este destino futuro, bem como sobre os demais espíritos e entidades invisíveis, e que apenas a obediência aos ditames dele podem garantir às pessoas a salvação eterna e a vida tranquila neste mundo.

Tal tipo de doutrina leva, no fim, ao questionamento do poder do soberano, visto que o clero passa a se arrogar um poder supraestatal, acima da autoridade do rei. A doutrina das essências separadas, na filosofia escolástica, conduz, portanto, ao enfraquecimento do poder civil e, possivelmente, à guerra, como foi o caso inglês.

Mas, alguém pode perguntar, qual o propósito de tal sutileza em uma obra desta natureza, onde pretendo nada mais que falar sobre o que é necessário para a doutrina do Governo e da Obediência? É justamente para este propósito que o ser humano não deve sofrer este tipo de abusos por parte deles, pois por esta doutrina das *Essências Separadas*, construídas a partir da vã filosofia de Aristóteles, os afugentam a obedecer às Leis de seus Países, com palavras vãs, do mesmo jeito que os homens afugentam dos milhos os pássaros, usando um gibão, um pau torto e um chapéu. Pois é a partir deste princípio que dizem que quando um homem está morto e enterrado, sua alma – ou seja, sua vida – pode andar separada do Corpo e que é vista de noite entre as sepulturas. A partir do mesmo princípio, dizem que a Figura, a Cor e o Gosto de um pedaço de Pão têm um ser ali onde eles dizem que não há nenhum pão. E também, a partir do mesmo princípio, dizem que a Fé, a Sabedoria e outras Virtudes são algumas vezes *infundidas* em um homem e algumas vezes *sopradas* dos céus nele, como se pudessem existir virtudes sem o virtuoso. E um grande número de outras coisas que servem para enfraquecer a dependência dos Súditos diante do Poder Soberano de seus Países. Pois, quem irá querer obedecer às Leis, se ele espera que a obediência seja infundida ou soprada sobre ele? Ou, quem antes não obedecerá a um Padre – o qual pode acessar Deus – ou até o próprio Deus, do que seu Soberano? Ou quem, diante do medo dos Fantasmas, não irá devotar grande respeito a estes que podem usar a Água Benta, a qual os afugenta dele? E isto deve bastar como exemplo dos Erros, os quais são trazidos à Igreja a partir das *Entidades* e das *Essências* de Aristóteles, pelo que ele deve ter sido conhecido como um falso Filósofo, apesar de escrever isto em consonância e de modo adequado à religião deles, pois temia ter o destino de Sócrates. (LEVIATHAN, 1082)<sup>196</sup>

---

<sup>196</sup> “But to what purpose (may some man say) is such subtilty in a work of this nature, where I pretend to nothing but what is necessary to the doctrine of Government and Obedience? It is to this purpose, that men may no longer suffer themselves to be abused, by them, that by this doctrine of *Separated Essences*, built on

Em resumo, a teoria aristotélica das formas acaba por gerar, na escolástica, uma sustentação ideológica para um projeto de poder da Igreja de Roma. E, contra tal projeto, apenas o pensamento materialista poderia fazer frente.

A crítica materialista de Hobbes à tradição escolástica visará sobretudo um processo de esclarecimento racional e se utilizará de quatro caminhos:

Hobbes utiliza quatro armas filosóficas para denunciar e desmontar uma prática político-teológico escravizante e degradante: o discurso filosófico que fixa os limites do conhecimento especulativo de Deus, a análise antropológica que exhibe a natureza as leis naturais da imaginação religiosa e de suas formalizações políticas, a história das instituições eclesíásticas, permitindo compreender segundo quais aspectos ideológicos e políticos certos ordens teológico-políticas se constituem e se desconstituem e, por fim, a genealogia das ilusões que pretendem destruir as “más” ideologias – aquelas que conduzem à obediência de ordens “más” – desvelando as origens impuras e o absurdo de grande número das concepções do senso comum, e designando em seguida a quem a ignorância da multidão dá lucro. (HERLA, 2006, 44-45)<sup>197</sup>

---

the Vain Philosophy of Aristotle, would fright them from Obeying the Laws of their Contrey, with empty names; as men fright Birds from the Corn with an empty doublet, a hat, and a crooked stick. For it is upon this ground, that when a Man is dead and buried, they say his Soule (that is his Life) can walk separated from his Body, and is seen by night amongst the graves. Upon the same ground they say, that the Figure, and Colour, and Taste of a peece of Bread, has a being, there, where they say there is no Bread: and upon the same ground they say, that Faith, and Wisdome, and other Vertues are sometimes *powred* into a man, sometimes *blown* into him from Heaven; as if the Vertuous, and their Vertues could be asunder; and a great many other things that serve to lessen the dependance of Subjects on the Sovereign Power of their Countrey. For who will endeavour to obey the Laws, if he expect Obedience to be Powred or Blown into him? Or who will not obey a Priest, that can make God, rather than his Sovereign; nay than God himself? Or who, that is in fear of Ghosts, will not bear great respect to those that can make the Holy Water, that drives them from him? And this shall suffice for an example of the Errors, which are brought into the Church, from the *Entities*, and *Essences* of Aristotle: which it may be he knew to be false Philosophy; but writ it as a thing consonant to, and corroborative of their Religion; and fearing the fate of Socrates.” (LEVIATHAN, 1082)

<sup>197</sup> “Hobbes utilize quatre armes philosophiques pour dénoncer et démontrer une pratique théologico-politique asservissante et dégradante : le discours philosophique qui fixe les limites d’une connaissance spéculative de Dieu, l’analyse anthropologique qui exhibe les lois naturelles de l’imagination religieuse et de ses formalisations politiques, l’histoire des institutions ecclésiastiques qui permet de comprendre selon quels procédés idéologiques et politiques certains ordres théologico-politiques se construisent et se déconstruisent, enfin la généalogie des illusions qui entendent détruire les « mauvaises » idéologies – celles qui conduisent à obéissance à de « mauvais » ordres – en dévoilant les origines impures et l’absurdité de bon nombre des

As quatro armas filosóficas são de natureza materialista e se assentam no princípio de que o conhecimento precisa passar pelo crivo da sensação para ser verdadeiro. Ao rejeitar os princípios clericais, Hobbes mostra não terem tais princípios uma justificação factual, sensória, sendo apenas uma construção imaginativa e arbitrária. Feito isto, o passo seguinte é mostrar a genealogia de tais concepções – tanto a histórica, quanto a psicológica – e localizar a fonte última de tais criações: o desejo de lucro e de poder.

Deste modo, Hobbes exercerá sobre a tradição religiosa de cunho escolástico uma crítica materialista não apenas de suas concepções, mas também de suas motivações, utilizando-se da própria compreensão materialista da natureza humana e do papel da crença e do desejo nela.

O uso do materialismo geométrico não terá o papel de negar em absoluto a religião e a existência divina, mas, antes, a de romper com o pensamento teológico herdado da escolástica e caminhar para uma religião fundamentalmente pautada na fé individual e não no poder do clero e, com isso, restaurar a independência da filosofia e a particularidade da experiência religiosa. Em outras palavras, libertar, ao mesmo tempo, a filosofia e a fé da *escravidão* da teologia.

Mas é justamente *sobre os fatos* que os espíritos foram bem e belamente saturados pelos pré-conceitos dos teólogos e dos filósofos escolásticos, como mostra a análise hobbessiana da história do cristianismo. O *teólogo* aparece no *Leviatã* como a figura antagonista do filósofo: todas as ocorrências do termo fazem referência à sua ignorância, aos seus discursos insignificantes, à sua ambição devoradora e à sua vontade de privar os indivíduos do saber real. As partes III e IV parecem todas completamente destinadas a lutar contra os pré-conceitos disseminados na população pelos teólogos e em afirmar uma potência do novo pensamento, o qual não reconhece nenhuma autoridade para além dele. A filosofia política de Hobbes, antes de ser uma teoria dos direitos e dos deveres, é sobretudo um *combate* contra uma maneira de viver e de pensar que constitui o que podemos chamar de *superstição*, em seu sentido amplo: não simplesmente um erro

---

conceptions du sens commun, et en désignant ensuite ceux à qui l'ignorance de la multitude profite." (HERLA, 2006, 44-45)



intelectual, mas um modo de existência, estrutura ideo-prática própria a uma sociedade envolta em pré-conceitos e em tumultos políticos. A desordem intelectual vai junto com uma desordem moral e política, e é por isto que a realização de um Estado racional pressupõe uma transformação da cultura popular.

A *superstição*, como forma ideológica e prática, é o produto de uma história, e por isso a reconstituição é a primeira etapa para uma reforma das mentalidades: indicando ao povo como os padres e os teólogos, com o apoio das universidades e o recurso à filosofia escolástica, introduziram progressivamente os erros nos espíritos para melhor o dirigir e, assim, satisfazer suas ambições de poder, Hobbes espera tornar seus leitores conscientes da falsidade dos princípios que lhes foram inculcados e, assim, abrir o caminho para uma verdadeira reflexão crítica. O simples saber da superstição, isto é, a história de sua gênese e de seu desenvolvimento, mas também a análise de seus conceitos e de suas pseudo argumentações, é em si mesmo *polêmico*: basta trazer à luz este complexo teológico-político para que ele seja destruído, ele que trabalha nas trevas e busca seus objetivos obscuros às custas do atraso do povo. À superstição, que faz os homens se afastarem da luz natural e do governo de seus destinos, Hobbes opõe *o saber desta superstição* e, somente então, uma nova concepção do poder e da religião. (IDEM, 120-121)<sup>198</sup>

---

<sup>198</sup> “Mais justement, *dans les faits*, les esprits ont bel et bien été « gribouillés » par les préjugés des théologiens et des philosophes scolastiques, comme le montre l’analyse hobbesienne de l’histoire du christianisme. Le *théologien* apparaît dans le *Léviathan* comme la figure antagoniste du philosophe : toutes les occurrences du terme font référence à son ignorance, ses discours insignifiants, son ambition dévorante et sa volonté de priver les individus du réel savoir. Les parties III et IV semblent toutes entières destinées à lutter contre les préjugés disséminés dans la population par les théologiens et à affirmer une puissance de penser nouvelle, qui ne reconnaît aucune autorité au-dessus d’elle. La philosophie politique de Hobbes, avant d’être une théorie des droits et des devoirs, est avant tout un *combat* contre une manière de vivre et de penser qui constitue ce que l’on peut nommer au sens large la *superstition* : non pas simple errance intellectuelle va de pair avec un désordre moral et politique, c’est pourquoi la réalisation d’un État rationnel présuppose une transformation de la culture populaire.

La *superstition*, comme forme idéologique et pratique, est le produit d’une histoire, dont la reconstitution est la première étape vers une réforme des mentalités : en indiquant au peuple comment les prêtres et les théologiens, avec l’appui des universités et les recours à la philosophie scolastique, ont progressivement introduit des erreurs dans les esprits pour mieux les diriger et ainsi nourrir leurs ambitions de pouvoir, Hobbes espère faire prendre conscience à ses lecteurs de la fausseté des principes qu’on leur a inculqués et ainsi ouvrir la voie à une véritable réflexion critique. Le simple savoir de la superstition, c’est-à-dire l’histoire de sa genèse et de son développement, mais aussi l’analyse de ses concepts et de ses pseudo-raisonnements, est en soi *polémique* : la seule mise en lumière de ce complexe théologico-politique tend à la détruire, lui qui oeuvre dans les ténèbres et poursuit ses buts obscurs à l’insu du peuple. À la superstition, mépris de la lumière naturelle et de la maîtrise par les hommes de leur destin, Hobbes oppose le *savoir de cette superstition*, et, seulement ensuite, une nouvelle conception du pouvoir et de la religion.” (HERLA, 120-121)

A teologia herdada da escolástica será, portanto, uma forma de *superstição*, a qual fundamentará o sistema de poder da igreja e de seu clero. Efetuar o processo de dissolução da teologia é, então, jogar abaixo os pilares do regime eclesiástico e abrir caminho para uma concepção racional e materialista da existência humana e de seus mecanismos institucionais.

Para isso, a crítica materialista deverá atacar as bases do sistema teológico. Além da crítica às formas e essências – já esmiuçada por mim anteriormente – se somará a crítica ao conhecimento a respeito da natureza divina.

Nisto, Hobbes fará um imenso esforço por uma leitura materialista da Bíblia e do cristianismo, aproximando a religião cada vez mais de ser uma prática *existencial*, muito mais do que uma estrutura política e de conhecimento.

Ao fazer tal movimento, o filósofo inglês irá se aproximar da concepção religiosa dos reformadores protestantes, notadamente de Lutero e Calvino.

No que concerne à tradição cristã, Hobbes é fiel à significação que a reforma dá ao termo de “trevas”. Apesar de ele colocar o acento sobre o fato que as trevas também existem no interior da Cristandade, ele retoma uma crítica que encontramos frequentemente nos reformadores. “A parte mais tenebrosa do reino de Satã é aquela que está fora da Igreja de Deus, ou seja, entre aqueles que não acreditam em Jesus Cristo. Mas, não podemos por dizer por isso que a Igreja goza, como o país de Gessen, de toda luz necessária para levar a cabo a obra que Deus nos conferiu” [*Leviathan*, XLIV, 2, p. 626]. A originalidade de Hobbes é outra, a de saber subordinar as interpretações tradicionais à ideia de soberania. A luz não procede somente da razão ou do Evangelho, mas também da paz social que torna possível a soberania; as trevas não provêm somente da estupidez e da idolatria, mas igualmente da guerra civil. De fato, a guerra em general é a prova mais manifesta que as trevas reinem no interior da Cristandade. (FOISNEAU, 2000, 363)<sup>199</sup>

---

<sup>199</sup> “En ce qui concerne la tradition chrétienne, Hobbes reste fidèle à la signification que la Réforme a conférée au terme de « ténèbres ». Lorsqu’il met l’accent sur le fait que les ténèbres existent aussi à l’intérieur de la Chrétienté, il reprend une critique que l’on trouve souvent chez les réformateurs. Ainsi Luther pourrait-il être l’auteur des paroles suivantes : « La partie la plus ténébreuse du royaume de Satan est celle qui se trouve en dehors de l’Église jouisse, comme le pays de Gessen, de toute la lumière nécessaire à l’accomplissement de

Tal como os reformadores, Hobbes visa libertar o cristianismo da *mistificação* escolástica e restaurar uma prática religiosa mais originária, sem, contudo, desconsiderar o aspecto político. Na verdade, até nisso é possível ver forte influência dos reformadores, os quais não deixavam de pensar a relação entre política e religião, estando Hobbes muito mais próximo de Calvino neste quesito.

Contudo, diferentemente dos reformadores, Hobbes também visa tornar a religião compatível com a nascente ciência moderna. E é por meio da dissolução da teologia que o filósofo visa construir esta compatibilidade, mostrando não ser a fé assunto de conhecimento, mas apenas de vivência interior.

Por isso, afirmar a compatibilidade entre a fé e a racionalidade é um ponto fundamental para Hobbes.

