

Luiz Carlos Santos da Silva

**A DINÂMICA COMPORTAMENTAL DOS HOMENS
EM HOBBS SEGUNDO O PRINCÍPIO DE
CONSERVAÇÃO DO MOVIMENTO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a orientação da
Prof^a. Dr^a. Yara Frateschi

CAMPINAS
2009

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP
Por Sandra Ferreira Moreira CRB nº 08/5124

Silva, Luiz Carlos Santos da

Si38d

A Dinâmica Comportamental dos Homens em Hobbes segundo o Princípio de Conservação do Movimento / Luiz Carlos Santos da Silva. - - Campinas, SP : [s. n.], 2009.

**Orientador: Yara Adario Frateschi.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de
Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Hobbes, Thomas, 1588-1679. 2. Ética. 3. Ciência política - Filosofia. 4. Mecanicismo (Filosofia). 5. Natureza.
I. Frateschi, Yara Adario. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

Título em inglês: The Dynamic Behavior of Men in Hobbes on the Principle of the Conservation Movement.

Palavras chaves em inglês (keywords) :

**Hobbes, Thomas, 1588-1679
Ethics
Political science - Philosophy
Mechanism (Philosophy)
Nature**

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

**Banca examinadora: Luiz Roberto Monzani
Maria Isabel Limong**

Data da defesa: 25/09/2009

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

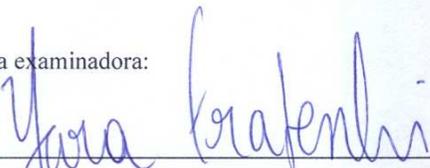
Luiz Carlos Santos da Silva

**A DINÂMICA COMPORTAMENTAL DOS HOMENS EM HOBBS SEGUNDO O
PRINCÍPIO DE CONSERVAÇÃO DO MOVIMENTO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a orientação da
Profª. Drª. Yara Frateschi

Este exemplar corresponde à redação
final da dissertação de mestrado
aprovada pela banca examinadora
em 25/09/2009

Banca examinadora:



Profª. Drª. Yara Frateschi (UNICAMP – Dept.º de Filosofia)



Profª. Drª. Maria Isabel Limongi (UFPr – Dept.º de Filosofia)



Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani(UNICAMP – Dept.º de Filosofia)

Suplentes:

Profª. Drª Eunice Ostrensky (USP - Dept.º de Ciência Política)

Profª. Drª Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP – Dept.º de Filosofia)

CAMPINAS
Setembro/2009

*Dedico o presente trabalho ao meu padrinho, Antonio Carlos
Graciani, com gratidão e afeto.*

Agradecimentos

Expresso aqui meus agradecimentos ao CNPq (Conselho Nacional de Pesquisa), cujo financiamento tornou possível a realização do presente trabalho.

Agradeço ressaltadamente à prof^a Yara Frateschi, pela dedicação e o rigor com que tem me orientado desde a graduação, bem como ao “Grupo de Estudos em Filosofia Política” do IFCH/ Unicamp (Renata, Vânia, Leo, Luiz Diogo, entre outros) pelas valiosas contribuições.

Agradeço também ao prof^o Paulo Sérgio Vasconcellos (IEL/Unicamp) pela orientação nas traduções dos textos latinos de Hobbes; ao prof^o Marcos Lutz Müllher (IFCH/Unicamp) pela motivação inicial ao tema do pensamento político moderno; ao prof^o. Luiz Roberto Monzani e à prof^a Maria Isabel Limongi, pela pronta disposição em formar a banca examinadora da presente dissertação.

Em particular, agradeço à minha família (em especial à minha mãe, Dona Noemia), pelo sacrifício; às “Panteras” da D10 (Tatá, Joyce, Catt e Chuchu) pela cumplicidade; aos brothers da D6 (Mané, Mundinha, Lu e Danilo) pela convivência; às companheiras Cáthia e Juana, pelos afetos e efeitos; por fim, aos (às) picagens (Newtim, Hélio, Edsão, Scooby, Luciana e Guara) pela amizade. A todos o meu muito obrigado.

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é apresentar de que modo a conduta natural dos homens em Hobbes, ao contrário da interpretação de Leo Strauss que procura retirar das bases da política hobbesiana toda influência dos princípios científicos, resulta de uma aplicação do princípio inercial do movimento na consideração dos homens em estado de natureza. Para tanto, procuramos investigar de que maneira o movimento inercial é entendido por Hobbes como causa e origem da sensação e concepções mentais, bem como das paixões e ações voluntárias que regulam o comportamento natural dos homens.

Palavras- Chave: Hobbes, Thomas- 1588-1679; Ética; Ciência Política- Filosofia; Mecanicismo (Filosofia); Natureza

ABSTRACT

The objective of the present work is to present in which way men's natural conduct in Hobbes, unlike Leo Strauss's interpretation that tries to remove of the bases of Hobbes' politics all influences of the scientific principles, results in an application of the inertial principle of the movement on men's consideration in state of nature. For that, we tried to investigate in which way the inertial movement is understood by Hobbes as cause and origin of sensation and mental conceptions, as well as of passions and voluntary actions that regulates men's natural behavior.

Keywords: Hobbes, Thomas-1588-1679; Ethic; Political Science – Philosophy; Mechanicism (Philosophy); Nature.

SUMÁRIO

Introdução	3
Capítulo I - Aquisição e Divisão da Filosofia em Hobbes	13
1.1- Razão e método na aquisição da filosofia.....	13
1.2- Filosofia e filosofia política	24
Capítulo II - A Diversidade do Movimento em Hobbes.....	35
2.1- O movimento e os corpos naturais.....	35
2.2. O poder sob o prisma do movimento inercial	48
Capítulo III - A Cadeia Causal das Ações Humanas em Hobbes	65
3.1- A filosofia como investigação dos corpos e do movimento	65
3.2. O movimento inercial como causa do comportamento natural dos homens	81
Considerações finais	95
Bibliografia.....	103

Introdução

Um dos temas mais polêmicos acerca da filosofia hobbesiana parece girar em torno da relação entre a política e a filosofia natural¹. A partir desse tema surgiram grandes debates, e também controvérsias, acerca das bases do pensamento do filósofo de Malmesbury. Para alguns comentadores, não haveria nenhum tipo de relação fundamental entre a política e a filosofia natural, estando cada uma dessas duas partes da filosofia fundamentada sobre seus próprios princípios independentemente uma da outra. Strauss, por exemplo, entende que a política de Hobbes, diferentemente da filosofia natural, não teria sido inaugurada sobre os princípios de uma teoria científica em geral, mas sim sobre a experiência da conduta e da vida dos homens em sociedade. Ainda que apresentados sob a roupagem de um discurso científico, os postulados morais que sustentam a política hobbesiana, aos olhos de Strauss, não devem ser entendidos como tendo suas bases na neutralidade dos princípios da ciência, mas na conduta dos homens civilizados². Sob esse prisma, a política e a filosofia natural em Hobbes não manteriam nenhum tipo de relação fundamental, quer seja de dedução, de analogia, de continuidade ou de paralelismo, estando, portanto, fundamentada sobre seus próprios princípios³.

¹ Frateschi observa que “muito se tem debatido acerca da relação entre a filosofia política e a filosofia natural em Hobbes. Os comentadores se dividem basicamente em dois grupos: os que negam terminantemente a relação entre esses dois campos da filosofia (Strauss, Werrender, Taylor) e os que admitem ter uma relação entre eles, seja de dedução, analogia, continuidade ou paralelismo (Herbert, Spragens)”. (FRATESCHI, 2008, p. 54)

² STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 29. “*Hobbes’s political philosophy has thus for that very reason a moral basis, because it is not derived from natural science but is founded on first-hand experience of human life*”. Doravante, ao citarmos essa obra, utilizaremos apenas *PPH*.

³ Frateschi observa também que, “[para Strauss,] a visão hobbesiana do homem não tem origem na ciência, mas na experiência de como os homens se comportavam na vida cotidiana. Não se contentando, contudo, em expor a sua visão da vida humana, Hobbes tentou, sem sucesso, justificá-la como a única verdadeira e universalmente válida”. (FRATESCHI, 2008, p. 55).

Há, no entanto, quem, na contramão da tese de Strauss, defenda que a política e a filosofia natural em Hobbes (apesar de cada uma dessas partes estar situada num campo distinto da filosofia)⁴ devem ser tomadas necessariamente em conjunto quando considerado o projeto filosófico de Hobbes como um todo. Spragens, por exemplo, observa que a política e a filosofia natural de Hobbes mantêm uma relação de analogia, tendo sido ambas pensadas a partir de uma concepção de natureza em geral entendida como sinônimo de movimento⁵. A psicologia humana que fundamenta a moral hobbesiana, assim, encontra seu fundamento nos princípios que regulam a consideração de todos os corpos e fenômenos naturais. As paixões humanas, bem como as ações voluntárias geradas a partir delas, são consideradas por Hobbes como meros efeitos, cuja causa mais elementar remonta ao movimento dos corpos externos que afetam os sentidos humanos. Na interpretação de Spragens, portanto, existe em Hobbes uma concepção de natureza em geral, entendida como simples movimento, que regula os postulados morais que sustentam a política considerando o homem de maneira análoga ao modo como os geômetras e os filósofos da natureza consideravam seus objetos. Para Hobbes, portanto, observa Spragens, a geometrização do movimento seria o modelo a ser seguido na investigação não apenas da natureza, mas do universo como um todo⁶.

⁴ *De Corpore*. I, 6, 7.

⁵ SPRAGENS, T. A. *The Politics of Motion- The work of Thomas Hobbes*. Kentuck: University Press, 1973, p. 7. “I argue that Hobbes’s political ideas were in fact significantly influenced by his cosmological perception, although they were not, and could not have been, from that source. I also suggest that this influence of Hobbes’s conception of ‘nature’ on his view of politics was accomplished largely by means of analogical permeation. That is, conceptual patterns and models developed to deal with natural phenomena became prisms through which he perceived human and political phenomena”.

⁶ SPRAGENS, T. A., *Op. cit.*, p. 61. “For Hobbes, however, the geometricization of movement was not simply an approach to certain problems, but was also a revelation of the nature of the universe itself.”.

Um dos pontos centrais do debate acerca da relação entre a política e a filosofia natural (que doravante, para encurtar, chamaremos também de *física*) parece girar em torno do método resolutivo-compositivo, adotado por Hobbes na elaboração de seu projeto filosófico⁷. Para Strauss, a adesão ao método resolutivo-compositivo teria ocorrido muito tempo depois de Hobbes ter formulado os princípios fundamentais de sua filosofia. O método, portanto, teria servido apenas como modelo para a exposição de resultados, porém não para a formulação dos princípios que regulariam as investigações. Strauss acredita que a concepção de homem que sustenta a moral em Hobbes teria sido formulada muito antes de qualquer influência da ciência moderna sobre o pensamento do autor⁸. Sob esse prisma, o método resolutivo-compositivo não teria contribuído em nada para a fundamentação da política, podendo ser considerado de ordem secundária para o entendimento das reais bases do pensamento hobbesiano⁹.

Spragens, por outro lado, entende que a utilização do método resolutivo-compositivo explicita a nova visão cosmológica adotada por Hobbes desde seus primeiros

⁷ Segundo Limongi (LIMONGI, M. I. *O Homem excêntrico*. p. 3), “uma das críticas mais freqüentes à filosofia hobbesiana entre seus sucessores mais imediatos é a de que Hobbes teria compreendido mal a natureza humana e de que haveria, portanto, um erro qualquer de leitura, uma falha do método, que teria obscurecido o que pretensamente é dado de forma imediata à experiência introspectiva. Tais acusações, porém, parecem girar em torno de um mal entendido acerca do sentido que Hobbes confere à noção de natureza humana e ao método que nos permite conhecê-la”.

⁸ Para Strauss, os princípios fundamentais do pensamento de Hobbes teriam sido forjados entre 1628 e 1635, quando, respectivamente, o filósofo traduz para o inglês *A guerra do Peloponeso*, de Tucydides, e escreve dois comentários sobre a *Retórica* de Aristóteles. A principal obra de Galileu (*Dialogo sobre os dois máximos sistemas do mundo*, publicada em 1632), contudo, teria chegado às mãos de Hobbes somente por volta de 1634. Ou seja, aproximadamente seis anos antes da publicação de sua primeira obra sistematicamente política, a saber, *Os Elementos da Lei Natural e Política*, de 1640. Os fundamentos da filosofia política de Hobbes teriam sido formulados, na visão de Strauss, durante a elaboração daqueles primeiros trabalhos, ou seja, antes de Hobbes ter adquirido a obra sistemática mais importante de Galileu. Strauss considera essa mera incompatibilidade de datas como um indício de que o pensamento hobbesiano não teria sido influenciado pelos princípios da ciência moderna. (cf: STRAUSS, L., *PPH*, p. xii).

⁹ STRAUSS, L., *PPH*, p. 2. “As this method, however, was applied only subsequently, only in imitation of Galileo’s founding of the new physics, Hobbes’s achievement, from this point of view, however great it may be, is nevertheless of second order”.

trabalhos científicos, que, por influência do pensamento moderno predominante na época, concebia o mundo, e com ele também os homens, sob o prisma de uma natureza entendida como sinônimo de movimento. A exemplo dos geômetras e filósofos da natureza, o método resolutivo-compositivo teria sido entendido por Hobbes como um caminho capaz de conduzir a política ao mais alto patamar das ciências. Segundo Spragens, a nova visão cosmológica da modernidade, expressa por Galileu sob a formulação de uma nova concepção da inércia, teria servido a Hobbes como um novo paradigma para conceber e representar não apenas o mundo natural, mas também o político. Paradigma esse que rompia definitivamente com a tradição escolástica predominante na época. Hobbes, enquanto um pensador que, nesse período, esforçava-se para romper com os laços do pensamento tradicional, teria sido fortemente influenciado por essa nova concepção cosmológica que, embora formulada de modo mais bem acabado por Galileu, margeava o universo científico-filosófico daquela época¹⁰.

Para Strauss, a moral e a política anteriores a Hobbes estavam fundadas sobre a metafísica tradicional. Essa metafísica, por ser caracteristicamente antropomórfica, seria a base mais adequada para a edificação de uma filosofia das coisas propriamente humanas. A ciência moderna, por sua vez, na medida em que renunciava a todo antropomorfismo, com sua concepção de causa e de perfeição, em nada contribuiria para o entendimento das coisas

¹⁰ Vale ressaltar que, segundo Évora (*A revolução copérnico-galileana*, p.xi), um erro que teria influenciado muitos historiadores da ciência seria a noção de que a ciência natural iniciada no século XVII teria brotado perfeita das cabeças de Galileu e Descartes. Para Évora, aquilo que culminou na revolução galileana-cartesiana encontraria suas bases não apenas no pensamento de Galileu e de Descartes, mas também em torno e mesmo antes deles (em Copérnico, passando pelo mundo árabe e culminando na antiga Grécia). Seria um erro, portanto, considerar a nova visão cosmológica disseminada pela ciência moderna tal como se ela tivesse simplesmente brotado perfeita e acabada nas teorias de seus dois representantes mais expressivos. Certamente houve mais de um modo mediante o qual as questões fundamentais da ciência moderna podem ter exercido algum impacto positivo sobre o pensamento de Hobbes além da publicação das principais obras de Galileu e Descartes.

humanas e, por conseguinte, para a fundação da moral e da política¹¹. Hobbes, atento às mudanças do cenário científico, que substituía a metafísica tradicional pela nova ciência, teria se apropriado do discurso dessa nova ciência para expor aquilo que já estaria fixado em seu pensamento muito antes de qualquer envolvimento com ela¹².

Na interpretação de Strauss, toda tentativa de compreender os fundamentos da política hobbesiana pelo viés científico apenas obstruiria a consideração daquilo que deveria ser mais do que manifesto: a política de Hobbes encontraria seu fundamento num *direito natural* entendido como um princípio formulado a partir da experiência dos homens civilizados, e, portanto, independente de e irreduzível a qualquer fundamento científico¹³. A utilização do método resolutivo-compositivo na exposição das idéias políticas em Hobbes teria uma função muito mais retórica do que propriamente científica. Aos olhos de Strauss, Hobbes (ciente da impossibilidade de edificar uma ciência das coisas humanas sobre a neutralidade científica) estaria mais interessado em convencer os compatriotas de suas idéias do que fazer da política uma ciência com o mesmo rigor da geometria e da filosofia natural.

Para Strauss, embora Hobbes não tenha inaugurado a grande tradição da lei natural, de ordem objetiva, com ele teria começado a grande tradição do *direito natural*, isto é, de uma absoluta e justificada reivindicação jurídica de ordem estritamente subjetiva¹⁴. Esse direito natural, uma vez forjado no bojo de uma discussão sobre a lei natural, seria um

¹¹ STRAUSS, L., *PPH*, p. viii.

¹² STRAUSS, L., *PPH*, p. 2. “As this method, however, was applied only subsequently, only in imitation of Galileo’s founding of the new physics, Hobbes’s achievement, from this point of view, however great it may be, is nevertheless of second order”.

¹³ STRAUSS, L., *PPH*, p. ix.

¹⁴ STRAUSS, L., *PPH*, p. viii.

preceito de ordem exclusivamente jurídica ou moral, isto é, alheio a qualquer influencia dos princípios da ciência moderna¹⁵. O direito natural, assimilado como o princípio de autoconservação, resultaria de um debate criado em torno da consideração do comportamento humano em sociedade. O método científico, por sua vez, teria servido a Hobbes como um modelo capaz de apresentar justificadamente, ou seja, conforme o discurso predominante da época, uma concepção de homem e de natureza humana formulados antes de qualquer adesão de Hobbes à ciência moderna. Para Strauss, em suma, as reais bases da política hobbesiana teriam sido fixadas por Hobbes “enquanto um mero espectador do homem e da conduta humana, e não já como filósofo mecanicista”¹⁶.

Spragens, ao contrário de Strauss, entende que a nova visão cosmológica da modernidade teria exercido grande impacto sobre o pensamento de Hobbes, sobretudo através de uma nova concepção de inércia¹⁷. A idéia, predominantemente aristotélica, de que a sociedade civil era o desígnio natural dos homens fora bruscamente abalada quando os geômetras e filósofos da natureza rejeitaram a *causa final* como princípio regulador do comportamento natural dos corpos¹⁸. A rejeição da causa final aristotélica acarretou na rejeição do *summum bonum*, tomado pela tradição anterior a Hobbes como o princípio regulador das ações morais dos homens e, por conseguinte, o princípio da política. Uma vez rejeitado o princípio do *summum bonum* da tradição, as tentativas de explicar o comportamento moral e político a partir de fundamentos naturais ou empíricos cedem lugar

¹⁵ STRAUSS, L., *PPH*, p. 6.

¹⁶ STRAUSS, L., *PPH*, p. ix.

¹⁷ SPRAGENS, T.A., *Op. cit.*, p. 205. “[T]he new cosmological paradigm which Hobbes articulated in response to the transformed conception of motion had a profound impact on even his political ideas”.

¹⁸ Sobre a rejeição da causa final e a crítica ao *zoon politikon* de Aristóteles, ver Frateschi, Y. *A Física da Política*, capítulo I.

a princípios teóricos ou artificiais de regulamentação da sociedade. O nominalismo, bem como a concepção do Estado como “um homem artificial”, observa Spragens, explicitam como Hobbes, em oposição ao pensamento tradicional, buscava pensar a natureza, o homem e também a sociedade a partir dos novos paradigmas instaurados pela modernidade científica¹⁹.

Para Spragens, embora os princípios científicos que influenciaram o pensamento político de Hobbes não fossem de fundamentação antropomórfica, tal como observa Strauss, “haveria mais de um modo pelo qual a transformação teórica da idéia de natureza do século XVII, que Hobbes abraça, pode ter exercido um impacto positivo sobre as bases de sua filosofia política”²⁰. Na interpretação de Spragens, Hobbes teria concebido um modelo teórico capaz de ser aplicado na consideração dos corpos em geral. Operando por analogia, esse modelo teórico pode ser aplicado tanto na consideração dos fenômenos naturais quanto dos homens e, por conseguinte, também do Estado ou corpo político²¹. Modelo esse forjado no bojo das mudanças que o pensamento moderno lançava sobre a tradicional idéia de natureza, sobretudo através de uma nova concepção de movimento inercial. Como observa Frateschi, “é a noção de movimento que Hobbes carrega da filosofia natural para a moral e para a política”²², uma vez que, para o filósofo, todos os corpos (sejam eles figuras, homens ou mesmo a sociedade) são movidos e se movem de modo inercial.

¹⁹ SPRAGENS, T.A., *Op. cit.*, p. 205.

²⁰ SPRAGENS, T. A., *Op. cit.*, p. 166.

²¹ SPRAGENS, T.A., *Op. cit.*, p. 166. “[Theoretical model], it may have a profound influence upon the other area of theory by means analogy. Theory developed to explain one area of reality – the motion of physical bodies, for example- may have a persuasive structuring impact upon a theoretical model directed toward understanding another area of reality – the emotions of human beings, for example”.

²² FRATESCHI, Y, 2008, p. 57.

Em conformidade às observações de Spragens, entendemos que, ao contrário da interpretação de Strauss, a filosofia política de Hobbes não deve ser pensada independente da nova visão cosmológica que revolucionara o pensamento científico moderno. Parece haver de fato em Hobbes uma concepção de natureza em geral, entendida como sinônimo de movimento, regulando tanto a consideração dos corpos e fenômenos naturais (física) quanto a das ações humanas que convergem para a constituição do Estado (moral e política). Os princípios da ciência moderna, mais precisamente o movimento inercial e o método resolutivo-compositivo, aparecem em Hobbes como fundamentos de uma concepção geral de filosofia (entendida como o conhecimento das causas e da geração dos corpos em geral) da qual a filosofia natural e a política são apenas partes. Tomando os postulados fundamentais da moral hobbesiana como o resultado de uma consideração do homem segundo o método resolutivo-compositivo e em conformidade a uma concepção inercial do movimento, o objetivo do presente trabalho é apresentar de que modo a conduta natural dos homens, quando considerados isentos de quaisquer obrigações civis, é entendida por Hobbes como um fato natural e não propriamente moral, isto é, isenta de quaisquer determinações *a priori* de bem e de mal.

Para tanto, dividimos o presente trabalho divide-se em três capítulos. No primeiro, trataremos do modo como Hobbes concebe a filosofia, sua aquisição e divisão. Nesse registro, consideraremos alguns aspectos gerais da razão e do método em Hobbes e que influências eles exercem sobre a filosofia hobbesiana e as partes em que ela se divide. No segundo capítulo, trataremos do modo como Hobbes considera a diversidade do movimento na geração dos corpos naturais. Nesse registro, consideraremos o movimento enquanto causa da sensação e das concepções ou imagens mentais, bem como os poderes ou faculdades naturais dos corpos que envolvem a geração dessas coisas. No terceiro e último

capítulo, trataremos do movimento enquanto causa das paixões humanas e dos movimentos voluntários. Nesse registro, consideraremos de que modo a filosofia natural, cujos princípios parecem regular a moral hobbesiana, deve ser pensada em conformidade a uma acepção geral de filosofia que considera o movimento como causa da geração e da conservação de todos os corpos naturais, inclusive do homem. Como resultado, esperamos explicitar como a interpretação de Strauss, que procura retirar da política hobbesiana, toda influência dos princípios da filosofia natural, parece resultar em uma completa descaracterização da filosofia de Hobbes.

Capítulo I

Aquisição e Divisão da Filosofia em Hobbes

1.1- Razão e método na aquisição da filosofia

No presente capítulo buscaremos investigar de que maneira o método resolutivo-compositivo e a razão contribuem para a aquisição da filosofia em Hobbes. Tomando a sensação como o princípio de todo conhecimento humano, buscaremos explicitar que a filosofia de Hobbes se propõe primeiramente como o conhecimento das causas dos efeitos que constituem a sensação. Causas essas que, segundo Hobbes, não podem ser devidamente conhecidas sem o auxílio de um método rigoroso capaz de conduzir o entendimento rumo ao conhecimento da geração de tais efeitos. Contrariando a interpretação de Strauss, portanto, almejamos explicitar como a filosofia de Hobbes se fundamenta sobre uma concepção de método que se conforma a uma natureza concebida como sinônimo de movimento, de modo que retirar de suas bases tais princípios, como procura fazer Strauss, é descaracterizá-la completamente.

Para Hobbes, todo conhecimento humano começa com a sensação²³. A sensação, por sua vez, consiste nos efeitos ou movimentos causados pela pressão dos corpos externos sobre órgão próprio de cada sentido²⁴. Esses primeiros indícios do conhecimento são movimentos transmitidos pelos corpos externos para as partes internas do corpo humano naturalmente através dos sentidos. Tais efeitos, portanto, todo homem sabe, por natureza,

²³ *Leviatã*, I, 2, p. 9. “[N]ão há nenhuma concepção no espírito humano do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos”.

²⁴ *Leviatã*, I, 2, p. 9. “A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona os órgãos próprios de cada sentido”.

que existem²⁵. Contudo, *por que* existem ou de que causas procedem os homens só podem saber observando atentamente a geração de tais efeitos em si próprios. As causas, ao contrário dos efeitos, não são conhecidas imediatamente pelos sentidos, mas somente através da razão. Raciocinando com nomes e palavras adequadamente impostos para significar os efeitos da sensação, os homens podem conhecer as causas e os possíveis modos de geração desses efeitos. O conhecimento de tal modo adquirido é aquilo a que Hobbes denomina *Filosofia*. Em linhas gerais, podemos entender a filosofia em Hobbes como o conhecimento racional das causas dos efeitos que se manifestam naturalmente aos homens mediante os sentidos²⁶.

Mas, a razão, para Hobbes, é apenas cálculo²⁷. Em outras palavras, a razão em Hobbes opera mediante a soma e a subtração das partes constitutivas de um todo²⁸. A exemplo da aritmética e da geometria, a razão, na aquisição da filosofia, consiste na soma e na subtração das partes (e como veremos mais adiante, dos nomes) que, em conjunto, constituem o efeito como um todo. Efeito esse que corresponde ao aparecimento ou concepção dos objetos externos para os sentidos e para imaginação. A razão ou o cálculo, portanto, não é uma operação exclusiva dos números e figuras. Onde houver lugar para soma e subtração, a razão pode ser também aplicada²⁹. Toda matéria ou corpo passível de nome pode ser submetido à razão ou ao cálculo. Isso porque, o ato de raciocinar, consiste apenas em “conceber da consequência dos nomes de todas as partes para o nome da

²⁵ *De Corpore*, I, 6, 1.

