

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

FILOSOFIA GEOMÉTRICA: CRÍTICA À RETÓRICA E
APROPRIAÇÃO DA GEOMETRIA NO PENSAMENTO DE
THOMAS HOBBS

David Emanuel de Souza Coelho

Belo Horizonte

2015

David Emanuel de Souza Coelho

**FILOSOFIA GEOMÉTRICA: CRÍTICA À RETÓRICA
E APROPRIAÇÃO DA GEOMETRIA NO PENSAMENTO
DE THOMAS HOBBS**

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

Linha de Pesquisa: Filosofia Moderna.

Orientador: Prof. Dr. Ivan Domingues.

Belo Horizonte

2015

100
C672f
2015

Coelho, David Emanuel de Souza

Filosofia geométrica [manuscrito] : crítica à retórica e
apropriação da geometria no pensamento de Thomas Hobbes
/ David Emanuel de Souza Coelho. - 2015.

219 f.

Orientador: Ivan Domingues.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses . 2. Filosofia moderna - Teses. 3.
Retórica - Teses. 4. Geometria - Teses. 5. Hobbes, Thomas,
1588- 1679. I. Domingues, Ivan. II. Universidade Federal de
Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

AGRADECIMENTOS

É impossível mencionar todos que, de uma forma ou de outra, foram importantes na minha trajetória. Sinto-me agraciado por sempre ter contado com a companhia, o apoio e a ajuda de diversas pessoas, muitas com as quais não tenho mais contato, outras que ainda permanecem junto a mim. Vou tentar fazer jus a todas na medida do possível.

Agradeço à minha família. Ao meu pai, Cornélio, por sempre cuidar de mim e nunca me deixar perder o horário de nenhuma aula. À minha mãe, Creusa, por sempre acreditar em mim e sempre perdoar as maluquices do filho metido a intelectual. Aos meus irmãos, Mateus e Paulo, pela companhia nas brincadeiras, pela admiração e pelo amor inquebrantável.

Agradeço a todas as minhas amigas e a todos os meus amigos, atuais ou já distantes. Do jardim, da escola, da prefeitura, do bairro, da UFMG, enfim, a todos os amigos e a todas as amigas que fiz em todos os lugares que passei. São muitas e muitos e eu gastaria muitas páginas falando todos os nomes.

Agradeço especialmente ao Jean, pelos anos de convivência, por ter me convidado para ser sua testemunha de casamento e pelas conversas, fossem filosóficas ou não.

Agradeço a todos os funcionários da limpeza, do administrativo, da manutenção e da segurança de todas as escolas onde estudei. De modo particular, agradeço aos funcionários da UFMG, especialmente à Andreia e ao André, funcionários da pós-graduação e que sempre me atenderam de modo solícito e cordial.

Agradeço à CAPES por ter me concedido uma bolsa de mestrado e ao departamento de filosofia por ter me permitido atuar na condição de bolsista do Reuni.

Agradeço a todos os professores com quem estudei, do jardim à pós-graduação. Todos foram importantes em minha formação. Só estou hoje apresentando esta dissertação porque professores estiverem dispostos, muitas vezes em condições precárias, a transmitir seu conhecimento para mim e meus colegas.

Entre meus professores, agradeço em especial a alguns que foram fundamentais em minha formação.

Agradeço ao professor Manuel Pinto, meu professor de matemática da sétima série, por ter inspirado em mim o amor pela matemática e pela ciência.

Agradeço ao professor Anderson Pinheiro, meu professor de filosofia no ensino médio, por ter me apresentado ao mundo da filosofia e ter me feito aprender que a filosofia não é uma mera erudição, mas uma ferramenta para transformar a vida das pessoas.

Agradeço ao professor Márcio Gouvêa, meu professor de latim, por ter inspirado em mim o amor pela cultura latina e por ter me mostrado que tradução é a arte de fazer povos se falarem.

Agradeço ao professor Jacyntho Lins Brandão por sua imensa ajuda pessoal, por suas conversas, por ter me apresentado ao mundo grego e latino e por ter me ensinado a capacidade de unir conhecimento e bom humor.

Agradeço à professora Livia Guimarães por seus elogios encabuladores, pelas conversas, pelos livros, por me ensinar a ter argúcia e rigor na reflexão filosófica e por me mostrar o quanto é possível extrair uma imensa riqueza de um mesmo texto ou autor, bastando saber calibrar o olhar.

Agradeço à professora Ester Vaisman por ter me ajudado a confirmar minhas posições de adolescente, agora fundamentadas de modo rigoroso, e a ver que há sim sentido em acreditar na razão e na humanidade.

Agradeço imensamente ao professor Ivan Domingues. De todos os professores que tive em minha vida ele é o mais querido. Talvez pela longa convivência, por certa afinidade de espírito ou pela pura e simples admiração que nutro por ele. Agradeço a ele não apenas por ter acreditado em mim durante todos esses anos, por sempre ter me atendido de modo solícito, indo muito além de suas obrigações acadêmicas, por sempre ter corrigido meus trabalhos de modo realista e rigoroso, por ter me dado o privilégio de conduzir uma disciplina a seu lado, mas também o agradeço pelo que aprendi com ele. Aprendi com ele o que é ser filósofo, o que é ser professor, o que é ser intelectual. Aprendi com ele que o filósofo nunca deve se contentar em limites estreitos, seja de autor, tema, período histórico ou disciplina. Que o professor deve ter a humildade de saber ouvir e sempre acreditar em seus alunos, mesmo que isso seja difícil. Que o intelectual sempre deve estar atento aos problemas do seu mundo, sempre disposto a contribuir e nunca se escondendo atrás de academicismos ou de conhecimentos abstrusos. Aprendi tudo isso, convivendo com ele, conversando com ele e o observando. Penso que a filosofia é muito mais do que a transmissão de um saber, ela é uma atitude de vida. E o que torna um filósofo fundamental é sua capacidade de inspirar outros a seguir sua própria atitude, inspiração esta que não vem da mera exposição de uma doutrina, mas da força de sua vivência. Ivan Domingues é um destes filósofos fundamentais, que nos inspiram por sua vivência. Por isso, eu não sou apenas um aluno dele, eu sou seu discípulo.

E fixei os olhos, e continuei a ver as idades, que vinham chegando e passando, já então tranquilo e resoluto, não sei até se alegre. Talvez alegre. Cada século trazia a sua porção de sombra e de luz, de apatia e de combate, de verdade e de erro, e o seu cortejo de sistemas, de ideias novas, de novas ilusões; em cada um deles rebentavam as verduras de uma primavera, e amareleciam depois, para remoçar mais tarde. Ao passo que a vida tinha assim uma regularidade de calendário, fazia-se a história e a civilização, e o homem, nu e desarmado, armava-se e vestia-se, construía o tugúrio e o palácio, a rude aldeia e Tebas de cem portas, criava a ciência, que perscruta, e a arte que enleva, fazia-se orador, mecânico, filósofo, corria a face do globo, descia ao ventre da terra, subia à esfera das nuvens, colaborando assim na obra misteriosa com que entretinha a necessidade da vida e a melancolia do desamparo.

Machado de Assis, “Memórias Póstumas de Brás Cubas”

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo compreender o papel da geometria no pensamento de Thomas Hobbes expondo sua gênese a partir da crítica efetuada pelo filósofo à retórica renascentista. O humanismo renascentista era a forma intelectual vigente no começo da modernidade e foi no interior dela que o filósofo inglês se formou. A crítica hobbesiana à retórica não foi apenas uma crítica à retórica enquanto figura estilística, mas uma crítica a uma forma de saber e de ontologia. A meta de tal crítica hobbesiana era abrir espaço para a instituição de uma forma de saber científica, pautada na geometria. Tal forma de saber se estenderia ao mundo natural e social, unificando o saber em uma totalidade geométrica. A dissertação, portanto, visa mostrar o caráter ontológico da retórica, a crítica hobbesiana a partir deste viés e a posterior estruturação do novo pensamento hobbesiano através da geometria.

Palavras-chaves: Filosofia; Filosofia Moderna; Thomas Hobbes; Retórica; Renascimento; Geometria; Ciência Moderna; Ontologia

ABSTRACT

This study aims to understand the role of geometry in the thought of Thomas Hobbes exposing its genesis from the criticism made by the philosopher about the Renaissance rhetoric. The Renaissance humanism was the prevailing intellectual form at the beginning of modernity and the english philosopher was formed within it. The Hobbesian criticism of rhetoric was not only a critique of rhetoric as stylistic figure, but a criticism of a form of knowledge and ontology. The goal of such criticism was the hobbesian aim for the establishment of a scientific way of knowing, based on the geometry. He wanted to unify natural and social knowledge in a geometric totality. The study, therefore, aims to show the ontological character of rhetoric, hobbesian criticism about the rhetoric and the subsequent structuring of the new hobbesian thought through geometry.

Keywords: Philosophy; Modern Philosophy; Thomas Hobbes; Rhetoric; Renaissance; Geometry; Modern Science; Ontology

SUMÁRIO

Advertências.....	10
Introdução.....	11
Capítulo I: A retórica na Renascença e no pensamento de Thomas Hobbes.....	21
1-Eloquência e o problema do assentimento.....	26
1-Eloquência e o problema do assentimento.....	25
2- A Retórica na antiguidade: Aristóteles e Cícero.....	31
3-A retórica renascentista.....	38
3.1-Aspectos históricos e sociais.....	38
3.2-A retórica renascentista, ensino e aplicações.....	46
3.3-A razão retórica enquanto razão pragmática.....	52
3.4-Eloquência e assentimento retóricos.....	59
4- Hobbes no contexto do humanismo renascentista.....	64
Capítulo II: Crítica à retórica e constituição de uma nova ontologia.....	76
1-Questionamento da retórica: Descartes.....	76
2-Questionamento da retórica: Thomas Hobbes.....	87
2.1-Aspectos históricos.....	87
2.2-A ontologia da sensação.....	93

2.3-Negação da retórica.....	111
Capítulo III: A geometria no pensamento de Thomas Hobbes.....	132
1-A natureza da geometria.....	141
2-A presença da geometria no pensamento hobbesiano.....	153
2.1-O movimento geométrico enquanto fundamento da filosofia.....	153
2.2-Razão geométrica.....	168
2.3-Construtivismo geométrico.....	181
2.4-Materialismo geométrico.....	185
2.5-Política geométrica.....	192
2.6-Eloquência e assentimento geométricos.....	202
Conclusão.....	207
Bibliografia.....	213

ADVERTÊNCIAS

Em geral utilizamos a edição de Molesworth das obras de Thomas Hobbes, exceto no caso do *De Cive*, onde usamos a edição crítica de Howard Warrender, publicada em 1983 pela *Clarendon Press*, e no caso do *Leviathan*, onde preferimos a edição crítica de Noel Malcolm, lançada em 2012 pela *Oxford University Press*.

Adotamos dois tipos fundamentais de referências para citação. Para bibliografia secundária, nos valem da referência autor/ano/página. Na bibliografia primária, o método foi título/ano/página. No caso de uma citação que repetisse uma obra anterior imediatamente citada, apenas se colocava o modelo *idem*/página. Nas citações de Hobbes, além da obra e paginação, também foi colocado o capítulo da obra, em números romanos, exceto de obras não divididas em capítulos ou citações oriundas de introduções e conclusões. Deste modo, as referências de Hobbes seguiu o modelo título/ano/capítulo/página.

Todas as traduções são de nossa inteira responsabilidade, exceto no caso das obras em português citadas.

Buscamos nos manter totalmente fiéis ao original. Por isso, mantivemos a integridade da formatação encontrada no original, sobretudo no caso das obras de Hobbes. Assim, itálicos e caixas altas são do original. Hobbes, principalmente, costuma usar caixa alta e itálico para marcar uma passagem ou um termo importante. Apenas, em alguns casos, houve a inserção de palavras entre chaves para facilitar a compreensão da passagem e, em outros casos, houve uma ligeira mudança da pontuação, novamente, para garantir a compreensão da passagem.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação visa pensar a crítica de Hobbes à retórica e a posterior apropriação da geometria em seu pensamento. O tema da geometria é crucial em sua obra, a julgar pelas inúmeras incursões em suas publicações mais importantes, porém algo esquecido pelos estudiosos, que em regra ficam com o *Leviathan* e a filosofia política.

Hobbes viveu durante um período de intensas transformações. Quando nasceu, em 1588, a Inglaterra ainda era um país periférico, lutando contra a invasão espanhola e a França possuía a hegemonia continental. Em 1579, quando veio a falecer, a nação inglesa já tinha passado por uma sangrenta revolução, se tornado uma república, voltado a ser uma monarquia e implantado um regime parlamentarista, além de começar a emergir sua futura força imperial.