Contudo, não devemos abandonar nossas Sensações e nossa Experiência; tampouco nossa Razão natural – pois esta é certamente a Palavra de Deus. Pois elas são talentos que foram colocados em nossas mãos para sejam utilizadas até o retorno de nosso abençoado Salvador e, portanto, não para serem escondidos atrás de uma Fé Implícita, mas para serem usados na busca pela Justiça, pela Paz e pela Verdadeira Religião. Pois, apesar de haver muitas coisas na Palavra de Deus que estão acima da Razão – isto é, que não podem ser demonstradas ou refutadas pela razão natural –, ainda assim não há nada contrário a ela, sendo que quando assim parece, a falta está seja em nossa Interpretação falha ou em um algum erro de Raciocínio. (LEVIATHAN, 576)<sup>200</sup>

---

l'œuvre que Dieu nos a enjoint d'accomplir ». L'originalité de Hobbes est ailleurs, à savoir dans la subordination des interprétations traditionnelles à l'idée de souveraineté. La lumière ne procède pas seulement de la raison ou de l'Évangile, mais aussi de la paix civile que rend possible la souveraineté. La lumière ne procède pas seulement de la raison ou de l'Évangile, mais aussi de la paix civile que rend possible la souveraineté ; les ténèbres ne procèdent pas seulement de la bêtise et de l'idolâtrie, mais également de la guerre civile. De fait, la guerre en général est la preuve la plus manifeste que les ténèbres règnent à l'intérieur de la Chrétienté." (FOISNEAU, 2000, 363)

<sup>200</sup> "Neverthesse, we are not to renounce our Senses, and Experience; nor (that which is the undoubted Word of God) our naturall Reason. For they are the talents which he hath put into our hands to negotiate, till the coming again of our blessed Saviour, and therefore not to be folded up in the Napkin of an Implicite Faith, but employed in the purchase of Justice, Peace, and true Religion. For though there be many things in Gods

O esforço é mostrar que, apesar de existir conteúdos da fé incompreensíveis para a razão, a fé não está em oposição à racionalidade, mas é antes um complemento dela.

Mas, para isso, é preciso compreender os limites da racionalidade. Esta, como dito anteriormente, é uma construção linguística, fundamentada nos dados da sensação. Portanto, a racionalidade só poderá analisar aquilo que for passível de sensação. É justamente aqui onde o trem da teologia descarrilha, pois esta tenta apresentar um conhecimento racional para objetos impossíveis de serem apreendidos pela sensação: a fé e deus.

É evidente que não pode haver Imagem de uma coisa Infinita: pois todas as Imagens e todos os Fantasmas que são feitos pela Impressão das coisas visíveis são figuradas. Mas, figura é uma quantidade sempre determinada. E, portanto, não pode haver Imagem de Deus ou da Alma do Homem, ou mesmo dos Espíritos, mas apenas dos Corpos Visíveis, isto é, Corpos que possuem luz em si mesmos, ou que são de algum modo iluminados. (IDEM, 1030)<sup>201</sup>

Novamente, Hobbes questiona implicitamente uma posição cartesiana. Desta vez, o filósofo bate-se contra a ideia de seu colega francês de que seria possível termos uma ideia do infinito em nós e que tal ideia seria a prova da existência da divindade. Hobbes, ao contrário, irá defender a impossibilidade de uma tal ideia, pois não é possível apreender sensorialmente o infinito: sempre apreendemos coisas finitas, determinadas em quantidade.

---

Word above Reason; that is to say, which cannot by naturall reason be either demonstrated, or confuted; yet there is nothing contrary to it; but when it seemeth so, the fault is either in our unskilfull Interpretation, or erroneus Ratiocination." (LEVIATHAN, 576)

<sup>201</sup> "It is also evident, that there can be no Image of a thing Infinite: for all the Images, and Phantasmes that are made by the Impression of things visible, are figured: but Figure is a quantity every way determined: And therefore there can bee no Image of God; nor of the Soule of Man; nor of Spirits; but onely of Bodies Visible, that is, Bodies that have light in themselves, or are by such enlightened." (LEVIATHAN, 1030)

Ora, se não é possível termos ideia a respeito do infinito, tampouco podemos ter sobre deus, ou mesmo sobre a alma. Estes dois objetos estão para além de qualquer compreensão sensorial e, logo, para além de qualquer compreensão racional.

Deste modo, torna-se impossível uma ciência a respeito de deus. Ou seja, a teologia é ontologicamente impraticável. Deus entra no computo racional unicamente enquanto causa primeira e, mesmo assim, *suposto*, não *experenciado*.

Curiosidade, ou amor pelo conhecimento das causas, conduz o homem à consideração do efeito para buscar as causas e, novamente, a causa desta causa, até que, pela necessidade, ele chegue a este pensamento final, que há uma causa da qual não há uma causa anterior, mas que é eterna. E esta causa é chamada de Deus pelos homens. Então, é impossível fazer qualquer investigação profunda a respeito das causas naturais, sem estar inclinado, por consequência, a crer na existência de um Deus Eterno, apesar de não ser possível ter qualquer ideia dele ou relacionado à sua natureza em nossas mentes. Pois, se um homem nascido cego ouve os homens falando serem aquecidos pelo fogo e é levado a se aquecer ele mesmo por ele, pode facilmente considerar, e assegurar a si mesmo, que há alguma coisa chamada de Fogo pelos homens e que este é a causa do calor sentido por ele; mas não poderá imaginar como esta coisa é, nem ter uma ideia disto em sua mente, igual aqueles que viram o fogo. Então, igualmente, pelas coisas visíveis deste mundo, e por sua admirável ordem, um homem pode conceber existir uma causa delas, e, ainda assim, não ter Ideia ou Imagem dela em sua mente. (IDEM, 160)<sup>202</sup>

Poderíamos aqui falar em sentido kantiano: deus pode ser pensado, mas não conhecido, pois para o filósofo inglês o conhecimento é sempre um processo sensorialmente

---

<sup>202</sup> "Curiosity, or love of the knowledge of causes, draws a man from consideration of the effect, to seek 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. For as man that is born blind, hearing men talk of warming themselves by the fire, and being brought to warm himself by the same, may easily conceive, and assure himself, there is somewhat there, which men call *Fire*, and is the cause of the heat he feeles; but cannot imagine what it is like; nor have an Idea of it in his mind, such as they have that see it: so also, by the visible things of this world, and their admirable order, a man may conceive there is a cause of them, which men call God; and yet not have an Idea, or Image of him in his mind." (LEVIATHAN, 160)

mediado e por isso é impossível conhecer a divindade, sendo, no entanto, possível pensá-la pelo aspecto de inferência no materialismo geométrico, pois nele deus aparece enquanto elemento primeiro da série causal da natureza. Mais que isso, ele é o próprio criador desta série causal e sem ele não é possível entender o movimento da natureza: “Deus é a causa de todo movimento e ação”. (LIBERTY, NECESSITY AND CHANCE, 299)<sup>203</sup>

O fundamento último da noção de Deus reside, com efeito, na “curiosidade humana, ou amor pelo conhecimento das causas”, a qual torna todos os homens ao menos preocupados a respeito das “causas e de sua boa e má fortuna”. Embora uma consideração desinteressada das causas naturais conduza ao conceito filosófico de Deus, o interesse a respeito de nosso destino futuro, combinado com nossa ignorância das causas naturais dos eventos futuros, conduz à ideia de um ou mais agentes invisíveis que poderiam produzir estes eventos. Mas ainda há mais coerência entre essas duas noções que o sugerido. Com efeito, Hobbes diz que a investigação das causas nos conduz necessariamente à concepção de “alguma causa que não possui uma causa anterior, e que é eterna: é aquela causa que chamamos Deus”. A última parte desta citação – que lembra irremediavelmente o fim da passagem célebre das provas da existência de Deus em São Tomás de Aquino: “*quod omnes dicunt esse Deum*” – parece identificar a noção científica de Deus à noção religiosa correspondente, ou ao menos a alguns de seus aspectos. (SCHUHMANN, 2005, 121-122)<sup>204</sup>

Ou seja, a divindade é pressuposta como necessária dentro da cadeia causal, pois apenas com ela é possível fechar o elo da corrente. Todo efeito deve possuir uma causa em

---

<sup>203</sup> “God is the cause of all motion and action.” (LIBERTY, NECESSITY AND CHANCE, 299)

<sup>204</sup> “Le fondement dernier de la notion de Dieu réside, en effet, dans l’humaine « curiosité, ou amour de la connaissance des causes », laquelle rend tous les hommes au moins soucieux des « causes de leur bonne et de leur mauvaise fortune ». Alors qu’une considération désintéressée des causes des choses naturelles conduit au concept philosophique de Dieu, l’intérêt concernant notre destin futur, combiné à notre ignorance des causes naturelles des événements futurs, conduit à l’idée de quelque agent invisible ou de certains agents invisibles qui pourraient produire ces événements. Mais il y a davantage encore de cohérence entre ces deux notions que ceci ne le suggère. En effet, Hobbes dit que la recherche des causes nous conduit de toute nécessité à la conception de « quelque cause qu’on appelle Dieu ». La dernière partie de cette citation – qui rappelle inmanquablement la fin de la célèbre formulation des preuves de l’existence de Dieu chez saint Thomas d’Aquin : « *quod omnes dicunt esse Deum* » - semble identifier la notion scientifique de Dieu à la notion religieuse correspondante, ou du moins à certains de ses aspects.” (SCHUHMANN, 2005, 121-122)

uma série regressiva contínua, a qual, contudo, não pode ser infinita, mas deve possuir um ponto fundamental, e este ponto é deus. E é por isso que a mera observação da natureza já nos mostra a existência divina (DE CIVE, 60).

Esta ideia da ordem natural enquanto um indício da existência divina é algo já encontrado em escritores cristãos anteriores à época de Hobbes. Dentre estes, um que será fonte fundamental para Hobbes é Calvino, para quem esta ordem é um motivo a mais para provar a *naturalidade* da religião entre os seres humanos.

Além de tudo isso, visto que no conhecimento de Deus está posto a finalidade última da vida bem-aventurada, para que a ninguém fosse obstruído o acesso à felicidade, não só implantou Deus na mente humana essa semente de religião a que nós temos referido, mas ainda de tal modo se revelou em toda a obra da criação do mundo, e cada dia nitidamente se manifesta, que eles não podem abrir os olhos sem se verem forçados a contemplá-lo. Por certo que sua essência transcende a compreensão, de sorte que sua plena divindade escapa totalmente aos sentidos humanos. Entretanto, em todas as suas obras, uma a uma, imprimiu marcas inconfundíveis de sua glória, e na verdade tão claras e notórias, que por mais brutais e obtusos que sejam, tolhida lhes é a alegação de ignorância.

Daí, com mui procedente razão exclama o Profeta [SI 104.2] que ele se veste de luz como de um manto; como se quisesse dizer que a partir de então começara a mostrar-se de forma insigne em ornato visível: desde o instante em que, na criação do mundo, exibiu seus adereços, em virtude dos quais agora, quantas vezes volvermos os olhos para qualquer lado, sua glória nos é patente. Ainda nesta mesma passagem, com admirável arte, o mesmo Profeta compara os céus, como se acham expandidos, a seu régio pavilhão; diz que nas águas fincou os vigamentos de suas recamaras; que as nuvens lhe são carruagens; que sobre as asas dos ventos cavalga; que os ventos e os relâmpagos lhe são os mensageiros velozes. E visto que mais plenamente nas alturas lhe refulge o esplendor do poder e da sabedoria, em várias ocasiões o céu é chamado de seu palácio.

E, em primeiro lugar, para todo e qualquer rumo a que dirijas os olhos, nenhum recanto há do mundo, por mínimo que seja, em que não se vejam a brilhar ao menos algumas centelhas de sua glória. Nem podes, realmente, de um só relance contemplar quão amplamente se estende esta vastíssima e formosíssima engrenagem, que não te sintas de todos os lados totalmente esmagado pela imensa intensidade de seu fulgor.

Essa é a razão por que, com finura e arte, o autor da Epístola aos Hebreus [11.3] chama aos mundos de expressões visíveis das coisas invisíveis, já que essa ordem tão admiravelmente estruturada do universo nos serve de espelho em que podemos contemplar ao Deus que de outra sorte seria invisível. Razão pela qual o Profeta atribui [SI 19.1] às criaturas celestiais uma linguagem desconhecida a toda e qualquer nação, visto que aí se

patenteia com mais evidência a comprovação da divindade do que deve escapar à consideração de qualquer pessoa, por mais retrógrada seja ela. O Apóstolo, expondo isso mais explicitamente [Rm 1.19], diz haver sido revelado aos homens o que se fazia necessário para o conhecimento de Deus, visto que todos contemplam suas coisas invisíveis, até seu eterno poder e divindade, dados a conhecer desde a criação do mundo. (CALVINO, INSTITUTAS, 61-62)

Não apenas é possível enxergar a existência de um ser inteligente coordenando o mundo, mas a própria capacidade humana de compreendê-la é prova da existência de um *Artífice* supremo, o qual opera no mundo de modo semelhante ao trabalho dos artesãos e sábios.

Inumeráveis são, tanto no céu quanto na terra, as evidências que lhe atestam a mirífica sabedoria. Não apenas aquelas coisas mais recônditas, a cuja penetrante observação se destinam a astronomia, a medicina e toda a ciência natural, senão também aquelas que saltam à vista a qualquer um, ainda o mais inculto e ignorante, de sorte que nem mesmo podem abrir os olhos e já se vêem forçados a ser-lhes testemunhas.

De fato, quantos nessas artes liberais à farta se abeberaram, ou mesmo apenas de leve as experimentaram, ajudados por sua contribuição, são levados muito mais longe na penetração dos segredos da divina sabedoria. Todavia, ninguém, ao ignorá-las, é impedido de ver nas obras de Deus bastante – e mais do que bastante! – de arte donde se possa arrojar-se à admiração do Artífice.

Sem dúvida que para investigar os movimentos dos astros, determinar-lhes as posições, medir as distâncias, notar as propriedades, requer-se arte e a mais rigorosa aplicação. Como, ao serem essas coisas perscrutadas, mais explicitamente se projeta a providência divina, assim, para contemplar-lhe a glória, impõe-se à alma que se eleve um tanto mais alto. Quando, porém, nem mesmo a pessoa mais simples e as de cultura mais elementar, que foram ensinadas só pelo recurso dos olhos, não podem ignorar a excelência da divina arte a revelar-se profusamente nesta incontável e, além do mais, particularmente distinta e harmoniosa variedade da milícia celestial, salta à vista que não existe ninguém a quem o Senhor não manifeste sobejamente sua sabedoria.

De igual modo, perscrutar na estrutura do corpo humano, com essa perspicácia que Galeno aplica, a correlação, a simetria, a beleza, o funcionamento, é tarefa de exímia habilidade. E todavia, confessam-no todos, o corpo humano revela composição tão engenhosa que, à sua vista, com razão, quão admirável se julgará ser o Artífice. (IDEM, 62)

O mundo enquanto expressão da existência de um criador é um *topos* cristão herdado por Hobbes em sua filosofia, mas com uma mudança significativa, pois o filósofo agora



encaixa este pensamento em seu materialismo geométrico, mostrando a ligação necessária entre o elo da causalção material e a existência de Deus.

Este aspecto denota a visão *laboral* que Hobbes possui do materialismo. Seu construtivismo nunca é cego, sempre colocando a necessidade de uma inteligência no comando do processo. Seja a inteligência humana no construtivismo técnico expresso pela síntese, seja a inteligência divina no construtivismo natural. De um modo ou de outro, sempre há um artífice conduzindo a matéria, o que é perfeitamente compreensível de um ângulo geométrico, onde, conforme já mostrado, o processo construtivista é efetuado por uma individualidade, no caso o geômetra.