²⁶ *De Corpore* I, 1, 2. “A filosofia é o conhecimento dos efeitos ou aparências, que adquirimos raciocinando corretamente a partir do conhecimento que temos inicialmente de suas causas e geração; bem como de quais podem ser essas causas ou gerações, a partir do conhecimento de seus efeitos”. [itálicos do autor].

²⁷ *Leviatã*, I, 5, p. 27.

²⁸ *De Corpore*, I, 1, 2 “Raciocinar, portanto, é o mesmo que *somar* e *subtrair*. (...) De modo que todo raciocínio está compreendido nessas duas operações da mente, adição e subtração”.

²⁹ *Leviatã*, I, 5, p. 27.

totalidade, ou dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome de outra parte”.³⁰ E tal como os matemáticos calculam os números, os geômetras as propriedades das figuras e os lógicos as proposições, os filósofos morais ou políticos podem também proceder no cálculo dos *pactos* que dizem respeito aos deveres e obrigações dos homens.³¹

Para Hobbes, a infertilidade de toda filosofia política anterior a ele decorria tão somente da falta de método dos filósofos morais que a escreviam³². Hobbes entende que para que a política pudesse emergir aos homens como um conhecimento verdadeiro e útil, os filósofos morais (a exemplo dos geômetras e filósofos da natureza) deveriam tratá-la com o mesmo rigor com que se tratava um círculo ou um astro, a saber, segundo um método comprovadamente científico. Não se deve começar um assunto em política, diz Hobbes, por um ponto qualquer que agrade, mas, semelhantemente à consideração das figuras, de um ponto que sirva à razão como um “fio condutor”, cujas propriedades se revelam ao entendimento à medida que vai sendo desenrolada toda a trama³³. Por meio do cálculo dos nomes que significam as sensações ou concepções das coisas, o entendimento humano é capaz de investigar as causas mais obscuras de um objeto, e, a partir dessas causas, conhecer um possível modo de sua geração. Por meio desse método, que permite aos homens evitar os enganos da sensação e equivocidade das palavras, os geômetras, segundo Hobbes, expurgaram das ciências naturais todas as contradições e discórdias instauradas pela tradição. Para ele, algo semelhante deveria ser feito pelos filósofos morais caso quisessem obter o mesmo resultado em política.

³⁰ *Leviatã*, I, 5, p. 27.

³¹ *Leviatã*, I, 5, p. 27.

³² *Leviatã*, I, 5, p. 29. “Atribuo a primeira causa das conclusões absurdas à falta de método, pelo fato de não começarem seu raciocínio com definições, isto é, com estabelecidas significações de suas palavras, tal como se pudessem contar sem conhecer o valor das palavras numerais, um, dois, e três.”.

³³ *De Cive*, Epístola Dedicatória, p. 7.

Para Hobbes, é comum a todo tipo de método proceder sempre das coisas conhecidas para as desconhecidas. Em outras palavras, aquele que investiga alguma coisa deve sempre começar por aquilo que conhece e prosseguir na investigação rumo àquilo que deseja conhecer. Partindo dos efeitos da própria sensação, os homens, através análise ou decomposição do todo, podem conhecer as partes constitutivas ou causas de tais efeitos, bem como um possível modo de sua geração. A partir do conhecimento das causas, os homens, através da síntese ou composição das partes, podem também conhecer os efeitos que tais causas podem produzir adiante. Não há, para Hobbes, nenhum método para a aquisição da filosofia que não seja ou resolutivo ou compositivo, ou então parcialmente resolutivo e parcialmente compositivo³⁴. E isso tão somente porque a razão, enquanto o fundamento de todo tipo de método, nada mais é do que cálculo, isto é, soma e subtração das partes constitutivas do todo.

Através de um método, os homens podem não apenas conhecer, mas também registrar, calcular e, sobretudo, ensinar ou demonstrar corretamente aos outros homens as causas e razões de suas descobertas. Sem o auxílio de um método fundado sobre o correto raciocínio os homens não podem comunicar corretamente uns aos outros as causas e as razões de suas descobertas. Para se adquirir filosofia, portanto, não basta descobrir as causas “disto” e “daquilo”, mas, além disso, demonstrar aos outros homens as razões porque “isto” ou “aquilo” acontece de um determinado modo e não de outro. Toda a utilidade da filosofia, portanto, decorre de um uso ordenado da razão, isto é, de um método. Método sem o qual o conhecimento das causas ou fica restrito ao entendimento daquele que as descobrem ou conduz a absurdos e a vãs filosofias.³⁵

³⁴ *De Corpore*, I, 6. 1.

³⁵ *Cf. Leviatã*, IV, 46.

Para Hobbes, a aquisição da filosofia, por conta do método resolutivo-compositivo com o qual o filósofo opera, deve tráfegar por uma dupla via da razão. Por um lado, a filosofia pressupõe o conhecimento das causas adquirido a partir da análise ou resolução dos efeitos. Nesse processo, a filosofia deve operar através do minucioso registro das relações entre os antecedentes e os conseqüentes que, em conjunto, constituem um efeito investigado como um todo. De outro lado, a filosofia deve operar, conforme o mesmo método utilizado para o registro das descobertas, de um modo tal que o efeito como um todo possa ser demonstrado a partir de suas causas. Todo homem é capaz de analisar ou decompor um objeto. Contudo, somente aquele que registra corretamente o significado das palavras que utiliza para representar a relação entre cada uma das partes que o compõem é capaz de reconstituí-lo, nas mesmas condições, segundo a própria vontade.

Hobbes entende que a filosofia (seja qual for o assunto de que ela trate) pressupõe o auxílio de um rigoroso *metodus philosophandi*. Para ele, não basta conhecer as causas de uma coisa para que a filosofia possa erigir ao homem de maneira irrevogável e útil. A aquisição da filosofia pressupõe que aquele que investiga seja capaz de, mediante o registro ordenado dos nomes que representam a relação dos antecedentes com os conseqüentes, demonstrar ou de reproduzir o mesmo. Na ausência de um método, o conhecimento dos homens depende apenas do acaso, por isso se encontra sujeito às intempéries da natureza. Todas as comodidades que os homens gozam na vida moderna, em relação aos rudes tempos da antiguidade, devem favor ao uso ordenado dos nomes no cálculo da terra e nas previsões do clima, tal como que ao cultivo da razão. Assim, as comodidades da vida humana devem primeiramente favor ao método, tal como a miséria e a barbárie da guerra devem favor à falta dele.

Raciocinar, em suma, para Hobbes, nada mais é do que calcular, isto é, somar e subtrair as *partes* constitutivas de um *todo*. Mas, há também um outro modo, análogo ao primeiro, de conceber essa mesma razão. A saber, como instrumento. A razão calculadora em Hobbes pode ser, portanto, também entendida como uma razão instrumental. No que diz respeito às ações humanas, por exemplo, a razão hobbesiana pode ser entendida como instrumental porque ela não põe fins para o desejo, mas, antes, calcula os meios para realização dos fins postos pelo desejo³⁶. Assim, a razão pode ser considerada um mero instrumento das paixões, que serve aos homens como meio para a obtenção dos objetivos postos pelo desejo. Enquanto instrumento, a razão pode auxiliar os homens na construção de muitos artefatos úteis à segurança e à comodidade de suas vidas, inclusive o Estado.

Na introdução ao *Leviatã*, Hobbes diz que a natureza é imitada pela razão humana em muitas coisas, inclusive na criação daquele grande animal ou homem artificial chamado Estado (*civitas*). O Estado civil, portanto, não é, para Hobbes, uma obra da natureza, tal como concebia a tradição anterior a ele, mas uma invenção da arte, isto é, um artefato criado segundo a vontade e a engenhosidade dos próprios homens que a ele se submetem³⁷. O homem imita a natureza operando com a razão de maneira análoga ao modo como essa grande força criadora do mundo gera e conserva tudo aquilo que produz. Não obstante, essa imitação que os homens fazem da natureza pode ser entendida como um modo de proceder com o raciocínio que lança conjecturas a partir da repetição de eventos passados,

³⁶ Nos intermináveis debates sobre o estatuto das leis de natureza em Hobbes, alguns (Spragens, Frateschi, Limongi) defendem acertadamente que a lei de natureza em Hobbes nada mais é do que um *axioma* da faculdade calculadora dos homens, e não como querem alguns (Strauss, Warrender, Gauthier) preceitos de uma “razão prática” que põe fins para a conduta humana. A razão, na medida em que apenas calcula os meios mais adequados para a obtenção de algum benefício individual, deve ser entendida como instrumento das paixões, não o contrário. Desses pormenores, trataremos no capítulo II. Para maiores detalhes, ver também: FRATESCHI, Y. 2008, cap. I. 122 e LIMONGI, M. I., 1999, III. 5.

³⁷ Cf: *Leviatã*, Introdução e FRATESCHI, Y. (2008), p. 28.

induzindo, assim, o que pode acontecer no futuro a partir da observação das causas daquilo que repetidamente aconteceu no passado. Através da análise e do correto registro das causas de um efeito produzido, os homens podem, a partir de um possível modo de geração, reproduzir o efeito a partir de suas causas geradoras, imitando, assim, a grande força criadora do mundo chamada natureza³⁸.

A natureza, ou a arte divina através da qual Deus fez e governa o mundo³⁹, para Hobbes, “opera por movimento, cujos modos e graus não podem ser conhecidos sem o conhecimento das proporções e das propriedades das figuras”⁴⁰. A geometria, ou seja, a única ciência que prouve a Deus conceber aos homens, é para Hobbes o modelo a ser seguido pelas demais ciências porque, nela, os homens provaram considerar de maneira adequada e útil a causa mais elementar da geração dos corpos em geral, a saber, o movimento⁴¹. Por essa razão, inclusive, Frateschi observa que “o conceito hobbesiano de conhecimento científico acaba se tornando uma doutrina do movimento. Daí que Hobbes define os diversos campos do conhecimento científico em termos das diferentes espécies de movimento”⁴². Aquilo que deve ser primeiramente considerado pelo filósofo, a exemplo da geração das próprias sensações e concepções da mente, não pode ser outra coisa senão os corpos e seus respectivos movimentos. Assim (como veremos mais adiante ao tratarmos da concepção geral de corpo em Hobbes), o filósofo deve começar suas investigações a partir

³⁸ Monzani (MONZANI, L. R., 1995, p. 73) observa que a filosofia de Hobbes, por conta do método com o qual o filósofo opera, deve ser entendida como a descrição de um possível modo de geração do objeto, e não sua real geração. O interesse de Hobbes, portanto, não reside no conhecimento da real geração dos objetos, mas sim dos possíveis modos através dos quais os homens podem reproduzi-los, isto é, de um possível modo de sua geração.

³⁹ *Leviatã*, Introdução. “*NATURAM, id est, qua mundum deus condidit et governat, divinam artem, eatenus imitatur ars humana [est]*”.

⁴⁰ *Leviatã*, IV, 46, p. 386.

⁴¹ Cf: *Leviatã*, I, 4, p.23.

⁴² FRATESCHI, Y, 2008, p. 50.

da consideração da extensão e do movimento, que são duas propriedades comuns a todos os corpos⁴³. Propriedades essas que devem ser investigadas por uma parte da filosofia chamada *geometria*⁴⁴.

Na aquisição da filosofia, o filósofo deve proceder de maneira análoga a do artesão, que imita a natureza através de sua arte de esculpir. A tarefa do filósofo, semelhantemente a do escultor, consiste em desbastar das sensações e experiências tudo o que obstrui a nítida concepção ou imagem do objeto que jaz em meio à confusão da matéria bruta dos sentidos. Semelhante à ferramenta do artista, a razão é, para o filósofo, o instrumento com o qual ele desbasta da matéria bruta das sensações toda obscuridade e equivocidade que poderiam desviar o entendimento para longe da verdadeira concepção do objeto que as causam⁴⁵. Analogamente à técnica que guia as mãos talentosas do artista desde a escolha do material até ao mais sutil detalhe da escultura, o método é, para o filósofo, o caminho que guia a razão em meio à obscuridade da matéria e confusão dos sentidos. Assim como a escultura, a filosofia, portanto, nasce do empenho e da engenhosidade que os homens aplicam sobre a matéria bruta da natureza. Embora seja a natureza, assim como para a arte de esculpir, a provedora da matéria prima da filosofia, é a intervenção da razão humana que faz desse conhecimento um artefato, isto é, uma invenção dos homens e não uma obra da natureza.

Cito Hobbes:

“A Filosofia, filha do mundo e de vossa própria cogitação, está, portanto, dentro de vós mesmos; talvez não plenamente formada, mas como seu pai, o mundo, como era em seus começos, ainda em

⁴³ No capítulo 9 do *Leviatã*, Hobbes demonstra como as diversas partes da filosofia resultam da consideração da diversidade dos movimentos que geram os diferentes tipos de corpos. Na versão latina dessa obra, isso fica ainda mais claro. Pois, ao invés de uma tabela, Hobbes se utiliza do discurso convencional ou verbal. A extensão e o movimento, diz ele, são comuns a todos os corpos, e, por essa razão, devem ser colocados no princípio dos cálculos de qualquer uma das partes da filosofia.

⁴⁴ Cf. *Leviatã*, I, 9.

⁴⁵ *De Corpore*, Epistola ao Leitor.

estado de confusão. Fazei, pois, como os escultores que, ao desbastarem o que é supérfluo, descobrem infalivelmente a imagem. Ou imitai a criação - se quereis ser um verdadeiro filósofo, deixai vossa razão mover-se sobre o fundo de vossas próprias cogitações e experiências; aquelas coisas que jazem em confusão devem ser separadas, distinguidas e postas em ordem após receberem cada qual seu próprio nome; vale dizer, vosso método deve assemelhar-se ao da criação” (*De Corpore*, Epistola ao Leitor)

Ao contrário da sensação, que nasce com os homens e prossegue com eles por toda a vida, a razão é adquirida através do esforço e do uso das palavras e nomes⁴⁶. Desde o nascimento, no entanto, os homens são chamados *animais racionais* justamente pelo fato de poderem, quando adultos, fazerem uso da razão⁴⁷. A matéria prima da filosofia, isto é, a sensação ou a experiência, é acessível a todos os homens, posto que a natureza dotou igualmente a todos com as mesmas capacidades sensitivas⁴⁸. E, apesar da razão não ser uma faculdade inata, todos os homens podem raciocinar de maneira semelhante e correta quando têm princípios comuns e adequados para colocar no início de seus cálculos⁴⁹. Os elementos fundamentais da filosofia, isto é, a sensação e a razão, estão acessíveis a todos os homens, de modo que as demonstrações devem poder ser avaliadas por todo homem segundo suas próprias faculdades e não apenas pela autoridade dos livros e dos homens que os escrevem⁵⁰. A filosofia, portanto, embora só possa ser adquirida através do uso ordenado dos nomes e palavras, deve estar sempre em conformidade às faculdades naturais dos homens, sobretudo à sensação, que é o começo de todo conhecimento humano.

Para se adquirir ou fazer erigir a filosofia de modo irrevogável e útil, contudo, não basta contar apenas com a sensação e a razão natural. É necessário também um *metodus*

⁴⁶ *Leviatã*, I, 5, p. 30.

⁴⁷ *Leviatã*, I, 5, p. 30.

⁴⁸ *Leviatã*, I, 13, p. 74.

⁴⁹ *Leviatã*, I, 5, p. 30.

⁵⁰ Cf: *Elementos da Lei*, I, 5, 14. e *Leviatã*, IV, 46.

philosphandi capaz de orientar o entendimento na imposição, conexão e definição dos nomes que descrevam as concepções da mente. As sensações humanas, na medida em que se diversificam conforme as diversas constituições corporais dos homens, não podem fornecer um conhecimento consensual de suas causas geradoras. A razão, cujo uso reto e comum depende de um rigoroso e ordenado uso das palavras e nomes, não é suficiente para fazer erigir naturalmente um conhecimento consensual entre os homens⁵¹. Para a aquisição da filosofia não se pode contar apenas com a sensação e a razão natural, mas também com um método capaz guiar a última rumo ao conhecimento das causas da primeira. E, na inexistência de tal método, nada mais adequado e correto do que imitar o modo como opera a grande força motora criadora do mundo, a saber, a natureza. Coisa essa que, segundo Hobbes, os geômetras e filósofos da natureza provaram fazer de maneira exemplar.

De todas as invenções humanas, a geometria é, de longe, considerada por Hobbes a mais versátil e útil. Os avanços que a modernidade gozou, em relação à rudez da antiguidade, devem favor tão somente à geometria e aos filósofos da natureza. Isso porque, na geometria os homens provaram utilizar a razão de maneira adequada na consideração das causas dos corpos e fenômenos naturais, que são as mesmas causas da sensação. Por meio das definições e explicações dos nomes atribuídos aos fenômenos naturais, os geômetras provaram considerar de modo adequado as relações de causa e consequência entre as partes constitutivas de um efeito e, desse modo, mostraram ser capazes de reproduzi-lo em situações diversas. Graças a esse modo de proceder com a razão na investigação das causas, os filósofos da natureza contribuíram de forma decisiva para o

⁵¹ *Leviatã*, I, 5, p. 28. “[A] razão de nenhum homem, nem a razão de seja que número for de homens, constitui a certeza (...), pois quando há uma controvérsia a propósito de um cálculo as partes têm de, por acordo mutuo, recorrer a uma razão certa, á razão de algum arbitro, ou juiz, a cuja sentença se submetem”.

avanço da ciência e para a comodidade da vida dos homens. O mesmo, portanto, deveria ser feito na política caso os homens quisessem obter os mesmos resultados.

O valor das invenções humanas, contudo, não reside nem na filosofia nem nos utensílios criados a partir dela, mas no uso que os homens podem fazer dessas coisas para a satisfação daquilo que eles consideram ser uma necessidade⁵². O valor das coisas criadas pelos homens, portanto, reside na utilidade. Utilidade essa que, segundo Hobbes, pode ser bem compreendida por todo aquele que considerar as comodidades que acarretaram para a humanidade graças ao avanço das ciências⁵³. Comodidades essas que, por sua vez, resultaram do adequado compute do espaço e do tempo, e, por conseguinte, do cultivo dos campos, da previsão do clima, da indústria, das navegações e de tudo o que até então a razão humana foi capaz de proporcionar para o benefício da humanidade. O conhecimento das causas, portanto, é útil aos homens quando, a partir desse conhecimento, é possível reproduzir os efeitos, em situações semelhantes, no momento em que homens desejarem. E, ademais, o conhecimento das causas, adquirido mediante aquela correta significação das palavras e definições, é útil não apenas por aquilo que é capaz de produzir, mas também por aquilo que ajuda os homens a evitarem: as disputas pessoais, a discórdia e a guerra.

O maior de todos os benefícios e comodidades que os homens podem proporcionar para si mesmos não é outra coisa senão a paz; sem o que não haveria a segurança de uma vida segura e cômoda para ninguém. O aprimoramento da agricultura, da indústria, da navegação e de todas as demais coisas criadas pelo homem e para o benefício do homem, diz Hobbes, deve-se tão somente ao avanço da filosofia natural (geometria). Contudo, sem

⁵² *Leviatã*, I, 4, p. 20. “[N]ecessitas, inventionum omnium mater est”, ou seja, “a mãe de todas as invenções humanas é a necessidade”.

⁵³ Cf. *De Corpore*, I, 1, 7.

a paz e a segurança propiciada por um Estado bem constituído é improvável que haja o cultivo, a indústria e as artes, encontrando-se os homens à mercê da miséria e barbárie da guerra⁵⁴. Não basta, portanto, conhecer e regular o comportamento dos fenômenos naturais para que os homens gozem de uma vida plena de comodidades. É preciso conhecer e regular também as causas do comportamento dos próprios homens. E se esse não é, para Hobbes, o primeiro benefício que a filosofia pode proporcionar à humanidade, é, com certeza, o maior e mais útil⁵⁵.

1.2- Filosofia e filosofia política

Para Hobbes, todo conhecimento é algum tipo de poder e, enquanto tal, consiste num meio que conduz sempre a algum outro poder mais adiante⁵⁶. Observando atentamente e registrando com palavras o modo como determinados efeitos aconteceram e foram gerados pela própria natureza, os homens podem adquirir o poder ou a capacidade de prever e até mesmo de antecipar os acontecimentos futuros. Esse tipo de poder ou capacidade todo homem pode adquirir a partir do conhecimento das causas de suas próprias sensações e experiências. Quando um homem viu muitas vezes um determinado efeito ser

⁵⁴ *Leviatã*, IV, 46, p. 384. “O ócio é o pai da filosofia, e o Estado é o pai da paz e do ócio”.

⁵⁵ *De Cive*, Prefácio ao Leitor. “Seguramente a ciência política deve ser de todas a primeira”.

⁵⁶ No *De Corpore*, I, 1, 6, Hobbes diz que “*scientiae sive cognitionis potentiam est*”, ou seja, que a ciência ou o conhecimento é poder. Nessa relação entre o conhecimento e o poder seria interessante uma investigação que levasse a cabo a influência da filosofia de Bacon sobre o pensamento de Hobbes, uma vez que nosso filósofo serviu, antes mesmo de ter escrito qualquer obra de sua própria autoria, como amanuense de Bacon (ver TUCK, 1989, p. 25). Uma possível influência de Bacon sobre a formação do pensamento hobbesiano poderia, talvez, lançar um olhar mais acurado sobre a concepção hobbesiana de ciência que Strauss insiste em retirar da política do autor.

produzido sempre a partir dos mesmos antecedentes, toda vez que ele observa tais antecedentes, naturalmente espera que se siga aquilo que nas outras vezes se seguiu. Esse conhecimento pode ser adquirido naturalmente e, enquanto tal, é chamado *prudência*⁵⁷.

A prudência em Hobbes é um conhecimento que todo homem pode obter a partir dos sinais de sua própria experiência. Registrando para si mesmo, através de signos que achar mais conveniente para si, todo homem pode prever os acontecimentos futuros através da observação daquilo que aconteceu repetidas vezes no passado. Quando, por exemplo, um homem observou que depois de um relâmpago se seguiu sempre um trovão, toda vez que ele contempla um relâmpago, logo espera o rugir do trovão. Esse tipo de poder ou capacidade possibilita aos homens conhecer com antecedência aquilo que poderá ocorrer no futuro e, através disso, aumentar o seu poder de provisão. Observando atentamente o modo como a natureza gera e conserva todas as coisas no mundo, os homens podem prever situações benéficas ou prejudiciais para a segurança de sua vida. Observando o comportamento de seus semelhantes de maneira análoga à contemplação dos fenômenos da natureza, todo homem, segundo Hobbes, pode também concluir que, por exemplo, na ausência de um poder soberano, todo homem deve desconfiar e temer qualquer outro homem⁵⁸.

⁵⁷ *Leviatã*, I, 3, p. 18. “Às vezes o homem deseja conhecer o acontecimento de uma ação, e então pensa em alguma ação semelhante no passado, e os acontecimentos dela, uns após o outro, supondo que acontecimentos semelhantes se devem seguir a ações semelhantes (...) A este tipo de conhecimento se chama *previsão*, e *prudência*, ou *provisão*”.

⁵⁸ Essa máxima da moral hobbesiana (*cf.* *De Cive*, Prefácio ao Leitor e *Leviatã*, I, 13, p. 75) não deve ser entendida como o ditame de uma razão moralizante, tal como poderíamos supor, mas como a conclusão de um cálculo que todo e qualquer homem pode fazer observando atentamente aquilo que acontece quando sente e pensa alguma coisa.

Diferentemente da prudência, a filosofia, embora também comece com aquilo que é dado na sensação ou experiência, resulta de um rigoroso e ordenado uso da linguagem. Na prudência, os homens representam individualmente, isto é, do modo que cada um achar mais conveniente para si próprio, as suas descobertas. Na filosofia, por outro lado, os homens devem registrar suas descobertas através de nomes ordenadamente impostos para significar as relações de causa e consequência entre as partes daquilo que investiga, bem como definições que expliquem esses nomes. A prudência, na medida em que possibilita um uso individual ou privado dos sinais utilizados para marcar as descobertas de um homem, é, por essa razão, um conhecimento privado ou individual. A filosofia ou ciência, ao contrário, porque pressupõe um uso comum e ordenado dos nomes e palavras utilizados para significar e definir as coisas descobertas, é um conhecimento universal, ou seja, acessível a todos os homens. Por fim, a prudência, posto que nada mais é do que o conhecimento daquilo que já aconteceu, é, por isso, um conhecimento absoluto. A filosofia ou ciência, por sua vez, na medida em que se propõe como o conhecimento daquilo que pode acontecer, é, por isso, um conhecimento condicional⁵⁹.

Hobbes entende que, para adquirir filosofia, os homens devem, em primeiro lugar, ter essas e aquelas sensações ou experiências. Depois, através de um rigoroso uso das palavras, eles devem registrar suas concepções na ordem exata em que elas se lhes manifestam aos sentidos. Desse modo, os homens representam o discurso mental, ou ainda a série ou cadeia de antecedentes cujos consequentes são as próprias concepções, por meio do discurso verbal. Representando, assim, através de um rigoroso uso das palavras e nomes,

⁵⁹ *Leviatã*, I, 9, p. 51. “Há duas espécies de conhecimento: um dos quais é o *conhecimento dos fatos*, e outro o conhecimento *das conseqüências de uma afirmação para outra*. O primeiro está limitado aos sentidos e à memória e é um conhecimento *absoluto* (...). Ao segundo chama-se ciência, e é *condicional*”. [itálicos do autor].

o discurso mental na forma de discurso verbal, os homens são capazes de demonstrar as causas reproduzindo os efeitos em situações semelhantes às aquelas em que eles foram primeiramente gerados pela natureza⁶⁰. Nas condições adequadas, os homens podem não apenas reproduzir certos efeitos a partir do registro verbal de suas causas, mas também criar outros efeitos, aplicando tal conhecimento na invenção de diversos utensílios.