Quando Hobbes era apenas um estudante, a cultura do humanismo renascentista predominava, havendo pouco espaço para a ciência. No ano de sua morte, o eruditismo humanista havia declinado, tendo seus antigos lugares sido ocupados pela nova ciência nascente. Enquanto no começo do século XVII praticar ciência era uma tarefa marginal e árdua, em fins do século a comunidade científica da Inglaterra já contava com a *Royal Society* e a vida científica estava disseminada nos níveis altos da vida universitária, como em Oxford e Cambridge.

Ou seja, o século XVII foi um período de profundas transformações na sociedade inglesa. Transformações políticas, sociais, econômicas e intelectuais. Hobbes testemunhou e viveu praticamente todas estas transformações.

O declínio do humanismo renascentista é o declínio da retórica e sua paulatina substituição pela ciência empírica e experimentalista. Esse processo pode ser mapeado na trajetória intelectual de Thomas Hobbes, a qual começa com a típica formação escolar renascentista nos estudos de humanidades, passa pela atuação profissional junto aos Cavendish – seguindo a determinação renascentista do intelectual servidor da nobreza – e por seu tratado de retórica, e termina com o Hobbes adepto da ciência moderna: geômetra, físico e cientista político.

A passagem do domínio da retórica para o domínio da ciência moderna pode ser vista, na verdade, enquanto uma mudança de padrões de racionalidade e padrões de ontologia. Ou seja, substituiu-se uma forma de razão e ontologia por outra.

Considero razão a forma de compreender o mundo através de uma estrutura linguística e/ou conceitual. A razão possui uma diferença relativa frente ao mundo concreto, sendo, essencialmente, uma forma abstrata de pensamento a respeito dele. A razão, no entanto, está alicerçada em uma forma específica de ontologia. Entendo ontologia¹, no caso, como sendo a forma de relacionamento do ser humano com o mundo pela perspectiva de sua compreensão. A razão, portanto, é o discurso a respeito

¹ De acordo com o dicionário de filosofia de Ferrater Mora – que dedica um verbete exaustivo ao assunto onde o estudioso encontrará preciosas informações históricas e conceituais, junto com os rivais terminológicos vernaculares – o uso da palavra ontologia inicia-se durante o século XVII com Rudolf Goclenius, o qual emprega a forma grega do termo, *οντολογία*, em uma obra de 1613, designando com ela a “filosofia do ente”. Após ele, o termo foi usado por Abraham Calovius em 1636, para quem ontologia, já em sua forma latinizada, designa o tema e objeto próprios da metafísica. Por volta de 1647, Johannes Clauberg utiliza o termo para designar a compreensão dos entes em si mesmos. Ele costumava usar também o termo *Ontosofia* enquanto sinônimo de ontologia. Posteriormente, o termo foi usado por Leibniz para designar *a ciência de algum e nenhum, do ente e do não ente, da coisa e dos modos da coisa, da substância e dos acidentes*. Por fim, o termo acabou por ser popularizado através de Wolff, já no século XVIII, que a define como sendo a ciência do ser em geral. Neste caso, a ontologia seria uma ciência demonstrativa. (MORA, 1971, 322-323). Estas definições mostram a ontologia como designando um conhecimento sobre o mundo concreto, ou seja, o ente ou ser. Minha definição, aqui, vai justamente neste sentido, considerando ontologia enquanto a relação do ser humano com o mundo concreto, permitindo a incorporação do *anthropos*, da práxis e de outras categorias antropológicas no campo da ontologia, também chamada de Filosofia primeira e rival para uns sinônima para outros da *metafísica* tradicional – termo (metafísica) que Hobbes evita e ao qual voltarei na sequência.

do mundo, enquanto a ontologia é o modo de relacionamento do ser humano com o mundo.

Portanto, quando falo neste trabalho sobre razão e ontologia estou me referindo a estes significados, exceto caso eu expresse outro significado em uma situação específica.

Pela minha perspectiva, portanto, a passagem da retórica à ciência moderna foi uma mudança de formas de racionalidade e ontologia.

Meu objetivo na dissertação foi mapear o percurso de crítica hobbesiana à razão e à ontologia próprias à retórica e a constituição de uma nova forma de racionalidade e ontologia.

Para isso, primeiramente, apresento a forma de razão e de ontologia presentes na retórica. Apresento a razão retórica enquanto uma razão pragmática, profundamente histórica e contextual. Já a ontologia é o que chamo de *ontologia do fazer*², onde a interação do homem com o mundo é fundamentada pela transformação do mundo pela atividade prática do ser humano. A análise da retórica acontece no primeiro capítulo, assim como a análise da retórica no pensamento hobbesiano *em sua fase humanista*.

Na esteira da ciência moderna, concebo a instauração da *ontologia da coisa*³, onde o pressuposto de compreensão do mundo se dá através da apreensão da coisa em

² Ver nota 3.

³ A diferença entre *ontologia do fazer* e *ontologia da coisa* é inspirada nas análises de Leonel Ribeiro dos Santos a respeito do pensamento renascentista. Em importante passagem, ele assinala a diferença fundamental entre a ontologia renascentista, apoiada na compreensão antropocêntrica do mundo, e as demais ontologias, onde o importante é a natureza ou essência da coisa em sua objetividade: “(...) para eles [os humanistas] a linguagem não diz diretamente as coisas, mas sim o pensamento dos homens acerca das coisas, ou, antes, o modo como os homens apreendem as coisas e estas para eles têm significação. Pode dizer-se que a linguagem exprime uma ontologia peculiar, mas não uma ontologia dos entes e ainda menos uma ontologia de essências inteligíveis, mas uma ontologia de densidade humana,

sua positividade. Nesta perspectiva, o mundo é compreendido não pelo modo como foi transformado pela prática humana, mas em sua natureza própria. Trata-se do ideal de objetividade da ciência moderna, oposta ao antropocentrismo característico da retórica. Contudo, tal *ontologia da coisa* se subdivide em subtipos. No caso específico de Hobbes, há o estabelecimento de uma *ontologia da sensação*⁴, na qual a compreensão do mundo é mediatizada pelo sensório. Esta forma particular de ontologia estabelece a relação particular do filósofo com a ciência moderna, a qual é diferente de outros intelectuais do período, por exemplo, Descartes.

O estabelecimento da *ontologia da sensação* se dá através de uma crítica à ontologia subjacente à retórica. Este ponto é importante na dissertação, pois tento mostrar que a crítica hobbesiana à retórica não é apenas uma crítica a uma forma estilística, mas a um tipo de razão e de ontologia. Além da exposição da perspectiva hobbesiana, também faço uma comparação sumária com Descartes, mostrando sua crítica à retórica e sua noção de razão e de ontologia, com suas aproximações e diferenças para com nosso autor.

A hipótese que comandará meus trabalhos é que a estruturação do pensamento hobbesiano se dá mediante a apropriação da geometria, porém numa direção e com

uma realidade prático-social. Por isso, os limites da linguagem estabelecida e falada definem os limites da realidade ou do que tem algum sentido para os homens. Por isso, ‘todas as coisas conhecidas podem ser expostas com palavras conhecidas e significantes’ (notae res omnes verbis exponi motis et significantibus possunt) – como o escreve Melanchthon, no livro II de seus Elementos de Retórica.” (SANTOS, 2004, 129) Poderíamos mesmo falar de uma terceira ontologia, uma *ontologia das essências*, a qual, certamente, era predominante na filosofia antiga e medieval, não sendo o caso, contudo, da filosofia moderna, onde a compreensão das *essências* é substituída pela compreensão das *coisas*. Neste aspecto, *ontologia do fazer* visa designar, como dito pelo filósofo português, a ontologia fundamentada no antropocentrismo, cujos conteúdos são as estruturas culturais de cada povo, forjadas pela atividade prática. Já a *ontologia da coisa* designa uma ontologia fundada na compreensão concreta do objeto, para além dos limites culturais de cada povo.

⁴ A *ontologia da sensação* é justificada no capítulo dois, onde são tratados os aspectos fundamentais do pensamento hobbesiano. Por enquanto, pode-se adiantar que tal termo refere-se à natureza da compreensão ontológica de Hobbes a respeito do mundo, cuja base é a sensação.

expedientes metodológicos diferentes dos de Descartes, conforme diz Gohuier em várias passagens de seu livro *La pensée méthaphysique de Descartes*, onde reconhece a influência dos exercícios espirituais de Inácio de Loyola na *Prima Philosophia* cartesiana (GOUHIER, 1987). Deste modo, Descartes tensiona metafísica e geometria, ao passo que, conforme mostraremos, Hobbes as acomoda e as toma em bloco. Como é sabido, na tradição de estudos do filósofo inglês, é normal encontrarmos a expressão “método geométrico” para se referir à presença da geometria em seu pensamento. Contudo, busco mostrar que não se trata meramente de um “método”. Ao contrário, o método é um dos momentos de expressão da geometria no pensamento de Hobbes. A geometria, na verdade, estrutura o pensamento do filósofo em sua totalidade, como que de dentro, e não exatamente uma aplicação ou como se fosse uma ferramenta externa ao objeto.

Thomas Hobbes encontra no movimento construtivista da geometria, com sua natureza de cadeia, o princípio mais eficiente para substituir a retórica e estruturar uma nova filosofia capaz de compreender e intervir no mundo de modo mais eficiente. A natureza da geometria é ser um movimento construtivista, onde cada movimento específico constitui um elemento geométrico particular. O processo demonstrativo da geometria é justamente o movimento de construção de suas figuras particulares. Todavia, se nas epistemologias tardias habituou-se a assimilar o construtivismo ao instrumentalismo, com a ideia de ferramenta no centro, na visão hobbesiana, em contrapartida, trata-se de aliar as noções de construção e gênese, nos moldes de uma geometria genética, como assinalou Gueroult⁵, e cuja resultante será justamente, como

⁵ Ver GUEROUT, M. *Spinoza I*, Introduction, especialmente 10-13, onde o estudioso francês trata do projeto filosófico do racionalismo absoluto e aproxima Spinoza não de Descartes, mas de Hobbes, ao

veremos, a fusão da geometria e da ontologia, como se a gênese do mundo e das figuras fosse uma só e mesma coisa.

Hobbes absorve tal característica do método para estruturar sua filosofia em seus diversos níveis. Para o filósofo, o mundo é atividade, não sendo diferente a razão e a ontologia. O que é a sensação senão o movimento de fantasmas oriundos do encontro entre o sensório e o mundo? Ou a razão senão o movimento do cálculo? Estes movimentos, no entanto, são articulados geometricamente.

Uma característica crucial do movimento geométrico é sua igualdade entre construção e demonstração. Demonstrar é construir e, por isso, o processo de *convencimento* da geometria é rigoroso.

Tal característica será expressa no pensamento hobbesiano. O movimento demonstrativo é igual ao movimento de construção do conhecimento e o processo de *convencimento* se dá pelo movimento da razão.

A questão do convencimento faz parte de um problema amplo chamado por mim de problema do *assentimento*. O *assentimento* é a problemática de fazer alguém aderir a uma posição determinada. Em um período de crise dos referenciais, característico do início da modernidade, encontrar o caminho correto para trazer o assentimento alheio é algo crucial.

O capítulo três ficará com a análise da presença da geometria no pensamento hobbesiano, após ter sido exposta a crítica do filósofo à retórica e sua nova concepção de ontologia.

ressaltar as vantagens da geometria genética sobre a cartesiana, citando em abono *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae*, 1660.

O contexto histórico é colocado de modo geral e visa ajudar a compreender os aspectos filosóficos apresentados.

Assim, no caso do renascimento, foco no aspecto mais relevante para a compreensão da relação de Hobbes com a retórica. Por isso, nossa análise incide sobre o humanismo renascentista do século XIV e XV, o qual teve importantes repercussões na cultura escolar e intelectual da Inglaterra da época do filósofo. Assim, minha abordagem do Renascimento poderá parecer “superficial” ou “unilateral”, por se colocar, por exemplo, o foco por demais no caráter literário do Renascimento e pouco em seu caráter de pesquisa técnica e empírica, ou pelo fato de desconsiderar aspectos de irracionalidade e religião na mentalidade do período em favor de uma perspectiva excessivamente racional.