Este fato, inclusive, soluciona uma dúvida levantada pelo comentador Leijenhorst em seu livro, já citado aqui, *The Mechanisation of Aristotelianism* (2002), onde ele questiona o movimento nas causas segundas.

A segunda questão é igualmente perplexa. De acordo com Hobbes, corpos em movimento produzem movimento em outros corpos. Mas qual é a fonte última do movimento? Esta questão nos leva para a relação entre o que os Aristotélicos chamavam causalção primária e secundária. Isto concerniria a relação entre Deus o mundo natural. Como mostrado no primeiro capítulo, Hobbes emprega a prova clássica da existência de Deus, a qual estabelece que a corrente das causas físicas deve nascer a partir de uma causa primeira. Hobbes também utiliza o argumento padrão do “design”, defendendo que a ordem resplandecente da natureza convida qualquer um a acreditar que “há um Deus eterno”. Contudo, é isto tudo o que a filosofia natural de Hobbes tem a dizer sobre a dependência do mundo a Deus. Deus age no mundo natural por intermédio das causas segundas. O filósofo natural, portanto, deve restringir a si mesmo às “causas segundas e subordinadas”, nomeadamente, aos corpos e seus movimentos. (LEIJENHORST, 2002, 210)<sup>205</sup>

---

<sup>205</sup> “The second question is equally perplexing. According to Hobbes, bodies in motion produce motion in other bodies. But what is the ultimate source of motion? This question leads us to the relation between what the Aritotelians called primary and secondary causality. This concerned the relation between God an the natural world. As shown in the first chapter, Hobbes employs the classical proof for God’s existence, which states that the chain of physical causes must spring from a first cause. Hobbes also put forward the standard argument

Conforme argumentarei posteriormente, Hobbes assume uma teologia negativa que defende a incompreensibilidade divina. Neste aspecto, deus aparece apenas enquanto o criador, nos sendo impossível falar mais a respeito dele. No entanto, o movimento do mundo é a prova indireta para sua existência. Conforme dito pelo comentador, esta prova é clássica, e se sustenta em pressupor uma causa primeira para fechar o ciclo de causação natural. O *design* é uma ideia expressa no começo do *Leviatã* (pg. 16) e já citada anteriormente nesta tese.

Na realidade, não compete ao filósofo natural falar a respeito de deus justamente porque a divindade é inalcançável e o naturalista só pode abordar aquilo que está dentro dos estritos limites da materialidade. Que o movimento provenha de deus é algo pressuposto *não* apenas pelo fato da necessidade de uma *causa primeira*, mas também pela lógica do *construtivismo*.

Caso consideremos o argumento hobbesiano apresentado no começo do *Leviatã*, veremos claramente expresso um princípio de construção do mundo natural por deus. Fato é que Hobbes defende estar o ser humano imitando esta construção quando ele próprio constrói a sociedade política. Ou seja, o ser humano *imita* deus.

Porém, é melhor considerar o contrário. É o fato do ser humano construir as coisas, transformar matéria prima em utensílios e colocar em movimento esta grandiosidade chamada Estado, que é possível pensar na existência de uma divindade construtora. Pois, de onde viria o movimento construtivo do ser humano senão de uma reprodução do movimento

---

“from design”, by claiming that the resplendent order of nature invites one to believe that “there is one God eternal”. However, this is about all Hobbes’ natural philosophy has to say about the world’s dependence on God. God works in the natural world through secondary causes. The natural philosopher, therefore, should restrict himself to “subordinate and secondary causes”, namely to bodies and their motions.” (LEIJENHORST, 2002, 210)

construtivista da causa primeira? Portanto, o movimento construtivista que experienciamos – o humano – é signo da existência do movimento que só percebemos de forma indireta – o divino.

O materialismo geométrico expressa, assim, um construtivismo *consciente*, seja na construção humana da sociedade e seus artefatos, seja na construção divina do mundo natural. Isto é, tanto o corpo natural quanto o artificial são matéria passiva, colocada em movimento graças à intervenção laboral. Este processo é análogo ao efetuado pelo geômetra na geometria, onde cada elemento é construído por sua atividade.

No caso de deus, Hobbes pensa na sua relação com o mundo de modo semelhante à relação geômetra/geometria. A geometria é uma construção imaginária do geômetra, mas entre ela e ele há um abismo ontológico. Embora criada pelo geômetra, a geometria possui uma natureza distinta e é autônoma com relação a ele. O mundo natural será a mesma coisa: sendo criado por deus, não se confunde com ele, existindo de modo exterior.

A teologia não pode mesmo constituir *uma parte* da filosofia primeira: esta não conta com a divindade entre seus objetos porque trata apenas dos seres concebíveis, sem o que ela não poderia expor as definições fundamentais necessárias à filosofia. Deus não é um ser igual aos outros: ele é inconcebível (seu nome não evoca nenhuma propriedade) e esta negatividade introduz uma incomparabilidade e uma incomensurabilidade absolutas entre ele e os seres concebíveis. Deus não pode, portanto, ser integrado à filosofia primeira, entendida em Hobbes como sendo uma ontologia geral *por restrição* (pois se limita à pergunta: “o que é que é ser nomeado e quando o nome é definível?”).

Contudo, a teologia na verdade possui um papel na filosofia. Precisamente porque a filosofia primeira trata das coisas concebíveis cujas causas são inconcebíveis, ideias claras e distintas cujas definições são compreendidas por elas mesmas, ela deve se apoiar em uma hipótese teológica: a hipótese da criação *ex-nihilo* do ser concebível. Ela supõe, com efeito que a matéria e o entendimento estejam já *dados*, sem, contudo, que a causa deste dado possa ser conhecida. A teologia existe no pensamento de Hobbes no modo de uma *inferência* necessária a partir da filosofia primeira. A existência dos corpos

*em geral exige, para seu começo na existência, uma ação sobrenatural: a criação divina.* (HERLA, 2006, 142-143)<sup>206</sup>

A comentadora, obviamente, não se refere aqui à teologia enquanto *ciência*, mas ao *teísmo*. O pensamento hobbesiano implica necessariamente em um teísmo justamente porque seu sistema filosófico impõe a necessidade da existência divina enquanto causa primeira – *causa das causas* –, mas esta existência é presumida, sendo impossível existir uma verificação a nível científico de certeza.

Esta *suppositio Dei* não é, portanto, um conhecimento filosófico, pois ela não fornece nenhuma ideia da natureza desta causa primeira, mas apenas a convicção de sua existência. Contudo, ela é a noção mais racional de deus, pois nasce da exigência de complementar as causalidades naturais que regem o universo. Na atividade científica, supor uma causa primeira original da qual depende todas as outras é para Hobbes “necessário” ou lógico. (IDEM, 144)<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> “La théologie ne peut pas même constituer *une partie* de la philosophie première : celle-ci ne compte pas le divin parmi ses objets parce qu’elle ne porte que sur des étants concevables, sans quoi elle ne pourrait exposer les définitions fondamentales nécessaires à la philosophie. Dieu n’est pas un étant comme les autres : il est inconcevable (son nom n’évoque aucune propriété) et cette négativité introduit une incomparabilité et une incomensurabilité absolues entre lui et les étants concevables. Dieu ne peut donc pas être intrégré à la philosophie première, entendue chez Hobbes comme ontologie générale *par restriction* (car se limitant à la question : « qu’est-ce qui est *nommé* étant et dont le *nom* est définissable ? »).

Pourtant, la théologie joue bel et bien un rôle dans la philosophie. Précisément parce que la philosophie première porte sur des choses concevables dont les causes son inconcevables, idées claires et distinctes dont les définitions sont comprises par elles-mêmes, elle doit s’appuyer sur une hypothèse théologique : l’hypothèse de la création *ex-nihilo* de l’étant concevable. Elle suppose en effet que la matière et l’étendue soient déjà *données*, sans pour autant que la cause de leur donation puisse être conçue. La théologie existe donc chez Hobbes sous le mode de *l’inférence* nécessaire à partir de la philosophie première. L’existence du corps *en général* exige, pour son commencement dans l’existence, une action surnaturelle : la création divine.” (HERLA, 2006, 142-143)

<sup>207</sup> “Cette *suppositio Dei* n’est donc pas une connaissance philosophique, puisqu’elle ne parvient à aucune idée de la nature de cette cause première, mais seulement à la conviction de son existence. Néanmoins, elle est la notion de Dieu la plus rationnelle, car elle naît de l’exigence de mise à jour des causalités naturelles qui régissent l’univers. Dans l’activité scientifique, supposer une cause première originelle dont dépendent toutes les autres est pour Hobbes « nécessaire », ou logique.” (HERLA, 2006, 144)

Deus é o criador da cadeia causal do mundo e, neste aspecto, é uma entidade externa à causação, mesmo sendo seu fundamento. Sendo externa, a divindade não compartilhará os mesmos atributos de sua criação e por isso não poderá ser objeto de compreensão científica. Sua existência, do ponto de vista racional, será apenas pressuposta enquanto fundamento da série causal da natureza.

Este texto se inscreve na reflexão sobre a existência de Deus pela perspectiva de uma interrogação sobre a causa primeira de nossas representações, sem, no entanto, constituir uma prova metafísica. A tese da existência de Deus se relaciona, com efeito, com o conhecimento por inferência e não pelo conhecimento indireto por intuição: mais especificamente, ele se relaciona com uma lógica da *suppositio*. Sobre esta questão, devemos considerar que a analogia constituída por Hobbes entre o conhecimento do fogo pelo cego de nascença e o conhecimento de Deus pelos homens se relaciona de modo quase idêntico a um texto de Ockam, o inventor medieval da teoria medieval da *suppositio*. Sem querer considerar que Hobbes se apropria aqui da teoria de seu antecessor medieval, podemos, contudo, admitir, à título de hipótese, que ele se apropria de sua analogia. Desejando mostrar que os homens não podem conhecer Deus nesta via por um conceito simples e que lhe seja próprio, Ockam introduziu, com efeito, a analogia seguinte: “eu provo a segunda tese: nós não podemos conhecer nada por meios puramente naturais a respeito de um conceito simples próprio à coisa sem conhecer junto a própria coisa. Esta aparece claramente pela indução (*inductive*). Pois, de outro modo, poderíamos dizer que um cego de nascença conheceria a cor graças a um conceito próprio da cor, pois ele não tem mais razão que Deus seja conhecido por um conceito próprio sem ter, contudo, sido conhecido em si mesmo que haja a cor em si mesma, ainda que o façamos ver na distinção seguinte. Mas, é manifesto que a cor não é conhecida por tal homem através de um conceito próprio. Por consequência, Deus não é o também.”. Apesar de Ockham não ver aqui o exemplo do cego de nascença do ponto de vista do conhecimento do fogo, mas do ponto de vista do conhecimento da cor, a conclusão a qual ele chega é próxima da de Hobbes: o último mostra que não se poderia conhecer a ideia de Deus no sentido de uma ideia adequada ao seu objeto e Ockham prova que não há conceito simples próprio sobre Deus, isto é, de um conceito singular que só o conhecimento direto pode nos dar. O conceito hobbesiano de *suppositio* é, contudo, distinto do conceito ockamiano. (FOISNEAU, 2000, 90-91)<sup>208</sup>

---

<sup>208</sup> “Ce text incrit la réflexion sur l’existence de Dieu dans la perspective d’une interrogation sur la cause première de nos représentations, sans pour autant constituer une preuve métaphysique. La thèse de l’existence de Dieu relève en effet de la connaissance par inférence, et non pas de la connaissance indirecte par intuition ; plus spécifiquement, elle relève d’une logique de la *supositio*. A ce propos, on remarquera que l’analogie construite par Hobbes entre la connaissance du feu par l’aveugle-né et la connaissance de Dieu par les hommes se retrouve quasiment à l’identique dans un texte d’Ockam, l’inventeur de la théorie médiévale de la *suppositio*. Sans devoir considérer que Hobbes reprend ici la théorie de son devancier médiéval, on peut

A indução lida com a abstração de um conceito a partir da sensação da coisa. Já a suposição será uma teorização hipotética sobre algo, teorização esta que irá permitir a explicação adequada de um fenômeno. Neste aspecto, a teorização a respeito de deus, feita por Hobbes, consegue explicar adequadamente a série causal da natureza, embora não nos seja possível apreender o conceito divino. E, por este motivo, não será possível ao entendimento humano fazer afirmações a respeito da natureza divina. Tudo que falarmos a respeito de Deus terá apenas a pretensão honorífica e não ontológica.

Pois a natureza de Deus é incompreensível; ou seja, nós não podemos entender *nada sobre o que ele é*, mas apenas *que ele é*. Logo, os atributos que damos a ele não são para falarmos do *que ele é*, ou para significar nossas opiniões de sua Natureza, mas para suprir nosso desejo de honrá-lo com estes nomes, os quais concebemos como sendo os mais honoráveis entre nós mesmos. (LEVIATHAN, 614)<sup>209</sup>

Quando dizemos que Deus é bom, infinito, eterno, sábio etc., não estamos falando de sua natureza, não estamos expressando um conceito a respeito dele, pois não é possível

---

néanmoins admettre à titre d'hypothèse qu'il lui emprunte son analogie. Désirant montrer que les hommes ne peuvent connaître Dieu en cette vie par un concept simple et qui lui soit propre, Ockham introduit en effet l'analogie suivante : « Je prouela seconde thèse : nous ne pouvons rien connaître par des moyens purement naturels à l'aide d'un concept simple propre à la chose, sans connaître d'abord la chose en elle-même. Cela apparaît clairement par l'induction (*inductive*). Car autrement on pourrait dire qu'un aveuglé connaît la couleur grâce à un concept propre de la couleur, puisqu'il n'y a pas plus de raison que Dieu soit connu par un concept propre sans avoir d'abord été connu en lui-même qu'il n'y en que la couleur le soit, ainsi que nous le ferons voir dans la distinction suivante. Mais il est manifeste que la couleur n'est pas connue d'un tel homme par un concept propre. Par conséquent, Dieu ne l'est pas davantage » Bien qu'Ockham n'envisage pas ici l'exemple de l'aveugle-né du point de vu de la connaissance du feu, mais du point de vue de la connaissance de couleur, la conclusion à laquelle il parvient est parente de celle de Hobbes : ce dernier montre qu'il ne saurait y avoir d'idée de Dieu au sens d'une idée adéquate à son objet, et Ockham prouve qu'il n'y a pas de concept simple propre à Dieu, c'est-à-dire de concept singulier que seule la connaissance directe peut nous donner. Le concept hobbesien de la *suppositio* est toutefois distinct du concept ockhamien." (FOISNEAU, 2000, 90-91)

<sup>209</sup> "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." (LEVIATHAN, 614)

termos apreensão de sua natureza própria. Tudo o que fazemos é atribuir a ele termos considerados por nós como sendo altamente elogiosos. A suposição ontológica de deus mostra-se, ao fim, um limite para o conhecimento humano, obrigado a tão somente estabelecer hipótese a respeito de sua existência.