Embora a filosofia possa contribuir para o aumento do poder ou domínio dos homens, ela, em si mesma considerada, é um pequeno poder⁶¹. Pequeno não porque não seja de grande utilidade ou porque não possa produzir grandes efeitos. A filosofia é considerada por Hobbes um pequeno poder justamente porque, ao contrário da experiência, não é eminente, ou seja, não é conhecida ou reconhecida por todos ou pela maioria dos homens. Como, para Hobbes, todo conhecimento é poder, a prudência, na medida em que resulta da sensação ou experiência, é um poder natural, assim como são também poderes naturais o vigor do corpo e a agilidade do espírito. A filosofia, por sua vez, na medida em que resulta de uma intervenção da razão humana sobre a natureza, encontra-se junto daqueles poderes que podem ser adquiridos pelos homens através da arte. Poder esse que, enquanto instrumental, pode auxiliar os homens na busca por aquilo que cada um deles individualmente, e todos ao mesmo tempo juntos, desejam mais do que qualquer outra coisa: a segurança de uma vida segura e duradoura.

⁶⁰ *Leviatã*, I, 3, p. 30. “E enquanto a sensação e a memória apenas são conhecimentos de fato, o que é uma coisa passada e irrevogável, a ciência é o conhecimento das conseqüências, e a dependência de um fato em relação a outro, pelo que, a partir daquilo que presentemente sabemos fazer sabemos como fazer qualquer outra coisa quando quisermos, ou também, em outra ocasião”.

⁶¹ *Leviatã*, I, 10, p 54.

De todos os poderes que os homens podem adquirir, Hobbes considera o maior de todos aquele formado pela união do poder natural de todos os homens reunidos, a saber, o poder soberano do Estado⁶². O poder civil em Hobbes, portanto, é um poder artificial, ou seja, constituído segundo a vontade e o engenho dos homens e não por natureza⁶³. Ao contrário das formigas, abelhas e outros animais gregários, os homens não constituem a sociedade (ao contrário da filosofia política de Aristóteles) de modo natural, mas artificialmente. Isso porque, para Hobbes, os animais naturalmente gregários não possuem linguagem tal como a possuem os homens⁶⁴. Por conta disso, esses animais não vêm diferença entre o benefício individual e o coletivo, tal como fazem os homens ao significarem esses nomes cada qual segundo suas próprias paixões. O Estado civil e todas aquelas coisas que decorrem da vida humana em sociedade, diz Hobbes, não é fruto da natureza, mas artefato dos homens.

Da diferença entre as coisas que a própria natureza produz e aquilo que a partir dela é imitado pelos homens, surge para a filosofia dois tipos distintos de corpos: os corpos naturais e os corpos artificiais. Por conta dessa diferença, a filosofia é dividida primeiramente em duas partes fundamentais: filosofia natural ou *física* e filosofia civil ou *política*. A primeira é a investigação das causas dos corpos naturais, dentre os quais encontra-se também o *corpo-animado-racional* ou simplesmente o *homem*. A outra, por sua vez, é a investigação daquele corpo artificial chamado Estado. Contudo, uma vez que, para Hobbes, as causas do Estado remontam às paixões naturais dos homens, que têm sua

⁶² *Leviatã*, I, 10, p. 53.

⁶³ Cf: FRATESCHI, 2008, p. 38.

⁶⁴ Cf: *Leviatã*, II, 17, p. 105.

origem na sensação, a física e a política não divergem tanto assim que não possam ou não devam ser pensadas em conjunto. Para Hobbes, “os últimos princípios da física devem coincidir com os princípios da política”⁶⁵, pois os efeitos que a primeira investiga são justamente as causas daquilo que a outra procura investigar. Sob a óptica dos princípios (movimento inercial e método) a física e a política podem ser pensadas tanto separadamente quanto em conjunto, uma vez que a última começa justamente no ponto onde termina a primeira.

Para Hobbes, não existe nada na mente dos homens, ou seja, eles não podem conceber coisa alguma, que não tenha seu começo na sensação⁶⁶. Por essa razão, toda e qualquer parte da filosofia tem seu começo na sensação, ou melhor, no movimento que a causa nos corpos dos homens⁶⁷. A geometria, por exemplo, ao investigar as causas da geração das figuras ou corpos geométricos, considera apenas o simples movimento, que é a causa mais elementar daquilo tudo que se manifesta à mente humana⁶⁸. A filosofia natural, por sua vez, considera os efeitos que o movimento de um corpo natural causa sobre outro corpo natural (física), inclusive sobre o corpo humano (ética ou moral)⁶⁹. A política, por

⁶⁵ *De Homine*, Carta Dedicatória. “[G]li ultimi principi della fisica si dovevano conettere con i principi della politica”, ou seja, “os últimos princípios da física devem coincidir com os princípios da política”. Para as citações do *De Homine*, em geral utilizamos a tradução italiana de Antimo Negri: *Elementi di Filosofia – Il Corpo – L’uomo*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1972. A tradução das citações para a língua portuguesa é nossa.

⁶⁶ *Leviatã*, I, 1, p. 9.

⁶⁷ *Elementos da Lei*, I, 5, 14. “[O]s fundamentos primeiros de todo nosso conhecimento [é] a sensação”.

⁶⁸ Cf. *Elementos da Lei*, I, 2, 10.

⁶⁹ No capítulo 9 da versão latina do *Leviatã*, Hobbes nos diz que os movimentos invisíveis no interior das partes dos corpos, também chamados *qualidades*, são assuntos da filosofia natural (mais precisamente da mecânica), que pode ser dividida segundo a especificidade desses movimentos em conformidade aos sentidos humanos. Como exemplos que integram a filosofia natural ele cita a *ótica* e a *música*, ou seja, a investigação da luz e do som. O estudo dessas duas qualidades dos corpos naturais e dos efeitos que elas causam sobre os sentidos humanos parece perpassar toda a filosofia de Hobbes. No capítulo 8 dos *Elementos da Lei*, ao tratar da sensação e da concepção de poder, Hobbes já elogiava as descobertas de Galileu no campo da mecânica, sobretudo acerca da refração da luz e da propagação do som. A maior parte do *De Homine* também versa

outro lado, investiga o corpo político ou Estado, cujas causas mais elementares são as paixões que regulam a conduta natural dos homens, isto é, os movimentos nas partes internas do corpo humano, bem como os movimentos voluntários gerados a partir delas.

Por mais que o Estado seja considerado por Hobbes um corpo artificial, suas causas, semelhantemente as causas dos corpos em geral, remontam também à sensação e ao movimento que a causa nos corpos humanos. Pois são as paixões, os costumes e as disposições naturais dos homens, e não outra coisa, as causas fundamentais do Estado, diz Hobbes. Quer seja o objeto da filosofia um corpo natural ou um corpo político, portanto, as causas que ela investiga remontam sempre à sensação e, por conseguinte, ao movimento dos corpos externos que a produz nos corpos dos homens. Considerar a política hobbesiana independente dos princípios gerais da filosofia natural que regula a moral, tal como procura fazer Strauss, é, como dizíamos anteriormente, uma completa descaracterização dessa filosofia.

Apesar disso, Strauss insiste em sustentar que a política de Hobbes teria sido inaugurada sem nenhuma influência fundamental dos princípios da ciência moderna⁷⁰. Quando muito, o comentador afirma que os princípios da filosofia natural são de ordem secundária para a compreensão dos reais fundamentos da política⁷¹. Para Strauss, Hobbes

sobre o assunto, que aparece também em diversos trechos do *De Corpore*. Não obstante, o cerne da contenda de Hobbes com Descartes, impressa em suas *Terceiras Objeções*, parece girar em torno dessas duas qualidades que integram a geração dos corpos, sobretudo no que diz respeito à origem das concepções mentais. O movimento, portanto, parece ser o princípio regulador das diversas partes da filosofia hobbesiana, sendo assunto considerado em todas elas.

⁷⁰ Segundo Frateschi (FRATESCHI, Y., 2008, p. 54) “para corroborar a tese de que a filosofia política tem uma base moral, Strauss precisa combater a interpretação (de que ele admite ser suscitada pelo próprio texto de Hobbes) de que a filosofia política hobbesiana se baseia na ciência moderna”.

⁷¹ STRAUSS, L., *PPH*, p. 2. “As this method, however, was applied only subsequently, only imitation of Galileo’s founding of the new physics, Hobbes’s achievement, from this point of view, however great it may be, is nevertheless of second order – secondary in comparison with the founding of modern science by Galileo and Descartes”.

teria fundado sua política sobre as bases de uma moral formulada a partir da contemplação do comportamento dos homens em sociedade, seus compatriotas. A política hobbesiana, assim, não estaria fundamentada sobre a neutralidade dos princípios de uma ciência dos corpos em geral, mas sobre experiência ou observação empírica do comportamento dos homens⁷². Strauss entende que a concepção hobbesiana do homem natural teria sido formulada muito antes de qualquer influência da ciência moderna sobre o pensamento do autor. A adesão de Hobbes ao método científico teria ocorrido mais tardiamente, isto é, depois de terem sido fixadas as reais bases de seu pensamento. A política hobbesiana, apesar de sua aparente fundamentação científica, estaria assentada sobre juízos morais extraídos da experiência. Os princípios científicos, além de não contribuírem em nada para a compreensão dos reais fundamentos da política de Hobbes, arremata Strauss, ainda obscureceriam a compreensão das verdadeiras fontes desse pensamento.

Strauss entende que a noção de experiência que fundamenta a política de Hobbes não é da mesma natureza que a que regula a consideração dos corpos naturais. Isso porque, na visão do comentador, a política, ao contrário da filosofia natural, funda-se sobre a experiência que os homens podem obter através auto-exame⁷³. A filosofia natural estaria assentada sobre uma base matemática que atribui neutralidade teórica ao conceito de experiência que regula a consideração dos fenômenos naturais. Na política, ao contrário, a noção de experiência corresponde àquilo que os homens já civilizados podem obter analisando a si mesmos. Uma vez que a noção de experiência na política resulta do auto-

⁷² STRAUSS, L., *PPH*, p. 29. “Hobbe’s political philosophy has thus for that very reason a moral basis, because it is not derived from natural science is founded on first-hand experience of humam life”.

⁷³ STRAUSS, L., *PPH*, p. 7 “Political philosophy is independent of natural science because its principles are not borrowed from natural science, are not, indeed, borrowed from any science, but are provided by experience, by experience which every one has of himself, or, to put it more accurately, are discorred by efforts of self-knowledge and the self-examination of every one”

exame dos homens já civilizados, tal experiência, na interpretação de Strauss, diferentemente do que acontece na filosofia natural, seria indissociável dos princípios morais que regulam a vida social dos homens. Os fundamentos da política hobbesiana, assim, não estariam assentados sobre a neutralidade dos princípios científicos, mas sobre uma moral disfarçada por uma aparente neutralidade do mero vocabulário científico de Hobbes.

O objetivo de Strauss ao diferenciar substancialmente o conceito de experiência que aparece nas duas partes fundamentais da filosofia é separá-las definitivamente em campos que não se relacionam jamais um com o outro. Todavia, entendemos que, ao contrário da interpretação de Strauss, não existe uma diferença (ao menos não fundamental) entre as noções de experiência que regulam a filosofia natural e a política em Hobbes. Isso porque, a concepção geral de experiência em Hobbes é definida a partir da sensação. Assim: o acúmulo de sensações ou as sensações evanescentes constituem a memória, ao passo que o acúmulo de memória ou a memória de muitas coisas constitui a experiência⁷⁴. Seja, portanto, em filosofia natural ou em política, a noção de experiência em Hobbes é fundamentalmente a mesma e única, entendida como um resultado das faculdades sensitivas com que a natureza dotou igualmente a todos os homens. Na sensação, destarte, deve começar não apenas a investigação dos fenômenos naturais que se manifestam aos homens, mas também das paixões que geram os movimentos voluntários que os levam a constituir o Estado.

⁷⁴ *Leviatã*, I, 2, p. 12.

Contrariando as pretensões de Hobbes, Strauss se esforça para rejeitar toda influência dos princípios científicos sobre o pensamento político do autor⁷⁵. E isso o comentador faz por um interesse manifestamente declarado: estabelecer o direito natural ou princípio de autopreservação como o fundamento da política de Hobbes irreduzível a e independente de qualquer princípio científico⁷⁶. Entendendo o direito natural como o direito de autoconservação que regula todas as ações humanas em Hobbes, Strauss afirma que a política não pode encontrar seu fundamento nos princípios da ciência moderna porque o direito de autoconservação é incondicional ou absoluto e, por essa razão, irreduzível a quaisquer outros princípios⁷⁷. O direito natural, enquanto fundamento da política, estaria situado num campo da filosofia que em nada depende dos princípios científicos para se sustentar⁷⁸. O direito natural em Hobbes, em suma, teria sido forjado no bojo de uma discussão sobre as leis de natureza e a partir da constatação do modo como os homens se comportavam já na competitiva vida social, e não sobre bases científicas.

Em última instância, Strauss pretende fundamentar o direito de autoconservação não como um regulador das ações humanas que conduzem tanto à guerra quanto à paz, mas como um princípio frente ao qual o soberano poder do Estado encontraria uma limitação⁷⁹.

⁷⁵ Cf. FRATESCHI, Y., 2008, p. 55.

⁷⁶ STRAUSS, L., *PPH*, p. ix. “[F]or before such an analysis could be made, it was necessary to remove the obstacles which stand in the way of even a mere recognition of the obvious fact that Hobbes’s political philosophy starts from natural ‘right’, as distinguished from both natural ‘law’ and natural inclinations or appetites”.

⁷⁷ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 181. “Only the right of self-preservation is unconditional or absolute”.

⁷⁸ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 181. “[T]he desire for self-preservation, if, in other words, the desire for self-preservation is the sole root of all justice e morality, the fundamental moral fact is not a duty but a right”.

⁷⁹ Hobbes afirma que o Estado, assim como o homem natural em semelhança ao qual ele é criado, deve buscar a autoconservação por meio da conservação dos indivíduos que, em conjunto, o constituem: *vis civitatis salus populis est*. Contudo, dizer que o Estado deve conservar a si mesmo por meio da autoconservação dos indivíduos que o constituem não significa dizer que seu poder encontra uma limitação frente a

Strauss entende que o direito de autoconservação (entendido como a liberdade que todo indivíduo tem de proteger seu corpo e sua vida do modo que julgar mais conveniente para si) é um princípio absoluto, irredutível e inalienável. Nesse registro, o poder soberano do Estado civil em Hobbes encontraria uma limitação frente a esse direito, não sendo sua finalidade outra coisa senão salvaguardar esse direito. E se a doutrina política que visa salvaguardar o direito natural, distinguido das leis, não pode ser de outro tipo senão liberal, então, aos olhos de Strauss, Hobbes pode ser considerado o fundador do liberalismo moderno⁸⁰. Sob esse prisma, Strauss entende que a finalidade do Estado civil em Hobbes, bem como a de todas as ações do soberano, não pode ser outra senão assegurar as liberdades individuais. Com esse objetivo é que Strauss procura retirar toda e qualquer fundamentação científica da política hobbesiana, ou seja, no intuito de fundá-la sobre juízos morais *a priori*. Contudo, como veremos no decorrer do presente trabalho, esse objetivo Strauss procura alcançar mediante uma completa descaracterização da filosofia de Hobbes.

autoconservação dos homens, tal como parece entender Strauss. O direito natural dos indivíduos deve servir como um princípio regulador das ações do Estado em vista da conservação de si próprio, e não como um limitador de seu poder. Cf. *Leviatã*, II, 29, p. 192.

⁸⁰ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 181. “[T]he power of the state finds its absolute limit in that natural right and in no other moral fact. If we may call liberalism that political doctrine which regards as the fundamental political fact the rights, as distinguished from the duties, of man and which identifies the function of the state with the protection or the safeguarding of the rights, we must say that the founder of liberalism was Hobbes”.

Capítulo II

A Diversidade do Movimento em Hobbes

2.1- O movimento e os corpos naturais

Vimos que o objetivo de Strauss, ao retirar das bases da política hobbesiana toda de influência dos princípios da ciência moderna, é sustentar o direito natural, enquanto fundamento da política, como irreduzível a qualquer princípio da filosofia natural. Para esse fim, o comentador procura estabelecer uma diferença fundamental entre o apetite humano e o apetite animal em Hobbes. Na visão de Strauss, o apetite humano, diferentemente do apetite meramente animal, deve ser entendido como uma característica exclusiva do homem. Strauss entende que o apetite humano não pode ser comparado ao apetite meramente animal porque, ao contrário deste último, o primeiro não se restringe à obtenção das coisas mais imediatas postas para o desejo através dos sentidos, mas sim numa projeção do desejo para o futuro. Enquanto uma projeção desejo para o futuro, o apetite humano é entendido por Strauss como sendo regulado pela razão e não por algum movimento que é a causa da sensação ou da percepção, tal como ocorre com o apetite meramente animal⁸¹. Nas páginas que se seguem, buscaremos investigar de que modo Strauss pretende fundar o apetite humano em Hobbes sobre uma razão que, em última instância, põe fins para a conduta natural dos homens. Contudo, contrariando essa interpretação, buscaremos mostrar que o apetite humano em Hobbes, tomado mesmo como uma projeção do desejo para o futuro, pode muito bem ser explicado a partir de uma concepção inercial do movimento, cuja tendência à conservação não depende de nenhuma mediação racional.

⁸¹ Cf. *De Cive*, I, 3, 31.

Para Strauss, haveria uma diferença fundamental entre o apetite humano e o apetite meramente animal em Hobbes. O primeiro estaria fundamentado sobre a razão, ao passo que somente o segundo poderia ser explicado a partir de uma teoria do movimento como causa da sensação. Sob esse prisma, os postulados gerais que sustentam a conduta natural dos homens em Hobbes como um comportamento amoral, isto é, meramente natural, seriam equivocados em si mesmos. Hobbes, segundo Strauss, teria se equivocado ao assimilar o comportamento dos homens em estado de natureza, isto é, hipoteticamente desvinculados de quaisquer obrigações civis, como um comportamento meramente animal⁸². Todavia, apesar do esforço e da aparente neutralidade do discurso, Hobbes, conclui Strauss, “não é mais capaz do que qualquer outro de nos fazer esquecer que o homem não é um animal inocente”⁸³.

Com relação à tendência natural dos homens postulada por Hobbes, Strauss afirma:

“The clearest and most perfect expression for the naturalistic conception of human appetite is the proposition that man desires power and ever greater power, spontaneously and continuously, in one jet of appetite, and not by reason of a summation of innumerable isolated desires caused by innumerable isolated perceptions (...) But this apparently perfectly clear proposition is fundamentally equivocal, for the boundless striving after power is itself equivocal (...) The Striving after power may thus be rational as well as irrational (...) For the rational striving after power rest on already rational reflection and is for that very reason not natural, i.e., not innate, not in existence prior to all external motivations, to all experience and education”⁸⁴

Ao considerar os homens em estado de simples natureza, isto é, à parte de toda e qualquer obrigação civil, Hobbes postula como uma tendência geral de todos os homens

⁸² STRAUSS, L., *PPH*, p. 9.

⁸³ STRAUSS, L., *PPH*, p. 15.

⁸⁴ STRAUSS, L., *PPH*, p. 10.

“um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte”⁸⁵. Isso não significa, contudo, que os homens não possam jamais viver com um poder moderado, quando sob o domínio de uma autoridade soberana, por exemplo. Os homens buscam naturalmente poder e mais poder porque, segundo o princípio de conservação do movimento que regula o comportamento humano, a garantia daquilo que se tem no presente depende da aquisição de alguma outra coisa adiante. O objetivo do apetite humano, por conta disso, não deve se restringir à obtenção dos objetos mais imediatos, mas também assegurar a obtenção dos objetos do desejo futuro. E isso tão somente porque o desejo, uma vez definido a partir de uma concepção inercial do movimento, não pode encontrar a satisfação ou o repouso sobre um objeto particular, mas sim migrar incessantemente de objeto para objeto.

Strauss, contudo, insiste em defender que a tendência natural dos homens em Hobbes, definida como uma *incessante busca por poder*, assenta-se sobre um equívoco do filósofo, que assimila um apetite de base racional como um apetite de base perceptiva⁸⁶. Na visão do comentador, o apetite humano em Hobbes deve ser entendido não como uma espécie de reação, produzida pelas inúmeras afecções que os objetos externos causam sobre o corpo humano, mas como uma única projeção do desejo para o futuro. Nesse ponto é que haveria uma distinção fundamental entre o apetite humano e o apetite meramente animal, sendo, portanto, o primeiro irreduzível a qualquer princípio fundamental do último⁸⁷. Para

⁸⁵ *Leviatã*, I, 11, p. 60.

⁸⁶ Strauss se refere à famosa passagem do capítulo 11 do *Leviatã*, onde Hobbes afirma que “a tendência geral de todos os homens é um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder [*potentia unan post aliam*], que cessa apenas com a morte”.

⁸⁷ STRAUSS, L., *PPH*, p. 10.

Strauss, a conduta dos homens em estado de natureza não pode ser entendida como um comportamento meramente animal ou natural porque “a busca por poder é sempre boa ou permissível ou má e inadmissível”⁸⁸. Hobbes teria, aos olhos do comentador, utilizado o discurso científico a fim de maquiagem sua concepção de homem naturalmente hostil e belicoso.

Strauss procura diferenciar o apetite humano do apetite animal entendendo que se o primeiro é irreduzível a qualquer fundamento do segundo, então ele é também irreduzível a qualquer princípio da filosofia natural. O postulado da tendência natural dos homens em Hobbes, nesse registro, não estaria alicerçado sobre uma neutralidade científica, mas sim sobre juízos propriamente morais, constatando que é na sociedade que os homens agem sempre com vistas à contemplação do seu próprio poder e de seus atos de conquista. A política e a física em Hobbes, assim, estariam alicerçadas sobre bases distintas, estando cada uma edificada sobre seus próprios princípios. O postulado da *incessante busca por poder*, em suma, não encontraria seu fundamento na sensação e, por conseguinte, no princípio inercial do movimento que a regula, mas na *vaidade*, tomada como uma característica exclusiva dos homens⁸⁹.

Strauss entende que no estado de natureza, onde a garantia da conservação da vida de cada homem depende de seu próprio poder e, não obstante, da subjugação de uns pelos outros, o postulado da *incessante busca por poder* é uma clara expressão de que, no fundo,

⁸⁸ STRAUSS, L., *PPH*, p. 14.

⁸⁹ STRAUSS, L., *PPH*, p. 11. “[M]an’s natural appetite, has its basis in pleasure which man takes in the consideration of his own power, i.e., in vanity. The origin of man’s natural appetite is, therefore, not perception but vanity”.

para Hobbes, os homens são maus ou perversos por natureza⁹⁰. Ao expor sua concepção de natureza humana através de um discurso aparentemente científico, Hobbes, aos olhos de Strauss, teria feito com que a vaidade humana (embora pilar de sua teoria política) se diluísse em meio aos *caeteros effecti*. Como resultado, teríamos uma moral disfarçada ou distorcida por um discurso aparentemente científico⁹¹. Disso Strauss conclui que os princípios da ciência moderna, além de não contribuir em nada para a compreensão das reais bases do pensamento político de Hobbes, ainda obscureceria as verdadeiras fontes desse pensamento.

Para Strauss, a política hobbesiana se fundamenta sobre um direito natural entendido como uma expressão da razão e não de uma natureza entendida como sinônimo de movimento.⁹² O direito natural, assimilado como o princípio de autopreservação que regula o comportamento natural dos homens em Hobbes, diz Strauss, não pode ser coerentemente explicado a partir de uma concepção do homem formulada conforme o princípio inercial do movimento⁹³. Por conta dessa disso, o comportamento natural dos homens, uma vez regulado pelo direito natural, não pode jamais ser explicado por ou reduzido a princípio algum da filosofia natural. E, na medida que o direito natural, de tal modo definido, é colocado por Strauss como o princípio fundador da política hobbesiana, a

⁹⁰ STRAUSS, L., *PPH*, p. 13. “[I]f man by nature finds his pleasure in triumphing over all others, then man is by nature evil”.

⁹¹ STRAUSS, L., *PPH*, p. 14.

⁹² STRAUSS, L., *PPH*, p. 15. “That preservation of life [or right of self-preservation] is the primary good is affirmed by reason and by reason only”.

⁹³ Frateschi (FRATESCHI, Y., 2008, p. 55) observa que “mantida a interpretação de que a filosofia política de Hobbes tem como origem a psicologia mecanicista, conclui Strauss, não seria possível traçar nenhuma distinção entre o direito natural e o apetite humano natural, o que retiraria dessa filosofia toda base moral-conseqüência que o comentador considera inadmissível”.

filosofia natural parece, então, não contribuir em nada para a fundamentação da política. Contudo, essa interpretação de Strauss, tal como buscaremos mostrar no decorrer do presente trabalho, parece acarretar de uma leitura superficial de alguns elementos fundamentais da filosofia de Hobbes, sobretudo das concepções de corpo e de movimento inercial que regulam essa filosofia.

Mas, antes de adentrarmos propriamente a consideração do modo e das razões pelas quais Hobbes entende que os princípios científicos (sobretudo o método resolutivo-compositivo e princípio inercial do movimento) são elementos teóricos fundamentais de sua filosofia e, por conseguinte, da moral que sustenta a política, devemos considerar, ainda que rapidamente, porque a razão hobbesiana não deve ser entendida, tal como afirma Strauss, como um fator determinante para a concepção do apetite humano e, por conseguinte, para a tendência natural dos homens postulada por Hobbes. Enquanto uma expressão do desejo que se projeta para o futuro, o apetite humano pode ser muito bem entendido como uma exigência do princípio inercial do movimento aplicado ao homem, mas não como a expressão de uma razão que regularia a conduta humana a partir de determinações *a priori* do bem e do mal. Em outras palavras, a razão natural em Hobbes não põe fins para a conduta dos homens, mas apenas calcula os meios ou indica o caminho a ser trilhado para a obtenção aquilo que lhes determina o desejo e a vontade.