Quanto a isso, devo dizer que minha pesquisa não é sobre o pensamento renascentista. O pensamento renascentista entra enquanto parte da gênese do pensamento hobbesiano, onde o importante é a consideração da retórica. Meu objetivo foi fazer um panorama da perspectiva da retórica expressa no renascimento, mostrando as características de racionalidade e ontologia subjacentes à retórica, com o intuito de fornecer o contexto onde o pensamento de Hobbes se inscreve. Por isso, minha análise sobre o Renascimento será pontual e genérica, orientada à reconstrução do pensamento hobbesiano, em sua relação com e contra a tradição humanística, e por isso mesmo acarretando a desconsideração de uma série de fatos e elementos que, muito embora importantes e mesmo decisivos para o historiador ou exegeta do humanismo cívico italiano, será impossível de ser apropriada aqui nesta dissertação.

Enquadrando-se na linha de pesquisa *Filosofia Moderna* – que acolhe trabalhos seja exegéticos, seja históricos – a presente dissertação propõe-se como um trabalho de exegese do texto de Hobbes, no qual os elementos históricos comparecem para fornecer parâmetros de interpretação do texto, esclarecendo ambigüidades e evitando, na medida do possível, anacronismos que conduziriam a erros de compreensão. Tais análises permitirão tanto o recuo ao passado (fontes de Hobbes) quanto a consideração do futuro (recepção da obra), nos limites de um trabalho de mestrado.

Quanto ao contexto hobbesiano, apresento sua biografia e sua situação de vivência apenas no que fosse importante à compreensão de seu pensamento. Novamente, uma série de fatos e elementos ficaram de fora, mas foi um recorte necessário.

Sobre Descartes, o apresento apenas a título comparativo. Por isso, não faço um estudo exaustivo deste autor e nem trago considerações de comentaristas. O papel dele, apesar de importante, é pontual. O mesmo sendo dito de Aristóteles e Cícero, os quais entram a título de comparação geral de suas retóricas no que tiveram de contribuição ao renascimento e ao pensamento de Hobbes.

Em relação a uma possível crítica de uma visão anacrônica sobre os autores analisados, bem como sobre uma parte significativa de nossa terminologia⁶, é preciso

⁶ Consideram-se termos anacrônicos expressões como *ontologia*, *ontologia do fazer*, *ontologia da coisa*, *ontologia da sensação*, *mentalidade popular*, entre outros possíveis. Na sequência procurarei elucidar esse importante tópico metodológico, bem como a estratégia seguida ao longo da dissertação. Assim, por exemplo, na p. 103 PASSIem diante, considerarei as objeções de Zarka, que desautoriza, a presença da ontologia, na obra de Hobbes. De fato, o próprio Hobbes desautoriza o uso do termo metafísica, por considerava-o por demais ligado à escolástica, como veremos; mas isso não impede que Zarka nomeie seu livro *de La Décision Métaphysique de Hobbes* e considere haver uma reflexão metafísica no pensamento hobbesiano. Também Descartes evita o termo nas suas *Meditationes de prima philosophia*, não obstante o termo *métaphysique* aparecer na tradução francesa, feita por um terceiro, porém com o aval dele. Todavia, há questões da assim chamada filosofia primeira que são tratadas por Hobbes, conforme será evidenciado mais à frente, acarretando a necessidade de renomear a coisa e justificar o

ter em conta a necessidade de fazer uso de um anacronismo controlado para tentar compreender, da maneira mais adequada possível, o pensamento exposto por eles.

Apoio-me aqui, no tocante ao primeiro aspecto, na posição defendida por Nicole Loraux sobre a validade do uso controlado do anacronismo. Assim, fala ela sobre o problema do anacronismo:

o historiador em geral evita cuidadosamente importar noções que sua época de referência supostamente não conheceu, e evita mais ainda proceder a comparações – por princípio indevidas – entre duas conjunturas separadas por séculos. Mas, com isso, o historiador corre o risco de ser entravado, impedido de audácia, ao contrário do antropólogo que, em condições análogas, recorre sem perturbação de consciência à prática da analogia. (LORAUX, 1992, 57)

Para superar isso, é válido, diz ela, um uso controlado do anacronismo.

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

Em filosofia, no tocante ao segundo aspecto, muitas vezes um pensador aborda uma temática sem, contudo, usar a terminologia adequada para nomeá-la. Tal terminologia poderá surgir futuramente e não será equívoco usá-la para tratar da posição defendida pelo filósofo. Nisto sou apoiado por Aubenque que diz, sobre certa consideração anacrônica de um pensador:

(...) creio, sobretudo, que esse tipo de questionamento propriamente “anacrônico”, porque ele se apoia sobre princípios que não são os do autor, mas lhe são retrospectivamente impostos, é inevitável. Peço simplesmente que o anacronismo seja consciente. Um anacronismo confesso já está perdoado pela metade. Controlado, ele pode se tornar fecundo. (AUBENQUE, 1992, 24)

Aqui, nesta dissertação, não busco desvirtuar as posições dos pensadores analisados, mas compreender, dentro dos escopos de pesquisa postos, suas posições. Caso haja algum tipo de anacronismo nisto, ele será sempre controlado mediante sua

expediente: o emprego do termo ontologia, que permitirá neutralizar as extravagâncias escolásticas, provocando a desconfiança dos filósofos, e terá livre curso mais tarde. Trata-se do anacronismo controlado, expressão que será esclarecida nos parágrafos seguintes

recontextualização e terá sempre por finalidade a melhor compreensão da posição defendida pelo filósofo. Entendo, com isso, fieis à conhecida máxima da velha exegese, que a compreensão do espírito do texto é superior à mera consideração estrita de sua letra.

CAPÍTULO I

A RETÓRICA NA RENASCENÇA E NO PENSAMENTO DE THOMAS HOBBS

O Renascimento é um período de fortes transformações econômicas, sociais e intelectuais na Europa. Após uma longa era de domínio da religião, onde a revelação divina tinha preponderância e a vida humana estava subordinada à divindade, os renascentistas passavam a colocar a própria humanidade no centro de suas preocupações e invertiam a relação tradicional: agora, a divindade é que estaria subordinada à vida humana.

Uma expressão dessa nova dinâmica é a nova visão em torno da palavra. No mundo medieval, a palavra era essencialmente a palavra divina, conteúdo revelado e protegido pela igreja. Com o renascimento, o ser humano passa a ver a palavra não apenas enquanto criação dele mesmo, mas também enquanto expressão de sua cultura e sociedade. Ou seja, a palavra se torna algo humano, constituída histórica e socialmente.

Não ignoro a importância de artesãos, mecânicos, técnicos militares, etc., os quais relativizam a preponderância das letras no mundo renascentista, sobretudo no período final do renascimento. Porém, se trata de analisar o traço intelectual preponderante do início do Renascimento e que incidirá fortemente sobre a Inglaterra e sobre Hobbes. Trata-se, portanto, de um recorte. A importância fundamental da linguagem é algo cuja importância é sempre frisada pelos próprios renascentistas.

Ao contrário das visões místico-religiosas, os renascentistas viam a linguagem enquanto expressão da atividade prática humana. O homem no seu esforço de compreender e modificar o mundo, social e natural, institui a linguagem. A língua é a

morada humana, pela qual o homem forja o mundo e a si mesmo. Por isso, também, a língua não é uma mera ferramenta, um simples meio de comunicação. A língua é uma parte da essência humana e, logo, tem um papel vital em sua vivência, como diz Jorge de Trebizonda (1395 – 1472):

Apesar da essência da humanidade ser a razão, esta razão parece ser de absoluta inutilidade para o homem a menos que seja posta em uso comum pelos meios do discurso. Pois qual benefício pode derivar de uma mente sutil, qual vantagem de uma mente rigorosa, qual utilidade da melhor invenção, a menos que o poder do discurso revele o saber de alguém, tendo retirado ele dos obscuros lugares onde toda coisa desse tipo permanece escondida? Então, devemos confessar que nada dado por Deus a nós é melhor do que o discurso. (TREBIZONDA, 2000, 31)

O discurso, a palavra, é central para a vida humana. Isso implica em um cuidado extremamente especial com a palavra, cuidado muitas vezes considerado pedante por nós. A nós que, justamente, vemos a língua enquanto ferramenta e meio de comunicação, e não enquanto essência humana.

Contudo, existe uma base social para tal relação particular dos renascentistas com a linguagem e ela está na dinâmica de organização da sociedade no período, com a urbanização, o estabelecimento de burocracias e relações políticas complexas, onde a rigorosa estratificação social do feudalismo dava lugar a uma mobilidade com disputas pelo poder entre grupos diferentes. A mera violência já não era o único, ou mesmo o melhor, caminho para chegar ao poder. Era preciso também o exercício do convencimento, da argumentação, do diálogo. Os humanistas viam de forma clara a superioridade do poder da palavra frente ao poder da violência:

Qual maior honra no mundo pode alguém imaginar para si mesmo que, sem o uso de armas e tropas, [poder] comandar aqueles com os quais ele vive, ser mestre não só destas pessoas e de seus bens, mas de suas íntimas vontades? Isto é um império perpétuo que não precisa de guardas e escoltas. (VAIR, 2000, 248)

Guillaume du Vair expressa aqui a superioridade da palavra sobre a força. Quem dominar bem o discurso e sua arte de persuadir, dominará o poder.

Em adição a isso, o Renascimento era uma época extremamente agitada nas disputas ideológicas, havendo sempre quem quisesse ensinar às pessoas da época qual o melhor modo de se viver, qual doutrina religiosa seria a realmente verdadeira ou qual o melhor sistema político. Os reformadores, laicos ou religiosos, também se deparavam com o problema de falar às massas ou aos poderosos. Seja como fosse, contudo, lá estava colocada a mesma problemática.

Tudo isso impunha ao indivíduo renascentista o cultivo da palavra. Às antigas relações feudais fundadas na força bruta e nas estratificações havia se passado a relações fundadas na força do discurso. O controle social da vida urbana pela burocracia cada vez maior e a complexificação de suas exigências forçavam as pessoas a aumentarem seus conhecimentos, ou pagarem para quem os possuísse. Isso gerou uma demanda por formação intelectual, abrindo caminho à ampliação do sistema de ensino e do cultivo das letras. A rica aristocracia muitas vezes não estava disposta, ou não tinha o tempo suficiente, em se dedicar à formação intelectual, o que a forçava a contratar profissionais. Com isso, ocorre um impulso para o surgimento de uma classe intelectual cuja função seria servir à aristocracia e ao governo comandado por ela. Os retores⁷ ascendem socialmente. (REBHORN, 2000, 6-7)

A formação de tais profissionais abriu caminho à ascensão de setores médios da sociedade através da escolarização. A instituição das escolas criou uma demanda por reflexões pedagógicas, o que seria suprido pelo surgimento de manuais escolares e de retórica. Ao mesmo tempo, esses profissionais demandavam constituir uma reflexão sobre si mesmos, a qual fosse capaz de entender seu papel na sociedade, a dinâmica de seus procedimentos, suas diretrizes, etc. Será da conjugação desses dois eixos,

⁷ Retores são os praticantes da retórica, seja pelo ensino, seja pelo trabalho em tribunais e assembleias.

necessidade de reflexão pedagógica e de reflexão profissional, que surgirão os principais autores da renascença em questões de filosofia e retórica. E será essa também a origem do movimento *humanista*, intimamente atrelado às alterações em curso na sociedade, ao surgimento do profissional intelectual e à escolarização (MARTIN, 1944, 27-46). Todos estes fatos eram novidades em relação à sociedade feudal, onde praticamente não existia o intelectual laico, mas apenas o intelectual religioso, servo da igreja católica.

As transformações do período trouxeram uma série de novos problemas, não só na dinâmica sócio-política, mas também do ponto de vista intelectual. A nova aristocracia desejava uma justificação ideológica para sua dominação, sobretudo marcando sua separação frente ao poder religioso. A intelectualidade laica também ansiava por demarcar seu papel social e se impor frente à intelectualidade religiosa. A antiga cosmovisão medieval, extremamente vinculada ao modo de organização feudal e às aspirações da igreja católica, já não satisfazia e era preciso instituir uma nova ordem intelectual, capaz de refletir a nova ordenação da sociedade e auxiliar as pessoas em suas atividades. Ao rechaçar a cosmovisão medieval, os renascentistas também rechaçam suas produções filosóficas, científicas, artísticas, jurídicas e teológicas, sendo necessário estabelecer outras produções.