Então, a única proposição verdadeira que podemos demonstrar pela razão natural é que Deus existe, não quem Ele é. Aqui, Hobbes adota uma das *viae* tradicionais, a prova causal pela existência de Deus. Esta prova coloca que postulando a existência de uma causa primeira, um infinito regresso das causas é prevenido. Contudo, Hobbes sublinha que nós apenas podemos racionalmente inferir a existência de Deus deste modo. Nós ainda não temos uma concepção, ideia ou imagem dele, um ponto fortemente enfatizado por Hobbes em suas *Objecções às Meditações* de Descartes. Desde que nós não possuímos nenhum tipo de conhecimento verdadeiro a respeito de Deus, todas as nossas considerações a respeito Dele não podem ser vistas enquanto proposições a respeito de Sua natureza, mas apenas expressões de nosso desejo em honrá-Lo. (LEIJENHORST, 2002, 27-28)<sup>210</sup>

Por isso, em resumo, a teologia não poderá ser cientificamente válida, pois seu objeto é incognoscível. Deus pode ser apenas *pensado* enquanto hipótese *necessária* do materialismo geométrico, e desde logo nunca como conhecimento empírico ou positivo, sendo ele o criador do sistema e estando, contudo, fora dele.

Hobbes revoga definitivamente toda teologia natural: não existe discurso natural sobre a natureza de Deus, apenas perdura uma suposição “razoável” quanto à existência de uma causa primeira. Se Deus existe, ele não nos dá acesso direto à sua natureza.

---

<sup>210</sup> “Hence, the only true proposition we can demonstrate by natural reason is *that* God exists, not *who* He is. Here, Hobbes adopts one of the traditional *viae*, the classical causal proof for the existence of God. This proof states that by postulating the existence of a first cause, an infinite regress of causes is prevented. However, Hobbes stress that we can only rationally *infer* God’s existence in this way. We still do not have a conception, idea or image of Him; a point Hobbes strongly emphasizes in his *Objections to Descartes’s Meditations*. Since we do not have any kind of true knowledge concerning God, all our utterances concerning Him cannot be seen as veridical statements concerning His nature, but only as expressions of our wish to honour Him.” (LEIJENHORST, 2002, 27-28)

Podemos *supor* ou *acreditar* que ele *é*, mas não podemos *saber o que* ele *é*. Deus *é* inconcebível, incompreensível. (HERLA, 2006, 147)<sup>211</sup>

Não sendo possível apreender deus, ele também não pode ser apreendido cineticamente, já que a ciência é a reconstrução de uma determinada série causal do mundo. Estando além da experiência humana, fora do movimento natural, a divindade não gera nenhuma ciência, como comentado, não sendo o teísmo um conhecimento, mas uma crença, nada mais.

A exclusão da teologia, que é pronunciada em *De Corpore*, I, 8, é a consequência direta da definição da filosofia como “conhecimento adquirido por meio do raciocínio (*per rectam ratiocinationem*), dos efeitos ou dos fenômenos a partir do conhecimento de suas causas ou de suas gerações e, reciprocamente, das gerações possíveis a partir do conhecimento dos efeitos” [*De Corpore*, I, 2]. Dito de outro modo, para que um fenômeno possa ser compreendido filosoficamente, é importante que possamos reconstituir a gênese com a ajuda dos procedimentos de cálculo. Esta regra vale seja para os objetos matemáticos, seja para os fenômenos da natureza, sendo a racionalidade apreciada em todos os casos de acordo com a regra da computabilidade. O exemplo do círculo nos fornece uma boa ilustração: para se assegurar que uma figura é um círculo, é suficiente conhecer o seu modo de construção, isto é, o modo de geração. O engendramento da figura a partir de um raio o qual fazemos girar ao redor de um centro fixo permite com efeito verificar a definição do círculo como uma figura onde as extremidades estão a igual distância do centro. Ao inverso, se dizemos que estamos diante de um círculo, deveremos também reconstituir seu modo de geração, a partir de um procedimento ou de outro. A racionalidade não se relaciona, pois, apenas com os objetos matemáticos: ele se relaciona sobretudo onde seja possível calcular as “consequências de definições gerais que nós tenhamos convencionado para *anotar* e *significar* nossos pensamentos” [*De Corpore*, I, 5]. A filosofia se relaciona, portanto, na dupla dimensão da referência ao objeto, quando se trata de anotar nossos cálculos por nós mesmos, e da significação, quando se trata de provar a outro a veracidade destes cálculos. Desta definição procede uma determinação formal do objeto da filosofia – o *subjectum philosophiae* – como qualquer objeto cuja

---

<sup>211</sup> “Hobbes révoque définitivement toute théologie naturelle : il n’y a pas de discours rationnel sur la nature de Dieu, seule demeure une supposition « raisonnable » quant à l’existence d’une cause première. Si Dieu existe, il ne nous a pas donné d’accès direct à sa nature. On peut *supposer* ou *croire* qu’il est, mais on ne peut *savoir* ce qu’il est. Dieu est inconcevable, incompréhensible.” (HERLA, 2006, 147)



geração é susceptível de ser reproduzida ou simulada a partir de um processo de cálculo. (FOISNEAU, 2000, 50-51)<sup>212</sup>

Mais uma vez, não podemos ter apreensão a respeito de deus. Logo, será impossível subsumir a divindade a uma compreensão científica, pois não seremos capazes de entender sua gênese ou de reformularmos epistemicamente o seu movimento construtivista.

A inacessibilidade ontológica de deus e sua impossibilidade de se transformar em objeto da ciência tornam a teologia uma disciplina oca e sem sentido. Não apenas ela, mas também a própria metafísica a ela associada, como a da escolástica medieval. Não pode existir uma ciência a respeito de deus e tão pouco uma metafísica que use a divindade enquanto *sumo ser*, pois deus é apenas o artífice pensado do materialismo geométrico, sendo sua existência *pressuposta* a partir da necessidade do sistema construtivista: uma *suppositio* e uma ideia, não um ente supremo e a realidade por excelência.

---

<sup>212</sup> “L’exclusion de la théologie, qui est prononcée en *De Corpore*, I, 8, est la conséquence directe de la définition de la philosophie comme « connaissance, acquise par droite ratiocination (*per rectam ratiocinationem*), des effets ou des phénomènes à partir de la connaissance de leurs causes ou de leurs générations, et réciproquement, des générations possibles à partir de la connaissance des effets ». Autrement dit, pour qu’un phénomène puisse être compris philosophiquement, il importe que l’on puisse en reconstituer la genèse à l’aide de procédures de calcul. Cette règle vaut aussi bien pour les objets mathématiques que pour les phénomènes de la nature, la rationalité s’appréciant dans tous les cas à l’aune de la computabilité. L’exemple du cercle en fournit une bonne illustration : pour s’assurer qu’une figure est un cercle, il suffit d’en connaître le mode de construction, c’est-à-dire le mode de génération. L’engendrement de la figure à partir d’un rayon que l’on fait tourner autour d’un centre fixe permet en effet de vérifier la définition du cercle comme une figure dont les extrémités sont à égales distances du centre. À l’inverse, si l’on sait que l’on a devant soi un cercle, l’on pourra aisément reconstituer son mode de génération, à partir d’un procédé ou d’un autre. La rationalité ne se trouve pas, toutefois, dans les seuls objets mathématiques : elle se rencontre partout où il est possible de calculer les « conséquences des dénominations générales dont nous avons convenu pour *noter* et *signifier* nos pensées ». La philosophie se définit par conséquent dans la double dimension de la référence à l’objet, quand il s’agit de noter nos calculs pour nous-même, et de la signification, quand il s’agit de prouver à autrui la vérité de ces calculs. De cette définition procède une détermination formelle de l’objet de la philosophie – le *subjectum philosophiae* – comme objet quelconque dont la génération est susceptible d’être reproduite ou simulée à partir d’une procédure de calcul.” (FOISNEAU, 2000, 50-51)

E ela é *pressuposta* justamente porque não é possível ao ser humano ter apreensão sensorial de deus. Tal como os seres imaginários que viveriam no sistema geométrico – referidos há pouco –, os seres humanos apenas podem aventar a existência do Artífice por força da regressão causal experienciada por eles.

Deste modo, falar sobre deus só é possível de modo metafórico e a própria bíblia faz uso deste recurso quando atribui ações corporais a ele.

*Gen. 1, 2. O Espírito de Deus se moveu sobre as faces das Águas.* Aqui, se *Espírito de Deus* é compreendido como sendo Deus ele mesmo, então está sendo atribuído *Movimento* para Deus e, conseqüentemente, *Lugar*, o que é compreensível apenas para Corpos e não para substâncias incorporais. E, assim, o lugar está acima de nosso entendimento, o qual não pode conceber alguma coisa movida que não mude de lugar, ou que não tenha dimensões. E qualquer coisa que possua dimensões, é Corpo. Mas o sentido de tais palavras é melhor entendido em uma passagem similar, *Gen. 8,1*. Onde, quando a terra estava coberta pelas Águas, como no começo, Deus pretendia baixá-las e novamente revelar a terra seca, ele usou palavras semelhantes: *Eu colocarei meu Espírito sobre a Terra e as águas deverão retroceder*. Em tal passagem, *Espírito* é entendido como sendo um Vento (isto é, um Ar ou *Espírito movido*), o qual pode ser chamado (de modo similar à primeira passagem) o *Espírito de Deus*, pois era o trabalho de Deus. (LEVIATHAN, 614)<sup>213</sup>

O significado da palavra *Espírito* depende do da palavra INSPIRAÇÃO, a qual pode ser tomada de modo próprio e, então, é nada mais que o assoprar de algum ar, ou vento, sutil e fino dentro de um homem – de modo semelhante a quando um homem enche um balão com seu sopro. Mas se os Espíritos não são corporais, mas tem suas existências apenas na fantasia, então ela é nada mais que que o assopro de um Fantasma, o que é impróprio de se falar, e mesmo impossível, pois Fantasmas não são uma coisa, mas apenas parecem ser. Aquela palavra, portanto, é usada na Escritura metaforicamente apenas,

---

<sup>213</sup> “*Gen. 1.2. The Spirit of God moved upon the face of the Waters.* Here if by the *Spirit of God* be meant God himself, then is *Motion* attributed to God, and consequently *Place*, which are intelligible only of Bodies, and not of substances incorporeall; and so the place is above our understanding, that can conceive nothing moved that changes not place, or that has not dimension; and whatsoever has dimension, is Body. But the meaning of those words is best understood by the like place, *Gen. 8.1*. Where, when the earth was covered with Waters, as in the beginning, God intending to abate them, and again to discover the dry land, useth the like words, *I will bring my Spirit upon the Earth, and the waters shall be diminished*: in which place by *Spirit* is understood a Wind, (that is an Aire or *Spirit moved*) which might be called (as in the former place) the *Spirit of God*, because it was Gods work.” (LEVIATHAN, 614)

como em Gen. 2,7. onde é dito que Deus *inspirou* no homem o sopro da vida, significando nada mais que Deus deu a ele o movimento vital. (IDEM, 630)<sup>214</sup>

A interpretação materialista de Hobbes das passagens bíblicas mostra justamente a impossibilidade de considerar deus possuindo um corpo. Ter corpo é ocupar dimensões e mover-se materialmente no mundo. Mas nada disso pode ser aplicado à divindade, restando apenas um discurso metafórico sobre ela.

O termo espírito é uma metáfora portanto, querendo expressar tão somente o trabalho divino no mundo. Ou seja, espírito expressa a *labor* do Artífice e não sua natureza própria.

A tese teísta de Hobbes o colocará em maus lençóis, pois implicará na interpretação por parte de seus contemporâneos de que o filósofo seria *ateu*. E uma base desta interpretação seria justamente a defesa hobbesiana da existência *exclusiva* da corporalidade. E, de acordo com esta acepção da palavra, *Substância* e *Corpo* significam a mesma coisa e, logo, *Substância Incorporal* são palavras que, quando colocadas juntas, se destroem mutuamente, como se alguém dissesse *um Corpo Incorpóreo*. (LEVIATHAN, 610)

Conforme mostrado há pouco, o filósofo se esforça para demonstrar a impossibilidade de deus ser um corpo, até mesmo efetuando uma hermenêutica materialista de passagens da Bíblia de modo a melhor provar este ponto. No entanto, se existe apenas o corpo e deus não

---

<sup>214</sup> “On the signification of the word Spirit, dependeth that of the word INSPIRATION; which must ether be taken properly; and then it is nothing but the blowing into a man some thin and subtile aire, or wind, in such manner as a man filleth a bladder with his breath; or if Spirits be not corporeall, but have their existence only in the fancy, it is nothing but the blowing in of a Phantasme; which is improper to say, and impossible; for Phantasmes are not but only seem to be somewhat. That word therefore is used in the Scripture metaphorically onely: As (*Gen. 2.7*) where it is said, that God *inspired* into man the breath of life, no more is meant, then that God gave unto him vitall motion.” (LEVIATHAN, 630)

é corporal, a única conclusão possível é a não existência da divindade. Obviamente, este ponto não passou despercebido pelos contemporâneos de Hobbes:

Todos os críticos do materialismo de Hobbes concordavam com o Bispo Bramhall que:

“retirando toda substância incorpórea, [Hobbes] retira o próprio Deus... *E dizer que um Anjo ou Espírito é uma substância incorpórea, é dizer, com efeito, que não há nenhum Anjo ou Espírito.* Pela mesma razão, dizer que Este Deus é uma substância incorpórea é dizer que não há, de fato, nenhum Deus. Ou Deus é incorpórea ou ele é finito, e constituído de partes, e, por consequência, não é Deus.” [John Bramhall, *The Catching of Leviathan in Works* (Dublin, 1676), Tome III, 873]

Materialismo, então, seria “a principal raiz do Ateísmo, a partir da qual muitos galhos mais fracos estão diariamente caindo”. Ele tinha de ser extirpado. (MINTZ, 1970, 67)<sup>215</sup>

Além de Bramhall, histórico inimigo de Hobbes, outro contemporâneo do filósofo, Alexander Ross, também compreendeu por completo as consequências da tese hobbesiana:

Se não existisse nenhuma parte real do universo a não ser os corpos, então o universo não seria universo, mas um sistema imperfeito, pois deficiente da mais nobre de todas as entidades criadas, a saber, as substâncias incorpóreas; mas Deus fez o mundo perfeito, consistindo de ambas substâncias, materiais e imateriais; estas são os Anjos e as almas dos homens, os quais não são corporais nem em seus seres, nem em suas operações; pois se eles fossem corporais, eles teriam de ser mortais e corruptíveis e compostas ao menos de matéria e forma e teriam de ser também quantitativos, locais por circunscrição e móveis pelo movimento físico. Tudo isto é absurdo: e se a substância é o mesmo que o

---

<sup>215</sup> “All the critics of Hobbe’s materialism agreed with Bishop Bramhall that

“by taking away all incorporeal substance, [Hobbes] taketh away God himself... and to say that an Angel or Spirit is an incorporeal substance, is to say in effect, that there is no Angel or Spirit at all. By the same reason, to say That God is an incorporeal substance, is to say that there no God at all. God is incorporeal, or he is finite, and consists of parts, and consequently is no God.”

Materialism then was ‘that main root of Atheisme, from which so many lesser branches are daily sprouting up. It had to be extirped.’ (MINTZ, 1970, 67)

corpo, então ele deve tornar Deus corpóreo, pois ele é uma substância... (ROSS *apud* MINTZ, 1970, 68)<sup>216</sup>

A rigor, Hobbes nunca conseguirá esclarecer por completo este problema. Para cada situação ou interlocutor, ele dará uma resposta, sem, contudo, conseguir chegar a uma posição definitiva.