Dizíamos anteriormente que a razão hobbesiana, além de calculadora, pode ser também entendida como instrumental. Isso porque ela não põe fins para o desejo, mas, ao contrário, calcula os meios para a obtenção dos fins postos pelo desejo⁹⁴. Contrariando as

⁹⁴ Adiante, ao considerarmos mais detidamente as paixões dos homens em Hobbes, veremos de que modo o desejo estabelece os fins que regulam a conduta humana, sob a forma de movimentos voluntários. Por

pretensões de Strauss, é possível dizer que, para Hobbes, não é porque as coisas são boas ou más que os homens as querem ou as evitam, mas, ao contrário, porque os homens as querem ou as evitam é que elas parecem ser boas ou más⁹⁵. Em outras palavras, é o desejo que, em primeira instância, determina se algo é benéfico ou não para o indivíduo. Não deve haver, portanto, nenhuma regra *a priori* do bem e do mal capaz de regular a conduta natural dos homens em Hobbes, exceto aquilo que o desejo impõe para cada homem particular, mas que não pode ser de modo algum considerado uma regra. Enquanto cálculo ou instrumento, razão pode auxiliar os homens na busca pela autoconservação lhes apontando os meios e os caminhos mais adequados para a obtenção desse fim. Contudo, a autoconservação dos indivíduos não deve ser entendida como o ditame de uma razão que põe fins para a conduta dos homens, tal como parece entender Strauss, mas como uma exigência do movimento (nesse caso o vital) que gera e conserva o corpo humano.

Fora da esfera civil, ou seja, em estado de simples natureza, as noções de bem e de mal não têm validade comum ou universal para todos homens, mas apenas individualmente para cada um deles. O bom ou o benéfico é, para Hobbes, apenas aquilo que agrada aos sentidos de cada homem, assim como o mau ou o maléfico o seu contrário. Todo homem, portanto, representa naturalmente para si mesmo aquilo que é bom e mal segundo suas próprias paixões e desejos. A busca por poder e mais poder, enquanto uma tendência dos homens em estado de simples natureza, não deve ser entendida em termos do bem e do mal, mas como um fato da natureza que se expressa na intimidade de cada homem particular. A

enquanto, interessa-nos apenas mostrar como a razão em Hobbes não é determinante na imposição desses fins, mas apenas no cálculo dos meios que conduzem até eles.

⁹⁵ Segundo Monzani (MONZANI, L. R., 1995, p. 85) “esse é o sentido mais fundo da fórmula [resultante da integral adesão de Hobbes ao mecanicismo]: não desejamos as coisas porque são boas, mas elas são boas porque a desejamos”.

conduta dos homens, que buscam naturalmente o poder e os meios para conservar a si mesmo e à sua vida, portanto, não deve ser entendida nem como boa e permissível, nem como má e inadmissível, mas como natural. As palavras *bem* e *mal* não têm significado comum para os homens considerados em estado de simples natureza, por isso não podem qualificar um tipo de conduta como sendo boa ou má. Cito Hobbes:

“Dado que a constituição do corpo de um homem se encontra em constante modificação, é impossível que as mesmas coisas nele provoquem os mesmos apetites e aversões, e muito menos é possível que todos os homens coincidam no desejo de um só e mesmo objeto. Mas, seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto de seu ódio e aversão chama *mau*, e ao de seu desprezo chama *vil e indigno*. Pois, as palavras “bom”, “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado)”. (*Leviatã*, I, 6, p. 32).

Hobbes entende que, a exemplo da sensação, aquilo que agrada e desagrade aos sentidos humanos nada mais é do que movimento. Movimento esse que, uma vez transmitido pelos agentes externos para as partes internas do corpo humano, tende naturalmente a prosseguir sem repouso. Se o movimento de um agente externo parece corroborar o movimento vital de um homem (que é, para Hobbes, antes de tudo, um corpo em movimento), então o objeto que causa tal movimento é considerado agradável ou bom, caso contrário desagradável e mau. Por esse motivo, cada homem chama de *bom* e de *mau* aquilo que parece ou aparece lhe agradar e desagradar aos sentidos, respectivamente. O desejo, portanto, deve ser entendido como um movimento que começa fora e que se estende para dentro do corpo humano, prosseguindo naturalmente adiante independentemente de qualquer mediação racional. A tendência natural dos homens, uma vez regulada por esse desejo, não pode ser dita permissível e boa ou inadmissível e má, tal como afirma Strauss,

mas apenas natural, isto é, em conformidade a uma natureza entendida como sinônimo de movimento.

Para Strauss, porque a tendência natural dos homens em Hobbes consiste em uma expressão do desejo que se projeta para o futuro, então o comportamento natural dos homens teria uma fundamentação racional e não perceptiva ou sensorial⁹⁶. Porém, ao contrário das expectativas de Strauss, Hobbes afirma que o futuro consiste apenas naquilo que é consequência do passado, ou seja, a expectativa de que aquilo que outrora foi produzido seja produzido também adiante a partir dos mesmos antecedentes⁹⁷. Para a caracterização da tendência natural dos homens como uma projeção do desejo para o futuro, nada mais é exigido senão a tendência de que o movimento responsável pela geração de um efeito agradável no passado seja capaz de seguir adiante e produzir um efeito semelhante no futuro. Em outras palavras, a tendência natural dos homens em Hobbes pode muito bem ser explicada como uma aplicação do princípio inercial do movimento na consideração do homem. Mais adiante veremos como esse princípio parece regular a consideração das paixões humanas em Hobbes de maneira análoga à consideração dos fenômenos naturais. Por enquanto, retemo-nos apenas na ênfase de que a tendência natural dos homens deve ser entendida, ao contrário da interpretação de Strauss, como a expressão de uma natureza que é sinônimo de movimento, e, portanto, anterior a qualquer

⁹⁶ Hobbes afirma que “as coisas presentes são manifestas aos sentidos, mas as futuras somente à razão” (*De Cive*, I, 3, 31) Contudo, conceber ou imaginar uma coisa futura nada mais é do que recordar que, no passado, ela se manifestou aos sentidos de um determinado modo e sob certas condições. A razão, apenas calcula as condições em que uma coisa foi gerada no passado e, a partir disso, indica os sinais dessas mesmas condições no futuro. A razão hobbesiana, portanto, ao contrário da interpretação de Strauss, não é uma razão prescritiva, mas meramente calculadora e instrumental.

⁹⁷ *Elementos da Lei*, I, 4, 7. “[D]as nossas concepções do passado, construímos um futuro (...) Mas, os homens chamam futuro àquilo que é consequente do presente. E, assim, a recordação torna-se previsão ou conjectura de coisas a vir, ou expectativa ou presunção do futuro”.

determinação do bem e do mal, do justo e do injusto ou de qualquer outra regra moral imposta por uma razão *a priori*.

Numa vertente interpretativa contrária à de Strauss, Spragens entende que a política de Hobbes tem sim uma influência da filosofia natural. Mais precisamente, de uma concepção de natureza que entende o mundo, e com ele também os homens, sob o prisma do movimento inercial. Não obstante, Spragens observa que o método resolutivo-compositivo é utilizado por Hobbes a fim de fornecer os axiomas fundamentais para uma teoria do comportamento natural dos homens e, por conseguinte, para os fundamentos da política⁹⁸. Na visão desse comentador, a utilização do método geométrico expressa a adesão de Hobbes à nova visão cosmológica da modernidade, de modo que tanto o universo quanto os corpos nele contidos (inclusive o homem) devem ser entendidos em termos inerciais⁹⁹. Para Spragens, portanto, a tentativa de deslocar a influência dos princípios científicos sobre o pensamento político de Hobbes é (tal como acaba fazendo Strauss) uma completa descaracterização de sua filosofia¹⁰⁰.

Segundo Spragens, o comportamento natural dos homens em Hobbes é postulado a partir dos princípios que regulam a consideração dos corpos naturais em geral¹⁰¹. Os homens são, aos olhos de Hobbes, corpos que se movem inercialmente, tal como quaisquer outros corpos criados pela natureza. O estado de natureza em Hobbes é entendido como

⁹⁸ SPRAGENS, T.A., *Op. cit.*, p. 35.

⁹⁹ SPRAGENS, T.A., *Op. cit.*, p. 164.

¹⁰⁰ SPRAGENS, T.A., *Op. cit.*, 206.

¹⁰¹ SPRAGENS, T.A., *Op. cit.*, 176.

uma condição na qual os homens se encontram livres de obrigações civis e de quaisquer outras convenções sociais. Condição essa entendida por Hobbes como análoga àquela em que viviam os antigos e os recém descobertos povos da América, sem quaisquer laços de obrigação civil¹⁰². E considerar o homem em estado de natureza, do ponto de vista teórico, é apenas uma experiência de pensamento. Para Hobbes, assim como os corpos naturais podiam ser considerados pelos filósofos da natureza à parte de, por exemplo, todas as imperfeições da matéria e outras intempéries da natureza (com o objetivo de tratar seu objeto em “condições ideais”), os homens poderiam também ser considerados tal como se o Estado, e com ele todos os laços e obrigações civis, tivesse sido aniquilado do mundo¹⁰³.

Sob esse prisma, Spragens entende que, ao contrário da interpretação de Strauss, o postulado da *incessante busca por poder*, bem como o direito natural que o sustenta, pode ser entendido como o resultado de uma aplicação do princípio inercial do movimento na consideração dos homens em condição de simples natureza¹⁰⁴. Sob “condições ideais”, a intimidade dos homens, isto é, seus desejos, paixões, vontade e tudo aquilo mais que os move e comove, é considerada por Hobbes em termos mecanicistas, ou ainda, segundo os princípios de uma filosofia da natureza. Spragens entende ainda que, uma vez dissolvidos os liames políticos, os homens, para Hobbes, não diferem em nada dos animais e, por isso, podem ser considerados analogamente aos corpos naturais. O movimento, enquanto o princípio regulador na geração e na conservação de todos os corpos naturais, pode ser

¹⁰² Hobbes também compara o estado de natureza à condição dos povos recém descobertos da América, que viviam em tribos e aglomerações e não em Estados. Cf. *Leviatã*, I, 13, p. 76.

¹⁰³ Sobre o aniquilamento do mundo como recurso teórico para a consideração das propriedades fundamentais dos corpos, ver: *Elementos da Lei*, I, 1, 8 e *De Corpore*, II, 7, 1-2.

¹⁰⁴ SPRAGENS, T. A., *Op. cit.*, p. 178. “Strauss has insisted, that ‘Hobbes’s political strats from natural right’, it must be recognized that natural right is for Hobbes simply the legitimation of the basic overwhelming motive force of the world”.

entendido como princípio regulador na consideração do homem e de suas ações. É como observa Spragens:

*“Human life is not the quest of define ends whose attainment brings the quest to a satisfied conclusion. Instead, as motivationally inertial creatures, like all the word, men move endlessly and insatiably. Therefore, Hobbes postulates ‘for general inclination of all mankind, a perpetuall and restless desire of Power after power, that ceaseth only in death.’ His fundamental pycological model, that is, is a human equivalent of the law of inertia”*¹⁰⁵.

Para Hobbes, toda filosofia consiste na investigação de algum tipo de corpo¹⁰⁶. O filósofo, portanto, deve começar sua investigação sempre a partir daquilo que é comum a todos os corpos. Tal procedimento ou método deve ser adotado tanto na consideração das figuras geométricas e fenômenos da natureza quanto na consideração do homem e, por conseguinte, também do Estado ou corpo político. E nada mais universal ou comum a todos os corpos do que a *grandeza* e o *movimento*¹⁰⁷. A variedade das formas assumidas pelos objetos ao se manifestarem para os sentidos e para a imaginação, afirma Hobbes, não tem outra causa senão a variedade dos movimentos que os geram, tal como registrara a geometria na consideração das figuras¹⁰⁸. O mesmo procedimento adotado pelo geômetra

¹⁰⁵ SPRAGENS, T.A., *Op. cit.*, p. 177.

¹⁰⁶ O capítulo 9 do *Leviatã* evidencia de modo bastante claro como a filosofia de Hobbes é fundada e distribuída em conformidade aos acidentes dos corpos que investiga. No *De Corpore* I, 1,7, Hobbes também afirma que “o assunto da filosofia, ou questão de que ela trata, é qualquer corpo do qual podemos conceber alguma geração e que podemos comparar, sob algum aspecto, com outros corpos”. Sob esse prisma, toda e qualquer parte da filosofia hobbesiana deve ser entendida em conformidade aos corpos, de modo que não é possível entender a primeira em seus pormenores sem a devida consideração dos últimos.

¹⁰⁷ *Leviathan*, I, 9. “*Generalissimum autem subjectorum scientiae est corpus, cujus accidentia duo sunt, magnitudo et motus. Illud, ergo, quod quaeritur primo a philosopho circa hoc subjectum, est, quid sit motus et quid magnitudo*”. [O assunto mais geral das ciências é o corpo, cujos acidentes são dois: grandeza e movimento. Aquilo, portanto, que o filósofo deve interrogar acerca daquilo que investiga é o que seria o movimento e a grandeza]. As passagens exclusivas da versão latina da obra serão citadas por *Leviathan*. Todas as demais são citadas por *Leviatã*. A tradução das primeiras para a língua portuguesa é nossa.

¹⁰⁸ *De Corpore*, I, 6, 5. “Pois a variedade de todas as figuras provém da variedade daqueles movimentos pelos quais são produzidas (...). [Por essa razão], a variedade das coisas que percebemos pelos sentidos, como cores, sons, sabores, etc. não têm qualquer outra causa senão o movimento”.

na consideração das figuras e dos fenômenos naturais deveria ser também adotado pelo filósofo moral na consideração do homem e do Estado, caso quisesse alcançar na política o mesmo patamar alcançado nas ciências pela geometria e pela física¹⁰⁹. Não é desprezível, portanto, a afirmação hobbesiana de que “se os filósofos morais tivessem cumprido seu dever com igual felicidade [dos geômetras e filósofos da natureza], não sei o que o nosso engenho poderia ter somado à perfeição daquela felicidade que convém à vida humana”¹¹⁰. Os filósofos da natureza, por conta do método que expurgava da ciência os equívocos das palavras e obscuridade dos sentidos, puderam avançar não precisamente no conhecimento das coisas mesmas, mas sim dos possíveis modos de gerá-las. Para Hobbes, portanto, nada mais apropriado ao bom êxito de uma empreitada no campo da política do que seguir o caminho (no caso, o método) trilhado por aqueles que, através dele, percorreram longas distâncias rumo ao progresso e ao benefício da humanidade.

Com base nisso tudo que dissemos acima, buscaremos, doravante, apresentar (na contramão da interpretação de Strauss e em conformidade às observações de Spragens) de que maneira podemos compreender a tendência natural dos homens em Hobbes, definida como uma *incessante busca por poder*, como uma aplicação do princípio inercial do movimento na consideração do *corpo-animado-racional* ou *homem*. Contudo, antes de prosseguirmos, gostaríamos de concluir a seção ressaltando que não é nosso interesse discutir se a utilização de princípios científicos na investigação do comportamento humano é ou não o modo mais adequado de se fazer uma filosofia política. Nosso interesse restringe-se apenas em mostrar que, de fato, Hobbes procura inaugurar sua política sobre

¹⁰⁹ Cf. *De Corpore*, I, 6, 6-7.

¹¹⁰ *De Cive*, Epistola Dedicatória.

aquilo que ele considera ser *os rigorosos princípios da ciência*. Por fim, adotando um método contrário ao de Strauss (que procura rejeitar a influência da ciência moderna sobre a política hobbesiana sem adentrar de verdade os conceitos propriamente científicos do autor), buscaremos explicitar, na medida do possível, como as concepções de corpo e de movimento parecem servir de base comum para a filosofia natural e para a moral que sustenta a política em Hobbes.

2.2. O poder sob o prisma do movimento inercial

No intuito de mostrar como o postulado da *incessante busca por poder*, que caracteriza a tendência natural dos homens em Hobbes, pode ser explicado a partir de uma concepção de natureza entendida como simples movimento, convém, antes de tudo, considerarmos alguns aspectos gerais da noção de *poder* dentro da filosofia hobbesiana. Para tanto, começaremos essa seção a partir da distinção entre o poder natural (designado pelo termo latino *potentia*) e o poder civil (designado pelo termo latino *potestas*). Assimilando o poder natural dos homens ao poder dos demais corpos naturais, tal como Hobbes mesmo o faz, vejamos primeiramente de que modo é possível compreender o postulado da *incessante busca por poder* como o resultado de uma aplicação do princípio inercial do movimento na investigação do homem. Se essa interpretação é possível, então o postulado fundamental da moral que sustenta a política hobbesiana deve ser entendido não segundo regras *a priori* de bem e de mal, mas segundo uma natureza concebida como sinônimo de movimento, ou ainda, em conformidade aos princípios de uma filosofia natural.

O poder é um tema central na filosofia de Hobbes porque ele parece regular os postulados fundamentais tanto da moral quanto da política propriamente. Strauss, inclusive, ressalta que o conceito de poder é central para a filosofia hobbesiana porque, com Hobbes, o poder teria passado de um mero termo para um conceito filosófico. Por conta disso, inclusive, Strauss entende que Hobbes pode ser considerado o primeiro *filósofo do poder*.¹¹¹ Mas, o poder em Hobbes assume diversas significações. Por um lado, ele é entendido como *original*, isto é, como um atributo da natureza, e, por outro, como *instrumental* e *adquirido*, isto é, como um efeito obtido a partir do primeiro¹¹². Para designar o poder original, também chamado *natural*, Hobbes utiliza o termo latino *potentia*. *Potentia* é usado para designar os poderes ou as capacidades dos corpos naturais em geral, sejam eles fenômenos da natureza ou mesmo os homens. Por outro lado, ao tratar do poder civil, também chamado *artificial* ou *convencional*, Hobbes utiliza *potestas* e não *potentia*. *Potestas*, assim, é usado para designar o poder dos corpos criados não pela natureza, mas pela vontade e engenhosidade dos homens¹¹³. Enquanto um poder predicado pela natureza, o poder original ou natural (*potentia*) pode ser entendido como o princípio e causa dos poderes instrumentais ou adquiridos segundo a vontade e a engenhosidade dos homens, inclusive do poder do Estado (*potestas*).

O poder artificial ou convencional (*potestas*) em Hobbes é tomado primeiramente como sinônimo de autoridade, e pode ser entendido como produto ou efeito das capacidades ou poderes naturais do homem. O primeiro registro desse tipo de poder aparece

¹¹¹ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 194.

¹¹² Cf.: *Leviatã*, I, 10, p. 53.

¹¹³ Cf.: FOISNEAU, L. "Le Vocabulaire du Pouvoir: Potentia/Potestas, Power". In ZARKA, Y. C. *Études de Lexicographie Philosophique*. Paris: Vrin, 1992.

em Hobbes relacionado à geometria. Segundo o filósofo, os princípios fundamentais da geometria, na medida em que não são princípios de demonstração, mas de construção, são princípios de autoridade e poder, não de conhecimento¹¹⁴. Isso porque, a utilidade da filosofia reside não tanto no conhecimento das coisas a que seus princípios se referem, mas, sobretudo, nos efeitos que se pode adquirir a partir dos usos desses princípios¹¹⁵. Em última instância, o valor da autoridade, assim como o da própria filosofia, reside na sua utilidade. No caso da autoridade civil, adverte Hobbes, sua utilidade reside não tanto naquilo que ela é capaz de produzir quanto naquilo que ela é capaz de evitar, a saber, as disputas pessoais e a guerra. Para Hobbes, do mesmo modo que a miséria da guerra civil decorre do desconhecimento das causas e geração do Estado, todas as comodidades contrárias à guerra só são possíveis através desse conhecimento.

Foisneau adverte ter sido atribuído a Hobbes o paradoxo introduzir na filosofia um conceito de poder extremamente amplo através de um léxico terminológico relativamente restrito¹¹⁶. Os termos latinos *potentia* e *potestas* não comportam a variedade semântica a que o conceito de poder em Hobbes se refere. Essa restrição torna-se ainda mais acentuada nas obras escritas em inglês, onde o termo *power* deve exprimir em si mesmo as diversas concepções de poder para as quais o latim tem aqueles dois termos distintos. Esse paradoxo, porém, observa Foiseau, não é próprio de Hobbes, mas do “léxico filosófico

¹¹⁴ *De Corpore*, I, 6, 13. “[O]s axiomas de Euclides, dado que podem ser demonstrados, não são princípios de demonstração, embora tenham alcançado a autoridade de princípios, pelo consentimento dos homens, porque não precisam ser demonstrados. Além disso, aquelas *petições* ou *postulados* (como são chamados), embora sejam princípios, não são princípios de demonstração, mas de construção; isto é, não de conhecimento, mas de poder”.

¹¹⁵ No *De Corpore*, I, 8, 25, Hobbes procura demonstrar os axiomas de Euclides acerca da semelhança entre os corpos a fim de provar que eles não são indemonstráveis. A intenção do filósofo ao demonstrar esses axiomas é reforçar sua tese de que os princípios da ciência são princípios de construção, ou ainda, de poder e autoridade, não propriamente de conhecimento. Com isso, Hobbes parece enfatizar o caráter utilitarista da sua concepção de filosofia.

¹¹⁶ FOISNEAU, L. *Op. cit.*, p.83.

que ele herdara da tradição escolástica”. Léxico filosófico este que possuía um vocabulário terminológico bastante pequeno para expressar um amplo universo semântico do poder¹¹⁷.

Apesar dessa restrição terminológica, Foisneau entende que Hobbes teria conseguido abarcar esse amplo universo semântico do poder operando por homonímia, ou seja, utilizando um mesmo nome para significar diferentes concepções e definições de uma mesma coisa. Isso explicaria, segundo Foisneau, porque o poder em Hobbes aparece significando ora *causa, desejo, excesso* – tomado enquanto *potentia*- e ora *autoridade, soberania e domínio* – tomado enquanto *potestas*. Apesar dessas várias significações que o conceito de poder assume dentro da filosofia hobbesiana, podemos reduzi-las todas a uma única definição geral, que é a que nos interessa: *os meios que conduzem a algum efeito aparente ou benefício futuro*¹¹⁸. Uma vez definido o poder natural dos homens (*potentia*) como um meio que conduz a algum efeito ou aparente benefício futuro, vejamos de que maneira essa concepção de poder é entendida segundo o princípio inercial do movimento e, por conseguinte, de que modo este último pode explicar a *incessante busca por poder* como uma tendência natural dos homens.

Vimos anteriormente que a causa mais universal da geração e da conservação dos corpos em Hobbes é o *movimento*¹¹⁹. Movimento esse que é definido como “a privação de um lugar e a contínua aquisição de outro lugar”¹²⁰. Nesses termos, o movimento em Hobbes deve ser entendido como uma *sucessiva mudança de lugar*. Lugar que, por sua vez, é

¹¹⁷ FOISNEAU, L. *Op. cit.*, p.83.

¹¹⁸ *Leviatã*, I, 10, p. 53.

¹¹⁹ *Cf. De Corpore*, I, 6, 5.

¹²⁰ *De Corpore*, III, 15, 1

definido como o “espaço ocupado por um corpo”¹²¹. Sob esse prisma, o movimento pode ser entendido como uma propriedade que migra ou que muda continuamente de um corpo para outro. Aquilo que se move, diz Hobbes, não deve permanecer jamais numa única parte do espaço ou em um único corpo, porém mudar sucessivamente de lugar para lugar ou de corpo para corpo. Concebido como uma sucessão ou mudança contínua, o mesmo movimento pode ser considerado em relação ao *antes*, ao *agora* e ao *depois*, ou ainda, em relação ao passado, ao presente e ao futuro¹²².

Uma vez definido o movimento como uma *mudança contínua*, é impossível conceber um lugar ou tempo em que o movimento encontre seu repouso. Aquilo que foi uma vez movido, diz Hobbes, permanece indeterminadamente em movimento, exceto que alguma outra coisa igualmente movida o faça parar¹²³. Não há, portanto, para Hobbes, um *fim último* ou uma *causa final* das coisas geradas e conservadas pelo movimento, senão sua própria conservação no movimento. Devemos considerar sempre que o universo, bem como todas as coisas nele contidas, é concebido por Hobbes em termos inerciais¹²⁴. Ao contrário da concepção estática do universo escolástico, a natureza em Hobbes é movimento, cuja tendência natural é sua conservação e não o repouso ou término. É como observa Frateschi:

“O mundo de Hobbes é radicalmente outro [em relação ao mundo aristotélico dos escolásticos]. A natureza teleológica é substituída pela natureza mecânica: o movimento já não é a atualização do que existe em potência, mas pura e simplesmente mudança de lugar, e o estado de movimento de um corpo só muda pela ação de outro corpo. Mecanicamente, o movimento de um corpo é causado por outro corpo, e, uma vez iniciado, esse movimento não termina, a menos que algo o faça parar”¹²⁵.

¹²¹ *De Corpore*, II, 8, 1.

¹²² *De Corpore*, IV, 25, 1.

¹²³ Cf: *Leviatã*, I, 2, p. 11.

¹²⁴ *De Corpore*, III, 15, 1.

¹²⁵ FRATESCHI, Y. A. *Op. cit.*, p. 59.

A natureza das coisas móveis, segundo Hobbes, é a permanência ou a continuidade no próprio movimento, nunca o repouso ou a estagnação¹²⁶. Mas, para que um corpo se mova e permaneça em movimento é preciso ter *poder*. No caso dos homens, por exemplo, esse poder reside, primeiramente, naquilo que a natureza lhes predicou na geração, isto é, em suas faculdades ou capacidades naturais. Por meio desse poder, análogo ao poder dos corpos naturais em geral, o homem está apto a conceber as afecções do mundo, bem como a também agir sobre ele¹²⁷. O poder natural, nesse registro, trafega por uma via de mão dupla: de um lado aparece a capacidade de transmitir o movimento de um corpo para outro (*potentia agentis* ou *activa*); de outro lado aparece a capacidade de receber o movimento transferido (*potentia patientis* ou *passiva*)¹²⁸. É mediante essa relação entre os poderes do agente e do paciente que o movimento parece se conservar, quer dizer, migrar de lugar para lugar ou de um corpo para outro. Esse princípio, utilizado para a consideração das relações de causa e efeito nos fenômenos naturais, é utilizado por Hobbes também (como veremos mais adiante) na consideração das causas da sensação e das paixões humanas.