As produções intelectuais da antiguidade servirão de material e modelo para o cumprimento dessa tarefa. Os renascentistas compreenderão a si mesmos enquanto herdeiros do mundo clássico da Grécia e de Roma e irão se apropriar desta herança pondo em circulação as obras dos grandes intelectuais antigos e metamorfoseando suas doutrinas em novas formas de conhecimento. Por isso, teremos no período um imenso movimento de traduções, comentários e publicações das obras antigas, muitas vezes,

inclusive, de filósofos usados pela igreja católica, caso de Aristóteles, Agostinho e Boécio, os quais eram considerados insuficientemente traduzidos ou mal compreendidos. O contato com tais obras gerava um cultivo das línguas, pois era preciso conhecer a gramática do latim e do grego. A filologia se desenvolve e ganha centralidade, tornando-se uma disciplina primordial para toda pessoa desejosa em alcançar o primeiro escalão intelectual. O mesmo pode ser dito da gramática, que chegou mesmo a ser considerada um elemento vital da filosofia por alguns autores da época. (VASOLI, 1999, 63)

Um dos aspectos da crise intelectual da renascença, também ligada à linguagem, e que interessa particularmente neste trabalho sobre Hobbes, é a questão do assentimento. Tal questão já era posta desde a antiguidade, sendo um dos principais problemas da retórica clássica, grega e romana, em um contexto social onde a palavra também tinha grande peso.

Na verdade, podemos considerar que a preocupação com o assentimento é premente no texto de Aristóteles sobre a *Retórica*, onde o filósofo grego tentar pensar em formas para ter eficácia na persuasão de outros. Certamente, Aristóteles alude a isso já no começo de seu livro, onde fala que

A retórica é a outra face da dialética; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular. De facto, todas as pessoas de alguma maneira participam de uma e de outra, pois todas elas tentam em certa medida questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar. (ARISTÓTELES, 2005, 89)

A busca por “questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar” é o esforço de cada um por influenciar outra pessoa, ou seja, por tentar conseguir seu assentimento. Para o filósofo grego, a retórica será justamente uma ciência para encontrar o melhor caminho para conseguir a persuasão sobre outros. Ou, como digo

aqui, em conseguir o assentimento: “Entendemos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir.” (IDEM, 95)

Já no mundo renascentista, a questão ganha outros contornos. Em um mundo onde os velhos padrões sociais já não possuíam efetividade e havia uma proliferação de valores, como fazer com que alguém aderisse à uma posição ou a um conjunto de valores? Como fazer alguém aceitar uma doutrina ou um ensinamento?

A seguir, falarei sobre o problema do assentimento.

1- Eloquência e o problema do assentimento

O termo *eloquência* deriva da palavra latina *eloquentia* que possui uma similaridade com a palavra *elocutio*, a qual designa *um modo de falar* (SARAIVA, 2006, 416) (OXFORD, 1968, 600)⁸. As duas expressões designam a capacidade de falar de um modo adequado, a fim de expressar um certo pensamento, em oposição à fala “comum”. Ou seja, não se trata da fala enquanto cotidiana, encontrada no português coloquial por exemplo., mas de uma forma específica de fala, e como tal mais elaborada ou trabalhada, ao ser retoricizada ou retomada pela retórica.

Tal termo foi desenvolvido no interior da retórica para designar o discurso bem trabalhado, feito com técnica e talento, diferente do discurso comum, feito espontaneamente. Contudo, passou a designar também a marca particular de um retor, de uma escola ou de uma nação. Assim, temos a *eloquência ciceroniana*, a *eloquência quintiliana*, a *eloquência ática*, a *eloquência italiana*, etc. Em outras palavras,

⁸ Estudiosos do latim consultados disseram que “*elocutio*” e “*eloquentia*” são termos, de fato, distintos, mas que, no entanto, podem ser aproximados, pois designam um sentido comum, qual seja, o de falar de modo apropriado. O próprio dicionário Oxford dá uma significação semelhante para *elocutio* e *eloquentia*. *Elocutio* é designado como sendo “a expressão de uma ideia em palavras ou o modo ou instância disto.” (OXFORD, 1968, 600), enquanto *eloquentia*, na primeira entrada, é designada como sendo “a habilidade de alguém se expressar em palavras, de modo articulado” (IDEM).

eloquência designa um gênero de discurso, feito com técnicas próprias, dentro de um espírito específico e diferente do discurso comum, corriqueiro.

Toda construção intelectual necessita do discurso para ser expressa, e tal discurso nunca é o mero discurso comum, pois sempre é estruturado de acordo com o esquematismo pertinente à construção, resultando em uma simetria do discurso com a construção intelectual, o que não significa uma relação rígida entre uma e outra, mas antes um arranjo dos aspectos fundamentais do discurso com a forma intelectual.

Ora, ao considerarmos o fato de toda construção intelectual gerar um discurso, e entendendo que toda forma específica de discurso é uma *elocutio*, ou seja, uma eloquência, podemos generalizar a concepção retórica para além da retórica e afirmar que toda construção intelectual gera uma eloquência.

Os principais objetivos da eloquência são ensinar e assentir. O ensino é a transmissão do saber acumulado pela construção intelectual. Todo saber produzido deve ser posto em circulação social, do contrário é um saber nulo. Um saber produzido por alguém e não posto para circular é como se não houvesse sido criado. O imperativo de colocá-lo para circular gera a necessidade do ensino.

Ensino e assentimento possuem uma relação muito próxima, pois o ato de ensinar é um ato de fazer com que alguém adira a um conteúdo determinado, e o próprio ato de assentir é, também, uma transmissão de conhecimentos.

Contudo, no ensino enquanto tal, o assentimento costuma ficar implícito, coberto pela “imparcialidade” do conteúdo transmitido. Isso porque, normalmente, a pessoa ensinada não mostra resistência à absorção do conteúdo, pois ele transparece a ela como tendo um valor de verdade já dado, objetivo, inquestionável.

O contrário é quando alguém tenta ser persuadido de algum conteúdo. Nesse caso, a pessoa normalmente tem uma resistência a ele, e apenas com uma argumentação eficiente ela é demovida. Aqui, ocorre justamente o inverso: o ensino fica implícito, tornando explícita a questão do assentir, pois o conteúdo transparece como não sendo “imparcial”, tendo um valor de verdade já dado, mas sendo disputável, tendencioso, opcional.

No entanto, os dois problemas estão conjugados, e a eloquência terá de dar conta de ambos. Porém, em alguns momentos haverá uma ênfase maior neste ou naquele polo. A melhor eloquência será justamente aquela onde o assentimento e o ensino estejam casados de forma eficaz e equilibrada.

O problema do assentimento relaciona-se diretamente com as relações de reprodução espiritual e material de uma sociedade, emergindo sempre no contexto social onde tenha se tornado necessário *argumentar* para conquistar a adesão de alguém.

O próprio fato de ser preciso *argumentar* já mostra uma situação conflituosa na sociedade, o que só é possível em uma sociedade onde há grupos divergentes. Entretanto, não basta existir uma divergência no meio social, é preciso também existir *abertura social para o debate*. Isso não significa uma mera disposição das pessoas para conversar, mas a centralidade do debate enquanto meio para a resolução dos conflitos sociais, o que implica na existência de instituições públicas onde se dão tais debates e onde, efetivamente, são decididos os rumos da sociedade, tanto no âmbito material, político, quanto no espiritual. Pois é perfeitamente possível existirem sociedades conflituosas nas quais o debate não é o meio de resolução dos conflitos, e sim a força crua, seja pelo permanente estado de guerra, seja pela imposição ditatorial da vontade

de um grupo ou de uma pessoa. Nesse caso, é a força física quem determina o assentimento.

Juan Luis Vives (1492-1540), humanista espanhol, expõe isso perfeitamente quando diz:

(...) apesar dos homens permitirem facilmente a si mesmos serem governados por alguém que eles pensam ser justo, se uma pessoa tem um comando real da linguagem e é bem treinado em falar, então eles vão querer ela para ser seu líder e guia, e se entregarão a ela completamente, pois eles acreditam que a força presente no espírito do discursador é idêntica ao que eles experimentam neste rio chamado discurso que flui de sua mente. Contudo, nem toda sociedade humana pode determinar seus próprios objetivos, pois em algumas delas tudo é controlado por uma só pessoa, ou por apenas uns poucos que são congregados por um certo acordo e conspiração, e que possuem grande força e poder para mantê-los se alguém recusar seu comando. Aqui, as massas não têm o poder para decidir matérias e acatam o que foi decidido, ou mesmo frequentam assembleias e encontros onde há nada mais do que temer o poder de apenas uns poucos homens. Há outras sociedades que são chamadas livres; elas possuem nelas mesmas o supremo direito de governar e o poder para acatar seja o que for que elas tenham ordenado fazer. (VIVES, 2000, 83)

As cidades-estado gregas e a Roma republicana serão lugares onde teremos a existência de grupos divergentes e a instituição de locais para o debate. A assembleia grega e o senado romano funcionarão como instâncias deliberativas onde o poder da palavra será o determinante. Não será gratuito, portanto, o surgimento e desenvolvimento das artes argumentativas, filosofia e retórica, justamente nesses lugares.

Qual a grande questão do assentimento? Sua grande questão é alcançar o modo eficiente para fazer alguém aderir a uma posição. Tal questão, como dito, sempre traz junto um problema pedagógico, pois é preciso também considerar o modo eficiente para instruir alguém sobre tal posição. No entanto, quando o conteúdo dado é *polêmico*, as pessoas tendem a resistir à concordância, seja porque já possuem uma visão própria, seja porque existem outras visões concorrentes, igualmente passíveis de aceitação. É aqui onde o problema do assentimento se torna vital e emerge a seguinte dificuldade:

Como é possível fazer alguém aderir a um conteúdo?

O que faz as pessoas concordarem com isso ou aquilo? Do ponto de vista filosófico, poderia ser dito que basta a demonstração da veracidade da posição para se ter o assentimento. Contudo, a própria ideia de verdade pode não ser suficiente. Assim é a situação nas questões políticas, pois não há critério de verdade claro para eu ter de escolher entre um ou outro partido político, por exemplo. Nesse caso, o que será determinante para o assentimento? Fatos prévios, alheios ao plano da pura discursividade? Objetivos pessoais, emoções, interesses econômicos, egoísmo, altruísmo? Qual a relação do discurso com tais fatos? É possível modificá-los ou manipulá-los?

Um fato importante de sociedades conflituosas é a complexidade dos valores e experiências presentes em seu interior. Cada grupo ou classe vai criando sua própria concepção do mundo, a qual vai sendo segmentada à medida que se desce às frações e aos indivíduos. Obviamente, isso se dá de modo maior ou menor, a depender de cada sociedade. O ponto central é o desafio encontrado pelo orador para fazer predominar sua posição, tendo de lidar com um público heterógeno, hostil ou até mesmo indiferente.

Construções intelectuais diversas terão soluções diferentes para o problema do assentimento. Na esteira da resposta dada para a questão do assentimento será estabelecida uma concepção própria de eloquência e, junto, toda uma estrutura específica de racionalidade⁹.

⁹ *Racionalidade* aqui não é exatamente razão no sentido científico-filosófico, embora também o inclua. Quando falo de *racionalidade* quero me referir à ordenação discursiva sobre o mundo, no sentido de compreendê-lo e instituir conhecimentos capazes de conduzir as atividades de intervenção no mundo, sendo co-extensiva tanto ao conhecimento comum ou saber empírico, quanto à narrativa histórica ou mitológica e mesmo à prosa literária. Meu esforço ao aproximar a Retórica da *Ratio* e, por conseguinte, do *Lógos*, é quebrar a identificação massiva operada na filosofia contemporânea entre racionalidade e logicidade: como mostrou Aristóteles, conforme irei argumentar na sequência, para além da lógica, há a dialética e a retórica.

2- A retórica na antiguidade: Aristóteles e Cícero

Ao longo da história, a retórica desapareceu e ressurgiu por diversas vezes, podendo ocorrer o ocaso seja por negligência ou por supressão deliberada (PLETT, 2004, 13). A retórica surge na Grécia antiga enquanto desdobramento da passagem da predominância da cultura oral à predominância da cultura escrita. Na primavera grega, orador e público encontravam-se frente a frente, em contato físico imediato. As assembleias eram locais onde o debate transcorria com a presença dos contendores. Com o tempo, porém, a participação política foi sendo massificada e ocorreu o desenvolvimento da escrita. Por isso, muitas pessoas, inábeis para falar diretamente ao público, passaram a pagar a escritores e discursavam discursos prontos. Porém, tais discursos imitavam ainda a oralidade. Quando a cultura escrita se torna dominante, surge uma nova forma de tratamento do discurso, específico à escrita, e novos problemas condicionam a prática da oratória, agora não mais falada, mas escrita. (COLE, 1991, 1-30)

Aristóteles foi um dos primeiros a sistematizar a retórica. Em sua obra *Retórica* lança as bases para sua compreensão. Logo no início da obra, o filósofo grego diz que:

A retórica é a outra face da dialética; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular. De facto, todas as pessoas de alguma maneira participam de uma e de outra, pois todas elas tentam em certa medida questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar. (ARISTÓTELES, 2005, 89)

A retórica, portanto, é uma forma de conhecimento, embora não esteja relacionada a nenhuma ciência em particular. Na verdade, a retórica tenta estruturar o desejo comum de todos em conseguir persuasão de outras pessoas. Como dito anteriormente, a busca pelo *assentimento* é algo fundamental na vivência humana.