Para escapar da contradição, e atenuar as críticas, uma alternativa pensada por ele foi defender a corporalidade divina, mas uma corporalidade especial. Nesta visão, deus seria um corpo, mas um corpo extremamente sutil, incapaz de ser apreendido pela sensibilidade humana.

- A. Então, logo no começo do Capítulo 4, ele nega que haja alguma *substância incorpórea*. O que é isto se não negar que Deus exista ou defender que Deus é um corpo?
- B. Ele de fato defende que Deus é um corpo. Mas Tertuliano defendia a mesma coisa antes dele. Pois em sua disputa contra Apelles e outros heréticos de seu tempo que defendiam que nosso Salvador Jesus Cristo não era um corpo, mas um fantasma, ele [Tertuliano] retirou esta posição geral: “Qualquer coisa que não seja um corpo, não é uma entidade”. E, novamente, contra Praxeas: “Toda substância é um corpo de seu próprio tipo”. E esta doutrina não foi condenada em nenhum dos primeiros quatro concílios gerais. Mostre-me, se você puder, a expressão “incorpóreo” ou “imaterial” nas Escrituras. Mas eu posso te mostrar que “em Cristo habita toda a plenitude da corporalidade divina”, isto é, como já havia sido exposto por Athanasius, de modo divino. “Em Deus todos nós nos movemos e temos nosso ser”. Estas são as palavras do Apóstolo. Agora, todos possuímos quantidade. Pode o que é quantitativo existir

---

<sup>216</sup> “If there were no real parts of the universe but bodies, then the universe were not universe, but an imperfect system, as deficient in the most noble of all created entities, to wit, incorporeal substances; but God made the world perfect, consisting both of material and immaterial substances; such are Angels and mens souls, which are neither corporeal in their being, nor operation; for if they were corporeal, they must be mortal and corruptible, and compounded at least of matter and form, they must be also quantitative, local by circumscription, and movable by physical motion; all which are absurd: and if a substance be the same that a body is, then he must make God corporeal, for he is a substance...” (ROSS *apud* MINTZ, 1970, 68)

naquilo que não é quantitativo? “Deus é grande”, mas grandeza sem corpo é impossível para entender. (LEVIATHAN, 1228)<sup>217</sup>

Esta passagem consta de um apêndice anexado ao *Leviatã* anos depois de sua publicação e foi feita para responder às acusações e críticas contra o autor. Fica clara nela a consciência de Hobbes de seu pensamento colocar uma opção limitada a respeito da natureza divina: bem esta é corporal, e existe, ou é incorporeal, e não existe. Diante desta alternativa, ele escolhe considerar deus um corpo, pois assim, pelo menos, ele não poderá ser acusado de negar a existência divina.

E na visão do filósofo, defender a corporalidade divina é algo perfeitamente ortodoxo, estando amparado na Bíblia e em um importante pai da *Igreja*, Tertuliano. Hobbes reforçará este argumento em sua resposta específica ao livro de Bramhall, *The Catching of Leviathan*.

Ele me acusa primeiro de destruir a existência de Deus; isto é, ele deseja fazer o mundo acreditar que eu seria um ateu. Mas, baseado em qual fundamento? Porque eu digo que Deus é um espírito, mas *corporal*. Mas, dizer isto me é autorizado por São Paulo que diz (1 Cor. XV 44): *Há um corpo espiritual e há um corpo animal*. Aquele que defende existir um Deus, e que este Deus é realmente alguma coisa (pois *corpo* é sem dúvida uma *substância real*), está longe de ser um ateu, tanto quanto é possível ser. Mas daquele

---

<sup>217</sup> “A: Then, near the beginning of Chapter 4 he denies that there are any *incorporeal substances*. What is this if not to deny that God exists, or to assert that God is a body?”

B: he does indeed assert that God is a body, But Tertullian asserted the same thing before him. For in his dispute against Apelles and other heretics of his time, who taught that our Saviour Jesus Christ was not a body but a phantasm, he uttered this general statement: ‘Whatever is not a body is not an entity.’ And again, against Praxeas: ‘every substance is a body of its own kind’. And this doctrine was not condemned in any of the first four general councils. Show me the expression ‘incorporeal’ or ‘immaterial’, if you can, in the Scriptures. But I will show that ‘in Christ dwelleth all the fullness of the Godhead bodily’, that is (as Athanasius expounds it), ‘divinely’. In God we all move and have our being. These are the words of the Apostle. Now, we all possess quantity. Can that which is quantitative exist in that is not quantitative? ‘God is great’, but greatness without a body is impossible to understand.” (LEVIATHAN, 1228)

que diz ser Deus uma *substância incorpórea*, nenhum homem pode estar certo se ele é um ateuísta ou não. Pois nenhum homem vivo pode dizer se de fato há alguma *substância*, que não seja também *corporal*. Pois, nem a palavra *incorporal* e nem a *corporal*, e tampouco alguma palavra semelhante, são encontradas nas Escrituras ou na razão. Mas, pelo contrário, é encontrado em Col. II 9 a passagem *em Cristo habita toda a plenitude da corporalidade divina*; e Tertuliano mantém que Deus ou é uma *substância corporal* ou não é *nada*. Ele jamais foi condenado pela igreja por causa disto. Por quê? Não apenas Tertuliano, mas todos os sábios, chama corpo não apenas aquilo que podemos ver, mas qualquer coisa com *magnitude* ou que está em *algum lugar*; pois eles tinham maior reverência pela substância divina do que atrevimento em considerá-la como sendo sem *magnitude* ou não estando em *lugar nenhum*. Mas aqueles que defendem ser Deus um fantasma – como acreditavam os exorcistas da Igreja de Roma, isto é, aquilo que na época eram consideradas como sendo as almas, quando se acreditavam que caminhassem nos cemitérios e que eram os espíritos dos homens enterrados – estes sim fazem Deus ser absolutamente nada. Mas, como? Eram eles ateuístas? Não. Pois, apesar de pela ignorância das consequências dizerem que isto era equivalente ao ateuísmo, ainda assim, em seus corações, eles consideravam Deus uma substância e iriam mesmo, se tivessem sabido o que *substância* e o que *corporal* significam, terem defendido que ele era uma substância corporal. Então, este *ateísmo por consequências* é uma coisa muito fácil de se cair, mesmo o mais divino homem da igreja. Também aquele que diz que Deus está *inteiramente aqui, inteiramente ali e inteiramente por todo lugar*, destrói por consequência a unidade de Deus e sua infinitude e simplicidade. E isto os escolásticos o fazem e são, portanto, *ateístas por consequência* e, ainda assim, eles não dizem todos em seus corações que não existe Deus. Assim, também sua Excelência, ao negar que a vontade humana é sujeita à necessidade ou ao decreto da vontade de Deus, nega *por consequência* a presciência divina, o que também será acrescentado ao *ateísmo por consequência*. Mas, para além disso, que Deus é *um espírito corporal e infinitamente puro*, não há qualquer consequência funesta ou desonrosa a ser tirada. (AN ANSWER TO BISHOP, 382-384)<sup>218</sup>

---

<sup>218</sup> “He accuses me first of destroying the existence of God; that is to say, he would make the world believe I were an atheist. But upon what ground? Because I say, that God is a spirit, but *corporeal*. But to say that, is allowed me by St. Paul, that says (I Cor. XV.44) : *There is a spiritual body, and there is an animal body*. He that holds there is a God, and that God is really somewhat, (for body is doubtlessly a real substance), is as far from being an atheist, as it is possible to be. But he that says God is an *incorporeal substance*, no man can be sure whether he be an atheist or not. For no man living can tell whether there be any *substance* at all, that is not also *corporeal*. For neither the word *incorporeal*, nor *immaterial*, nor any word equivalent to it, is to be found in Scripture, or in reason. But the contrary, that *the Godhead dwelleth bodily in Christ*, is found in Colos. II. 9; and Tertulian maintains that God is either a *corporeal substance or nothing*. Nor was he ever condemned for it by the church. For why? Not only Tertulian, but all the learned, call *body*, not only that which one can see, but also whatsoever has magnitude, or that is somewhere; for they had greater reverence for the divine substance, than that they durst think it had no *magnitude*, or was *nowhere*. But they that hold God to be a phantasm, as did the exorcists in the Church of Rome, that is, such a thing as were at that time thought to be the sprites, that were said to walk in churchyards and to be the souls of men buried, do absolutely make God to be nothing at all. But how? Were they atheists? No. For though by ignorance of the consequence they said that which was equivalent to atheism, yet in their hearts they thought God a substance, and would also, if they had known what *substance* and what *corporeal* meant, have said he was a corporeal substance. So that

O filósofo insiste na ortodoxia de sua posição da corporalidade divina, amparando-se no apóstolo Paulo e em Tertuliano. Ao mesmo tempo, alerta para o *ateísmo por consequência*, que é quando teses a respeito de deus, aparentemente inofensivas, podem conduzir ao ateísmo no limite da argumentação. Dentro deste contexto, as posições dos escolásticos podem levar ao ateísmo justamente ao defender a *substancialidade imaterial* da divindade, pois, sendo uma contradição existir substância imaterial, a rigor é possível inferir a *não-existência* de deus.

Ou seja, ao contrário do defendido por Bramhall e outros, a posição do filósofo não seria ateísta. Muito pelo contrário, é a defesa da *imaterialidade* divina que pode conduzir ao ateísmo, pois pode anular a existência de deus, ao enquadrá-lo em uma categoria contraditória, o de *substância imaterial*, o que é perfeitamente plausível dentro da lógica de uma interpretação do pensamento hobbesiano.

No entanto, esta posição de Hobbes o conduzirá a outra acusação, a de negar a transcendentalidade divina, pois ela transformaria deus em uma entidade igual ao mundo criado. A transcendentalidade de deus estava justamente no fato de sua essência ontológica ser diferente da do mundo natural. Ou seja, enquanto a natureza é matéria, deus seria um puro ser *imaterial*. Falar que deus é material é contrariar esta linha de raciocínio e cair no imanentismo. Este fato será notado por outro inimigo notório de Hobbes, Boyle:

Desejoso de mostrar como a nova filosofia natural e experimental se conjuga perfeitamente com os princípios da religião cristã, entre os quais deve-se contar a

---

this *atheism by consequence* is a very easy thing to be fallen into, even by the most godly men of the church. He also that says that God is *wholly here*, and *wholly there*, and *wholly every where*, destroys by consequence the unity of God, and the infiniteness of God, and the simplicity of God. And this the Schoolmen do, and are therefore *atheists by consequence*, and yet they do not all say in their hearts that there is no God. So also his Lordship by exempting the will of man from being subject to the necessity of God's will or decree, denies by *consequence* the Divine prescience, which also will amount to atheism by consequence. But out of this, that God is a *spirit corporeal* and *infinitely pure*, there can no unworthy or dishonourable consequence be drawn." (AN ANSWER TO BISHOP, 382-384)



incorporalidade de deus, Boyle também acusa Hobbes de fazer reviver “os ímpios erros dos Gentios”, desfigurando “o verdadeiro Deus adorado pelos Cristãos e pelos Judeus”, em nome de um deus “muito pouco distinto da matéria ou mesmo do *mundo*”:

“A maior parte [dos idolatras e dos infiéis] consideram seus Deuses como sendo puramente *corporal* [...]. Se você seguir Eusébio, os antigos teólogos egípcios não apenas afirmaram que o Sol, a Lua e as estrelas eram deuses, mas também negavam que substâncias incorporais e de *natureza* invisíveis construíssem o mundo, mas apenas o Sol que se mostra aos nossos olhos. E esta corporalidade de Deus parece ser manifestamente a opinião do Senhor *Hobbes* e de seus autênticos discípulos.” (BOYLE *apud* WEBER, 2009, 35-36)<sup>219</sup>

Corporalizar deus é um dos princípios da idolatria, a qual assume sua expressão máxima em igualar entes naturais à divindade, mas também na manufatura de ídolos de madeira ou barro para representar a divindade.

Mesmo a posição teísta hobbesiana poderia abrir caminho para uma acusação de ateísmo, conforme explica Lucien Febvre falando do contexto do século XVI mas que também pode ser estendido ao XVII:

Escutemos a opinião de um homem sério: Viret, o reformador de Lausanne. É um pastor prudente, ponderado, e que conservou sempre, no decurso de sua longa vida, um toque de malícia romanda bastante original. Ora, em 1564, como tantos de seus colegas, elee se impressiona com os progressos do racionalismo. Denuncia-os vivamente em uma *Épître à l'Église de Montpellier* [Epístola à Igreja de Montpellier], no início do tomo II de sua *Instruction Chrestienne* [Instrução Cristã]. Existem, diz ele, monstros bastante abomináveis para não crer em Jesus e para professar que após a morte corporal

---

<sup>219</sup> “Soucieux de montrer comment la nouvelle philosophie naturelle expérimentale se conjugue parfaitement avec les principes de la religion chrétienne, au nombre desquels il faut compter l’incorporalité de Dieu, Boyle aussi accuse Hobbes de faire revivre « les erreurs impies des Gentils », défigurant « le vrai Dieu adoré par les Chrétiens et les Juifs », au profit d’un dieu « trop peu distingué de la matière et même du *monde* ».

« La plupart [des idolâtres et des infidèles] pensèrent leur Dieu comme étant purement *corporel* [...] Si vous suivez Eusèbe, les anciens théologiens égyptiens non seulement affirmèrent que le Soleil, la Lune et les étoiles étaient des dieux, mais nièrent que des substances incorporelles ou des *natures* invisibles construisirent le monde, si ce n’est le Soleil qui se montre à nos yeux. Et cette corporalité de Dieu semble être manifestement l’opinion de M. *Hobbes* et de ses disciples authentiques. »” (BOYLE *apud* WEBER, 2009, 35-36)

não há nem vida nem morte eterna. Entre eles, alguns qualificam-se de *deístas*. Entendem por isso que não são ateus, pois ateus quer dizer, pretendem eles, sem Deus – enquanto eles reconhecem um Deus, criador do céu e da terra; mas ignoram tudo do Cristo e de sua doutrina. Pois bem, esclarece Viret, essas pessoas enganam-se. São realmente ateus. (FEBVRE, 2009, 131)

Ou seja, qualquer posição assumida por Hobbes será questionável e passível de uma acusação de ateísmo. De fato, o problema fundamental reside no próprio materialismo que torna potencialmente inviável existir uma divindade nas características tradicionais da teologia cristã. Certamente, essas dificuldades não passaram despercebidas e ele não queria ser tachado de ímpio ou de ateu.

A contradição é até mesmo inerente ao próprio pensamento hobbesiano, pois o filósofo é claro ao dizer não ser possível conceber características a respeito de deus, pois este não é objeto de sensação. Porém, se deus for corporal, ele poderia sim ser objeto da sensação.