Vimos acima que é um recurso corrente em Hobbes a utilização de mais de um nome para significar concepções distintas da mesma coisa. A imaginação e a memória, por exemplo, “são uma mesma coisa que apenas têm diferentes nomes”¹²⁹, assim como “o fim e bom são nomes diferentes para diferentes considerações da mesma coisa”¹³⁰.

¹²⁶ Segundo Spragens (*Op. cit.* p. 166) no mundo inercial concebido por Hobbes todas as coisas tendem à persistência. O repouso ou qualquer outra coisa que o valia, é repudiado pela natureza, porque esta é manifestamente movimento.

¹²⁷ Cf: *Elementos da Lei*, I, 1, 4-7.

¹²⁸ Cf: *De Corpore*, I, 10, 1.

¹²⁹ *Leviatã*, I, 2, p.12.

¹³⁰ *Elementos da Lei*, I, 9, 4.

Semelhantemente, o poder natural (*potentia*) e a *causa* são apenas considerações diversas da mesma coisa, a saber, do movimento necessário para a produção de algum efeito ou ato. Mais precisamente, *causa* é o nome atribuído ao movimento quando este *foi* capaz de gerar o efeito. O *poder*, por sua vez, é o nome atribuído ao movimento que *é* capaz de produzir o efeito no futuro. A *causa*, portanto, é o nome do movimento no passado. Mas, se esse movimento é considerado em relação ao efeito que a partir dele pode ser produzido no futuro, então ele é chamado *poder*¹³¹. A *causa* e o *poder* são, portanto, nomes diferentes para considerações do movimento em diferentes tempos, respectivamente em relação ao passado e ao futuro.

Assim como a *causa* e o *poder* não são mais que considerações do movimento em relação ao passado e ao futuro, o *efeito* e o *ato* são também apenas considerações diversas do movimento gerado a partir da *causa* e do *poder*, respectivamente¹³². A relação entre a *causa* e o *efeito* é de uma natureza análoga à daquela que se estabelece entre o *poder* e o *ato*, e divergem apenas conforme o tempo em que são consideradas. A relação *causa-efeito* diz respeito a um movimento passado que foi capaz de gerar um efeito ou movimento no presente. A relação *poder-ato*, por sua vez, diz respeito ao efeito ou movimento no presente que pode ou é capaz de gerar algum outro movimento ou ato no futuro. Em última análise, as relações de *causa* e *efeito* e as de *poder* e *ato* são reguladas por uma concepção inercial do movimento que tende naturalmente a prosseguir do passado rumo ao futuro. Cito Hobbes:

“A *causa* e o *efeito* correspondem ao *poder* e ao *ato*. Mais que isso, são, deveras, a mesma coisa, mas que recebem nomes diferentes por causa dos diferentes modos como são consideradas (...). Pois, a

¹³¹ *De Corpore*, II, 10, 1.

¹³² *De Corpore*, II, 10, 2. “Portanto, assim como no instante em que a *causa* é *integral* produz-se o *efeito*, também no instante em que o *poder* se faz *pleno* produz-se o *ato* que a partir dele pode ser produzido”.

causa é considerada em relação ao efeito já produzido [*producti*], ao passo que o poder é considerado em relação ao mesmo efeito quando este está para ser produzido [*producendi*]. Assim, a causa é a consideração do movimento em relação ao passado, ao passo que o poder é a consideração desse mesmo movimento em relação ao futuro”. (*De Corpore* II, 10, 1). [a tradução é nossa]

A *causa* é definida por Hobbes como *o agregado de todos os acidentes, relativos tanto ao agente quanto ao paciente, que foram necessários para a produção de um efeito*¹³³. A causa da geração de uma coisa é, portanto, um agregado de causas, ou ainda, todas as partes que em conjunto a constituem¹³⁴. Se tomarmos, por exemplo, a causa da geração de um triângulo: devemos considerar primeiro o ponto, depois o movimento desse ponto na geração da linha e do plano e assim sucessivamente até perpassarmos todas as partes que em conjunto constituem ou geram a figura. Podemos, assim, dizer que a causa da geração do triângulo é um agregado de causas, mais precisamente, o conjunto de movimentos de todas aquelas partes que concorrem para formação da figura. O mesmo método adotado para a consideração do triângulo, diz Hobbes, deve ser adotado para a consideração dos corpos em geral, inclusive do homem e do Estado. E a razão disso não é outra senão o fato de que, para Hobbes, o movimento é a causa mais elementar da geração de todas as coisas. Movimento esse que, por sua vez, não pode ser entendido como tendo outra causa senão o próprio movimento.

A conservação do movimento de um corpo depende necessariamente das faculdades, poderes ou capacidades desse corpo. O poder agente ou capacidade ativa de um corpo (*potentia activa*) é o meio através do qual aquele corpo transfere seu movimento para algum outro corpo, graças ao efeito que o primeiro *pode* produzir no último. O poder paciente ou capacidade passiva de um corpo (*potentia passiva*) é o meio através do qual

¹³³ *De Corpore*, II, 9, 4.

¹³⁴ *Cf.* *De Corpore*, I, 6, 2.

aquele corpo concebe o movimento transferido por outro corpo, graças ao efeito que no primeiro *pode* ser produzido pelo último. A conservação do movimento, em suma, envolve um *poder integral (potentia integra)* composto, em parte, pelo poder do agente e, em parte, pelo poder do próprio paciente. Uma vez transferido de um agente para um paciente, o movimento tende naturalmente a prosseguir através das partes movidas do último.

É mediante a relação entre o agente e o paciente que o movimento em Hobbes se perpetua como uma contínua mudança de lugar ou de corpo. Toda expectativa em relação à produção de alguma coisa futura pressupõe, no presente, um poder capaz de produzir o efeito esperado¹³⁵. O poder é, portanto, apenas um meio e ou caminho para a continuidade daquilo que se tem no presente. O ato que a partir de um efeito ou movimento presente pode ser produzido no futuro não deve ser entendido como o *término* ou fim do movimento antecedente. Uma vez produzido o efeito ou o ato que a partir do presente podia ser produzido, este se torna um meio ou caminho para algum outro efeito ou ato mais adiante. Por conta de sua caracterização inercial, o movimento não pode jamais ser concebido em repouso, seja no passado remoto, seja no futuro longínquo.

Porque a geração de um efeito ou movimento presente pressupõe, primeiramente, o poder do agente que transfere o movimento para o paciente, esse poder do agente nada mais é do que uma outra consideração da causa¹³⁶. Tendo sido produzido o efeito, os acidentes relativos ao agente são chamados causa *eficiente* daquele efeito, ao passo que os acidentes relativos ao paciente são chamados de sua causa *material*. A causa *eficiente* e a causa *material*, nesses termos, são apenas duas partes da *causa integral* de um efeito. A causa

¹³⁵ *Elementos da Lei*, I, 8,3.

¹³⁶ *De Corpore*, II, 10, 1. “*Itaque potentia agentis, et causa efficiens idem sunt re*”.

primeira de todas as coisas, diz Hobbes, não pode ser outra senão o poder ou o movimento do agente. No caso dos homens, essa causa mais elementar pode ser conhecida através da observação que todo homem é capaz de fazer sobre aquilo que acontece consigo quando sente e pensa alguma coisa. A causa mais elementar ou universal de todas as coisas, portanto, é uma causa eficiente e não uma causa final.

A *sensação*, para Hobbes, consiste no conjunto dos efeitos causados pela ação ou movimento dos objetos externos que afetam os sentidos humanos¹³⁷. Tudo aquilo que a mente humana é capaz de conceber tem seu começo na sensação. Isso porque, segundo Hobbes, todas as concepções da mente ou aparecimentos das coisas externas para os sentidos e imaginação nada mais são do que movimentos. E, posto que nada pode mover-se senão pelo movimento de alguma outra coisa, a mente humana não pode ser a causa de suas próprias concepções. Por outro lado, todas as coisas que existem fora da mente dos homens são os corpos e seus respectivos movimentos que causam nos homens seus aparecimentos para os sentidos e para a imaginação¹³⁸. Todas as coisas que aparecem para os homens sob diferentes formas, cores, sons, sabores, etc., portanto, não têm outra causa senão a diversidade dos movimentos que as geram¹³⁹.

Posto que todo movimento é mudança, toda mudança (*mutatio*), por sua vez, não pode ser outra coisa senão também movimento. Quando um corpo transfere seu movimento para outro corpo, o primeiro produz no último um efeito, que é, na verdade, uma mudança

¹³⁷ *Elementos da Lei*, I, 2, 2. “Originalmente, todas as concepções procedem das ações da própria coisa de onde procede a concepção. Quando a ação é presente, a concepção que essa ação produz chama-se SENSACÃO, e a coisa por ação da qual esta última é produzida chama-se OBJETO da sensação”

¹³⁸ *Elementos da Lei*, I, 2, 10. “As coisas que realmente estão no mundo, fora de nós, são os movimentos que causam essas aparências”.

¹³⁹ *De Corpore*, I, 6, 5.

produzida pelo agente nas partes movidas do paciente¹⁴⁰. Essa mudança, portanto, corresponde a um movimento gerado pelo agente no paciente. Aquilo que Hobbes denomina paixão (*passione*), por sua vez, é também um tipo de mudança, gerada pelo agente nas partes internas do paciente. Entendidas como um tipo de mudança, as paixões humanas em Hobbes são meros efeitos, causados pelos objetos externos nas partes internas do corpo humano¹⁴¹. Enquanto tal, ou seja, enquanto movimento, esses efeitos chamados paixões não devem estagnar nos órgãos dos sentidos humanos onde são produzidos, mas se propagar pelas partes do corpo humano e (como veremos no capítulo seguinte) estornar ao mundo sob a forma de movimentos voluntários. O fato é que o mesmo princípio utilizado por Hobbes na consideração dos corpos naturais é também utilizado na consideração do comportamento humano. Fato esse que Strauss parece não estar disposto a aceitar.

Para Hobbes, seja qual for tipo de corpo movido, o movimento começa sempre a partir de algum outro corpo movido, nunca tão somente a partir de um mesmo e só corpo. É como exemplifica a geometria, onde a causa da linha é o movimento do ponto, a causa do plano é o movimento da linha e, por fim, a causa integral da figura é o conjunto de todos esses movimentos. O mesmo raciocínio, diz Hobbes, deve ser seguido na consideração da

¹⁴⁰ *De Corpore*, IX, 9. “*Necesse est ut mutatio aliud non sit preter partium corporis mutati motum*”. [É necessário que a mudança não seja outra coisa senão o movimento nas partes do corpo mudado]

¹⁴¹ Por aqui vemos que a concepção de *paixão* em Hobbes (*passio*) não é forjada primeiramente em uma filosofia moral, mas numa filosofia primeira e estendida para a natural (ver *De Corpore*, II, 9,1). Em linhas gerais, as paixões em Hobbes nada mais são do que efeitos, ou ainda, movimentos e mudanças causadas por algum agente nas partes inferiores do paciente (*patiens*) ou “corpo que sofre e concebe a ação”. (cf: *De Corpore*, IV, 25, 1).

causa de todo tipo de corpo cuja geração a mente humana é capaz de conceber ou imaginar. Isso porque, para Hobbes, a causa da geração e da conservação de todas as coisas no mundo é o movimento. Os corpos terrestres, os astros, os homens e mesmo o Estado, diz ele, não são mais do que corpos em movimento. Assim como na geometria, portanto, a maneira mais adequada e útil de conhecer as particularidades de cada um desses corpos é a partir do conhecimento de sua geração, ou seja, mediante o conhecimento de suas causas. O conhecimento das causas da sensação, portanto, é mais útil aos homens quando adquirido a partir dos antecedentes, ou melhor, da geração. Esse modo de proceder na investigação dos objetos, diz Hobbes, foi primeiramente adotado pela geometria, razão pela qual ela deve ser considerada a mãe de todas as outras ciências¹⁴².

Uma vez que o movimento é definido como contínua mudança de lugar, torna-se impossível conceber ou imaginar uma *causa final* ou *última* para os corpos em movimento, senão sua própria conservação ou continuidade no movimento. Em outras palavras, o movimento em Hobbes não deve ser entendido como a atualização da potência aristotélica, tal como se o princípio de todas as coisas movidas fosse algum motor imóvel.¹⁴³ DE outro modo, o movimento em Hobbes deve ser entendido como a causa e não como a *essência* de todas as coisas movidas. Posto o movimento como causa da geração dos corpos em geral, torna-se impossível conceber ou imaginar um corpo (por mais imperceptível que este seja) isento de qualquer movimento¹⁴⁴. Não pode haver, diz Hobbes, uma causa final das coisas movidas tal como se em algum tempo ou lugar esses corpos pudessem atingir naturalmente

¹⁴² *Leviatã*, IV, 46, p. 386.

¹⁴³ Sobre a rejeição da causa final aristotélica, ver: FRATESCHI, Y. (2008), p. 17.

¹⁴⁴ *Leviatã*, I, 6, p.32. “E embora os homens ignorantes não concebam que haja movimento quando a coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida (devido à sua pequenez) é invisível, não obstante esses movimentos existem”.

o repouso. A causa de todas as coisas animadas não deve ser entendida como uma causa final, mas eficiente, isto é, o próprio movimento.

Dizer que o movimento é a causa de todas as coisas é considerá-lo tanto no princípio quanto no fim ou término dessas coisas. Mas, o *princípio* de uma coisa é, para Hobbes, apenas a primeira parte enumerada dessa coisa. O *fim*, por sua vez, nada mais é do que a última parte enumerada de uma coisa¹⁴⁵. Por essa razão, diz Hobbes, o princípio e o fim de uma coisa dependem apenas da ordem em que suas partes são enumeradas. O que os metafísicos denominavam a “causa final” de uma coisa, portanto, deve ser entendida como apenas uma parte da causa integral daquela coisa. Não é possível conceber um *telos* para o movimento tal como se sua natureza fosse atingir o repouso¹⁴⁶. Aquilo que foi uma vez movido, desde que não encontre obstáculos que o impeça de prosseguir, move-se indeterminadamente. Em todos os tempos e lugares nos quais um corpo pode ser concebido ou imaginado, enfatiza Hobbes, esse corpo *esteve, está e estará* sempre em movimento¹⁴⁷.

O *fim* ou finalidade das coisas movidas (posto que o fim de uma coisa nada mais é do que uma parte da sua causa integral) consiste apenas num meio ou caminho que conduz a alguma outra parte ou causa ainda mais remota. Destarte, se comparados os fins mais próximos com os mais longínquos, diz Hobbes, “não se chama aos mais próximos fins mas meios, e caminho para aqueles mais longínquos”¹⁴⁸. Para Hobbes, portanto, não deve haver

¹⁴⁵ *De Corpore*, II, 7, 11. “Das partes extremas, aquela que se enumera primeiro é o princípio, e aquela que se enumera por último, o fim”.

¹⁴⁶ No *Leviatã* IV, 46, Hobbes procura mostrar que a metafísica de Aristóteles, misturada com as sagradas escrituras, culminou em uma vã filosofia da causa final, entendida equivocadamente como essência de todas as coisas. Sobre a causa final em Hobbes, ver também *De Corpore*, I, 10, 7.

¹⁴⁷ Cf. *De Corpore*, III, 15, 1.

¹⁴⁸ *Elementos da Lei*, I, 7, 6.

uma causa final posta como essência das coisas em movimento. Nem, tampouco, qualquer outro conceito forjado a partir de uma concepção teleológica dos corpos movidos, tal quando os metafísicos defendiam que a causa final do homem é alcançar o *sumo bem*, ou ainda, um estágio de quietude e tranqüilidade de espírito¹⁴⁹. A finalidade ou objetivo dos corpos em movimento, bem como dos homens, não é outra senão garantir os meios para a conservação de seu movimento. E isso tão somente porque o movimento, por definição, não pode jamais ser concebido em repouso.

Para Hobbes, não pode existir uma coisa denominada *essência* porque nada no mundo é capaz de permanecer imutável diante de toda e qualquer mudança (movimento). Em outras palavras, propriedade alguma da matéria ou dos corpos em movimento é capaz de, por si só, permanecer imóvel. Somente os nomes e palavras, diz Hobbes, têm a capacidade de permanecerem imutáveis diante de todas as mudanças sofridas por aquilo que eles denominam. O que os metafísicos denominavam a *essência* de uma coisa, portanto, existe apenas no plano da linguagem e não no mundo natural. Em suma, a *essência* (bem como a *entidade*, a *essencialidade* e outras tantas palavras afins) não é mais do que um nome ou palavra derivada do verbo “é”. Mas, diferentemente da maioria dos nomes que significam coisas existentes no mundo, a *essência* é um nome que não significa coisa alguma, mas apenas representa uma relação entre os nomes antecedentes e os conseqüentes de uma proposição, tal como ocorre, por exemplo, na proposição “Sócrates é homem”¹⁵⁰.

A cópula “é” na referida proposição não denomina uma coisa diferente de “Sócrates” e de “homem”, mas apenas explicita uma relação entre eles, a saber, de que no

¹⁴⁹ Cf: *Leviatã*, I, 11, p 60.

¹⁵⁰ Cf: *Leviatã*, IV, 46, p. 386.

predicado está contido o sujeito. Uma vez nomeadas as concepções de Sócrates e de homem, a consequência registrada pelo verbo “é” na proposição “Sócrates é homem” permanece imutável mesmo depois de Sócrates morto ou de aniquilado o mundo e, com ele, a própria natureza humana¹⁵¹. A *essência* ou a *entidade*, portanto, nada mais é do que uma derivação do verbo *ser* (*est*), comumente usado na filosofia para marcar a relação entre os nomes que formam proposições. Nomes esses que, inclusive, nem são indispensáveis para a aquisição da filosofia. Toda tentativa de encontrar no mundo uma coisa à qual a essência se refira, diz Hobbes, resulta em algum tipo de abuso da linguagem. Cito Hobbes:

“Aquele massa confusa de palavras derivada do verbo *est*, tais como *essencialidade*, *entidade*, *entitativo*, além de *realidade*, *aliquidade*, *quididade*, etc. que jamais poderiam ser ouvidas em populações que não acoplam seus nomes com o verbo ‘é’, mas por verbos adjetivos, como *corre*, *lê*, etc., ou pela simples colocação de um nome depois de outro; e, no entanto, visto que essas populações calculam e raciocinam, é evidente que a filosofia não tem necessidade dessas palavras *essência*, *entidade*, e outros termos bárbaros como esses” (*De Corpore*, I, 3, 4).

Posto que a *essência* nada mais é do que um nome ou palavra derivada de um verbo, ela não depende da *existência* de algo diferente dos próprios nomes para ser considerada. Se a *essência* dependesse da existência de algo diferente dos nomes, a proposição “Sócrates é homem”- uma vez que os metafísicos diziam que *ser homem* é a *essência* de Sócrates- seria falsa tão logo Sócrates não mais existisse¹⁵². O que, portanto, segundo Hobbes, faz com que o *jovem Sócrates* seja o mesmo *velho Sócrates*, ou seja, aquilo que permanece imutável em Sócrates diante de todas as mudanças sofridas por ele desde a juventude até à velhice (e mesmo através da posteridade) não pode ser outra coisa senão o nome

¹⁵¹ Sobre a hipótese hobbesiana de aniquilamento do mundo, ver *Elementos da Lei*, 1, 8, e *De Corpore*, II, 7, 1

¹⁵² *Objecções às Meditações Cartesianas*, XIV. “A *essência*, na medida em que é distinta da *existência*, não é outra coisa que uma cópula de nomes por meio do verbo *é* [*copulationem per verbo est*]; e, portanto, a *essência* sem a *existência* é uma ficção da nossa mente [*essentia absque existentia est commentum nostrum*]” Utilizamos edição latina: *Objetiones ad Cartessi Meditationes in Opera Philosophica quae Latine Scripsit Omnia*. vol. V.

‘Sócrates’¹⁵³. A natureza de todas as coisas existentes no mundo, segundo Hobbes, é movimento e, por conta disso, encontram-se num processo de contínua mudança. Mediante o cálculo de palavras e nomes utilizados para representar e definir o movimento na geração e na conservação dos diferentes tipos de corpos é que erige a filosofia e cada uma de suas partes. Não, contudo, como um cálculo das próprias concepções, mas dos nomes adequadamente impostos para significá-las. No capítulo que se segue, buscaremos mostrar como esse cálculo de palavras parece operar em Hobbes na consideração da geração dos corpos como fundamento da filosofia e de suas partes.

¹⁵³ *De Corpore*, II, 8, 23. “O acidente através do qual impomos a um corpo um determinado nome, ou o acidente que denomina o seu sujeito, é comumente chamado *essência*.”

Capítulo III

A Cadeia Causal das Ações Humanas em Hobbes

3.1- A filosofia como investigação dos corpos e do movimento

Vimos nos capítulos anteriores de que modo a filosofia de Hobbes se propõe como a investigação da diversidade do movimento que gera e conserva os corpos em geral. Apesar das indicativas de que o comportamento natural dos homens deve ser entendido como uma aplicação do princípio inercial do movimento na consideração do corpo humano e de seus respectivos movimentos, Strauss insiste em sustentar que o apetite humano em Hobbes (uma vez entendido como uma projeção do desejo para o futuro) é um preceito da razão¹⁵⁴. A fim de explicitar a fragilidade dos argumentos que sustentam essa tese de Strauss, buscaremos considerar no presente capítulo de que modo a concepção geral de filosofia em Hobbes (da qual a física e a política são apenas partes) deve ser entendida como uma investigação dos corpos em conformidade ao princípio inercial do movimento. Não obstante, buscaremos elucidar como os conceitos de corpo e de movimento inercial parecem servir de fundamento para a consideração das concepções mentais e, por conseguinte, das paixões que regulam o comportamento humano em Hobbes. Por fim, procuraremos mostrar de que modo o postulado da *incessante busca por poder*, ao contrário da interpretação de Strauss, pode muito bem ser entendido em conformidade a uma concepção inercial do movimento cuja tendência natural à conservação não depende de nenhuma mediação racional.

¹⁵⁴ STRAUSS, L., *PPH*, p. 9.

Strauss procura retirar das bases da política hobbesiana a influência dos princípios científicos partindo de uma consideração superficial daquilo que Hobbes entende por filosofia. O comentador parece, em primeiro lugar, desconsiderar que, para Hobbes, filosofia e ciência são uma mesma coisa, apenas com nomes diferentes¹⁵⁵. Os princípios da ciência, portanto, são entendidos por Hobbes como princípios de filosofia. Sob esse prisma, não parece ser uma tarefa tão simples separar em Hobbes os princípios científicos daquilo que seria os princípios da filosofia propriamente, tal como procura fazer Strauss ao fundamentar a filosofia natural e a política em campos que não se relacionam. Enquanto o conhecimento das causas e da geração dos corpos, a filosofia, diz Hobbes, pode ser dividida em tantas partes quantas são as especificidades de cada corpo que ela investiga. Embora as partes da filosofia possam ser consideradas separadamente (física e política, por exemplo), deve haver uma aceção geral de filosofia, entendida como *o conhecimento das causas a partir dos efeitos, bem como dos efeitos a partir do conhecimento de suas causas*¹⁵⁶, regulando cada uma delas. Aceção essa que Strauss parece não ter considerado de maneira apurada.

Antes de passarmos à consideração dos elementos fundamentais da aceção geral de filosofia em Hobbes e qual sua relação com o princípio inercial do movimento, convém reiterarmos que a sensação e a memória são um conhecimento natural¹⁵⁷. Os sentidos dão a conhecer naturalmente os objetos na sua totalidade ou inteireza, porém não suas partes. Em

¹⁵⁵ No capítulo 9 da versão latina do *Leviathan*, Hobbes nos diz que “[*cognitionis*] *consequentiarum, vocaturque scientia; conscriptio autem ejus appellari solet **philosophia**”, isto é, que “o conhecimento das conseqüências é chamado *ciência*, cujos registros nominais costumam ser chamados de *filosofia*”. Portanto, aquilo Hobbes chama de princípios científicos são, na verdade, princípios da filosofia em geral, inclusive, ao que parece, de sua própria filosofia.*

¹⁵⁶ *De Corpore*, I, 1, 2.

¹⁵⁷ *De Corpore*, I, 1, 2.

outras palavras, através dos sentidos os homens podem conhecer os efeitos daquilo que lhes afeta, mas não as causas e a geração desses efeitos, que podem ser conhecidas somente pela razão¹⁵⁸. Razão essa que, na aquisição da filosofia, deve operar não com o cálculo dos próprios efeitos, mas dos nomes e palavras que os descrevem e definem. Para adquirir filosofia ou o conhecimento das causas e da geração dos efeitos, o filósofo deve começar sua investigação a partir da própria sensação, e prosseguir no cálculo de palavras e nomes ainda em conformidade a ela.

A sensação em Hobbes, tal como vimos anteriormente, consiste apenas nos efeitos que os corpos externos causam ao afetarem o corpo humano¹⁵⁹. Tais efeitos, na medida em que nada mais são do que movimentos transmitidos por um agente para um paciente, são também chamados de *concepções*¹⁶⁰. Concepções porque tais efeitos são a causa dos aparecimentos ou *fantasmas* das coisas externas para aquele que *concebe* o movimento que lhe é transferido¹⁶¹. As concepções da mente, portanto, são apenas movimentos transferidos de fora para dentro do corpo humano¹⁶². Concepções essas que se manifestam à mente dos homens de modo seqüenciado ou em sucessões que dependem apenas da ordem em que

¹⁵⁸ *De Corpore*, I, 6, 1. "Diz-se então que conhecemos algum efeito quando sabemos que existe uma causa dele, e em que sujeito estão essas causas, e em que sujeito elas produzem esse efeito, e de que maneira o fazem. E esta é a ciência das causas".

¹⁵⁹ *De Corpore*, IV, 25, 2. "A sensação, portanto, não pode ser outra coisa que o movimento das partes internas daquele que sente, e estas partes movidas são as partes dos órgãos dos sentidos com os quais sentimos".

¹⁶⁰ *Elementos da Lei*, I, 7, 1 "[A]s concepções ou aparições são realmente apenas um movimento nalguma substância interna da cabeça".