Aristóteles reconhece isso e tenta pensar um modo de realizar tal objetivo de forma ordenada e sistemática.

De acordo com Cole, contudo, a noção aristotélica de retórica engloba também a consideração do papel das emoções.

Aristóteles é menos consistente, mas mais explícito sobre a natureza desta aproximação. Ele primeiro define retórica (rhet. 1.101354a1) como a contraparte, ou um desenvolvimento paralelo, da arte de raciocinar a partir de premissas plausíveis (dialética no entendimento aristotélico do termo), mas então avança em adicionar um ingrediente adicional. Retórica é uma disciplina composta na qual um componente dialético é suplementado pelo conhecimento de como motivar, ou apelar para, as emoções de uma audiência e pelas impressões do caráter de um falante (persuasão baseada em *ethos* e *pathos* [1.2 1356a1-16], por contraste com a “racional” *logos*-fundamentada persuasão suportada pela dialética). Aristóteles está aqui ecoando e desenvolvendo a visão de Platão da retórica enquanto uma combinação do entendimento de algum assunto e as últimas questões e princípios que ele exemplifica (dialética, ou uma parte dela, no entendimento platônico do termo: cf. Phaedrus 265c8-66c1) com o conhecimento de todos os meios de falar sobre uma coisa (*logoi*) a qual irá produzir uma reação desejada em uma audiência sobre um determinado conjunto de circunstâncias. (Phaedrus, 261a7- 62c3 and 271c10-72a8) (COLE, 1991, 3-4)

Neste aspecto, a retórica transmitiria o conhecimento através de um tratamento das emoções. Em oposição à dialética, onde a transmissão do saber é dada puramente pelos meios da lógica, a retórica faria uso de uma motivação passional, onde a emotividade do ouvinte e a expressividade do orador teriam importância fundamental. Dito de outro modo, é como se na retórica importasse profundamente o aspecto performático da transmissão do saber, enquanto na dialética o saber fosse transmitido em argumentação abstrata.

A retórica não é uma ciência exata, isso porque está ancorada não em princípios absolutos, mas na inventividade, incidindo sobre as opiniões e as emoções da audiência, e sendo a inventividade justamente a capacidade do orador em encontrar os meios adequados para realizar sua meta de persuasão. Aristóteles mostra isso ao ressaltar a

natureza da retórica de buscar os meios adequados para persuadir em cada momento particular.

É, pois, evidente que a retórica não pertence a nenhum gênero particular e definido, antes se assemelha à dialética. É também evidente que ela é útil e que a sua função não é persuadir mas discernir os meios de persuasão mais pertinentes a cada caso, tal como acontece em todas as outras artes. (ARISTÓTELES, 2005, 94)

Entendamos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir. (IDEM, 95)

O fim da retórica é a persuasão, mas para chegar até ele o orador deve buscar o melhor caminho para cada situação particular, não havendo uma fórmula prévia. Nisto, é possível ver a natureza performática e contextual da retórica, onde a prática possui papel privilegiado. Esta será uma marca muito destacada pelos humanistas renascentistas: a retórica enquanto uma habilidade prática.

Além disso, a retórica trata de inúmeros assuntos, não possuindo um campo unitário.

Mas a retórica parece ter, por assim dizer, a faculdade de descobrir os meios de persuasão sobre qualquer questão dada. E por isso afirmamos que, como arte, as suas regras não se aplicam a nenhum gênero específico de coisas. (IDEM, 96)

Ou seja, a retórica é um instrumento a serviço da persuasão sobre diversos temas.

A natureza performática da retórica faz com que sua base esteja nas concepções já presentes entre os ouvintes. Para ser efetivo, o orador deve ir ao encontro das ideias prévias de seu público. Nesta dissertação, chamo isso de *mentalidade popular*, que são o conjunto de ideias e concepções comuns a uma determinada comunidade. Aristóteles fala sobre isso, embora não use a expressão “mentalidade popular”, quando aborda o uso de máximas:

As máximas são de grande utilidade nos discursos, por causa da mente tosca dos ouvintes, que ficam contentes quando alguém, falando em geral, vai de encontro às opiniões que eles têm sobre casos particulares. O que digo ficará elucidado pelo que se segue, e, ao mesmo tempo, pelo modo como se deve fazer a caça às máximas. Como já dissemos, a máxima é uma afirmação universal; mas o que agrada aos ouvintes é ouvir falar em termos gerais daquilo que eles tinham pensado entender antes em termos particulares; por exemplo, se alguém, por acaso, tiver de tratar com maus vizinhos ou maus filhos e, em seguida, ouvisse dizer: “nada mais insuportável do que a vizinhança”; ou “nada de mais estúpido do que ter filhos”. Deste modo, o orador deve conjecturar quais as coisas que os ouvintes de facto têm subentendidas e assim falar dessas coisas em geral. (IDEM, 212)

No caso específico da máxima, trata-se de fazer uma generalização de uma concepção particular presente em determinado grupo. A máxima representa a expressão generalizadora de uma concepção presente em certo grupo.

Esta ideia da importância para a retórica de concepções prévias é explicitada por Cícero na obra *Sobre o Orador*, onde o romano analisa o que é importante para a constituição de um bom orador.

Lá, Cícero fala que um elemento importante para o bom orador é considerar “*mediocres homines ex communi quadam opinione*” (CICERO, 1967, 66) que poderia ser traduzida para o português como “a opinião comum dos homens medianos”. Na passagem estendida, na tradução inglesa, fica do seguinte modo:

I had known sundry accomplished speakers, but no one so far who was eloquent, inasmuch as I held anyone to be an accomplished speaker who could deliver his thought with the necessary point and clearness before an everyday audience, and in accord with what I might call the mental outlook of the average human being, whereas I allowed the possession of eloquence to that man only who was able, in a style more admirable and more splendid, to amplify and adorn any subject he chose, and whose mind and memory encompassed all the sources of everything that concerned oratory.¹⁰ (IDEM, 67)

¹⁰ Tradução: “Eu tinha conhecido alguns oradores talentosos, mas nenhum que tenha sido muito eloquente, enquanto eu asseguro que qualquer um para ser um orador talentoso que poderia transmitir seu pensamento com o necessário pormenor e clareza diante de uma audiência cotidiana, e em acordo com o que eu poderia chamar de concepção mental do ser humano médio, enquanto eu concedo a posse da eloquência apenas para este homem que seja capaz, em um estilo mais admirável e mais esplêndido, de amplificar e adornar qualquer assunto que ele escolha, e cuja mente e memória englobe todas as fontes de tudo que concirna a oratória.” (IDEM, 67)

A tradução inglesa traduz “*mediocres homines ex communi quadam opinione*” por “*mental outlook of the average human being*” (IDEM) (concepção mental do ser humano médio). Trata-se de um desenvolvimento mais claro da ideia que chamo de “*mentalidade popular*”, tendo como equivalentes as noções de senso comum ou visão de mundo com suas vantagens e desvantagens, e acarretando a consideração de sua importância na retórica.

Em passagem anterior, Cícero já havia trazido a importância das concepções populares para a retórica. Em perspectiva idêntica a de Aristóteles, o pensador romano considera não ser a retórica uma forma de ciência exata, mas sim fruto de uma habilidade prática. A diferença, contudo, é a consideração ciceroniana do papel da comunidade no estabelecimento da retórica, evidenciando se tratar de uma experiência coletiva compartilhada, donde a ideia de audiência, visão esta de fundamental importância para o desenvolvimento da retórica no humanismo renascentista.

E isto deveria parecer mesmo mais maravilhoso porque os assuntos das outras artes são derivados como uma regra de fontes remotas e ocultas, enquanto toda a arte da oratória está aberta à visão e é considerada a partir da prática comum, costume e língua da humanidade, sendo que, enquanto em todas as outras artes é mais excelente o que está mais longe e afastado do entendimento e da capacidade mental do leigo, na oratória o pecado capital é se afastar da vida diária e do uso consensual determinado pelo senso comum. (IDEM, 11)

Esta ideia da importância do senso comum, da base social da retórica, é algo de fundamental importância para a retórica renascentista, como será mostrado mais adiante. A língua, os costumes e as práticas corriqueiras do povo são os alicerces nos quais a retórica deve estar alicerçada. No entanto, para Cícero, tais elementos possuem natureza incerteza, sendo este o motivo fundamental porque a retórica, ao contrário da ciência, não é exata (IDEM, 63-67).

Enquanto para Aristóteles a retórica não era exata por não ser igual à dialética, para Cícero o motivo está na própria base ontológica dela, que é mutável.

Uma importante implicação desta visão ciceroniana em torno da centralidade da vida social na retórica é pensá-la enquanto contextual e mutável, pois língua e costume são elementos variáveis, mudando em função do tempo e lugar. Esta implicação do pensamento ciceroniano levará os renascentistas a pensarem em termos de uma razão mutável e contextual.

Para Cícero, o conhecimento apreendido a partir da prática social é superior ao conhecimento adquirido meramente por livros. Ele explicita isso ao falar sobre a superioridade do conhecimento jurídico apreendido via prática social em relação ao apreendido a partir da cultura livresca.

A razão é que todo este material está aberto à visão, tendo seu lugar no costume cotidiano, no intercurso do homem e nos cenários públicos: e eles não estão presentes em vários arquivos ou em vários livros imensos. (IDEM, 133-135)

É bom considerar novamente a ênfase que Cícero coloca sobre o mundo da prática social. A retórica não é meramente uma forma de buscar a persuasão, mas uma arte profundamente enraizada na prática comunitária, participando ela mesma da instauração da experiência coletiva.

Esta visão da prática do mundo social é o que chamo de *ontologia do fazer* e a base da retórica. Ou seja, seguindo a posição ciceroniana, poderíamos falar que a base ontológica do conhecimento retórico é a atividade prática do ser humano.

A importância da vida social é destacada por Cícero em outra passagem, onde aborda características importantes para ser estabelecido um bom orador:

Nós necessitamos de um homem de agudeza, engenhoso por natureza e igualmente experiente, o qual com um faro perspicaz irá rastrear os pensamentos,

sentimentos, crenças e esperanças de seus concidadãos e de qualquer homem que em qualquer assunto ele pudesse vencer por suas palavras.

Ele deve sentir a pulsão de todas as classes e estamentos, de acordo com o momento, e experimentar os pensamentos e sentimentos destes que ele esteja persuadindo ou considerando persuadir em alguma causa. Mas seus livros de filosofia ele deverá manter apenas para os dias de folga, tais como este nosso na Toscana, pois não há nada para pegar de Platão, mesmo se ele tiver de falar de justiça e direito; pois, Platão, quando ele pensou sobre essas coisas por escrito, retratou em suas páginas um tipo desconhecido de república, tão contrastante com a vida cotidiana e os costumes das comunidades humanas foram suas considerações em relação à justiça. (IDEM, 159)

As especulações filosóficas possuem pouca ou nenhuma contribuição a oferecer à retórica, visto que estas não estão fundadas na vida social das comunidades, mas em considerações abstratas, sem conexão com o mundo concreto. O orador deve, ao contrário, estar atento com a vida concreta do ser humano, tal como é desenrolada no contexto histórico e social efetivo do povo. Por isso, ele deve sempre levar em conta as concepções e visões de mundo de cada classe ou grupo social, nunca desconsiderando o papel desempenhado pela mudança histórica.

A retórica, deste modo, aparece a Cícero enquanto uma arte dinâmica e concreta, estando alicerçada na vida concreta do ser humano.