Na realidade, a posição do autor do *Leviatã* pode ser melhor acondicionada caso o pensamento dele seja considerado a partir da *teologia negativa*, esta é uma das hipóteses cruciais da tese em seu esforço de acomodar o materialismo e o teísmo do filósofo inglês, sem a necessidade de desconfiar da sinceridade de suas convicções (crenças) ou de seu cabedal lógico-filosófico

O conceito da T. *negativa* surgiu e propagou-se no misticismo. A distinção entre T. positiva ou afirmativa (que parte de Deus em direção ao finito por meio da determinação dos atributos *ou nomes* de Deus) e T. negativa (que parte do finito em direção a Deus e o considera acima de todos os predicados ou nomes com os quais possa ser designado) encontra-se nos tratados do Pseudo-Dionísio, o Aeropagita (*De mysl. Theoi*, 1; *Dediv. nom.*, I, 4; 4, 2; 13, 1; *De eccl. byerar.*, 2, 3), mas sua fonte está nos textos neoplatônicos, para os quais Deus está acima de todas as determinações finitas e do próprio ser. Essa distinção é repetida por Scotus Erigena (*De divis. nat.*, II, 30) e retomada pelo misticismo especulativo alemão do séc. XIV e pelo Renascimento, com Nicolau de Cusa (*De docta ignor.*, I, 24; 26) e Charles de Bouelles (*De nihilo*, 11, 1, 4). Pode-se considerar manifestação dessa T. – revivida através da experiência de Kierkegaard – a chamada “T. da crise” de K. Barth, salvo pelo fato de esta não consistir na negação dos atributos finitos de Deus, mas em considerar a relação entre o homem e Deus como a negação as possibilidades humanas (*crise*), que se reduziriam a meras impossibilidades, de tal modo

que só dessa negação nasceria uma possibilidade de salvação, cuja origem não é mais humana, porém divina (*Römerbrief*, 1919). (ABBAGNANO, 2007, 951)

Esta teologia é também conhecida pelo nome de Teologia *Apofática*, isto é, teologia da negação.

TEOLOGIA APOFÁTICA: Também conhecida como teologia negativa, a teologia Apofática enfatiza a radical transcendência de Deus, levando à consequência que apenas propriedades negativas podem ser atribuídas a Deus. Deus não é material, não é espacial, não é temporal, não é finito e assim por diante. Alguns defensores da teologia Apofática vão tão longe a ponto de até mesmo considerar que mesmo a “existência” não pode ser atribuída a Deus; nesta visão, Deus deve ser visto como estando para além da existência ou do ser. (MARTY, 2010, 19)<sup>220</sup>

Esta teologia é a defesa radical da transcendentalidade divina, sua completa separação com o mundo material da natureza. As consequências deste fato são justamente a impossibilidade do conhecimento a respeito da natureza divina e de falar *positivamente* a respeito dela. Trata-se do deus absconditus de Lutero, Pascal e de Isaías? Sim, com efeito, e neste sentido não é uma criação original ou de autoria única e exclusiva do filósofo.

Continuando, falar positivamente da natureza divina é justamente o que Hobbes chama de atribuir a ela características essenciais. De modo semelhante à posição do próprio filósofo, a teologia negativa defenderá que só podemos falar a respeito de deus de modo metafórico ou por negação, isto é, *retirando* da natureza divina tudo o que é próprio da natureza criada.

---

<sup>220</sup> “APOPHATIC THEOLOGY. Also known as negative theology, apophatic theology emphasizes God’s radical transcendence to the effect that only negative properties may be attributed to God. God is not material, not spatial, not temporal, not finite, and so on. Some advocates of apophatic theology go so far as to claim that even “existence” cannot be attributed to God; on this view, God may be said to be beyond existence or being.” (MARTY, 2010, 19)

Neste aspecto, mais do que sua ocultação, a incompreensibilidade de deus é um elemento fundamental da teologia negativa e origina-se desde pelo menos o Pseudo Dionísio, como vimos há pouco, deixando suas raízes nos primeiros pais da cristandade. Ou seja, conforme Rocca:

A respeito da incompreensibilidade de Deus, para o Pseudo Dionísio (a partir de agora referido pelo nome de Dionísio) Deus não é um dos seres (DN 7.3 [872A]); a essência transcendental de Deus é também deste modo a remoção de Deus de nosso conhecimento, inacessível para a mente, para o discurso e para a visão (DN 1.4 [593A]). Deus é o inominável (DN 1.6 [596A]) As escrituras chamam “o muito-louzado e muito-chamado, Aquele que é inefável e sem nome, e Aquele que é presente para todos e encontrado por todos que o chamam incompreensível e insondável” (DN 7.1 [865C])? Mas isto apresenta um problema para Dionísio: se Deus é Aquele que é inominável, baseado no *Egō eimi ho ōn* (Eu sou quem sou) do Sinai, e mesmo assim cantamos louvores sobre ele com toda sorte de nomes, como podemos louvar e nomear os louvores daquele que é Inominável (DN 1.6 [596ABC])? Ele tenta superar o dilema exatamente balanceando positivities e negatividades, teses e negações, assim ele poderá ser verdadeiro seja aos louvores das escrituras e também à derradeira incognoscibilidade do Sem Nome. (ROCCA, 2004, 16-17)<sup>221</sup>

Portanto, o coração da tese do Pseudo Dionísio é a radical transcendência divina, devido justamente ao fato de deus não possuir a mesma natureza da criatura, estando para além de toda predicação humana possível. Isto o torna incompreensível, restando a nós apenas a fala metafórica, ou mesmo alegórica, tal como encontrada na Bíblia.

---

<sup>221</sup> “As to God’s incomprehensibility, for Pseudo-Dionysius (hereafter Dionysius) God is not one of the beings (DN 7.3 [872A]); the essence surpassing God is also thereby the God removed from our knowledge, inaccessible to mind and speech and sight (DN 1.4 [593A]); God is the unnameable (DN 1.6 [596A]). The scriptures call “the much-praised and the many-named One ineffable and nameless, and the One present to all and found by all they call incomprehensible and unsearchable” (DN 7.1 [865C]). But this presents a problem for Dionysius: if God is the unnamed One, based on the *Egō eimi ho ōn* (I am who am) of Sinai, and yet we sing his praises with all sorts of names, how can we sing and name the praises of the unnameable One (DN 1.6 [596ABC])? He tries to overcome the dilemma by exactly balancing positives and negatives, theses and denials, so that he may be true both to the scriptural praises and to the ultimate unknowability of the Nameless One.” (ROCCA, 2004, 16-17)

Outro expoente desta teologia negativa é o mestre Eckhart, o qual vai em uma direção também muito semelhante à de Hobbes, ao defender a incompreensibilidade divina, sua natureza radicalmente transcendental e a impossibilidade de usar a linguagem para denotar a divindade.

Deus é sem nome porque ninguém pode dizer qualquer coisa ou entender qualquer coisa a respeito dele. Por isso, um professor pagão diz: “Qualquer coisa que entendemos ou falamos sobre a Causa Primeira é muito mais sobre nós mesmos do que sobre a Causa Primeira, pois ela está além de todo discurso, de todo entendimento” [Livro das Causas]. Então, se digo “Deus é bom”, isto não é verdade. Eu sou bom, mas Deus não é bom. Eu posso dizer mesmo “Eu sou melhor que Deus”, pois qualquer coisa que é boa pode tornar-se melhor, e qualquer coisa que se torna melhor, pode se tornar o melhor de todos. Mas, pelo fato de Deus não ser bom, ele não pode se tornar melhor. E, pelo fato de ele não pode se tornar melhor, ele não pode ser o melhor de todos. Pois estes três degraus são todos estranhos para Deus: “bom”, “melhor” e “o melhor”, pois ele é superior a todos eles... se eu digo “Deus é um ser”, isto não é verdade; ele é um ser transcendental e um nada transcendental... [Assim] não tente entender Deus, pois Deus está além de todo entendimento. Uma autoridade diz: “se seu tivesse um Deus que eu pudesse entender, eu nunca o consideraria Deus” [frase apócrifa atribuída a Agostinho]. Se você pode entender alguma coisa sobre ele, esta coisa de modo algum pertence a ele, e na medida em que você compreende alguma coisa sobre ele, você é conduzido à incompreensão e da incompreensão você chega à estupidez bruta... Então, se você não deseja ser um bruto, não entenda Deus, o qual está para além das palavras. (ECKHART *apud* DAVIES, 2004, 12-13).<sup>222</sup>

---

<sup>222</sup> “God is nameless, because no one can say anything or understand anything about him. Therefore a pagan teacher says: ‘Whatever we understand or say about the First Cause, that is far more ourselves than it is the First Cause, for it is beyond all saying and understanding.’ So if I say, ‘God is good’, that is not true. I am good, but God is not good. I can even say: ‘I am better than God’, for whatever is good can become better, and whatever can become better can become best of all. But since God is not good, he cannot become better. And since he cannot become better, he cannot be best of all. For these three degrees are alien to God: ‘good’, ‘better’ and ‘best’, for he is superior to them all . . . If I say ‘God is a being’, it is not true; he is a being transcending being and [he is] a transcending nothingness . . . [So] do not try to understand God, for God is beyond all understanding. One authority says: ‘If I had a God whom I could understand, I should never consider him God.’ If you can understand anything about him, it in no way belongs to him, and insofar as you understand anything about him that brings you into incomprehension, and from incomprehension you arrive at a brute’s stupidity . . . So if you do not wish to be brutish, do not understand God who is beyond words.” (ECKHART *apud* DAVIES, 2004, 12-13)

A teologia negativa me parece, então, como sendo uma boa hipótese para pensar a tese hobbesiana a respeito de deus. Este está para além de toda compreensão humana devido à sua natureza radicalmente diversa do mundo natural, criado. Enquanto *causa primeira*, deus está fora do sistema de causação material experienciado por nós.

A partir da perspectiva do materialismo geométrico, deus é um fundamento necessário do processo construtivista do mundo, mas, em analogia ao *geômetra humano*, ele não se confunde com a estrutura criada, aparecendo aos seres humanos enquanto uma entidade totalmente estranha. E mesmo estranho à geometria: não podendo ser figurado, nem gerado ao girar os elementos geométricos, como o ponto e a linha.

Por que o filósofo não faz referência à teologia negativa para defender sua posição, visto ser esta corrente a mais adequada para sua visão religiosa? A resposta a esta pergunta necessitaria uma outra pesquisa, mais profunda e com objeto específico a respeito do pensamento religioso de Hobbes. No entanto, aqui, avento que ele não lançou mão deste pensamento, mesmo sendo algo de relativa tradição no cristianismo e, portanto, não necessariamente *heterodoxo*, devido ao contexto político profundamente tumultuado da Inglaterra do século XVII.

Como sabemos, a revolução inglesa, iniciada em 1641, teve papel determinante das correntes religiosas protestantes. A luta política e a guerra civil tiveram questões religiosas como pano de fundo, conforme mostrado por Christopher Hill em seu clássico, *The World Turned Upside Down* (1992). A intensidade política, e da violência associada, dos debates religiosos nesta época está entre as maiores crises vivenciadas em mais de um milênio na sociedade cristã, muito bem capturada no título que Hill escolheu para seu livro.

Dentro deste contexto, os grupos mais radicais – ou seja, aqueles que propunham as transformações políticas, econômicas e sociais mais revolucionárias – eram justamente os grupos com origem no protestantismo luterano e calvinista, denominados *puritanos*.

No entanto, a teologia negativa estava muito associada ao protestantismo, sobretudo a Lutero e sua visão do *deus escondido*, evocado antes.

“Então Deus é escondido e incompreensível”, escreve Lutero já em 1513, comentando a passagem “A Escuridão é seu esconderijo” (Salmos 18:12). O seu modelo de pensamento é constituído a partir da teologia negativa de Dionísio Aeropagita, a quem ele explicitamente se refere. A passagem é toda a respeito do lugar da divindade: de um lado, que Deus está escondido na escuridão, de outro, que uma luz inacessível se tornou o esconderijo de Deus, para onde um ser humano só pode ascender pelo caminho das negações. Deus não é limitado pela luz ou pela escuridão; então, o lugar de Deus está para além desta distinção. Estes exemplos seguem o padrão Dionísioaco de exceder *para além* os limites comuns da razão, para além do visível e do invisível, para além do ser e do não-ser: “Aqui os simples, evidentes e imutáveis mistérios da teologia se escondem na escuridão para além da luz do silêncio místico escondido, aqui, na maior das escuridões, que, acima de tudo, de modo evidente, ilumina os intelectos cegos” [(Dionísio Aeropagita) *Mystical Theology* 998A-B] (MJAALAND, 2016, 90-91)<sup>223</sup>

Esta posição luterana terá como efeito um incentivo à irracionalidade da experiência religiosa, um aspecto muito disseminado entre os puritanos ingleses. Não à toa estes grupos eram denominados de *entusiastas* devido justamente ao fato da prática emotiva e *protomística* adotada por eles. No entanto, no período pós-1649, a nova classe dominante inglesa

---

<sup>223</sup> “Thus God is hidden and incomprehensible,” Luther writes as early as 1513, commenting on the passage “Darkness is his hiding-place” (Psalms 18:12). His model of thought is formed by the negative theology of Dionysius Areopagita, to whom he explicitly refers.<sup>6</sup> The passage is all about the place of the divine: on the one hand, that God is hiding in darkness, on the other, that an inaccessible light has become God’s hiding place, to which a human being may ascend only by following the way of negations. God is not bound to either darkness or light; hence, the place of God is beyond this distinction. These examples follow the Dionysian pattern of exceeding beyond the common limits of reason, beyond the visible as well as the invisible, beyond being as well as non-being: “There the simple, absolved and unchanged mysteries of theology lie hidden in the darkness beyond light of the hidden mystical silence, there, in the greatest darkness, that beyond all that is most evident exceedingly illuminates the sightless intellects.” [Mystical Theology 998A-B] (MJAALAND, 2016, 90-91)

desejava frear o avanço revolucionário e, por isso, atacava os puritanos, elevando um clamor pelo *apaziguamento* e pela *moderação*. (HILL, 1992, 341-345)

Ou seja, não era uma boa opção política – para dizer o mínimo – abraçar abertamente a tese da teologia negativa neste período na Inglaterra. Isto, na minha visão, explica porque Hobbes acaba não assumindo abertamente a ideia que estava claramente formulada originalmente no *Leviatã*, preferindo se enveredar pelo tortuoso caminho do deus corporal.

O deus escondido, incompreensível, é a melhor posição para a geometria materialista hobbesiana, pois ao mesmo tempo que atende à necessidade do sistema de existir um Artífice, mantém sua característica inacessível, mas apenas pensada.

Deste modo, a existência divina e a experiência religiosa podem ser compartimentalizadas com o materialismo e com o conhecimento da nova ciência. Deus trabalha pelas causas segundas, pela matéria, e, neste aspecto, a correta compreensão do mundo natural só é possível pelo aprendizado das cadeias causais do mundo. A fé é uma questão de *foro íntimo* apenas, não exercendo papel no conhecimento ou mesmo na política.



## Conclusão

A filosofia de Thomas Hobbes situa-se em uma encruzilhada histórica, um período de superação da antiga metafísica originária na Grécia e batizada pela escolástica em águas cristãs. Esta superação foi obra da nascente ciência moderna, onde a materialidade do mundo e o uso amplo da matemática substituem os antigos comentários de Aristóteles e as *disputatio*.

Galileu, Copérnico e Kepler são os principais nomes desta nova forma de compreender o mundo, onde a matéria torna-se uma coisa extensa, para usar a terminologia cartesiana, passível de ser subsumida pela matemática e traduzida em termos de cálculos. Ao invés de abordar essências e formas, a nova ciência preocupa-se com a dinâmica dos corpos, suas causas e efeitos. *Matéria* e *movimento*, portanto, estão no centro desta nascente cientificidade.