¹⁶¹ *Elementos da Lei*, I, 1, 8. "[As] imagens mentais e representações das qualidades das coisas fora de nós, são o que chamamos cognição, imaginação, idéias, informação, concepção, ou conhecimento delas. E a faculdade, ou poder, pelo qual somos capazes desse conhecimento, que é o que aqui denomino por poder cognitivo ou conceptual. O poder de conhecer ou de conceber (*potentia cognitionis*)".

¹⁶² *Elementos da Lei*, I, 2,2. "Originalmente, todas as concepções procedem da ação da própria coisa de onde procede a concepção". A tese hobbesiana sobre a origem das concepções mentais resultou em fervorosos debates entre Hobbes e Descartes. Para maiores detalhes, ver *Objecções às Meditações Cartesianas*, II-IV.

elas são geradas na mente humana pela própria natureza. A ordem das concepções mentais, portanto, em nada depende da escolha ou da cognição dos homens. Porém, registrando com nomes e palavras cada uma das concepções na ordem em que elas naturalmente se manifestam à mente, os homens podem transcrever o discurso mental sob a forma de discurso verbal. Do registro e do cálculo nominal da cadeia ou seqüência das concepções mentais um homem pode conhecer os efeitos de modo ser capaz de reproduzi-los segundo sua própria vontade e engenhosidade.

Posto que o movimento não repousa jamais, a sensação, enquanto um tipo de movimento gerado nos órgãos dos sentidos, não deve estagnar ali onde ela é produzida, mas prosseguir indeterminadamente através das partes internas do corpo humano. Ao se dissipar gradativamente, ou seja, ao se tornar evanescente, a sensação, tal como também vimos anteriormente, recebe o nome de *memória*. O acúmulo de sensações ou a memória de muitas coisas, não obstante, é aquilo a que Hobbes chama *experiência*. A experiência de um homem, portanto, depende de sua memória e, por conseguinte, de todas as suas sensações. Ter a experiência de uma coisa é, a princípio, tê-la concebido em algum momento anterior através dos sentidos. Assim, a sensação, a memória e a experiência são apenas nomes diferentes para diferentes considerações da mesma coisa, a saber, dos efeitos causados pela ação dos objetos externos sobre o corpo humano¹⁶³.

O conhecimento natural, na medida em que resulta da sensação, é o conhecimento das coisas imediatas e presentes aos sentidos. A filosofia, embora pressuponha o conhecimento dessas coisas, ou melhor, das causas mais remotas de um efeito, propõe-se

¹⁶³ Por aqui vemos que, ao contrário da interpretação de Strauss (*PPH*, p. 29), a experiência em Hobbes é, por assim dizer, um módulo da sensação. Nesse registro, a experiência não deve ser pensada separada do movimento inercial que é a causa da sensação, tal como pretende o comentador.

como um conhecimento das coisas futuras¹⁶⁴. As coisas futuras, diz Hobbes, ao contrário das presentes e imediatas aos sentidos, são manifestas somente à razão¹⁶⁵. Nesse registro é que Strauss parece conceber o apetite humano, enquanto uma projeção do desejo para o futuro, como tendo uma fundamentação estritamente racional. Contudo, por mais que as coisas futuras sejam manifestas somente à razão, todas elas, ao contrário da interpretação de Strauss, têm sua origem na sensação. Em outras palavras, a razão só pode conceber uma coisa como sendo possível no futuro na medida em que ela já tenha alguma vez no passado se manifestado ao homem através dos sentidos. Imaginar uma coisa futura, ou melhor, reconhecer os sinais ou indícios que levam à geração de alguma coisa no futuro, nada mais é do que *recordar* que ela alguma vez aconteceu de um determinado modo no passado¹⁶⁶.

O futuro, diz Hobbes, não é mais do que a expectativa de que os efeitos produzidos outrora a partir de certos antecedentes sejam também produzidos adiante a partir dos mesmos antecedentes. Porque, por exemplo, um homem observou diversas vezes que uma tempestade se segue sempre de nuvens escuras e carregadas, toda vez que ele observa tais antecedentes naturalmente espera cair uma tempestade. As expectativas em relação ao futuro, portanto, são apenas projeções das experiências passadas em relação àquilo que ainda haverá de acontecer. É nesse registro que Hobbes entende que imaginar que uma

¹⁶⁴ *Leviatã*, I, 5, p.30. “[A] ciência é o conhecimento de todas as conseqüências de nomes, e a dependência de um fato em relação a outro, pelo que, a partir daquilo que presentemente sabemos fazer, sabemos como fazer qualquer outra coisa quando quisermos”.

¹⁶⁵ *De Cive*, I, 3, 31. “[A]s coisas presente são óbvias aos sentidos, e as futuras apenas à razão”.

¹⁶⁶ *Elementos da Lei*, I, 3, 6. “[Q]uando a concepção da mesma coisa acontece novamente, percebemos que é novamente; ou seja, que tivemos antes a mesma concepção. Ora isto é o mesmo que imaginar uma coisa passada, o que é impossível para a sensação, pois esta se refere apenas a coisas presentes. Este, portanto, pode ser considerado um sexto sentido, interno e não externo como os demais, e é comumente chamado RECORDAÇÃO”.

coisa acontecerá no futuro nada mais é do que recordar que ela alguma vez já aconteceu no passado.¹⁶⁷

Quanto maior o conhecimento natural ou as experiências de um homem, tanto mais acertadas poderão ser suas conjecturas acerca dos acontecimentos futuros, e, portanto, maior a sua prudência¹⁶⁸. Mas, as conjecturas de um homem, por mais prudente que ele seja, permanecem restritas ao seu próprio entendimento. As experiências só podem ser compartilhadas entre os homens por meio de nomes que estabeleçam uma significação comum para elas¹⁶⁹. É somente através da razão, ou melhor, do uso ordenado dos nomes e palavras, portanto, que os homens podem compartilhar uma experiência comum, nunca antes¹⁷⁰. Nesse registro é que a razão pode contribuir de maneira decisiva para o estabelecimento de um consenso entre os homens sobre as causas daquilo que eles fazem quando sentem e pensam. E, embora a razão possa auxiliar os homens lhes indicando os caminhos que levam à geração das coisas futuras, a verdadeira fonte desse conhecimento não reside na própria razão, mas na sensação.

Para Hobbes, a diversidade de constituições do corpo humano (pois, enquanto corpos em movimento os homens são também corpos em contínua mudança) é a razão pela

¹⁶⁷ *Elementos da Lei*, I 4, 7. "Quando um homem se acostumou a ver os mesmos antecedentes seguidos pelos mesmos conseqüentes, sempre que ele vê ocorrer algo semelhante ao que tinha visto antes, espera que a isso se siga o mesmo que então se seguiu (...) Os homens chamam futuro àquilo que é conseqüente do presente. E assim, a recordação torna-se previsão ou conjectura das coisas a vir, ou EXPECTATIVA ou PRESUNÇÃO do futuro".

¹⁶⁸ *Elementos da Lei*, I, 4, 10. "A prudência é apenas a conjectura derivada a partir da experiência, ou aquisição cautelosa de sinais a partir da experiência".

¹⁶⁹ *Leviatã*, I, 4, p. 21. "A primeira utilização dos nomes consiste em servirem de marcas, ou notas de lembrança. Uma outra utilização consiste em significar, quando muitos usam as mesmas palavras (pela conexão e ordem), uns aos outros aquilo que concebem, ou pensam de cada assunto, e também aquilo que desejam, temem, ou aquilo por que experimentam alguma paixão".

¹⁷⁰ No *Leviatã*, I, 5, p. 30, Hobbes nos diz que "as crianças não são dotadas de nenhuma razão até que atinjam o uso da linguagem". Assim, aquilo que Hobbes entende por razão está diretamente ligado à linguagem, seja como marca individual, seja como significação comum.

qual os objetos não podem causar os mesmos efeitos em todos os homens ao mesmo tempo. Apesar da diferença entre os efeitos causados por um mesmo objeto em cada homem particular, aquilo tudo que se manifesta à mente humana deve se concebido ocupando sempre algum lugar no espaço. Melhor ainda, na medida em que as concepções da mente não são mais do que efeitos ou movimentos, os objetos ou corpos externos que as causam na mente dos homens se manifestam ocupando ora um, ora outro lugar no espaço. Aquilo que se move, como diz Hobbes, não deve permanecer jamais em um único lugar do espaço, mas mudar continuamente de lugar para lugar. Por essa razão, o filósofo deve começar sua investigação sempre a partir da consideração da *extensão* e o do *movimento*, que são as duas propriedades comuns à geração de todos os corpos ou objetos que a mente humana é capaz de conceber¹⁷¹.

O começo de todas as concepções mentais é a sensação, de modo que o conhecimento humano principia sempre a partir dela. Mas, as causas mais elementares da sensação, e, por conseguinte, daquilo tudo que se manifesta à mente humana, não são mais que corpo e movimento, ou melhor, corpos em movimento¹⁷². O assunto mais geral da filosofia, portanto, não pode ser outro senão os corpos e seus respectivos movimentos. As causas e a geração daquilo tudo que a mente humana é capaz de conceber não pode ser compreendida sem a devida consideração da extensão e do movimento, que são as duas propriedades comuns a todos os corpos. Cito Hobbes:

“O assunto mais geral da ciência [*generalissimum subjectorum scientiae*] é o corpo, cujos acidentes são dois: grandeza [*magnitudo*] e movimento [*motus*]. Conhecimento esse que deve ser distribuído em tipos [*species*] conforme o modo como os próprios corpos são distribuídos em seus tipos, isto é, do mais universal para o antecedente menos universal [*ut universaliora ninus universalibus antecedant*]. Assim como as coisas universais são essenciais para as particulares, a ciência dos universais, por conseguinte, é essencial para a ciência dos particulares, de modo que esta última,

¹⁷¹ *Leviathan*, I, 9.

¹⁷² Cf: *Elementos da Lei*, I, 2, 10.

senão à luz daquela primeira, jamais poderia ser compreendida. Mas, como o assunto mais geral da filosofia é o corpo, cujos acidentes são a extensão e o movimento, aquilo que deve ser primeiramente investigado pelo filósofo acerca de seu objeto não pode ser outra coisa senão a extensão e o movimento”. (*Leviathan*, I, 9)

Hobbes entende que a filosofia deve ser distribuída em conformidade às especificidades de cada tipo de corpo que ela investiga. Se um corpo é considerado em sua extensão ou *quantidade*, a parte da filosofia que o investiga é chamada (quando em números-) *aritmética* ou (quando em figuras) *geometria*. Se um corpo é investigado segundo os acidentes que ele pode causar em outros corpos (acidentes esses que, em relação ao corpo humano, são chamados *qualidades*), a parte da filosofia que o investiga é chamada *física* ou *filosofia natural*. Da contemplação do homem ou do *corpo-animado-racional* surge as partes da filosofia chamadas *ética*, *lógica*, *retórica* e também a *política* ou *filosofia civil*¹⁷³. Em todas as partes em que a filosofia é dividida, portanto, o assunto mais geral de que ela trata é sempre algum tipo de corpo e o respectivo movimento capaz de gerá-lo.

Para Hobbes, os corpos naturais (inclusive o homem) devem ser investigados pela filosofia natural de maneira análoga à consideração das figuras investigadas pela geometria¹⁷⁴. E isso tão somente porque a geometria é, segundo Hobbes, a parte da filosofia onde se trata do simples movimento na geração dos corpos em geral. Movimento esse que, não obstante, é a causa da sensação e, por conseguinte, do aparecimento de todas as coisas externas para a mente humana. A filosofia natural em Hobbes, na medida em que começa

¹⁷³ *Leviathan*, I, 9. “*Ex contemplatione denique hominis et facultatem ejus oriuntur scientiae ethica, logica, rhetorica, et tandem politica sive philosophia civilis.*”.

¹⁷⁴ Sobre as partes da filosofia e suas relações umas com as outras, ver: *De Corpore*, I, 6, 6 e 17.

na sensação¹⁷⁵, portanto, pode ser dividida em duas partes: uma que considera as causas da geração daqueles efeitos que correspondem à sensação (física) e outra que considera as paixões humanas, ou melhor, as conseqüências que aqueles primeiros efeitos causam no interior dos corpos dos homens e, por conseguinte, de que modo determinam suas ações (moral)¹⁷⁶. Posto que, para Hobbes, o Estado é criado à imagem e semelhança do homem natural¹⁷⁷, a parte da filosofia que investiga as causas do corpo político, portanto, deve estar em conformidade àquela que investiga os corpos naturais, ou seja, a política em conformidade à filosofia natural¹⁷⁸.

Posto que, para Hobbes, aquilo sobre o que se assenta a filosofia e de cada uma de suas partes é o *corpo*, parece conveniente nos perguntarmos: o que Hobbes entende por corpo? Hobbes parece entender o corpo segundo uma concepção inercial do movimento que é causa de sua geração. Sob esse prisma, é possível detectar em sua filosofia uma concepção de natureza em geral, entendida como sinônimo de movimento, regulando a consideração dos homens enquanto corpos naturais. Nesse registro, tal como ressalta Spragens, a filosofia natural e a moral que sustenta a política em Hobbes podem pensadas não apenas separadamente (posto que cada uma delas investiga um tipo diferente de corpo), mas também em conjunto, quanto consideradas em relação a uma concepção geral de

¹⁷⁵ O livro IV do *De Corpore*, intitulado *Física ou Sobre os Fenômenos da Natureza*, começa justamente com o tratado da sensação e do movimento animal.

¹⁷⁶ *De Corpore*, I, 6, 6. “Após a física, devemos passar à filosofia moral (...) E a razão pela qual [os movimentos da mente, como *apetite*, *aversão*, *amor*, *etc.*], devem ser considerados após a física é que eles têm suas causas na sensação e na imaginação, que são assuntos da filosofia natural”

¹⁷⁷ *Leviatã*, Introdução.

¹⁷⁸ No *De Corpore*, I, 1, 9, Hobbes apresenta a filosofia civil ou a política dividida em duas partes: moral ou ética e política propriamente. E a razão dessa divisão, ressalta o filósofo, é o fato de que “para conhecer as propriedades do Estado [ou corpo político], é necessário conhecer primeiramente as disposições, afetos e costumes dos homens, [que são assuntos da filosofia natural]”.

filosofia entendida como a investigação dos corpos e dos respectivos movimentos que os geram.

Primeiramente, devemos considerar que o *corpo* em Hobbes é um nome universal, atribuído a toda matéria figurada e a cada uma de suas partes. Todos os acidentes relativos à matéria, portanto, podem ser considerados num cálculo sob o nome de corpo ou simplesmente de matéria¹⁷⁹. O *universo*, diz Hobbes (do qual o homem é também uma parte) nada mais é do que o conjunto de toda a matéria existente na natureza. Assim como uma parte da matéria é também matéria, uma parte do corpo é igualmente corpo. Aquilo que não pode ser considerado num cálculo sob o nome de corpo ou de matéria não pode existir no mundo, isto é, estar contido no *universo*¹⁸⁰. Sob esse prisma, o corpo deve ser entendido como um nome universal a partir do qual o filósofo deve começar sua investigação sobre qualquer tipo de matéria existente no mundo ou no universo.

Não obstante, o corpo é definido por Hobbes como *aquilo que não depende do nosso raciocínio ou cognição e que com alguma parte do espaço coincide ou coestente*¹⁸¹. Notemos nessa definição geral de corpo duas propriedades ou características gerais: (i) o corpo é o nome de algo externo que não depende do pensamento ou da cognição humana para existir, (ii) e que ocupa ou coincide com uma parte do espaço. Mas, se o corpo é algo independente da cognição humana, de que como é possível conhecê-lo racionalmente? Devemos considerar que, na aquisição da filosofia, a razão em Hobbes opera mediante o

¹⁷⁹ *Leviatã*, I, 4, p. 24.

¹⁸⁰ *Leviatã*, IV, 46, p. 388. "[Q]ualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões, e consequentemente qualquer parte do universo [i.e., toda a massa ou matéria de todas as coisas que são] é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo".

¹⁸¹ *De Corpore*, II, 7, 1. "*corpus est quicquid non dependens a nostra cognitione cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur*".

cálculo de palavras, ou seja, somando e subtraindo os nomes e proposições que definem aquilo que ela investiga. O conhecimento das causas ou partes constitutivas dos corpos particulares, portanto, deve começar pelo conhecimento da definição do nome universal corpo. Por essa razão, inclusive, Hobbes entende que a filosofia dos corpos particulares depende da filosofia dos corpos universais, pois sem o devido conhecimento dos primeiros não é possível alcançar o verdadeiro conhecimento dos últimos. E isso porque os nomes dos particulares, diz Hobbes, devem estar contidos nos universais¹⁸².

Para Hobbes, todo homem que considere em si mesmo as causas daquilo que sente e pensa é capaz de perceber que tais sensações e pensamentos não podem ter seu começo em si próprio, mas em alguma coisa externa¹⁸³. A existência das coisas externas, tal como parece explicitar aquela primeira parte da definição geral de corpo, não depende da cognição humana, mas, ao contrário, a cognição humana depende que a coisa pensada exista ou tenha existido em algum momento¹⁸⁴. Por mais que os homens possam imaginar seres fictícios como aqueles das fábulas e contos fantásticos, a mente humana não é capaz de criar por si mesma coisa alguma que não dependa inicialmente dos sentidos. A criação de seres fantásticos e imaginários, diz Hobbes, consiste apenas no arranjo das partes de outras tantas concepções anteriores. Não deve haver na mente humana, portanto, nada que

¹⁸² *De Corpore*, I, 6, 14. “[S]empre que uma idéia tiver um nome, sua definição não pode ser nada mais do que a explicação desse nome pela fala (...) Assim, quando definimos homem dizendo *homem é um corpo animado, sensível, racional*, esses nomes, *corpo, animado, racional, etc.*, são partes daquele nome total *homem*”.

¹⁸³ Para Hobbes, a causa das coisas mais universais, a saber, o movimento, é evidente a todo homem porque manifesto aos sentidos, isto é, conhecido naturalmente (cf. *De Corpore*, IV, 4-5). A sensação, presente em todo e qualquer homem, é a fonte de todo conhecimento. Não é sem razão, diz Hobbes, que o *nosce te ipsum* [leia-te a ti mesmo] adquiriu a reputação que teve, pois os princípios sobre aos quais a filosofia discorre deve ser algo acessível a todo homem que considere em si mesmo as causas daquilo que sente, pensa e deseja. cf: *Elementos da Lei*, I, 5, 3).

¹⁸⁴ Sobre a existência das coisas materiais, ver *Objecções às Meditações Cartesianas*, XV.

não tenha algum começo na sensação. Se um homem concebe a imagem de um objeto agradável, a origem desse objeto não pode ser a razão, mas a sensação, que deu ao homem conhecer o prazer ou os benefícios daquele objeto outrora.

Quando um homem percebe que tudo aquilo que sente e pensa principia com alguma afecção externa, ele conclui que aquilo que lhe afeta ou afetou só pode ser alguma coisa ou matéria animada, isto é, um *corpo em movimento*. Aquilo que causa nos homens a sensação e as concepções da mente não necessita de nenhuma mediação racional para ser primeiramente conhecido por que é manifesto aos sentidos, donde se diz que aquilo é conhecido naturalmente ou *por natureza*¹⁸⁵. Mas, o conhecimento das causas da sensação e das concepções da mente humana deve começar pela correta atribuição de nomes às sensações e concepções, bem como do cálculo desses nomes na formação de proposições verdadeiras. O conhecimento das causas daquilo que se manifesta naturalmente aos homens, portanto, depende do conhecimento dos nomes e palavras que o descrevem e definem, tal como explicita Hobbes:

“Quando vemos alguma coisa, ou concebemos em nossa mente alguma coisa visível qualquer, essa coisa aparece a nós, ou é concebida por nós, como contida em um único ponto, mas como tendo partes situadas a uma certa distância umas das outras, isto é, como sendo extensa e preenchendo algum espaço. Visto, portanto, que chamamos *corpo* uma coisa assim concebida, a causa desse nome é o fato de que ela é *extensa*, ou sua *extensão* ou *corporeidade*. Assim, quando vemos uma coisa aparecer ora aqui, ora acolá, e a chamamos *movida* ou *removida*, a causa desse nome é que ela é *movida*, ou o movimento da mesma. E essas causas dos nomes são as mesmas causas das nossas concepções, a saber, algum poder de ação ou afecção da coisa concebida (...) que a maioria chama *acidente*” (*De Corpore*, I, 3,3.)

A primeira parte daquela definição geral de corpo, entendida como *aquilo que não depende de nossa cognição ou raciocínio para ser conhecido*, parece estar relacionada ao objeto ou agente externo que afeta os sentidos humanos e que, por conseguinte, causa na mente o aparecimento de sua imagem. O corpo, nesse primeiro registro, deve ser entendido

¹⁸⁵ Cf: *De Corpore*, I, 6, 2.

como independente de qualquer fundamentação racional, mas apenas como naturalmente conhecido ou manifesto através dos sentidos. A filosofia, embora se constitua como um conhecimento racional (na medida em que resulta de uma aplicação da razão sobre a matéria bruta dos sentidos), encontra seu fundamento primeiro naquilo que em nada depende da razão, isto é, nos corpos externos que são a causa da sensação. A tentativa de Strauss de fundar a moral hobbesiana sobre uma base estritamente racional descarta, juntamente com o princípio inercial do movimento, toda função que a sensação, enquanto começo de todo conhecimento, exerce dentro da filosofia de Hobbes. A investigação de qualquer uma das partes da filosofia hobbesiana deve levar em conta que, para Hobbes, todo conhecimento começa com a sensação, por mais que esse conhecimento possa, posteriormente, ser registrado ordenadamente pela razão.

Vimos anteriormente (mais precisamente, na seção 2 do capítulo 2) como a conservação do movimento envolve um poder integral composto, em parte pelo poder do agente que o transmite, e em parte pelo poder do próprio paciente que o concebe. Posto que a primeira parte daquela definição geral de corpo parece estar relacionada ao agente externo que causa naturalmente no homem o aparecimento de sua imagem, a segunda parte daquela mesma definição deve então estar relacionada ao paciente que o concebe, ou seja, ao próprio homem. Se a segunda parte da definição geral de corpo puder ser pensada em relação ao paciente homem, então podemos considerá-la tanto como *causa externa* daqueles efeitos que resultam na sensação quanto como o *inicio interno* das concepções mentais que (como veremos na próxima seção) vão resultar nos movimentos voluntários. Sob esse prisma, aquela concepção de corpo deve servir de fundamento para uma filosofia natural ou investigação daquelas causas cujos efeitos resultam na sensação (a física propriamente) quanto as conseqüências desses efeitos sobre as partes internas do paciente

homem (moral). Isso porque, para Hobbes, deve haver uma concepção geral de corpo regulando a investigação de cada corpo particular, seja ele uma pedra, um homem, ou mesmo o Estado¹⁸⁶.

Sabemos que, para Hobbes, quando uma coisa afeta os sentidos humanos ela causa ali um movimento cujo efeito produz na mente humana o aparecimento ou a imagem daquilo que o causou. Embora os sentidos não permitam saber com precisão que tipo de coisa era aquilo que lhes afetou, eles tornam manifesto que aquilo era alguma coisa *externa*. Uma vez que tais efeitos ou aparecimentos designam a concepção de algum objeto ou imagem figurada, eles coincidem com algum *espaço imaginário*. O espaço, que delimita ou figura a concepção de um objeto, é um espaço imaginário porque diz respeito à produção de imagens na mente¹⁸⁷. Espaço esse que, ademais, não é um atributo do agente externo que afeta os homens, mas dos próprios homens em cuja mente as imagens são produzidas.

O espaço não pode ser considerado inerente aos corpos externos porque um mesmo lugar pode conter ora um corpo, ora outro (coisa que não poderia acontecer se o espaço acompanhasse sempre o corpo nele contido)¹⁸⁸. O espaço, portanto, deve ser entendido como uma forma de conceber o mundo própria dos homens e não uma propriedade dos objetos externos que lhes afetam¹⁸⁹. A segunda parte daquela definição geral de corpo,

¹⁸⁶ *Leviatã*, IV, 46, p. 387. “Há uma certa *philosophia prima*, da qual todas as outras deveriam depender, e que consiste principalmente em limitar convenientemente aquelas apelações ou nomes que são mais universais [ou definições] (...) necessárias à explicação das concepções do homem referentes à natureza e geração dos corpos”.

¹⁸⁷ Monzani (MONZANI, L. R. 1995, p. 74) observa que, para Hobbes, “conceber uma coisa é ter uma imagem dessa mesma coisa. Conhecer, no plano elementar, é ter uma imagem”.

¹⁸⁸ *De Corpore*, II, 7, 2. “Ninguém chama a isso espaço pelo fato de já ser ocupado, mas pelo fato de que pode ser ocupado; nem se pensa que os corpos portam consigo seus lugares no espaço, mas que no mesmo espaço pode estar contido ora um corpo, ora outro”.

¹⁸⁹ *Elementos da Lei*, I, 2, 4. “O sujeito ao qual são inerentes a cor e a imagem, não é o objeto ou a coisa vista.”

entendida como aquilo *que com alguma parte do espaço coincide ou coestente*, portanto, parece de fato estar relacionada a uma capacidade ou propriedade do corpo humano, no qual o efeito causado pelo agente externo produz a imagem. Aquilo que Hobbes entende por corpo, portanto, parece ser algo que se fundamenta sobre uma concepção inercial do movimento que, enquanto a causa da sensação, é a origem das concepções ou imagens mentais. Concepções mentais essas que, enquanto um conhecimento natural, não necessita de qualquer mediação racional para se manifestarem aos homens¹⁹⁰.