Para Cícero, a retórica possui uma função civil fundamental, estando o orador encarregado de “animar” seus concidadãos ou aconselhar moderação:

É trabalho do orador, ao aconselhar sobre questões de capital importância, expor sua opinião enquanto um homem de autoridade: sua obrigação é despertar uma nação apática, e também segurar sua impetuosidade desenfreada. Pelo mesmo poder da eloquência o engano existente entre os seres humanos leva à destruição, e o conhecimento correto à salvação. Quem mais apaixonado que o orador para encorajar a conduta virtuosa, ou mais zeloso que ele para corrigir de um curso vicioso? Quem mais austeramente pode censurar o fraco, ou mais graciosamente louvar o forte? As inventivas de quem pode mais fortemente subjugar o poder do desejo desregrado? As palavras confortáveis de quem pode aliviar a dor com mais ternura? (IDEM, 223)

O papel do orador é profundamente cívico. Não cabe a ele apenas acumular conhecimento para seu uso particular ou mesmo ignorar os reclames da vida pública,

fazendo um uso meramente pessoal de sua eloquência. Os problemas da coletividade precisam sempre ser considerados por ele.

Penso que nisso há uma diferença com Aristóteles, visto que o filósofo grego não dava tanto peso à função pública do orador. O papel comunitário do orador é uma forte presença no pensamento dos humanistas renascentistas, para os quais a retórica não era um simples instrumento privado, mas, sobretudo, público – daí que, se aproximação há, é com o romano, não com o estagirita.

Em contraste, a natureza política da retórica será um fator levado em consideração por Hobbes quando ele lhe for fazer sua crítica. Pois, querendo o filósofo constituir uma política “científica”, isenta de flutuações sociais, não seria possível aceitar uma visão onde a política seria determinada pelos valores comunitários do povo. A visão ciceroniana só poderia ser, no pensamento hobbesiano, um chamado à rebelião, pois, como veremos, se a política for baseada no que pensa o povo, nenhum governo se sustentará.

Em suma, tanto Aristóteles quanto Cícero consideram a retórica enquanto uma arte profundamente prática, onde a habilidade do orador é determinante. Contudo, Cícero explicita mais a base social do saber retórico, indo além de uma visão meramente instrumental da retórica, enquanto Hobbes tratará de achar um outro caminho, não ignorando o legado de ambos.

A seguir, antes de focalizar o filósofo inglês, analisarei a presença da retórica no renascimento.

3- A retórica renascentista

3.1- Aspectos históricos e sociais

O intenso comércio nas cidades portuárias da Itália permitiu, ao longo do século XIV, o reestabelecimento da vida urbana. Apesar de ainda ligada à dinâmica da sociedade feudal, pois vivia do intercâmbio comercial com os grupos feudais, as primeiras cidades renascentistas rompiam com o mundo vagaroso e rigidamente estratificado do feudalismo. (HILTON, 1977) Era formada uma nova aristocracia, cujo poder não estava mais fundado na posse de terras, embora ela também as tivesse, mas no dinheiro. À pacata dinâmica rural de plantar, cultivar e colher, em um ritmo muito próximo da processualidade natural, substituía-se uma dinâmica de acumulação de dinheiro, enquanto tal acelerada e pautada por uma legalidade auto-instituída. (MARTIN, 1944, 2-9)

No mundo feudal a base de produção e reprodução social era a posse e cultivo da terra. Como praticamente não havia comércio, a produção era para auto-subsistência. A característica de uma sociedade fortemente agrária é ter pouca dinamicidade. O trabalho possui alta dependência do curso da natureza, o que gera pouca autonomia da própria sociedade em relação às variações climáticas. Há pouca inovação técnica, pois o trabalho é extremamente manual e a existência abundante da mão de obra não gera necessidade da compensação de trabalho manual ausente pelo trabalho técnico. Com pouca técnica e um trabalho extremamente manual, não há estímulo para o aperfeiçoamento intelectual, pois não é necessário o domínio de conhecimentos teóricos ou muito sofisticados para estar inserido no processo de produção. Com isso, há poucas produções culturais letradas: pouca arte, pouca literatura, pouca filosofia e pouca ciência.

O fato da sociedade ter pouca autonomia em relação às variações climáticas gera uma instabilidade permanente dela. Não a ameaça de sucumbir por suas tensões internas, mas de sucumbir pela imprevisibilidade da natureza.

Isso provoca duas coisas. De um lado, existe uma coerção social imensa sobre os indivíduos, pois todos devem contribuir para manter a sociedade existindo, com pouca possibilidade do indivíduo agir de acordo com seus próprios interesses. Ou seja, há pouco espaço para a individualidade. De outro lado, e conjugado com o parco desenvolvimento científico e tecnológico, é imensa a dependência social da mentalidade religiosa e mágica, pois, na ausência de conhecimentos objetivos, apela-se às conjurações e intervenções sobrenaturais para controlar a natureza. Com isso, o estamento religioso possui amplos poderes, tornando-se a classe intelectualmente dirigente, desdobrado em poder político supremo ou, pelo menos, associado.

Em tal forma societária, a ideia de *desenvolvimento*, de *progresso*, ou é inexistente ou é desestimulada. A *tradição*, a *permanência*, é o valor fundante. A importância de manter viva a sociedade, aliada à pasmaceira social – a vida segue os ciclos da natureza e o homem apenas nasce, cresce, procria e morre – impede o florescimento da inovação. O importante é refazer o que já foi feito, pois assim preserva-se a existência. Do ponto de vista intelectual, isso gerará o tradicionalismo, onde as grandes autoridades do passado deverão ser sempre as luzes do presente e do futuro. Na idade média veremos isso na ênfase católica da tradição, a qual é um dos pilares da doutrina cristã, de acordo com a igreja de Roma. Quando a Renascença chegar, a tradição sofrerá abalos e será necessário ajustar o discurso velho aos tempos novos, tarefa que caberá à escolástica mediante o recurso da interpretação e comentário (MARTIN, 1944, 96).

A dominação exclusiva pelo clero católico da cultura letrada leva à predominância do discurso religioso. A preocupação com este mundo é subordinada à preocupação com o outro mundo. Após uma vida sofrida, miserável e curta em uma sociedade pobre e opressiva, virá uma vida plena. Isso ou a perdição eterna. O fato das relações sociais serem estáticas e haver baixa intervenção intelectual no sistema produtivo denega o discurso a uma importância secundária, marginalizando-o e o tornando quase irrelevante. Assim, a via da pura contemplação especulativa abre-se enquanto via à prática intelectual. Pelo fato da classe letrada ser o clero, a contemplação especulativa toma o caráter de contemplação religiosa, especulação escatológica sobretudo.

O advento das cidades renascentistas mudou tal quadro. As relações fixas do mundo feudal foram substituídas pela dinamicidade do mundo do comércio e do acúmulo de dinheiro. Ocorre uma racionalização da vida social pelo dinheiro (MARTIN, 1944, 19), onde o imperativo do acúmulo estimula o aprimoramento intelectual, a inovação e o conhecimento racional do mundo.

Ao contrário da sociedade rural, a sociedade baseada no comércio está pautada na *expansão* e não na *permanência*. Sua base material não é o cultivo da terra, mas o movimento e acúmulo de dinheiro. O dinheiro é um valor abstrato, socialmente instituído. Enquanto a ordem da natureza é rígida e indomável (ao menos para uma sociedade com poucos recursos tecnológicos), o dinheiro possui uma ordem maleável e passível de dominação pelas pessoas. No mundo agrário, é preciso respeitar as estações do ano, enfrentar as duras condições de plantio, cultivo e colheita, para só então conseguir um ganho. Com o dinheiro isso não é preciso. O valor do dinheiro é cambiável em mercadoria de imediato. As leis da natureza são substituídas pelas leis do

mercado, que são muito mais flexíveis e abstratas que aquelas. O mundo natural é concreto, tangível. Uma semente é um objeto concreto e seu valor é fixo em sua potencialidade para torna-se alimentos. O dinheiro é um objeto abstrato, cujo valor é flexível: ele pode torna-se uma série de coisas, inclusive coisas igualmente abstratas, até mesmo mais dinheiro. Embora o dinheiro também possa ter uma concretude – ser uma moeda de ouro, por exemplo – tal concretude não é idêntica à do mundo natural, pois o dinheiro concreto não possui funcionalidade natural, mas apenas social – a moeda de ouro só tem valor porque assim foi instituído socialmente, no plano da natureza ela é apenas um pedaço de metal.

A natureza abstrata do dinheiro cria uma sociedade autônoma em relação às oscilações da natureza, diminuindo a coerção sobre os indivíduos e enfraquecendo a mentalidade mágica e religiosa. O imperativo do acúmulo gera a necessidade de dominar as leis do mercado, estimulando o aperfeiçoamento intelectual. Pelo fato das leis do mercado serem altamente sociais, o conhecimento do mundo social passa ao primeiro plano. A rapidez do comércio substitui a lentidão da produção agrícola, e as relações sociais tornam-se dinâmicas. Alicerçados na abstratividade do dinheiro, as pessoas passam a valorar umas às outras de modo igualmente abstrato, superando a valoração por origem ou antiguidade. As qualidades do indivíduo passam a ser mensuradas por sua capacidade em gerar valor, e o aperfeiçoamento pessoal passa a ter grande relevância. O *desenvolvimento*, o *progresso*, passam a ser as leis da vida social, pois o acúmulo é *dinâmico*, não possuindo limites.

Uma característica importante das primeiras cidades renascentistas era serem cidades eminentemente comerciais. Ou seja, fundamentalmente, não produziam o que vendiam, e também não produziam o que consumiam. Viviam do lucro oriundo da

diferença de preço entre os produtos manufaturados e os produtos agrícolas. (HILTON, 1997, 214-246) O fato mais importante disso é o pouco contato com a atividade manual e de transformação da natureza e uma imersão completa na legalidade do mercado. Isso resulta em uma dinâmica social altamente humanizada, com predominância dos aspectos “superiores” da vida social: política, justiça, administração, etc.

A predominância de tais aspectos conduz a um centralismo da problemática humana, em detrimento, por exemplo, da problemática do mundo natural. Toda preocupação intelectual passa a girar em torno de temáticas antropológicas. A arte, a filosofia e a ciência são ordenadas para esse fim, relegando a teologia e as ciências naturais para segundo plano. Por isso, nas cidades renascentistas, o imperativo do humanismo será tão forte. As cidades renascentistas eram profundamente humanizadas, tendo grande autonomia em relação ao mundo natural, e, por isso, sua intelectualidade só poderia ser profundamente humanista.

Há uma carência por intelectuais. A nova organização social exige aprimoramento intelectual, estimulando o surgimento de escolas. Com isso, surge uma nova classe de intelectuais laicos, ligados à aristocracia financeira e conectados com os problemas do mundo civil. O estudo torna-se um caminho eficiente à ascensão social e não é mais necessário ser um religioso e estar submetido às regras clericais para ter uma vida intelectual. A igreja perde, então, seu monopólio sobre o saber e o discurso religioso fica submetido às preocupações seculares. Agora o discurso tem de ser prático, engajado nos problemas da sociedade. Em outras palavras, *cívico*. Nesse novo momento social e histórico, é inadmissível um discurso puramente contemplativo, seja religioso ou não. A nova classe de intelectuais laicos instituirá o movimento humanista, ou, como também é conhecido, humanismo *cívico*. (MARTIN, 1944, 31-46)

O humanismo será expressão dessa sociedade eminentemente humanizada, saída do feudalismo, tendo de encarar uma série de problemas para os quais não havia resposta satisfatória na tradição. Em verdade, a tradição intelectual do catolicismo não conseguiria satisfazer as problemáticas de um mundo calcado no comércio, dinâmico e antropocêntrico. A visão católica era desvalorizar o mundo terreno em prol do mundo celestial, enquanto a visão renascentista era de valorizar o mundo, realizar as ambições do lucro e do poder. Não encontrando respostas na tradição católica, os humanistas foram impelidos a buscar em um passado mais distante, em uma época quando a dinâmica social era mais semelhante ao período deles próprios, essa época era o mundo greco-romano.

Assim, temos as diversas atividades de tradução, fazendo surgir forte movimento filológico. A importância de interpretar as doutrinas em vista dos problemas atuais – e não puramente enquanto erudição histórica – forçava a aquisição de instrumentais exegéticos e a apropriação criativa das obras, o que trazia à tona inúmeros problemas metodológicos e de interpretação, fazendo surgir, assim, uma preocupação com o método e a hermenêutica (GILBERT, 1960, XIV-XV).