Quando a ciência moderna passa a considerar exclusivamente os corpos, desconsiderando substâncias não materiais, estabelece uma nova ontologia, plenamente materialista, onde o conhecimento só pode se basear nos corpos, desconsiderando substâncias *imateriais*. Agregando o uso generalizado da matemática, está alicerçada um novo saber pautado na corporalidade, uma ontologia do *corpo matematizado em movimento*.

Esta ontologia, no entanto, ainda se encontra implícita na nova ciência. Hobbes buscará justamente a explicitar e estruturar, repensando não apenas a totalidade do mundo natural enquanto corporalidade, mas também a própria subjetividade. Ou seja, o esforço do filósofo inglês será levar o materialismo moderno à sua plenitude e, neste aspecto, ele se coloca enquanto o pensador *por excelência* da nova ciência, pois quem melhor vai compreender sua ontologia.

Tal como foi demonstrado nesta tese, esta ontologia é o materialismo geométrico, onde a corporalidade e o movimento são estruturadas de acordo com a geometria euclidiana,

tal como reinterpretada por Hobbes. Este materialismo geométrico é a própria expressão ontológica da corporalidade matematizada da nova ciência.

A geometria é o melhor modelo para entender a materialidade do mundo justamente porque esta materialidade é intrinsecamente construtivista, assemelhando-se ao construtivismo presente na natureza. Assim, a geometria consegue reconstituir o movimento do mundo natural, o qual é criado por deus enquanto causa primeira.

Assim, a apropriação da geometria por Hobbes se diferencia de Descartes pois enquanto o filósofo francês concebe a geometria como sendo um *método* para a busca do conhecimento, para o inglês ela é o modelo da ontologia, isto é, o modelo da estrutura do mundo. E, ao mesmo tempo, também se diferencia da que será dada por Espinosa, onde a geometria é igual ao próprio mundo natural e à mente divina.

O fulcro da ontologia hobbesiana é a consideração construtivista da matéria. Este construtivismo pode ser de dois tipos: divino ou humano. O divino está relacionado, conforme visto, à própria natureza, onde deus constrói os elos causais, agindo de forma indireta no mundo mediante as causas segundas. Já o construtivismo humano é a própria teleologia, que dará origem a artefatos, ações e à Sociedade Política.

Este duplo construtivismo dará origem a dois tipos de corpos: o natural e o artificial, correspondendo a duas ciências diferentes que são justamente a *física* e a *política*. Tanto a física, quanto a política são compreendidas de acordo com o materialismo geométrico, estando estruturadas pelo movimento construtivista, modificando apenas o artífice e a matéria utilizada. Na física, o artífice é deus e a matéria são os corpos naturais; na política, o artífice e a matéria são o mesmo, o ser humano.

Assim, a ontologia do materialismo geométrico divide-se em duas ciências específicas, ordenadas de acordo com o princípio do construtivismo dos corpos. As ciências, assim, são momentos específicos da ontologia, se constituindo enquanto o conhecimento dos elos causais próprios da natureza ou da Sociedade Política, conforme fica bem delimitado no famoso quadro das ciências disponibilizado por Hobbes no *Leviatã* (LEVIATHAN, 130-131)

Ou seja, as ciências são fundamentadas pela ontologia do materialismo geométrico, seguindo o arcabouço alicerçado nela, qual seja, o do compreender seus objetos enquanto corpos construídos mediante elos causais.

Contra as visões teologizantes ou naturalistas da política, Hobbes mostra a Sociedade Política enquanto uma construção humana, resultado de uma opção dos indivíduos para escapar às penúrias do estado de natureza. Analisando as bases materiais da condição humana fora da sociedade, o filósofo aponta para o aspecto conflituoso desta condição, resultado da busca individual por satisfazer desejos. O resultado disto só pode ser a *guerra de todos contra todos*, onde não existe qualquer garantia de paz ou prosperidade e que só pode ser superada com o pacto e o estabelecimento de um poder comum.

Nesta análise da sociedade civil, o ponto fundamental é a aplicação do materialismo geométrico e seu construtivismo, onde os seres humanos são criadores e artífices, sustentando com sua união, ao longo do tempo, a existência do Soberano. Deste modo, a política é para Hobbes também um movimento da matéria.

A ciência física, por sua vez, trata dos elos causais presentes na natureza, tal como reconstruídos pela geometria. A série causal é pensada para apreender causas e possíveis consequências, visando com isso reproduzir o conhecimento em proveito da prosperidade humana, gerando artefatos técnicos e ações. Ao mesmo tempo, a curiosidade em torno das

causas leva a mente humana a alcançar a causa das causas, ou causa primeira, que é justamente a divindade, deus.

Seja enquanto política, seja enquanto física, a ciência é pautada na sensação e no entendimento do movimento da matéria. Com isto, a ciência passa a ter por objeto exclusivo aquilo que é material, passível de sensação, e cujo movimento genético pode ser reconstituído. Isto acaba por excluir não apenas a história – que para Hobbes é apenas a *memorialística* de fatos – mas também a teologia tradicional, pois deus não é objeto de sensação e tão pouco possui gênese. Conforme mostrado, este fato trouxe muitos problemas para o filósofo, com acusações de ateísmo e a tentativa do autor do *Leviatã* em responder aos ataques seja afirmando a natureza material divina, seja a negando em absoluto.

Hobbes, igual a muitos de seus contemporâneos, tentava conciliar a nova ciência moderna e o cristianismo tradicional, pois o materialismo matemático da nova ciência implicava a desconsideração de entidades não passíveis de consideração empírica, caso de deus, da fé e de toda a parafernália da religião cristã.

Esta tensão entre a nova ciência e o cristianismo tradicional fica explícita no caso de Galileu, com setores da Igreja Católica temendo as implicações das descobertas dele para a religião cristã. O cardeal Berlamino, então membro da Inquisição e um dos principais promotores do processo contra o físico italiano, tentou solucionar esta tensão com a ideia do *duplo saber*, de acordo com a qual a ciência seria *hipotética*, não anulando a verdade religiosa.

O próprio Galileu tentou salvar a religião frente à ciência, enfatizando o caráter eminentemente espiritual da primeira, enquanto o epistêmico seria restrito à ciência. Ou seja, somente a ciência produz conhecimento, não podendo falar nada a respeito do plano espiritual, estando este no domínio exclusivo da religiosidade.

Destas coisas, descendo mais ao nosso particular, resulta por consequência necessária que, não tendo o Espírito Santo querido nos ensinar se o céu se move ou permanece parado, nem se sua forma é a de uma esfera, a de um disco ou estendida com um plano, nem se a terra está contida no centro deste ou de um lado, menos intenção terá tido de certificar-nos de outras conclusões do mesmo gênero, de tal modo ligadas com as acima mencionadas que, sem a determinação destas, não se pode afirmar esta ou aquela opinião; deste tipo é o determinar do movimento e do repouso desta Terra e do Sol. Se o mesmo Espírito Santo, com belo zelo, deixou de ensinar-nos tais proposições, pois em nada concernem à sua intenção, isto é, à nossa salvação, como se poderá então afirmar que sustentar sobre estas tal opinião e não tal outra seja tão necessário que uma é de Fé, e a outra, errônea? Poderá, portanto, uma opinião ser herética e não concernir em nada à salvação das almas? Ou poder-se-á dizer que o Espírito Santo não quis ensinar-nos coisa concernente à salvação? Eu direi aqui o que ouvi de uma pessoa eclesiástica constituída em grau eminentíssimo, isto é, que a intenção do Espírito Santo é ensinar-nos como se vai para o céu e não como vai o céu. (CIÊNCIA E FÉ, 63-64)

Galileu, portanto, parece fazer uma compartimentação entre fé e racionalidade, as separando.

Em caminho diverso foi Hobbes, buscando conciliar a racionalidade e a fé através do materialismo geométrico, colocando deus enquanto causa primeira, fundamento dos elos causais da natureza e sendo apreendido racionalmente de modo inferencial, de uma hipótese necessária para o fechamento do sistema causal. Do ponto de vista religioso, deus é um objeto místico, acessível apenas mediante a fé individual. A respeito da divindade, não podemos saber nada de sua natureza, pois radicalmente transcendente e inacessível.

Para garantir esta harmonia entre fé e racionalidade, Hobbes efetua até mesmo uma crítica materialista da bíblia, contestando interpretações escolásticas e fazendo uma leitura corporalista de inúmeras passagens, chegando mesmo a negar a existência objetiva da trindade e a igualando a figuras bíblicas.

O filósofo inglês, portanto, busca conciliar fé e racionalidade levando o materialismo da ciência moderna às últimas consequências e acoplando a ele um teísmo. A religião, neste aspecto, é transformada em prática *individual*. De certo modo, Hobbes adianta muito da prática de épocas vindouras, sobretudo do século XVIII, auge do pensamento teísta.

Nos séculos vindouros, tal questão ficará cada vez menos importante. A ciência e sua ontologia materialista irão se impor com força inquestionável na sociedade, sobretudo graças aos ganhos tecnológicos proporcionados por ela. A ideia hobbesiana, compartilhada também por Descartes e Bacon, entre outros, de que o fim da ciência é o poder, a transformação da vida humana, irá se realizar plenamente, principalmente quando a *Revolução Industrial* fizer uso da ciência para alavancar a produtividade humana a níveis nunca vistos.

A rigor, a ideia galileniana da distinção entre fé e racionalidade, os dois âmbitos operando em paralelo, acabou por se tornar a dominante, ficando a ideia hobbesiana, da divindade enquanto complemento da racionalidade, paulatinamente superada, a tal ponto de termos a famosa anedota de Laplace que teria respondido a Napoleão, quando perguntado pelo líder francês a respeito da ausência de deus no sistema laplaciano do universo, não ter tido necessidade desta *hipótese*, ou seja, não ter tido necessidade de deus para explicar o funcionamento do mundo. (MCGRAYNE, 2011, 30)

Hipótese desnecessária, deus torna-se cada vez mais ocioso para a ciência, até ficar completamente inútil, sobretudo com o aparecimento da teoria evolutiva e os avanços da cosmologia: trata-se do deus *fait néant*, em analogia com o rei das monarquias constitucionais.

Darwin mostrará que os seres vivos, humanos aí incluídos, evoluíram de forma plenamente material ao longo de milhões de anos, a partir de uma lógica de adaptação às necessidades colocadas pelo ambiente. Diferentemente da narrativa do Gênesis, a vida não foi o resultado de uma criação única de uma divindade, mas fruto de um longo processo evolutivo, com suas idas e vindas, becos sem saída e superações de perigos.

A teoria da evolução também é responsável pelo estabelecimento de uma nova concepção do movimento da matéria, diferente da ciência clássica do século XVII, do

movimento enquanto causação. A teoria darwinista traz o movimento enquanto *resposta evolutiva*, não redutível à lógica causa-efeito, o que coloca na matéria o elemento do acaso, coisa antes desconsiderada pelo mecanicismo clássico.

O verdadeiro mérito de Darwin, e talvez sua maior descoberta no decorrer da longa reflexão sobre a evolução natural, é ter mostrado, independentemente dos físicos, o aspecto irredutível do acaso: a soberba, a absoluta indiferença dos eventos elementares que dão fundamento à aparição dos eventos casuais sem considerar os julgamentos dos homens e as decisões do destino. Como foi notavelmente mostrado por Charles Lenay, a própria hipótese do acaso introduz um corte entre dois níveis, na medida em que é necessário definir em relação a que os eventos são aleatórios. No caso específico da evolução das espécies, Darwin sublinha a independência das variações em relação aos critérios de seleção. Ele verifica essa ideia primeiro na prática dos criadores, na seleção artificial, que pode apenas canalizar a sucessão das variedades obtidas, mas não suscitá-la ou dirigi-la. Depois, ele a postula no caso da seleção natural. É necessário ver nesse pensamento a primeira introdução do acaso, a título de explicação, numa teoria biológica. É precisamente por isso que a história, muitas vezes injusta, dessa vez teve razão em reter o nome de Darwin como o fundador do “darwinismo”, e não o de Wallace. Este último tinha de fato identificado a evolução progressiva das espécies mas não analisara de maneira tão profunda seus mecanismos. (LESTIENNE, 2008, 49)

O materialismo darwinista, portanto, aceita aspectos ocasionais, aleatórios, indo de encontro com o necessitarismo clássico.

No plano da cosmologia, as descobertas de Hubble de que outras galáxias estariam fora da Via Láctea e estariam se afastando umas das outras levou não apenas a ampliar o entendimento humano a respeito da imensidão do universo, mas também foi base para teorias cosmológicas, como a do *Big Bang*.

Estas teorias conseguiram levar a racionalidade ao limite da origem da existência, tornando totalmente inútil postular, como fazia Hobbes, uma causa primeira exterior à natureza. O surgimento do mundo e seu funcionamento podem ser plenamente explicados por dinâmicas imanentes, materiais. Deste modo, o que Laplace considerava hipótese, vira apenas uma lenda com a cosmologia moderna.

Mas o próprio materialismo da ciência modificou-se profundamente. Não apenas a introdução do acaso pelo darwinismo, mas também o aparecimento de elementos subatômicos, forças e energias transformaram a visão bem delimitada da época hobbesiana.

A teoria da relatividade, por exemplo, mostrou que não existem tempo e espaço universais, desbancando a visão clássica do *continuum* enquanto propriedade absoluta do mundo. A própria causalidade sofreu um revés em seu necessitarismo com a mecânica quântica e o *princípio de incerteza*.

A física de partículas, impulsionada pelos mastodônticos aceleradores de partículas, proporcionaram uma nova compreensão da natureza para muito além do atomismo do início da modernidade, implicando em uma virtual indivisibilidade da matéria, que faz lembrar de certo modo a ideia hobbesiana da divisibilidade inesgotável da matéria.

Esta física, inclusive, também se aproxima de outra ideia hobbesiana, a do construtivismo teleológico, ao substituir o objetivo da ciência da busca por fatos pela construção de elementos, em uma profunda reformulação epistêmica.

Já após a descoberta das primeiras partículas atômicas, Bachelard renega as concepções substancialistas destas partículas (coisismos) e afirma que a nova Física realiza, mais do que descobre estas partículas. Esta realização das partículas é consequência das teorias que as predizem. Neste sentido, a ciência contemporânea é uma ciência de “efeitos”, ou seja, uma ciência em que suas teorias são capazes de prever uma ação. Esta ação da teoria é realizadora de um efeito mais do que descobridora de um fato. Cada partícula é “realizada”, ou seja, trazida ao real, de antemão por uma teoria, diferentemente da ciência clássica onde relações empíricas ficavam à espera de uma teoria. Esta capacidade frutífera da teoria em gerar fenômenos a partir de suas próprias relações matemáticas, Bachelard dá o nome de fenomenotecnia. (HELAYEL-NETO, 2018, 14-18)

Ao contrário, portanto, da física clássica, a física de partículas não busca descobrir o que já está dado, descrevendo passivamente o funcionamento da natureza. Ela age em prol da projeção de elementos, antevendo estruturas que depois serão construídas na realidade, através de aceleradores de partículas. Trata-se do uso de modelos matemáticos que teorizam



sobre o mundo, uso não circunscrito apenas a este ramo da física, mas disseminado pela ciência em geral. É uma imensa ampliação da matematização da matéria, agora fazendo o ser humano não apenas modificar a natureza em seu favor, mas também a criar elementos da própria natureza. Assim, no âmbito da *fenomenotécnica*, ciência e técnica/tecnologia vêm juntas, constituindo o complexo que poderíamos chamar de tecnociência. Hobbes não fala explicitamente nem de uma coisa nem de outra, mas as prenuncia e esteve perto, porém em sua época a técnica não era tecnologia, mas técnica empírica e saber prático.