O espaço é entendido por Hobbes como *o aparecimento de uma coisa que existe enquanto ela existe*¹⁹¹. Espaço esse que corresponde à extensão de um corpo, que é uma das propriedades através das quais os corpos em geral podem ser primeiramente divididos entre si ou distinguidos uns dos outros. Tudo aquilo que se move deve se mover ou ser movido em algum lugar e de um lugar para outro. A diversidade do movimento que afeta os homens é a causa da diversidade das imagens ou aparecimentos das coisas externas para a mente. Por conta dessa diversidade de figuras sob as quais as coisas externas se manifestam à mente, os objetos podem ser comparados e diferenciados entre si na medida em que aparecem ocupando ora um, ora outro lugar no espaço. E, uma vez que o agente externo causa na mente o aparecimento de sua extensão ou figura, ou melhor, na medida que ele aparece ocupando diferentes lugares no espaço, ele causa na mente também o aparecimento de seu movimento. O movimento é, portanto, a concepção de um corpo que passa

¹⁹⁰ Enquanto Descartes procura encontrar na razão o princípio fundamental da ciência (*Discurso do Método*, IV), Hobbes o encontra na sensação, ou ainda, em uma definição geral de corpo externo que, em conformidade a uma concepção inercial do movimento, não depende inicialmente da razão para ser conhecido por ser manifesto aos sentidos. Para mais detalhes, ver *Objecções às Meditações Cartesianas*, II-IV.

¹⁹¹ *De Corpore*, II, 7, 2. "*Spatium est phantasma rei existentis, quatenus existentis*"

sucessivamente de um para outro lugar no espaço¹⁹². A essa contínua sucessão ou mudança de lugar se atribui o nome *tempo*. O tempo, portanto, é *o aparecimento do movimento, enquanto no movimento é imaginado o antes e o depois*, ou seja, a *sucessão*¹⁹³. Dizer que um corpo pode estar ora neste, ora naquele *lugar* é o mesmo que considerá-lo em relação a espaços e tempos diversos, ou melhor, em relação a partes diversas do espaço e do tempo. Por essa razão, o nome *corpo* pode ser atribuído àquilo que se manifesta à mente dos homens *agora e depois* ou *ora aqui e ora acolá*.

O *corpo*, enquanto o assunto mais geral a ser tratado pela filosofia, é entendido por Hobbes em conformidade a uma concepção inercial do movimento que é causa de sua geração. Movimento esse que, enquanto causa das concepções mentais, tende naturalmente a se conservar através das partes internas do corpo humano e ali causar efeitos chamados paixões. Paixões essas que, enquanto também movimentos, tendem naturalmente a se conservar ou prosseguir através das ações voluntárias dos homens. Contrariando, assim, a interpretação de Strauss, entendemos que o postulado da *incessante busca por poder* deve ser entendido segundo o princípio inercial do movimento (enquanto causa da geração dos corpos) é tomado como causa das concepções mentais e, por conseguinte, das paixões humanas. Com base nisso, vemos de que modo o movimento inercial em Hobbes pode explicar o comportamento do *corpo-animado-racional* ou *homem* como uma tendência natural à conservação que não depende de nenhuma determinação racional.

¹⁹² Cf. *De Corpore*, II, 7, 3.

¹⁹³ *De Corpore*, II, 7, 3. "[T]empus est phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et posterius, sive successionem".

3.2. O movimento inercial como causa do comportamento natural dos homens

Hobbes entende o homem como um corpo natural ou como uma obra da natureza¹⁹⁴. A vida humana, nesse registro, consiste apenas em movimento, cujo início ocorre em alguma parte interna do corpo dos homens¹⁹⁵. Movimento esse cuja tendência natural é a autoconservação e não o repouso. Assim como o movimento de qualquer corpo natural começa por algum outro movimento externo a ele, a vida de um homem, diz Hobbes, deve ser entendida como tendo sua origem primeira em seus genitores¹⁹⁶. Durante a gestação, a vida de um homem depende da vida da mãe, ou melhor, da circulação do sangue materno¹⁹⁷. Uma vez nascido, o homem passa a respirar o ar, sem o qual, dali por diante, não pode viver. Assim, o ar é causa da continuidade da vida de um homem fora do ventre materno. O que quer que, no ar, seja capaz de conservar a vida de um homem, isso deve ser, antes, capaz de ou ter poder suficiente para mover o sangue que move o coração. A conservação da vida de um homem dentro e fora do ventre materno depende, portanto, do movimento do sangue que move o coração¹⁹⁸. Movimento esse cuja interrupção ou obstrução é justamente aquilo a que os homens denominam morte.

O primeiro movimento característico do corpo humano é aquele que o *anima*, ou seja, o movimento vital¹⁹⁹. Posto que esse primeiro movimento no homem é um legado de

¹⁹⁴ Cf. *De Homine*, I, 4, onde Hobbes, por analogia, compara a geração do homem à geração das plantas e demais seres vivos.

¹⁹⁵ *Leviatã*, Introdução. “*Cum enim vita nihil aliud sit quam artuum motus, cujus principium est internum in parte aliqua corporis principali*”.

¹⁹⁶ Cf. *De Homine*, I, 2.

¹⁹⁷ *De Homine*, I, 2.

¹⁹⁸ *De Homine*, I, 2.

¹⁹⁹ Nas versões latinas de suas obras, Hobbes utiliza o verbo *animo*, bem como seus derivados *animus*, *anima*, *animal*, etc, para se referir aos *corpos animados*, ou seja, à matéria em movimento. Nesse registro, o espírito (*animus*) e a mente ou a alma (*anima*) dos homens são apenas considerações diversas da mesma coisa, a

seus genitores, sua tendência natural à conservação em nada depende da escolha ou da imaginação do homem. Desse tipo é a circulação sanguínea, a respiração, a digestão, a excreção, e todos aqueles movimentos atribuídos ao homem ainda na gestação. Contudo, os homens não podem viver no mundo sem que neles haja sensação, ou ainda, sem jamais serem afetados pelos agentes externos²⁰⁰. De outro tipo, portanto, são os movimentos chamados voluntários, que têm início naquelas afecções que dão origem às concepções da mente. Desse tipo é o falar, o andar, o conjecturar e outros tantos movimentos que dependem sempre de alguma concepção anterior no espírito ou na mente dos homens²⁰¹.

São dois, portanto, os movimentos característicos do homem: o vital e o voluntário. O primeiro é aquele que começa com o homem na sua geração e tende naturalmente a prosseguir com ele durante toda a vida. O segundo, por outro lado, resulta das afecções a que os homens estão expostos no mundo. Tais afecções, na medida que interferem no movimento vital dos homens, podem tanto corroborar quanto obstruir esse último. Se o movimento do agente externo parece corroborar o movimento vital, então no homem é gerado um *querer* se aproximar do objeto que o causa. Mas, se o movimento daquele agente, ao contrário, parece obstruir ou prejudicar de algum modo o movimento vital, então no homem é gerado um *querer* se afastar do objeto que o causa. O querer e o não querer, ao contrário da interpretação de Strauss, não deve ser entendido como uma única projeção do

saber, do movimento que *anima* o corpo humano. Ao contrário de Descartes, portanto, não haveria, para Hobbes, uma distinção fundamental entre a *res extensa* e a *res cogitans*, tendo ambas, para os homens, a mesma origem ou geração, a saber, o movimento. Para mais detalhes, ver *Objecções às Meditações Cartesianas*, II (*De natura mentis humanae*).

²⁰⁰ *Leviatã*, I, 11, p. 60.. “E ao homem é impossível viver quando suas paixões [*cupiditates*] chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados”.

²⁰¹ *Leviatã*, I, 6, p.32. “E dado que *andar, falar*, e os outros movimentos voluntários dependem sempre do pensamento de *como, onde e o que*, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários”. Por aqui vemos que, para Hobbes, a origem dos movimentos voluntários, mesmo pressupondo alguma cogitação anterior de *onde e como*, é a sensação e não a razão.

desejo para adiante, mas como o resultado de uma série ou cadeia de efeitos causados pelas afecções que os objetos externos causam sobre o corpo humano.

As ações que levam os homens a se aproximar ou a se afastar de um determinado objeto dependem apenas do tipo de efeito que aquele objeto pode causar em um e em outro homem. Não deve haver, portanto, uma regra *a priori* do bem e do mal capaz de regular a conduta dos homens em Hobbes, mas apenas uma tendência natural do movimento se conservar. Movimento esse que pode causar efeitos diversos nas diversas constituições corporais de cada homem, de modo que aquilo que um indivíduo pode considerar bom ou benéfico pode não ser na opinião de outro²⁰². As noções de bem e de mal que regulam a conduta natural dos homens em Hobbes dependem da opinião de cada indivíduo e, não obstante, das diferentes paixões que os objetos podem causar na individualidade de cada um deles. A conduta natural dos homens em Hobbes, portanto, deve ser entendida não como assentada sobre uma razão moralizante, tal como interpreta Strauss, mas na vontade dos indivíduos.

A conduta natural dos homens, segundo Hobbes, deve ser entendida em conformidade às afecções externas que despertam em cada indivíduo uma *vontade* de se aproximar ou de se afastar do objeto que lhe afeta. Essa característica *binária* das paixões humanas em Hobbes (apetite-aversão) determina uma série de variantes que faz com que um mesmo objeto possa ser considerado não apenas diferentemente por diversos homens, mas também por um mesmo homem em diferentes momentos ou situações²⁰³. O fato é que aquilo que faz com que uns homens queiram uma coisa e outros queiram outra, ou mesmo

²⁰² *Elementos da Lei*, I, 12, 5-6. “[Nossas paixões] não procedem da vontade, mas são a vontade. E a vontade não é voluntária. (...) as nossas vontades seguem nossas opiniões, como as nossas ações seguem a nossa vontade. Nesse sentido, os que dizem que o mundo é governado pelas opiniões, dizem-no verdadeira e propriamente”.

²⁰³ Cf: *Leviatã*, I, 6, p.33.

que não possam compartilhar um objeto em comum, encontra sua explicação na diversidade de concepções e, por conseguinte, das paixões que os objetos externos causam na individualidade de cada homem. Concepções e paixões essas cujas causas são as mesmas causas da sensação. Sobre as causas da sensação, Hobbes explicita:

“A *causa da sensação (causa sensionis)* é o corpo externo, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, ou de forma imediata, como no gosto e tato, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido, e no cheiro; a qual a pressão, pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo, prolonga para dentro em direção ao cérebro e coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou *esforço [conatus]* no coração, para se transmitir; cujo esforço, porque para fora, parece ser de algum modo exterior. E é a esta *aparência, ou ilusão [apparitio sive phantasma]*, que os homens chamam sensação” (*Leviatã*, I, 1, p. 9).

Quando um agente atua sobre um paciente, do confronto entre esses dois corpos resulta um esforço ou resistência (*conatus*) por parte daquele que sofre a ação do agente, isto é, do paciente²⁰⁴. Tal esforço ou resistência (*conatus*), diz Hobbes, é produzido no exato momento em que agente e paciente se confrontam²⁰⁵. No caso dos homens, o *conatus* corresponde a um primeiro indicio do movimento do agente externo que é internalizado pelo corpo humano antes de se manifestar como movimento propriamente voluntário²⁰⁶. A direção para a qual o *conatus* tende, portanto, não se determina *a priori*, mas em conformidade ao tipo de efeito que o objeto pode causar em um e em outro indivíduo. Dependendo do tipo de efeito que um objeto pode causar em um homem particular, o *conatus* tende a seguir para uma ou para outra direção. Nesse registro, o caráter das ações

²⁰⁴ *De Corpore*, III, 15, 2.

²⁰⁵ *De Corpore*, III, 15, 2. “[A] resistência é, no contato entre dois corpos em movimento, um esforço (*conatus*) contrário a algum outro esforço (outro *conatus*)”.

²⁰⁶ *Leviatã*, I, 6, p. 32. “Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço (*conatus*)”.

de um homem, ou seja, se a ação vai ser de aproximação ou de afastamento do objeto depende apenas do tipo de efeito que o objeto pode causar naquele homem particular²⁰⁷.

Sob esse prisma, o *querer* e o *não querer* alguma coisa não dependem de nenhuma faculdade humana anterior àquilo que causa nos homens as paixões, a saber, o movimento dos corpos externos. O apetite humano, portanto, é determinado por aquilo que causa nos homens o querer e o não querer se aproximar dos objetos, não uma razão que projeta o desejo para o futuro. Nesse registro, o apetite humano Hobbes pode muito bem ser entendido como um apetite meramente animal ou natural, isto é, determinado pelo movimento daquilo que afeta os homens e não pela razão. Hobbes, inclusive, ressalta que “a liberdade de querer ou de não querer não é maior no homem do que nos outros seres animados”²⁰⁸. A vontade humana em Hobbes não deve ser entendida como um “apetite racional”, tal como se ela fosse a expressão de um desejo guiado por fins postos pela razão²⁰⁹. Enquanto efeitos causados pela afecção dos objetos externos, a vontade que regula a conduta natural dos homens em Hobbes não deve diferir da vontade dos outros animais²¹⁰.

Para Hobbes, se um objeto aparece ao homem como sendo agradável, ou melhor, se seu movimento parece corroborar o movimento vital, então aquele objeto é chamado *bom*

²⁰⁷ Segundo Monzani (MONZANI, L. R, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, Campinas, Ed. Unicamp, 1995, p. 79.) “O '*conatus*' é um fato primário, irreduzível a qualquer outra instância passional e, ao contrário, é ele quem vai dar conta destas últimas”.

²⁰⁸ *De Corpore*, III, 25, 13.

²⁰⁹ *Leviatã*, I, 6, p. 37. “A definição de *vontade* vulgarmente dada pelas Escolas, como apetite racional, não é aceitável. Porque se assim fosse não poderia haver atos voluntários contra a razão”.

²¹⁰ No *Leviatã*, I, 6, p. 37, Hobbes afirma que. “os animais, dado que são capazes de deliberação, devem necessariamente ter também vontade”. O termo utilizado para designar a vontade humana e a vontade animal é o mesmo, a saber, *voluntas*. Em passagens onde Hobbes se refere à vontade no sentido de “desejar alguma coisa”, isto é, enquanto ato e não faculdade, utiliza *cupiditas* e não *voluntas*. A utilização de um mesmo termo parece corroborar a tese de que a vontade que regula as ações voluntárias dos homens em Hobbes é a mesma que regula o movimento animal.

ou *benéfico*. Se, ao contrário, o objeto aparece ao homem como sendo desagradável, ou seja, se seu movimento parece obstruir ou retardar de algum modo o movimento vital, então aquele objeto é chamado *mau*, *prejudicial* ou *maléfico*²¹¹. As ações humanas guiadas pela vontade, portanto, não podem ser ditas nem boas ou permissivas, nem más ou inadmissíveis (tal como faz Strauss), mas apenas naturais. As noções de *bem* e *mal*, em estado de natureza, são usadas sempre em relação aos indivíduos que as usam e, por conta disso, numa conotação sempre individual ou particular. A moral fundada sobre uma tal concepção de vontade não deve ser entendida como uma doutrina do *bem* e do *mal* (no sentido tradicional dos termos), mas da disposição, dos afetos e dos costumes naturais dos homens, ou ainda, em conformidade a uma filosofia da natureza. Tal como observa Spragens:

*“The motif in Hobbes’s view of nature which has the most profound and pervasive carry-over into his psychological and political models is his conception of motion. Tacitly standing within the formal matrix of his eviscerated Aristotelian cosmology, Hobbes assumes that the entire natural order including man, ‘that most excellent work of Nature’, moves in fundamentally the same way (...) The analogical carry-over into the interpretation of human, political phenomena of the new motion model leads Hobbes to a profoundly significant assumption from which his political theory must begin: men, too, move inertially”.*²¹²

Para Hobbes, o começo das paixões que regulam as ações voluntárias reside no *conatus*²¹³. Se o *conatus*, gerado no homem a partir da afecção de um agente externo, faz com que o indivíduo tenda a se aproximar do objeto que o causa porque este parece corroborar seu movimento vital, então ele é chamado *apetite* ou *desejo*²¹⁴. Se, ao contrário, o *conatus* faz com que o indivíduo tenda a se afastar do objeto que o causa porque este

²¹¹ *Elementos da Lei*, I, 7, 3. “Todo homem, por sua própria conta, chama BEM aquilo que lhe agrada e lhe é deleitável; e chama MAL aquilo que lhe desagradar”.

²¹² SPRAGENS, T. A. *Op. cit.*, 178-9.

²¹³ *Elementos da Lei*, I, 7, 2. “O movimento em que consiste o prazer e ou a dor é também uma solicitação ou provocação, seja para se aproximar da coisa que agrada, seja para afastar a coisa que desagradar. E tal solicitação é o esforço [*conatus* ou *endeavor*] ou o começo interno do movimento animal”.

²¹⁴ *Leviatã*, I, 6. p. 32. “*Conatus hic, quando fit versus causam sumam, vocatur appetitus sive cupido*”.

parece obstruir ou retardar seu movimento vital, então ele é chamado *repulsa* ou *aversão*²¹⁵. As palavras *apetite* [*appetitus*] e *aversão* [*aversio*], segundo Hobbes, etimologicamente significam apenas movimentos, sendo o primeiro de aproximação e o último de afastamento²¹⁶. A conduta natural dos homens em Hobbes, portanto, deve ser entendida em conformidade ao movimento que os move e comove na mais profunda individualidade e não segundo regras *a priori* do bem e do mal para os homens. Se houvesse determinações *a priori* do bem e do mal, na medida em que, para Hobbes, todo homem age com vistas ao benefício próprio²¹⁷, todos agiriam com vistas a um único e mesmo bem coletivo e, não obstante, tenderiam naturalmente para um mesmo lugar (coisa que não acontece). Na ausência de um poder soberano capaz de manter todos eles em respeito, diz Hobbes, tudo o que os homens fazem é afrontar e temer uns aos outros.

Para Hobbes, aquilo que um homem chama de *bom* ou *benéfico* é apenas o objeto de seu desejo particular, assim como aquilo que ele chama de *mau* ou *maléfico* é o objeto de sua aversão²¹⁸. Se aos olhos de um homem o objeto parece ser bom, então aquele homem deseja e *espera* obtê-lo. Mas, se ao contrário, o objeto parece mal, então aquele homem o repudia e *teme*. Nesse registro, ou seja, considerados em relação ao futuro, o desejo e a aversão recebem respectivamente os nomes de *esperança* e *medo*²¹⁹. Por mais que as ações voluntárias possam ser reguladas pela esperança e pelo medo, não devemos chamar essas

²¹⁵ *Leviatã*, I, 6, p. 32. "Quando autem conatus est recedenti a re aliqua, tunc vocatur *aversio*".

²¹⁶ *Leviatã*, I, 6, p.32. As palavras *apetite* e *aversão* vêm do latim, e ambas designam movimentos, um de aproximação outro de afastamento. Também os gregos tinham palavras para exprimir o mesmo, *hormé* e *aphormé*".

²¹⁷ Sobre o "princípio do benefício próprio" como fundamento da conduta natural dos homens em Hobbes, ver FRATESCHI, Y. (2008), p. 32.

²¹⁸ *Leviatã*, I, 6, p. 33.

²¹⁹ *Elementos da Lei*, I, 9, 8. "A esperança é a expectativa do bem futuro, como o medo é a expectativa do mal".

últimas de paixões voluntárias. Isso porque, para Hobbes, o medo e a esperança, enquanto projeções do desejo e da aversão para o futuro, não procedem da vontade, mas são elas próprias a própria vontade (*voluntas*)²²⁰. E na medida em que as causas do apetite e da aversão são as mesmas causas da vontade, a própria vontade humana não deve ser voluntária, ou seja, ela não deve ser entendida como causa de si mesma, mas como efeito de alguma outra causa externa²²¹.

Dado que o *conatus* não se determina *a priori* como desejo ou aversão (pois este depende, como vimos, do tipo de efeito que o objeto causa em cada homem particular), surge no espírito humano uma alternância de medo e esperança em relação ao objeto que causa a afecção. Esse período de indeterminação frente ao benefício ou malefício que um objeto pode ou não proporcionar para o indivíduo é chamado *deliberação*²²². Nas palavras de Hobbes, “todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que vão se desenrolando até que a ação seja praticada ou considerada impossível, leva o nome de *deliberação*”²²³. Se anteriores à deliberação, desejo e aversão são chamados simplesmente desejo e aversão. Mas, se procedem à deliberação, então o último ato desta, se é desejo se chama *querer* ou *volição*, mas se é aversão se chama *não querer*”²²⁴. A vontade (*cupiditas* e não *voluntas*), nesse registro, nada mais é do que o último apetite (desejo ou aversão) na deliberação, de modo que a partir dela é que se determina o tipo da ação (de aproximação

²²⁰ *Elementos da Lei*, I, 12, 5.

²²¹ *Elementos da Lei*, I, 12, 5-6.

²²² *De Corpore*, III, 25, 13. “A cadeia de pensamentos que se chama deliberação dura tanto quanto está no poder do homem obter aquilo que agrada ou afastar aquilo que desagradar”.

²²³ *Leviatã*, I, 6, p. 37.

²²⁴ *De Corpore*, III, 25, 13. “*Appetitus ergo et fuga, nisi praexistente deliberatione, simpliciter vocantur appetitus et fuga. Sed si praecesserit deliberatione, tunc ultimus in ea actus appellatur, si appetitus sit, velle sive volitio; si fuga, nolle*”.

ou de afastamento) que deverá vir em seguida²²⁵. É nesse sentido que Hobbes entende que as causas do desejo e da aversão são as mesmas causas das ações voluntárias, a saber, um movimento que começa com a ação de algum objeto externo sobre o corpo humano e tende naturalmente a resultar em alguma ação ou reação do homem frente a esse mesmo objeto.

Para Hobbes, a deliberação consiste em pôr *fim* à liberdade que se tem de querer ou de não querer uma coisa a partir dos próprios desejos e aversões²²⁶. Em outras palavras, a finalidade ou escopo da ação é determinado pela vontade, e não como parece supor Strauss, pela razão. Se a última paixão anterior à ação deliberada é um desejo, o indivíduo tende naturalmente a se aproximar do objeto, caso contrário a se afastar dele. Os fins da conduta humana, portanto, são postos pelas paixões. Entendidas como efeitos ou movimentos causados pelos agentes externos nas partes internas do corpo humano, essas paixões tendem naturalmente a se conservar e, não obstante, a externarem ao mundo sob a forma de ações ou movimentos voluntários. Se caso fosse a razão, e não a vontade, o princípio regulador das ações humanas, diz Hobbes, seria impossível explicar porque os homens muitas vezes agem voluntariamente contrários à razão. Essa última, como vimos, pode sim auxiliar os homens no cálculo dos meios que conduzem à obtenção do objeto de seus desejos. Contudo, se ação vai ser de aproximação ou de afastamento do objeto a quem termina é vontade, ou seja, a última paixão anterior à deliberação²²⁷.

Toda deliberação, portanto, designa uma ação ou ato a ser realizado. Nesse registro, ela pressupõe duas condições: “uma, que o ato seja futuro, outra que haja esperança de

²²⁵ Cf. *Elementos da Lei*, I, 12, 1, *De Corpore*, III, 25, 13 e *Leviatã*, I, 6, p. 37,

²²⁶ *Leviatã*, I, 6, p. 37. “E o nome *deliberação* vem de ela consistir em pôr fim à *liberdade* que antes tínhamos de praticar ou evitar uma ação, conforme o nosso apetite e aversão”.

²²⁷ Nesse sentido, o nome deliberação (que consiste em por fim à liberdade de fazer ou não fazer uma coisa) consiste apenas em dar um escopo para o desejo, ou seja, determiná-lo a direção: se de aproximação, um *querer*, mas se de afastamento um *não querer*.

fazê-lo, ou possibilidade de não fazê-lo”²²⁸. Todas as ações voluntárias, diz Hobbes, procedem de alguma deliberação, ou ainda, são movimentos iniciados como desejo ou aversão, e que, conjeturados em relação ao futuro, determinam este ou aquele comportamento ao homem²²⁹. Mas, seja de aproximação ou de afastamento, as ações humanas visam sempre a conservação do movimento vital dos agentes. Por conta do movimento inercial que regula a consideração das paixões humanas em Hobbes, os homens tendem naturalmente a buscar a autoconservação tal como um corpo pesado tende naturalmente ao chão²³⁰. A autoconservação, assim, é uma exigência da natureza para todas as criaturas naturais e, portanto, também aos homens. É como observa Spragens:

*“Movement was essentially a form of growth or development. And man’s movements, his e-motions, were one species of this universal pattern. His desires (orexis) and his natural tendency (hormé) were directed toward finite ends terminated the desires and the motion it engendered by fulfilling it. In Hobbes’s world of inertial motion, this fundamental metaphysical postulate is transformed from the perception of a universal tendency of all things natural to grow into a belief that all nature possesses a universal tendency to persist. All nature fundamentally desires its self-preservation; it wishes, inertially, to persevere in its established path. Man, as a natural creature, is no different. He is possessed by an overriding natural tendency to seek his self-preservation.”*²³¹

Para Hobbes, considerar os homens em estado de simples natureza, ou seja, isentos de quais obrigações civis, é como considerá-los numa condição de absoluta liberdade²³². Liberdade essa que, considerada em relação aos corpos, é definida simplesmente como a *ausência de impedimentos externos*²³³. Nesse registro, diz Hobbes, a liberdade “não se

²²⁸ *Elementos da Lei*, I, 12, 2.

²²⁹ *De Cive*, I, 2, 1. “É por si só manifesto que as ações dos homens procedem de sua vontade, e essa vontade procede da esperança e do medo”.

²³⁰ *De Cive*, I, 1, 7. “Pois todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre todos os males naturais, que é a morte; e isso ele faz por um certo impulso de natureza com tanta certeza como uma pedra cai”.

²³¹ SPRAGENS, T. A, *Op. cit.*, p. 178.

²³² *Cf: Leviatã*, I, 13.

²³³ *Leviatã*, I, 14, p. 78. “*Per libertatem intelligo (id quod vox proprie significat) externorum impedimentorum absentiam*”

aplica menos às coisas irracionais e inanimadas do que às criaturas racionais”²³⁴. Assim como um corpo livre é aquele capaz de transpor todos os obstáculos que poderiam obstruir a continuidade de seu movimento, um homem livre é aquele capaz de transpor todos os obstáculos que poderiam obstruir o caminho que o leva à realização de seus desejos. Embora os impedimentos externos possam retirar dos homens parte de seu poder para realizar seus desejos, nada impede que os homens façam uso do poder que lhes resta do modo como bem entender e desejarem. Transpostos todos os obstáculos que poderiam obstruir o movimento vital, um homem é livre para ou tem o *direito* de usar de todos os meios para conservar a si mesmo e à sua vida²³⁵. Nesse registro, o direito natural, enquanto o princípio de autoconservação que regula as ações humanas, deve ser entendido como um preceito da natureza para os homens, e não como um ditame da razão, tal como procura inferir Strauss.