A discussão do método tinha um sentido fundamental. Muito antes do *Discurso do Método*, os renascentistas já se preocupavam com ele. Porém, tal debate não nasceu enquanto debate gnosiológico, mas pedagógico. A questão girava em torno da aquisição das técnicas de uma arte, a qual, no começo, era sobretudo a arte filológica e depois se ampliou para outras artes surgidas posteriormente:

Em contraste com a super sutileza das regras da lógica Terminista, o método humanista pode ser aplicado com lucro a qualquer outra arte, e quando assim aplicado acelerará o estudante em seu caminho para o domínio da arte. Nas palavras de Girolamo Borro anteriormente citado, método era o “caminho breve sobre a guia do qual somos levados tão rápido quanto possível para o conhecimento” (p.65). A insistência em velocidade é típica dos humanistas: a arte deve ser

ensinada “tão rápido quanto possível”. Em uma frase favorita deles, os humanistas não tinham intenção de “envelhecer e branquear os cabelos no estudo de lógica” ou em qualquer das outras artes. O mais antigo renascentista humanista, Petrarca (1304-74), tinha questionado o gasto de muito tempo na dialética. (IDEM, 71)

O método era uma forma de facilitar o estudo, sintetizando as partes fundamentais de uma arte e, assim, poupando tempo no aprendizado. Em uma sociedade acelerada, o tempo era crucial, pois significava ganhar ou perder. Quem desperdiçasse tempo, estaria condenando a si mesmo: perderia oportunidades, poder e, logo, dinheiro.

Capital em dinheiro e propriedades móveis naturalmente conduziram, com o poder agregado do tempo, visto deste ponto de vista particular, ao tempo é dinheiro. O tempo é um grande poder “liberal” enquanto oposto ao poder “conservador” do espaço, o solo imóvel. Na idade média, o poder pertence àquele que possui o solo, o lorde feudal; mas, agora, Alberti poderia dizer que aquele que soubesse como explorar completamente dinheiro e tempo poderia fazer dele mesmo mestre de todas as coisas: estes são o novo sentido para o poder da burguesia. Dinheiro e tempo implica movimento (...). Dinheiro, porque circula, ao contrário da propriedade em terras, mostra como tudo se torna mais móvel. Dinheiro é o que pode tornar uma coisa em outra, levando a uma tremenda agitação no mundo. O tempo da vida era alargado. Somente agora era formulada a nova interpretação do tempo que o via enquanto um valor, como alguma coisa de útil. Ele era sentido como estando escapando rapidamente – após o século quatorze, os relógios nas cidades italianas batiam todas as vinte e quatro horas do dia. Era entendido que tempo era sempre curto e, logo, valioso; que era preciso se casar com ele e usá-lo economicamente se alguém quisesse se tornar o “mestre de todas as coisas”. Tal atitude tinha sido desconhecida à idade média, para quem tempo era sempre pleno e não havia necessidade de olhá-lo como algo de precioso. Tal visão surge apenas quando considerada do ponto de vista do indivíduo que poderia pensar em termos de tempo mensurado fora dele. O tempo era simplesmente escasso em questões de limitações naturais, e assim tudo a partir de agora tinha de se mover rapidamente. Por exemplo, havia se tornado necessário construir rapidamente, pois o patrão estava agora construindo para ele mesmo. Na idade média era possível gastar décadas e mesmo séculos no término de uma construção – uma catedral, uma prefeitura ou um castelo (e.g. o *Certosa di Pavia*, o qual foi construído no estilo Gótico): pois a vida era a vida da comunidade na qual uma geração calmamente sucedia outra. (...) [Agora] Não seria possível perder tempo em ninharias, mas a regra de gastar o menos possível era o corolário natural para a regra de ganhar o máximo possível; aqui está o real significado das virtudes especificamente burguesas. Um plano ordenado era a regra. Para fazer progresso era necessário dispendar menos ou, em alguma quantidade, não mais que os seus ganhos, era preciso tratar “economicamente” o corpo e a mente (Alberti considerava higiene e esportes como o caminho para saúde e agradabilidade) e ser industrioso em contraste com a ociosidade nobre. Era necessário dosar nosso tempo, racionar mesmo o tempo expendido em assuntos políticos. (MARTIN, 1944, 15-17)

O novo sentido transformava o tempo na via fundamental de realização humana. O fluxo temporal não era mais apenas uma arrastada espera pela vida póstuma, mas a oportunidade para o ser humano buscar crescer e se realizar. A história surge diante do renascentista enquanto campo de atividade humana, impulsionando-o à ação. Quem se perder na ociosidade, ficará para trás e será suplantado pelos demais. Por isso, agir

torna-se um princípio supremo e a *vita activa* suplanta a *vita contemplativa*. O cidadão substitui o penitente, e ser cidadão é engajar-se na vida social, tanto privada, quanto pública.

Tudo isto remete fortemente à visão ciceroniana sobre a predominância a importância da vida pública no trabalho do retor, conforme exposto no tópico anterior.

O sistema de ensino deve refletir isso e estar em sintonia com uma dinâmica social de racionalização do tempo e das relações. O aprendizado terá de ser articulado propiciando rapidez e precisão, ao mesmo tempo que terá de ter domínio preciso do conhecimento sobre o mundo social. De um lado, isso leva ao desenvolvimento do método e, do outro, ao desenvolvimento da ciência relacionada ao mundo social.

3.2- A retórica renascentista, ensino e aplicações

Como exposto, a retórica renascentista surge no contexto do estabelecimento da vida urbana das cidades comerciais da Itália e na demanda intelectual surgida daí. No entanto, era preciso insumos para seu desenvolvimento e eles foram encontrados quando redescoberta a tradição clássica.

A retórica renascentista se originou na redescoberta de alguns manuscritos da retórica clássica por humanistas: de dois discursos de Cícero e sua correspondência com Atticus, por Francisco Petrarca (1304-1374); das *Epístulas Familiares*, de Cícero, por Couccio Salutati (1331-1404); do texto completo do *Sobre o Orador*, de Cícero, em um manuscrito contendo também o *Brutus* e *Orador*, por Gerardo Landriani, em 1421; e do texto integral da *Institutio Oratoria*, de Quintiliano, por Poggio Bracciolini (1380-1549), um secretário papal, no monastério de São Gallo durante sua viagem ao concílio de Constança em 1416. (PLETT, 2004, 15-16)

Duas coisas podemos, então, depreender. A primeira, é a ligação intrínseca do humanismo retórico a um conjunto de obras retomadas e praticamente desconhecidas durante a idade média, o que levará, como já dito antes, ao florescimento da filologia, a qual ainda contará com os subsídios presentes nas próprias obras de Cícero. A segunda é a origem de tais obras, todas provenientes do mundo romano, tendo por consequência

a tomada do mundo romano enquanto modelo fundamental para os trabalhos destes novos intelectuais, conjugada com uma desvalorização intrínseca do mundo medieval. Apesar da entrada em cena, em um momento posterior, também das obras de origem grega, a marca romana perdurará como a mais profunda.

A romanidade do humanismo será lembrada por Hobbes quando ele expuser as causas da revolta contra o rei, que tem uma das causas no fato de muitos “em sua juventude terem lido os livros escritos por homens famosos das antigas commonwealths Romana e Grega sobre sua política e grandes feitos” (*Behemoth*, 1997, 168). De modo velado, ele está falando de Cícero e Aristóteles, os quais possuem a proeminência na reflexão política entre os renascentistas. Contudo, entre os dois, o mais “subversivo” certamente é Cicero, tendo vivido em plena queda do regime republicano de Roma e escrito diversas obras de polêmica contra a “tirania”, emergente na figura de César, um de seus grandes inimigos políticos. Na obra ciceroniana, a denúncia da tirania, a exaltação da democracia senatorial e o desprezo pela monarquia aparece de modo mais apologético.

Um dos principais meios de difusão da retórica no Renascimento eram os manuais, os quais eram escritos por eminentes estudiosos e distribuídos para uso escolar ou autodidata. Em geral, os manuais coligiam os principais conteúdos da tradição greco-romana, juntamente com formulações novas, desenvolvidas pelos autores. O tom do livro dependia do público visado. Tal como hoje, os renascentistas já dividiam o processo do ensino em etapas e cada uma tinha sua lógica específica. Manuais para níveis avançados apresentavam discussões mais sutis, voltando-se a um público com formação superior.

Porém, os manuais não tratavam apenas da retórica enquanto conjunto de técnicas, pois o sistema educacional não estava voltado apenas ao seu ensino teórico. A *vita civilis* tinha uma importância vital, sendo a retórica o meio para melhor se preparar para ela. O domínio da retórica seria fundamental para o exercício da vida política, o que é patente no conselho de George de Trebizonda a um hipotético adolescente de que “se ele quiser conquistar a glória de governar um estado, então ele precisará dedicar-se à retórica” (TREBIZONDA, 2000, 31). Mas havia outras opções além da “glória de governar um estado”, sendo uma delas, também gloriosa, embora em um degrau abaixo, ocupar cargos na burocracia estatal, sendo um dos mais importantes, principalmente nas cidades comerciais italianas, o de diplomata.

Com o imperativo do comércio, não era mais possível tratar a diplomacia como atividade ocasional. Era preciso manter contato permanente com o estrangeiro para garantir a estabilidade dos negócios, solucionar rapidamente qualquer desavença, dentro dos limites possíveis à paz, e traçar um quadro da vida social do lugar, fornecendo, assim, informações preciosas aos mercadores a respeito de seu mercado consumidor. Por isso, as cidades italianas instituem a diplomacia fixa, selecionando funcionários para residirem no estrangeiro e servirem de elo com o local. O diplomata, porém, deveria ser um indivíduo com profunda formação, necessitando não só uma boa capacidade oratória, mas também domínio sobre a vida cultural, política e comercial do lugar onde estava fixado e de sua própria pátria. Será necessário, além disso, dominar o *ethos* do diplomata, onde um dos principais elementos é a *discrição*. (GALAND-HALLYN, 1999, 140-141)

Na política haverá uma dupla função da retórica. Onde for possível a ascensão a cargos superiores, caso das primeiras cidades renascentistas, a retórica será focada em

desenvolver habilidades úteis aos aspirantes. Não será algo raro os próprios retóricos ocupando cargos políticos, de modo semelhante a Cícero. Exemplos disso são Coluccio Salutati, chanceler de Florença; Thomas Wilson, secretário de estado na Inglaterra; e Nicolas Causinus, conselheiro real na França (PLETT, 2004, 48). Onde não for possível a ascensão ou ela for de natureza limitada, o foco será a pedagogia dos governantes, buscando formar líderes sintonizados com os valores humanistas. Exemplo dessa pedagogia é o livro de Elyot, o qual também ocupou cargos políticos, *The Book Named The Governor*.

A retórica, portanto, não poderia ser mera contemplação ociosa, jogo vazio de eruditos. Ela tinha uma missão social definida e vital, devendo usar o saber acumulado sobre o homem e seu mundo para a melhoria e progresso da humanidade. Tal característica engajada, que já vinha desde Cícero, forçava os humanistas a estarem sempre próximos da realidade histórica e social na qual viviam, alicerçando seu exercício profissional na *mentalidade popular*, tanto no aspecto axiológico quanto no aspecto destinatário dele. Uma expressão disso foi a crítica de Erasmo ao servilismo de alguns retóricos em imitar Cícero, sem levar em conta a especificidade do discurso ciceroniano a seu tempo e lugar, bem diferente do tempo e lugar do renascimento:

Bulephorus: Pois então, a condição presente de nosso mundo parece relembrar aquela da época quando Cícero viveu e falou? Desde aquele tempo, tudo tem mudado completamente: religião, império, governo, o estado, leis, costumes, objetivos, a verdadeira aparência do homem – em resumo, há algo que não tenha mudado?

Nosoponus: Sim, nada tem permanecido o mesmo.

Bulephorus: Então, qual meta tem aquela pessoa que nos demanda falar em toda situação igual à maneira de Cícero? ... De fato, desde que toda a cena dos negócios humanos tem sido posta de ponta cabeça em todo lugar, como pode alguém falar de maneira apropriada nos dias de hoje a não ser de modo bem *diferente* de Cícero? (...) Eu não estou dizendo que penso ser o conhecimento retirado por alguém dos livros de Cícero meramente medíocre ou sem vantagens, mas que ele sozinho não é suficiente para produzir a riqueza do discurso sobre qualquer argumento que você possa estar desenvolvendo. O que resta, então, para nós fazermos além de aprender do próprio Cícero o verdadeiro caminho para imitá-lo? Nós devemos imitá-lo tanto quanto ele mesmo imitou outros. (ERASMO, 2000, 70-71)

Cícero aproveitou a tradição de acordo com as demandas vividas por ele no seu contexto histórico e social. Sua imitação de autores clássicos acontecia segundo as necessidades vividas por ele em seu próprio tempo e lugar. Não se tratava de, simplesmente, transpor Aristóteles para a Roma de sua época, mas usar o que fosse importante visando responder os problemas vividos ali.