Todas estas transformações ao longo dos séculos posteriores a Hobbes certamente deixam inúmeras análises do filósofo ultrapassadas. No entanto, o principal de sua ideia em torno de uma ontologia plenamente material e de uma matéria em movimento, é algo que permanece válido e acertado. Igualmente acertada é a ideia da matematização da matéria, embora vá longe o tempo em que a geometria euclidiana era o modelo a ser usado. Com geometrias do espaço curvo, matemática não linear, fractais e outros complexos instrumentais matemáticos, a velha geometria admirada por Hobbes virou algo até mesmo simplista. Ou seja, essencialmente, o *materialismo geométrico* hobbesiano permanece atual por sua defesa da existência exclusiva da matéria *em* movimento e a ideia de que a matemática é o melhor modelo intelectual para compreender o mundo.

Quanto ao seu teísmo, conforme dito, e sua tentativa de *salvar* a religião, fica o registro de seu esforço, o qual acredito ter sido sincero. No entanto, o andar da história acabou por soterrar este tipo de solução de compromisso, com o materialismo a engolir e desautorizar deus e a religião. Contudo, para a compreensão de seu teísmo ficar completa, será preciso considerar ainda o contexto inglês, com o anglicanismo convertido em religião de Estado, no mesmo passo em que os puritanos estavam à frente dos exércitos de Cromwell, na iminência de tomar o poder de Estado, antes do desenlace da Revolução Gloriosa. Rigorosamente, Hobbes não queria nem uma coisa, nem outra.

Por seu turno, no tocante à ciência nova, sua contenda com a Royal Society e com Boyle mostrou-se um equívoco profundo, com a evolução científica mostrando ser o experimentalismo um elemento primordial no conhecimento, vindo dele, inclusive, grandes avanços tecnológicos. Não apenas neste ponto mostrou-se Hobbes enganado, mas também na oposição de seu construtivismo epistêmico frente ao experimentalismo, pois, como demonstrado pela física das partículas, o construtivismo pode se unir muito bem com a experimentação.

Também sua rejeição à geometria analítica foi um ponto falho, pois esta abriu caminho para avanços significativos no conhecimento científico, dando base para o cálculo diferencial e integral, além de possibilitar todas as grandes revoluções matemáticas dos séculos XIX e XX.

Em resumo, embora Hobbes tenha conseguido apreender bem a ontologia materialista subjacente à nova ciência, falhou em renegar aspectos importantes atrelados ao desenvolvimento dela. No entanto, ao defender o monismo materialista, avançando com a ideia de que mesmo a mente humana seria material – algo que antecipou, em certo aspecto, a psicologia e a neurociência modernas –, acabou por dar uma contribuição importante ao desenvolvimento da filosofia, com repercussões no empirismo inglês, por exemplo.

Antes, e independentemente do empirismo, sua ideia da geometria enquanto modelo para a ontologia, já teve efeito em um filósofo da importância de Espinosa. Porém, Espinosa era realista, Hobbes não. Por outro lado, a própria interpretação geométrica da causação por Hobbes teve repercussões em Leibniz.

Para concluir, o materialismo geométrico de Thomas Hobbes, por diversos meios, teve impacto importante no progresso da filosofia. Se o materialismo contemporâneo virou as costas para o plenismo de Hobbes e sua visão compactista da matéria, Hobbes abriu o

caminho e seu nominalismo mostrou-se sumamente atual, com o potencial de combinar com o *matematismo* e *geometrismo* da ciência nova, deixando para trás o seu teísmo. Disso resulta uma nova visão do conhecimento e da disposição do sistema de saber, com a filosofia da linguagem fazendo as vezes de filosofia primeira e ocupando o centro de sua ontologia, com a física ou filosofia natural e a política ou a filosofia civil nela acomodadas como filosofias segundas ou ontologias regionais, derivadas.

Em resumo, o materialismo de Hobbes é um momento importante do processo histórico do conhecimento e espero ter, com esta tese, ajudado a esclarecer um pouco desta parte tão fundamental da sua filosofia.

## BIBLIOGRAFIA

### Bibliografia Primária

ARISTÓTELES. **De Anima**. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

\_\_\_\_\_. **Física**. Trad. De Ute Schmidt Osmanczik. Cidade do México: Universidad Autónoma de México, 2001

\_\_\_\_\_. **Methaphysics**. Trad. de W. D. Ross. Chicago: University of Chicago, 1978.

\_\_\_\_\_. **Nicomachean Ethics**. Trad. de W. D. Ross. Chicago: University of Chicago, 1978.

CALVINO, João. **Institutas, ou Tratado da Religião Cristã**. Trad. de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

DESCARTES, René. **Méditations**. Paris: Éditions Gallimard, 1953.

\_\_\_\_\_. **Discours de La Méthode**. Paris: Éditions Gallimard, 1953.

\_\_\_\_\_. **Objections Faites Par Des Personnes Très Doctes Contre Les Precedentes Méditations.** Paris: Éditions Gallimard, 1953.

DIDEROT *et alii.* **Édition Numérique, Collaborative et Critique de l'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (1751-1772).** Académie des Sciences. Disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie>. Acessado em 14 de abril de 2021.

GALILEI, Galileu. **Ciência e Fé.** Trad. de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

HOBBS, Thomas. **An Answer to a Book Published by Dr. Bramhall, late Bishop of Derry, called the “Catching of the Leviathan”.** Londres: John Bohn, 1840. (The Collected English Works of Thomas Hobbes).

\_\_\_\_\_. **Behemoth: the history and the causes of the Civil Wars of England.** Londres: Routledge, 1997. (The Collected English Works of Thomas Hobbes).

\_\_\_\_\_. **De Cive.** Nova York: Oxford University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. **De Corpore.** Londres: Routledge, 1997. (The Collected English Works of Thomas Hobbes).

\_\_\_\_\_. **De Motu.** Trad. de Harold Whitmore Jones. Londres: Bradford University Press, 1976.

\_\_\_\_\_. **Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy.** Londres: John Bohn, 1840. (The Collected English Works of Thomas Hobbes).

\_\_\_\_\_. **Leviathan**. Oxford: Oxford University Press, 2012. (3vols)

\_\_\_\_\_. **Six Lessons**. Londres: Routledge, 1997. (The Collected English Works of Thomas Hobbes).

\_\_\_\_\_. **The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance: clearly stated and debated between Dr. Bramhall, bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury**. Londres: Routledge, 1997. (The Collected English Works of Thomas Hobbes)

PLATÃO. **Sofista**. Trad. De Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **A República**. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

\_\_\_\_\_. **Parmênides**. Trad. de Mauro Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. Puc Rio e Edições Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. **Timeu**. Trad. de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia VI: ontologia e história**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

Bibliografia Secundária

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANGIONI, Lucas. Comentários: livro II. In: ARISTÓTELES. **Física**. Trad. de Lucas Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

AUBENQUE, Pierre. **Le Problème de l'être chez Aristote: essai sur la problématique aristotélicienne**. Paris: PUF, 2013.

\_\_\_\_\_. Oui et non: L'histoire de la philosophie est-elle ou no philosophique? In: CASSIN, Barbara. **Nos Grecs et leurs modernes**. Paris: Seuil, 1992.

BALDIN, Gregorio. **Hobbes and Galileo: method, matter and the science of motion**. Chaim: Springer, 2020.

BENVENISTE, Émile. **Problème de Linguistique Générale**. Paris: Galimard, 1976

BARNOUW, Jeffrey. Hobbes's causal account of sensation. **Journal of the History of Philosophy**. V. 18, n. 2, pg. 115-130. 1980

\_\_\_\_\_. Hobbes's psychology of thought : endeavours, purpose and curiosity. **History of European Ideas**. V. 10, n. 5, pg. 519-545. 1989

BERNHARDT, Jean. Intelligibilité et Réalité chez Hobbes et chez Spinoza. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**. V. 175, n. 2, pg. 115-133. 1985.

BERNSTEIN, Howard. Conatus, Hobbes and the young Leibniz. **Studies in History of Philosophy of Science**. v. 11, n. 1, pg. 25-37. 1980

BERTI, Enrico. **Novos Estudos Aristotélicos II: física, antropologia e metafísica**. Trad. de Silvana Cobucci Leite; Cecília Camargo Bartalotti; Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

BILETZKI, Anat. Talking Wolves: Thomas Hobbes on the language of politics and the politics of language. Dordrecht: Kluwer Academy, 1997.

COURTINE, Jean-François. **Suarez et le Système de la Métaphysique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

DAVIES, Olivier e TURNER, Denys. **Silence and the Word: negative theology and Incarnation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FEBVRE, Lucien. **O Problema da Incredulidade no Século XVI: a religião de Rabelais**. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FOISNEAU, Luc. **Hobbes et la toute-puissance de Dieu**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

FRATESCHI, Yara. **A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles**. Campinas: Ed. da Unicamp, 2008.

HERLA, Anne. **Hobbes ou le Déclin du Royaume des Ténèbres: politique et théologie dans le Léviathan**. Paris, Éditions Kimé, 2006.



GARRETT, Aaron. The Virtues of Geometry. In: **The Oxford Handbook of Spinoza**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

GILSON, Etienne. Commentaire Historique. In: DESCARTES, Rene. **Discours de La Méthode**. Paris: Vrin, 1987.

GUEROULT, Martial. **Spinoza**. Paris: Editions Montaigne, 1969.

HELAYEL-NETO, José Abdalla; BELICH Jr., Humberto; SOARES, Thales Costa. **Física de Partículas vista pelas Interações Fundamentais e Formação de Professores**. São Paulo: Livraria da Física, 2018.

HERBERT, Gary B. **Thomas Hobbes: the Unity of Scientific & Moral Wisdom**. Vancouver: University of British Columbia Press, 1989.

HIRATA, Celi. **Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente**. São Paulo: Editora da USP, 2017.

HILL, Christopher. **Origens Intelectuais da Revolução Inglesa**. Trad. de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992

JESSEPH, Douglas. Hobbes on 'conatus': A study in the foundations of Hobbesian philosophy. **Hobbes Studies**. Leiden, v. 29. n. 2, p. 66-85. 2016.

\_\_\_\_\_. **Squaring the Circle: the war between Hobbes and Wallis**. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

KLIMA, Gyula. Natures: the problem of Universals. In: **The Cambridge Companion to Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

LANGE, Frederick Albert. **The History of Materialism and Criticism of its Present Importance**. Trad. de Ernest Chester Thomas. Londres : Kegan Paul, Trubner & Co, ltd, 1925.

LEIJENHORST, Cees. La Causalité chez Hobbes et Descartes. In: Weber, Dominique (org.). **Hobbes, Descartes et la Méthapysique**. Paris: Vrin, 2005.

\_\_\_\_\_. Sense and Nonsense about Sense : Hobbes and the Aristotelians on sense perception and imagination. In : SPRINGBORG, Patricia. **The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan**. Nova York : Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **The Mechanisation of Aristotelianism : the late aristotelian setting of Thomas Hobbes' natural philosophy**. Boston : Brill, 2002.

LESTIENNE, Rémy. **O Acaso Criador**. Trad. de Adriana Rizzo Garcia e Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo : EdUsp, 2008.

LIBERA, Alain de. **La Philosophie Médiévale**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

LIMONGI, Maria Isabel. Hobbes e o conatus: da física à teoria das paixões. **Discurso**, v. 31, n. 1, pg. 417-439. 2000.

\_\_\_\_\_. **O Homem Excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes.** São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LORAUX, Nicole. Elogio do Anacronismo. In: NOVAES, Aduato. **Tempo e História.** São Paulo: Companhia das letras, 1992.

MACGRAYNE, Sharon Bertsch. **The Theory that would not Die.** Devon: Yale University Press, 2011.

MACPHERSON, C. B. **The Political Theory of the Possessive Individualism: Hobbes to Locke.** Nova York: Oxford University Press, 1962.

MANCOSU, Paolo. **Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century.** Oxford: Oxford University Press, 1996.

MARICONDA, Pablo Rubén. O Diálogo e a Condenação. In: GALILEU. **Diálogo Sobre os Dois Máximos Sistemas do Mundo Ptolomaico e Copernicano.** Trad. de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Editora 34, 2011

MARTINICH, A. P. **A Hobbes Dictionary.** Malden: Blackwell Publishers, 1996.

\_\_\_\_\_. **Hobbes: a biography.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MARTY, Elsa J. e Taliaferro Charles. **A Dictionary of Philosophy of Religion.** Nova York: The Continuum International Publishing Group, 2010.

MENN, Stephen P. Metaphysics: God and Being. In: MacGrade, A. S. **The Cambridge Companion to Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MILLER, Ted H. **Mortal Gods: Science, Politics, and the Humanist Ambitions of Thomas Hobbes**. Harrisburg: The Pennsylvania State University Press, 2011.

MINTZ, Samuel I. **The Hunting of Leviathan**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

MJAALAND, Marius Timmann. **The Hidden God: Luther, Philosophy and Political Theology**. Indianapolis: Indiana University Press, 2016.

MORA, José Ferrater. **Diccionario de Filosofía**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.

NOVACK, George. **The Origins of Materialism**. Nova York: Pathfinder Press, 1979.

PAGANINI, Gianni. Hobbes's Critique of Doctrine of Essences. In: Springborg, Patricia. **The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan**. Nova York : Cambridge University Press, 2007.

PALACIOS, Víctor. **Lenguaje Y Pacto em Thomas Hobbes**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2001.

PARKIN, Jon. **Taming the Leviathan: the reception of the political and religious ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

PETTIT, Philip. **Made With Words: Hobbes on Language, Mind and Politics**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

RAYLOR, Timothy. **Philosophy, Rhetoric and Thomas Hobbes**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

ROCCA, Gregory P. **Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquino on the Interplay of positive and negative theology**. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2004.

SCHUMANN, Karl. La Question de Dieu chez Hobbes. In: WEBER, Dominique (org). **Hobbes, Descartes et la Métaphysique**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

SEPKOSKI, David. **Nominalism and Constructivism in Seventeenth-Century Mathematical Philosophy**. Nova York: Routledge, 2007.

SHAPIN, Steven; SCHAFFER, Simon. **Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle and the experimental life**. Princeton: Princeton University Press, 1985

SORELL, Thomas. **Hobbes and History**. Londres: Routledge, 2000.

TALASKA, Robert A. Analytic and synthetic method according to Hobbes. **Journal of the History of Philosophy**. v. 26, n. 2. 1988

WEBER, Dominique. **Hobbes et Le Corps de Dieu: “Idem Esse Ens & Corpus”**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.

WOLFF, Francis. Dois Destinos da Ontologia: a via categorial e a via física. **Analytica**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 179-225. 1996.

ZARKA, Yves Charles. **La Décision Méthphysique de Hobbes : conditions de la politique**. Paris: Vrin, 1999.