Hobbes entende que a natureza deu a todos os homens aquilo tudo de que eles necessitam para a conservação de si mesmos, isto é, de seus corpos e de suas vidas. Na medida em que a natureza dotou a todos os homens com iguais poderes e faculdades, todos eles têm um *direito natural* sobre todas as coisas que eles possam considerar necessários à conservação de si próprios. Contudo, na medida em que todos os homens têm o mesmo direito sobre todas as coisas, a autoconservação de um indivíduo depende naturalmente de seu poder (*potentia*)²³⁶. Um homem, portanto, tem efetivamente o direito sobre alguma

²³⁴ *Leviatã*, II, 21, p. 129. “[*Libertas*] non minus de rebus irrationalibus et inanimatis, quam rationalibus”.

²³⁵ *De Cive*, I, 1, 7. “[A] primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros”.

²³⁶ Limongi (*O Homem Excêntrico*, p. 112) observa que embora as relações de direito se estabeleçam num plano distinto do das relações de poder, “nossos vínculos naturais são, em última instância, vínculos de puro poder”. O direito natural não se efetiva em estado de natureza, de modo que as relações entre os homens não podem estar pautadas por esse direito, mas no poder individual de cada um deles. O Estado civil como uma

coisa na medida em que é capaz de ou tem poder suficiente para transpor todos os obstáculos que poderiam impedi-lo de prosseguir rumo à obtenção daquilo que deseja, inclusive os outros homens iguais a ele e com o mesmo direito.

O poder de um homem, nesse registro, consiste no excesso de poder sobre o de outro homem. Isso porque, analogamente aos outros corpos animados da natureza, quando dois homens com poderes iguais se opõem, não resulta desse confronto poder algum para nenhum deles, visto que corpos com forças iguais contrárias se anulam reciprocamente²³⁷. Do ponto de vista natural, portanto, a autoconservação dos homens depende da sobreposição do poder de um indivíduo sobre o poder de outro. E isso porque o direito natural (na medida em que todos os homens o têm em igual proporção) resulta efetivamente num direito de ninguém a coisa nenhuma, dependendo a autoconservação do indivíduo exclusivamente de seu poder²³⁸. Dependência de poder essa que, em conformidade ao princípio inercial do movimento, diz Hobbes, regula a conduta natural de todos os homens.

Assim:

"Assinalo, assim, em primeiro lugar, como uma tendência geral de todos os homens [*morem omnium hominum*], um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder [*potentiam unam post aliam*] que cessa apenas com a morte. E a causa disso nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado [*modica potentia*], mas o fato de que não se pode garantir o poder e os meios para bem viver que atualmente se possuem sem adquirir ainda mais" (*Leviatã*, I, 11, p. 60).

Por conta da caracterização das relações humanas em condição de simples natureza (caracterização essa resultante da natureza inercial do movimento que regula as paixões e,

condição diversa da do estado de natureza, enfatiza Limongi, resulta de um investimento de Hobbes sobre essa diferença entre o direito e o poder.

²³⁷ *Elementos da Lei*, I, 8, 4. "E porque o poder de um homem resiste e entrava os efeitos do poder de outro homem; o poder, simplesmente, não é mais do que o excesso de poder de um homem sobre o de outro homem. Pois, se poderes iguais se opõem, destroem-se mutuamente.; e esta oposição chama-se contenda".

²³⁸ *De Cive*, I, 1, 11. "Mas foi pequeno o benefício para os homens assim terem um comum direito a todas as coisas; pois os efeitos desse direito são os mesmos, quase, que se não houvesse direito algum".

por conseguinte, as ações voluntárias dos homens), o objeto do desejo dos homens não pode ser outro senão o poder para realizar todos os seus desejos. A tendência natural dos homens em Hobbes, segundo Spragens, deve ser entendida como uma exigência do princípio inercial do movimento aplicado ao homem²³⁹, e não, segundo Strauss, como uma mera descrição da vaidade em que vivem os homens civilizados. Por conta dessa caracterização das relações naturais dos homens em Hobbes, a felicidade humana (uma vez que os homens buscam em todas as suas ações obter os objetos de seus desejos e evitar os de suas aversões) não deve consistir no repouso de um espírito satisfeito, mas no contínuo progresso do desejo²⁴⁰. A felicidade dos homens, portanto, consiste não em ter prosperado, mas no próprio prosperar. Felicidade essa que, por conta do movimento inercial que gera e conserva a vida humana, conduz naturalmente a uma incessante busca por poder e mais poder que cessa no homem apenas com a morte. A conduta natural dos homens desse modo considerada, em suma, não deve ser entendida nem como boa e permissível, nem como má e inadmissível, tal como infere Strauss, mas apenas natural, isto é, em conformidade a uma filosofia da natureza que investiga os corpos a partir do movimento que os gera e conserva.

²³⁹ SPRAGENS, T. A. *Op. cit.*, p. 176. “Therefore Hobbes postulates ‘for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desires of Power after power, that ceaseth only in death. His fundamental psychological model, that is, is a human equivalent of the law of inertia”.

²⁴⁰ *Leviatã*, I, 11, p. 60.

Considerações finais

No presente trabalho, procuramos explicitar de que modo Strauss, ao retirar das bases da política hobbesiana toda e qualquer influência dos princípios da filosofia natural, opera uma descaracterização da filosofia de Hobbes. Vimos que, para tal, ele procura primeiramente estabelecer uma diferença fundamental entre a experiência que regula a filosofia natural e a que regula a política em Hobbes. A finalidade dessa diferença é situar cada uma dessas duas partes da filosofia em campos que não se relacionam jamais um com o outro²⁴¹. Para Strauss, a filosofia natural estaria assenta sobre uma concepção de experiência propriamente teórica ou científica, ou seja, de base matemática e geométrica. A política, ao contrário da filosofia natural, estaria assenta sobre uma concepção de experiência fundada não em uma neutralidade teórica ou científica, mas sim sobre o auto-exame que os homens civilizados são convocados a fazer sobre si mesmos²⁴². A partir disso, Strauss conclui que a política hobbesiana não pode estar fundamentada sobre a neutralidade dos princípios da filosofia natural porque a experiência que a regula é indissociável dos princípios morais que regulam a vida dos homens na sociedade. Assim, a política hobbesiana, aos olhos de Strauss, estaria assentada sobre princípios propriamente morais e, por essa razão, ela deve ser considerada à parte de quaisquer fundamentos da filosofia natural.

²⁴¹ STRAUSS, *PPH*, p.9. “[T]wo conceptions of human appetite differ not in substance as mechanistic an vitalistic conceptions (...) the apparently vitalistic conception is based not any general theory of motion, but on insight into human nature, deepened and substantiated by self-knowledge and self-examination”.

²⁴² STRAUSS, *PPH*, p.29. “Hobbes’s political philosophy is really, as its originator claims, based on a knowledge of men which is deepened and corroborated by the self-knowledge and self-examination of the individual, and not on general scientific or metaphysical theory”.

Contudo, vimos que, ao contrário da interpretação de Strauss, a filosofia hobbesiana (da qual a política e a física são apenas partes) é regulada por uma concepção de método científico (chamado por Hobbes resolutivo-compositivo) que busca o conhecimento das coisas a partir de sua gênese, causas ou partes constitutivas. Por conta dessa caracterização do método, a investigação do corpo político ou do Estado conduz às paixões naturais dos homens que o constituem como causa de sua geração. Paixões essas cujas causas, por sua vez, são as mesmas causas da sensação e das concepções mentais que regulam o comportamento natural dos homens, a saber, o movimento. Em última análise, a filosofia hobbesiana e, por conseguinte, cada uma de suas partes, deve ser entendida em conformidade a uma concepção inercial do movimento e dos efeitos que os corpos externos causam na interioridade dos corpos humanos. Uma vez aplicado o método na investigação das causas que antecedem a geração do Estado, os homens são considerados hipoteticamente destituídos de todas e quaisquer obrigações civis. Nessa condição, chamada por Hobbes de *estado de natureza*, tanto faz pensar os homens na pré-história quanto numa cidade européia do século XVII. Na verdade, é como observa Monzani:

“[P]ara explicar a formação das sociedades políticas, [Hobbes] ‘dissolve’ o Estado em seus elementos constituintes – os homens (...) [N]a passagem dos homens à sociedade – a transparência deve ser total e o método genérico deve poder ser aplicado na íntegra. E foi o que Hobbes fez, tanto nos *Elements of Law* e no *Leviathan*, quanto no *De Cive*. E, com respeito à querela de se saber se, operada essa dissolução, o que Hobbes encontra são homens civilizados ou não, na verdade, a questão nem se coloca. O objetivo de Hobbes é responder à questão: o que são os homens, quando são dissolvidos hipoteticamente todos os liames políticos? O que implica pensá-los distribuídos num determinado espaço, sem nenhuma forma de soberania ou poder político, jurídico, etc. E, nessa hipótese, é evidente que, tanto faz pensar numa tribo da época das cavernas, como numa cidade inglesa do século XVII. É por isso que Hobbes pode pensar em ambas as situações e que no *De Cive* os exemplos sejam extraídos de homens já civilizados. Como a hipótese é atemporal, o problema nem se coloca”²⁴³.

²⁴³ MONZANI, L. R., 1995, p. 73.

Contrariando as pretensões de Hobbes, Strauss entende que o comportamento dos homens em estado de natureza não deve ser considerado análogo ao comportamento dos animais, pois, para o comentador, o apetite que regula as ações humanas, ao contrário do apetite meramente animal, deve ser entendido como tendo uma fundamentação racional e não apenas perceptiva ou sensitiva, como acontece no caso do apetite animal. A partir disso, Strauss conclui que o princípio de autoconservação que regula a conduta natural de todos os homens em Hobbes não deve ser entendido como uma exigência do movimento inercial enquanto princípio regulador do comportamento de todos os corpos e seres animados da natureza, mas sim como a expressão de uma faculdade exclusiva dos homens, a saber, a razão²⁴⁴. A *incessante busca por poder*, que caracteriza a conduta dos homens em estado de natureza, na visão de Strauss, deve ser entendida como uma expressão da *vaidade* com que vivem os homens civilizados, e não como o resultado de uma sucessão de efeitos a que corpos humanos encontram-se expostos no mundo. Não obstante, o princípio de autoconservação da vida, tomado como fundamento do direito natural, é entendido por Strauss como “uma afirmação da razão e somente da razão”²⁴⁵. A partir disso, o comentador conclui que o direito natural em Hobbes se funda não sobre os princípios científicos de uma teoria da natureza em geral, mas sim sobre juízos propriamente morais, extraídos da experiência da conduta dos homens dentro da sociedade.

Contudo, na contramão da interpretação de Strauss, Spragens observa que, por conta do método com o qual Hobbes opera, o comportamento dos homens em estado de natureza pode sim ser considerado análogo ao comportamento dos demais corpos e seres animados

²⁴⁴ Ressaltamos que, para Strauss (*PPH*, p. 15), “*that preservation of life is primary good is affirmed by reason and by reason only*”.

²⁴⁵ STRAUSS, L. *PPH*, P. 15. “*That preservation of life is the primary good affirmed by reason and reason only*”.

da natureza²⁴⁶. O apetite humano (uma vez considerados os homens sobre o prisma do simples do movimento) pode muito bem ser tomado como um apetite análogo ao dos animais ou meramente instintivo. Nesse registro, o princípio de autoconservação da vida tem o mesmo valor para homens que para os demais corpos e seres animados da natureza, a saber, um valor meramente natural e não moral. Segundo Spragens, o postulado da *incessante busca por poder* que caracteriza a conduta natural dos homens em Hobbes, portanto, ao contrário da interpretação de Strauss, não deve ser entendido como a expressão de uma razão moralizante, mas como a exigência de uma natureza que é sinônimo de movimento²⁴⁷. Cito Spragens:

*“While it is true, therefore, as Strauss has insisted, that ‘Hobbes’s political philosophy starts from natural right’, it must be recognized that natural right is for Hobbes simply the legitimation of the basic overwhelming motive force of the word. Natural right is not an a priori moral postulate which Hobbes promulgates the central premise of his political theory. It is merely the realistic recognition and acceptance of the givenness in his own nature which man did not create and not abolish.”*²⁴⁸

A política hobbesiana, tal como observa Strauss, começa com o direito natural. Direito esse que, na visão de Strauss, deve ser entendido não como o resultado de uma aplicação do princípio inercial do movimento sobre o homem (tal como Hobbes pretende apresentá-lo), mas como a expressão de uma natureza propriamente humana e, por isso, de fundamentação estritamente racional. Desse modo entendido, o direito natural é tomado por Strauss como um princípio irredutível a qualquer fundamento científico. A política hobbesiana, na medida em que se fundamenta sobre um direito que resulta de um auto-exame dos homens civilizados, e que, portanto, é indissociável dos princípios morais que

²⁴⁶ SPRAGENS, T. A. , p. 7. “I also suggest that this influence of Hobbes’s conception of ‘nature’ on his view of politics accomplished largely by means of analogical permeation”.

²⁴⁷ SPRAGENS, T. A. , p. 177. “Therefore Hobbes postulates ‘for a generall inclination of all mankind, a perpetuall an restless desire of Power after power, that ceaseth only in death’. His fundamental psychological model, that is, is a human equivalente of the law of inertia”.

²⁴⁸ SPRAGENS, T. A. , p. 178.

permeiam o universo social, não pode ter suas raízes fixadas na neutralidade científica, mas sim nos princípios morais que regulam a conduta dos mesmos homens que se auto-examinam. Sob esse prisma, o direito natural, na visão de Strauss, ao contrário das pretensões de Hobbes, não deve ser entendido como equivalente ao princípio da inércia aplicado ao homem, mas como a expressão de uma natureza propriamente humana, isto é, produto de uma razão moralizante.

Vimos, no entanto, que Spragens entende o direito natural de modo completamente contrário ao modo como o entende Strauss, ou melhor, do modo como o próprio Hobbes parece apresentá-lo. Em outras palavras, Spragens entende que o direito natural, enquanto o princípio fundador da política hobbesiana, deve ser entendido como “a legitimação da irresistível força motora e criadora do mundo”²⁴⁹. Frateschi, não obstante, entende também que “é a noção de movimento que Hobbes carrega da filosofia natural para a moral e para a política, ao assumir que a ordem natural inteira, incluindo o homem ‘a sua mais excelente obra’ se move fundamentalmente da mesma maneira”²⁵⁰. Strauss, distanciando-se mais dos textos de Hobbes, insiste em tomar o direito natural como a expressão de uma razão que determina *a priori* regras do *bem* e do *mal* para a conduta dos homens em estado de natureza. Contudo, ao retirar aquilo que Hobbes insistentemente ressalta como o diferencial de sua política em relação às anteriores, a saber, os fundamentos científicos, Strauss acaba descaracterizando completamente essa política. Com relação à interpretação de Strauss sobre o direito natural que fundamenta a política de Hobbes, Spragens observa:

“Strauss tends to depict natural right in Hobbes as an a priori moral presupposition and to consider his view of human motivation as the product of purely empirical observation. While Hobbes may have had multiple inspirations for these central components of his political theory, I believe that both of them fit perfectly with his central paradigm of inertial motion. Natural right grew out of man’s

²⁴⁹ SPRAGENS, T. A. *Op. cit.*, p. 178.

²⁵⁰ FRATESCHI, Y., 2008, p. 57.

*'natural necessity to seek bonum sibi', and fear of violent death was the converse of man's 'natural inclination' to preserve in his motion'*²⁵¹

O interesse de Strauss ao retirar da política hobbesiana toda influência dos princípios científicos é, reiterando, fundar o direito natural como um princípio moral absoluto e irreduzível a quaisquer outros princípios. O poder soberano do Estado civil em Hobbes, na interpretação de Strauss, encontraria, portanto, um limite frente a esse direito natural absoluto e irreduzível. A finalidade do Estado hobbesiano, sob esse prisma, não seria a segurança do povo (*salus populi*), tal como Hobbes alude, mas a salvaguarda do direito natural. Uma vez que, para Strauss, um Estado civil cuja finalidade é a salvaguarda do direito natural dos indivíduos não é de outro tipo senão liberal, a política hobbesiana, conclui o comentador, pode ser considerada a primeira manifestamente liberal. Com o intuito de sustentar essa tese é que Strauss procura retirar da política de Hobbes toda e qualquer fundamentação científica. Para tanto, o comentador procura situar os fundamentos da política em uma concepção de natureza humana hipoteticamente formulada por Hobbes em seus “os primeiros escritos”, ou seja, antes da adesão do filósofo à ciência moderna. Para Strauss, em suma, a política de Hobbes estaria assentada sobre uma concepção de natureza humana condizente com a conduta dos homens dentro da ascendente sociedade burguesa, em meio o que o filósofo teria inicialmente formulado sua concepção fundamental de homem e de natureza humana²⁵².

Todavia, Spragens, na contramão da interpretação de Strauss, entende que a finalidade do Estado civil em Hobbes não é assegurar o direito natural ou (como Strauss o

²⁵¹ SPRAGENS, T. A. *Op. cit.*, p. 206.

²⁵² STRAUSS, L. *PPH*, p. 121. “[H]is political philosophy is directed against the aristocratic rules of life in name of bourgeois rules of life. His morality is morality the bourgeois world”.

considera) as liberdades individuais, mas antes restringir e limitar esse direito ou liberdade. O Estado civil em Hobbes é, para Spragens, antes de tudo, um “Estado de contenção”²⁵³. Lebrum também observa que a finalidade do Estado civil em Hobbes, ao contrário da interpretação de Strauss, é conter ou limitar o direito e a liberdade natural dos indivíduos e não salvaguardá-los, tal como se fossem princípios absolutos e irreduzíveis a quaisquer outros fundamentos²⁵⁴. Politizar o homem, diz Lebrum, “não consiste mais em educá-lo moralmente, mas em introduzi-lo num maquinário que o vergará a fins (a paz e a segurança) que, apenas por suas disposições naturais, ele não poderia alcançar. O modelo político é, assim, mecânico – e nada mais significativo, a este respeito, do que a imagem do autômato, que Hobbes emprega no início do *Leviatã*”²⁵⁵. O escopo do Estado civil em Hobbes é, portanto, limitar ou restringir o direito e a liberdade natural dos indivíduos com vistas à segurança comum, posta como o meio mais adequado para a conservação da vida dos homens. Conservação essa que resulta como uma exigência do princípio inercial do movimento que regula a consideração de todos os corpos naturais em Hobbes, inclusive do homem.

Uma vez considerado o Estado civil em Hobbes como tendo por finalidade salvaguardar o direito natural dos indivíduos, Strauss conclui que o poder civil desse Estado deve ser entendido como um poder que se limita frente ao direito ou à liberdade natural dos indivíduos. Contudo, ao contrário de Strauss, Lebrum entende que a finalidade do Estado civil em Hobbes não é a salvaguarda das liberdades individuais, mas a segurança

²⁵³ SPRAGENS, T. A. *op.cit.*, p. 193. “*The task of politics in the Hobbesian world, then, is preeminently the task of containment – cointainment of the natural forces which produce a life that is, in famous phrase, ‘solitary, poore, nasty, brutish, and short’*”.

²⁵⁴ LEBRUN, G. *O que é Poder*, p. 54.

²⁵⁵ LEBRUN, G. *O que é Poder*, p. 55.

dos homens como meio de conservação de suas vidas. E, não obstante, observa ainda Lebrum, a *busca por segurança* está muito longe de coincidir com a salvaguarda das liberdades individuais²⁵⁶. A defesa dos homens contra eles próprios, segundo Hobbes, depende de um poder soberano capaz de impor respeito já pelo terror que causa por sua grandiosidade²⁵⁷. É com vistas à segurança de uns contra os outros que os homens abdicam do estado de natureza (onde, ao contrário do Estado civil, prevalece o direito irrestrito e a liberdade individual dos homens) em benefício de um único, absoluto e soberano poder: o poder civil do Estado. Estado esse que, por ser gerado a partir da transferência do direito natural e da liberdade dos homens em benefício de uma pessoa artificial, parece não coincidir com a interpretação de Strauss sobre as origens e a finalidade do Estado, tal como observam Spragens e Lebrum. Os pormenores desse debate, no entanto, não pretendemos desenvolver aqui, mas, num futuro próximo, em nosso projeto de doutorado.

²⁵⁶ LEBRUN, G. "Hobbes Aquém do Liberalismo". In: *A Filosofia e sua História*, p. 252.

²⁵⁷ *De Cive*, II, 6, 13. "[O]nde está abolido o direito ao gládio privado reside um poder supremo em alguém, o maior que os homens tenham direito a conferir: tão grande que nenhum mortal pode ter sobre si mesmo um maior. Esse poder é o que chamamos de absoluto".

Bibliografia

Obras de Hobbes

De Cive: the Latin version entitled in the first edition Elementorum philosophiæ sectio tertia de cive, and in later editions Elementa philosophica de cive; a critical edition by Howard Warrender, in The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes ; v. 2, Oxford [Oxfordshire] : Clarendon Press, 1983.

De Corpore: elementorum philosophiæ sectio primma; in opera philosophica quae latine script omnia; in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth, 2ª edição, Vol. I, Darmstadt: Scientia Verlag, Aalen, 1966

De Corpore in The English Works of Thomas Hobbes. Edited by W. Molesworth. London, John Bohn, 1839-1845. Vol.1. Reprint: Aalen, Scientia Verlag, 1966.

De Cive. Edited by H. Warrender. Oxford, Clarendon Press, 1983.

The Elements Of Law Natural & Politic. Edited by Ferdinand Tönies. Secon imp. Cornwall: Franck Cass, 1989. [Elementos].

Human Nature and De Corpore Politico. Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford, University Press, 1994.

Leviathan sive De matéria, forma, et potestate civitatis ecclesiaticae et civilis. in opera philosophica quae latine script omnia; in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth, 2ª edição, Vol. III, Darmstadt: Scientia Verlag, Aalen, 1966.

Leviathan. Edited by C. B. Macpherson. London, Penguin Classics, 1985.

Traduções das obras de Hobbes em português

A natureza humana. Tradução introdução e notas de João Aluísio Lopes. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1979.

Do Cidadão. Tradução apresentação e notas de R. J. Ribeiro. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução e notas de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. Os Pensadores, 3ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

“Sobre o Corpo, Parte I: Computação ou Lógica”. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*, nº 12. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005.

Outras obras

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- _____. *Stato di Eccezione: Homo Sacer II*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- ARENDT, H., *Entre o Passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BRANDT, F., *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*. Copenhagen, Levin & Munsgaard, 1928.
- BAROT, L., Le vocabulaire du contrat, in: *Hobbes et son vocabulaire: études de lexicographie philosophique*. Direção, Y. CH.Zarka. Paris: Vrin, 1992.
- BOBBIO, N., *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Néelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- _____; BOVERO, M. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Tradução de Carlos Néelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- DUSO, G. *O poder: História da Filosofia Política Moderna*. Tradução de Andréa Ciacchi et al. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *Il Contratto Sociale nella Filosofia Política Moderna*. Bolonga: Milano: Angeli 1987.
- FRATESCHI, Y.A. A retórica na filosofia política de Thomas Hobbes, *Filosofia Política* (UFRGS) série III; n. 6, 94-108, 2003
- _____. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- _____. Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, série III, v. 15, n. 1, p.7-32, 2005.
- FAISNEAU, L. Le vocabulaire du pouvoir: Potentia/Potestas/ Power, in: *Hobbes et son vocabulaire: études de lexicographie philosophique*. Direção, Y. CH.Zarka. Paris: Vrin, p.83-102, 1992.
- HECK, J. N., *Tomas Hobbes: Passado e Futuro*. Goiânia: Editora da UFG, 2003.
- KAVKA, G., *Hobbesian Moral na Political Theory*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.
- LEBRUN, G. *A Filosofia e sua História*. Organização de Carlos Alberto R. Moura et al. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- _____. *O Que é Poder*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Silvia Lara Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- LIMINGI, M. I., *O homem excêntrico*. Tese de doutorado, São Paulo, USP, 1999.
- _____. *Hobbes e o conatus: da física à teoria das paixões*. Discurso, São Paulo, v.31, p 417 – 439, 2000.

- _____, A semântica do materialismo de Hobbes. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1-2, 2000.
- _____, A vontade como princípio do direito em Hobbes. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas: Unicamp, s. 3, v. 12, n. 1-2, 2002.
- MONZANI, L. R., *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1995.
- QUEIROZ, M. A., *A soberania no De Cive de Thomas Hobbes*. Tese de Mestrado. Unicamp, 2001.
- RIBEIRO, R. J., *A Marca do Leviatã*. São Paulo: Àtica, 1978.
- SCHMITT, C., *Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Tradução de G. Schwab e E. Hilfstein. London: Greenwood Press, 1996.
- SILVA, L.C.S., “A física do poder em Hobbes”. In: *Coleção Cadernos de Graduação*. Campinas: IFCH/Unicamp, n. 5, 2005.
- _____, “A cadeia causal da ação em Hobbes”. In: *Coleção Cadernos de Graduação*. Campinas: IFCH/Unicamp, n. 5, 2005.
- SPRAGENS, T. A., *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*. Kentucky: University Press, 1973.
- STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*. Chicago, University Press, 1963.
- _____, *Natural Right and History*. Chicago: University Press, 1952.
- _____, *The City and Man*. Chicago and London: University Press, 1964.
- _____, *An Introduction to Political Philosophy: ten essays. Edited with an introduction by Hilail Geldin*. Detroit: Wayne State University Press, 1996
- TAYLOR, A. E., “The Ethical Doctrine of Hobbes” in BROWN, K. C., ed., *Hobbes Studies*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965, pp. 35-55.
- TORT, P., *Physique de L'estat: Examen du Corps Politique de Hobbes*. Paris: Vrin, 1978.
- TUCK, R., “Hobbes’s Moral Philosophy” in *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge, University Press, 1996; pp. 175-207.
- _____, *Hobbes*. Oxford, University Press, 1989.