O humanista deve absorver tal ensinamento ciceroniano e, ao invés de se tornar um imitador subserviente de Cícero, ser um apropriador criativo de sua obra. Esta passagem é um bom exemplo do grau de consciência dos renascentistas em torno da especificidade própria de sua época e de como deveria ser o contato com a tradição clássica. Querer simplesmente repetir no presente as construções dos mestres passados é cair no anacronismo e se tornar um pedante pois, diz Erasmo um pouco depois, “mesmo que hoje os negócios fossem conduzidos em latim, quem se juntaria a Cícero usando as perorações que ele fez contra Varres, ou Catilina, ou Cláudio, ou a testemunha Vaticinal?” (ERASMO, 2000, 74). Mesmo se a língua ainda fosse a mesma, não faria sentido em praticar uma imitação *ipsis literis* sem cair no ridículo. O modo ciceroniano de se expressar era próprio à sua época, havendo outro modo à época atual. É tarefa do humanista estar atento às propriedades da época na qual vive, buscando sempre autenticidade.

A especificidade histórica do renascentista mudava sua concepção em torno da própria essência da retórica. Enquanto para Cícero e os antigos a retórica era uma forma de combate, sendo o orador um guerreiro, para o renascentista a retórica era um auxiliar administrativo do poder, e o orador seria um governante (REBHORN, 2000, 4). A função erística fica em segundo plano para os renascentistas justamente porque a

problemática maior do período era administrar a sociedade. Mesmo os debates eram dentro de cânones comuns.

O engajamento social da retórica resultava em um cuidado com a forma expressiva. O retórico deveria se expressar de modo claro e acessível, pois seu público era vasto e heterogêneo. Terminologias excessivamente técnicas, hermetismos e barbarismos linguísticos deveriam sempre ser evitados, preferindo-se a exposição elegante e fluída. (VASOLI, 1999, 50) A valorização das línguas vulgares também é uma constatação, garantindo o acesso ao saber do grande público, muitas vezes leigo em latim. Além disso, o cultivo da língua natal garantia ao retórico acesso à *mentalidade popular*, e, portanto, conhecimento sobre a vida cívica e o comportamento humano. No entanto, não se tratava de um rechaço da língua romana, a qual possuía seu papel de língua da tradição clássica e do conhecimento.

Oposto era o comportamento dos escolásticos, desconhecedores das línguas vulgares e escrevendo em uma linguagem cifrada e hermética, evitada de barbarismos. Isso porque não escreviam a partir e para o povo, mas a partir de especulações e para especialistas. Nessa perspectiva, a linguagem poderia, e deveria, ser torcida e retorcida para dar conta do saber contemplado, o qual, por diversas vezes, era extremamente alheio às problemáticas vividas pelos homens em seu cotidiano. Para os escolásticos, a linguagem era um meio para expressar o pensamento, enquanto para os retóricos ela era o próprio pensamento. (SANTOS, 2004, 121-127)

Isso nos conduz a um tratamento pragmático da linguagem, a qual não é mais que expressão da racionalidade pragmática da retórica renascentista. A seguir, analisaremos mais detalhadamente tal concepção.

3.3- A razão retórica enquanto razão pragmática

A centralidade da vida cívica nas preocupações dos intelectuais renascentistas era um fator que conduzia suas reflexões a estarem de modo articulado à *mentalidade popular*. A noção de *mentalidade popular* designa o conjunto de constructos, valores e mentalidades próprias a um determinado povo, conforme vimos anteriormente em Cícero. Ela é constituída pela atividade prática desse povo durante a história, de sua interação com a natureza, com outros povos e sua organização social.

Na *mentalidade popular* está plasmada a vivência social de um povo. A *res* por si mesma não possui qualificação ou sentido. Apenas quando entra em cena a intervenção da coletividade humana a manipulando para satisfazer suas necessidades é que a *res* adquire qualidades e significado, pois ela entra no circuito social, sendo valorada de acordo com o *uso* feito pela comunidade. Ora, isso acontece na passagem da *res* à *verba*. A *verba* carrega em si os conceitos das coisas, mas tais conceitos são estabelecidos pelo uso comunitário das coisas.

(...) para eles [os humanistas] a linguagem não diz diretamente as coisas, mas sim o pensamento dos homens acerca das coisas, ou, antes, o modo como os homens apreendem as coisas e estas para eles têm significação. Pode dizer-se que a linguagem exprime uma ontologia peculiar, mas não uma ontologia dos entes e ainda menos uma ontologia de essências inteligíveis, mas uma ontologia de densidade humana, uma realidade prático-social. Por isso, os limites da linguagem estabelecida e falada definem os limites da realidade ou do que tem algum sentido para os homens. Por isso, “todas as coisas conhecidas podem ser expostas com palavras conhecidas e significantes” (*notae res omnes verbis exponi motis et significantibus possunt*) – como o escreve Melanchthon, no livro II de seus Elementos de Retórica. (IDEM, 129)

Ou seja, a linguagem é uma depositária não exatamente do que é a coisa em si mesma, mas do que ela é enquanto socialmente usada. O resultado é a existência não de uma *ontologia da coisa*, e sim de uma *ontologia do fazer*. A linguagem, então, não se baseará diretamente no mundo tal como ele é por si mesmo, mas tal como ele é feito pelo homem.

A *ontologia do fazer* surgia enquanto resultado da nova dinâmica social, onde “o burguês da renascença via ele [o mundo] como um objeto para o trabalho humano, destinado ao ordenamento e modelamento humano.” (MARTINS, 1944, 24). Isso favorecia o predomínio do construtivismo, levando à ideia da humanidade construtora de si mesma. Do ponto de vista intelectual, o construtivismo iria se manifestar na ideia de uma razão dinâmica, histórica, mutável e profundamente antropocêntrica. A razão não seria mais uma emanção divina, e o próprio Deus, e sim uma razão encarnada, enraizada na vida humana.

Não apenas o mundo social é humano, o próprio mundo natural também o é, na medida em que o contato com ele é mediatizado pelo fazer do homem. Isso não significa alguma crença idealista do homem enquanto fiador da existência do mundo natural. Os renascentistas mantinham intacta a prevalência da natureza sobre o ser humano. O ponto aqui diz respeito ao saber em torno do mundo natural, apenas possível graças à atividade humana. Como já dito, devido às características peculiares das primeiras cidades renascentistas, a preocupação com as ciências naturais era pequena, acarretando em uma imensa centralidade da problemática social. Nesse quadro, o conhecimento sobre o mundo natural ficava marginalizado, considerado de pouca importância, e a visão sobre a natureza acabava sendo profundamente patética, isto é, relativa ao modo pelo qual os acontecimentos da natureza interferiam nas paixões humanas.

A razão é pragmática e linguística. Contudo, a prática e a língua são sempre delimitadas social e historicamente. Cada povo tem seu *fazer* específico e sua modelagem particular da língua. Inclusive, como vimos na citação de Erasmo, pode haver variações no interior do próprio povo, devido às transformações históricas. Desse

jeito, além de ser caduca uma razão estanque, imutável, também é caduca uma razão una. No entanto, tal não significa um particularismo radical, uma negação absoluta da universalidade da razão. Existem características presentes na totalidade dos povos, as quais fazem o homem ser homem: o *fazer* e o *falar*. Não há humanidade sem ação e sem língua. A razão está presente universalmente, porém, não enquanto um pacote fixo já dado. Ao invés de um pacote, a razão é uma arte, condicionada de acordo com as necessidades e os fins de cada contexto.

Porém, o lugar próprio da razão será a linguagem. As coisas adquirem sentido apenas quando submetidas à prática, mas a própria prática só adquire sentido alçada à linguagem. É impossível agir sem falar. A base do processo de transposição da prática à língua é a metáfora.

Muitas vezes, a metáfora é entendida simplesmente como sendo uma figura linguística, contudo ela possui uma natureza mais profunda. Metáfora é um termo de origem grego que significava transferir uma coisa de um lugar a outro. Após isso, passou a designar o processo de significação analógica, onde o sentido de uma certa coisa é sintetizada, ou transportada, em outra.

A base de atividade humana é pautada pela apropriação da *res* no interior da *verba*. A *res* é colocada no circuito de atividade social passando a ter um papel definido nesta atividade. Quando o homem entra em contato sensível com uma coisa, é preciso que o homem se aproprie dela, dando-lhe sentido. Para isso, o homem lança mão do processo analógico, projetando na coisa alguma representação semelhante, capaz de significar satisfatoriamente a coisa. Tal representação está ligada ao papel ocupado pela coisa no interior da atividade do homem em particular e/ou da sociedade em seu

conjunto. A coisa é apropriada pelo homem ganhando uma significação analógica, transposta pela analogia. O processo analógico é essencialmente imaginativo, pois demanda a comparação imagética da coisa diante da qual se está com outras coisas ou ideias assemelhadas, além da projeção representacional sobre a coisa. Enquanto imaginação, é também um processo de inventividade, requerendo criatividade para encontrar a melhor relação analógica. Ou seja, trata-se de um processo metafórico, encontrando-se nele a imaginação, a invenção e a analogia. (GRASSI, 2001, 94-101)

A base do conhecimento humano, assim, é uma ação imaginativa, fundada na apreensão linguística das coisas segundo finalidades práticas. Mais do que isso, a própria base do conhecimento humano será retórica, envolvendo as principais categorias dela: metáfora, invenção, imaginação. Ou seja, a própria base do saber humano já é retórica, embora uma retórica implícita, pois ainda estamos no nível da instituição da *ontologia do fazer*. Após as coisas terem sido colocadas em circulação social através da *verba*, é possível instituir um sistema articulado de expressão sobre o mundo vivido pela sociedade. Esse sistema será a língua e é aí onde a retórica operará explicitamente.

A ordenação linguística da sociedade, fundada por sua vez no fazer social, delimita o aspecto fisionômico da racionalidade e o conhecimento é estabelecido enquanto saber da prática social sedimentada na linguagem. Com a predominância da linguagem, não só a retórica adquire um papel de grande importância na compreensão do mundo humano, mas também a gramática, pois através dela é possível acessar as formas de pensamento da sociedade. Retórica e gramática são as ciências fundamentais, absolutamente necessárias à correta compreensão do mundo humano. (VASOLI, 1999, 63)

O papel da retórica é de ser uma *scientia* e uma *sapientia*. Ou seja, um conhecimento sobre o mundo e também uma reflexão de segunda ordem sobre o próprio saber.

A base epistêmica do saber retórico encontra-se na tópica, a qual é uma área da retórica responsável por desvelar as categorias a serem usadas. Tais categorias serão utilizadas pelos retores nos vários setores de aplicação da retórica. As categorias serão o fundamento do saber e auxiliarão nos processos argumentativos.

Importante para o processo do desvelamento da tópica, mas tendo também aplicações em outros setores da retórica, é a *inventio* (invenção). A *inventio* é um processo criativo de construção das categorias tópicas a partir dos modos pragmáticos de vivência social. A *inventio* também possui papel fundamental na criação de argumentos e na construção de metáforas e figuras. Seu aspecto imaginativo a torna o mecanismo técnico-epistêmico de grande relevância, sendo possível afirmar residir no bom uso dela o critério para determinar um bom retor.

Acima, falei da natureza metafórica da própria instituição da linguagem e do conhecimento humano. No entanto, a metáfora é uma categoria cuja natureza exorbita tal papel. No interior da retórica, seu papel é permitir a síntese de conceitos ou ideias complexas em imagens relativamente simples e sugestivas, permitindo assim uma compreensão eficaz e inteligível. A sugestividade é um aspecto fundamental a qual será responsável por definir a força da metáfora. Uma metáfora forte deve sugerir uma figura com alto teor passional e, ao mesmo tempo, grande semelhança com o que é comparado. Assim, na época de predomínio do puritanismo, chamar o rei da Inglaterra de *Anti-Cristo* tinha uma força muito maior para expressar, em uma única imagem, toda

ameaça e violência provinda do monarca contra o povo, do que chama-lo de tirano. Embora “tirano” possua força considerável, em um ambiente fortemente protestante, com uma mentalidade marcada pelas tonalidades apocalípticas, a figura do “Anti-Cristo” possui mais impacto, sobretudo ao estar também associada ao papismo.

Uma característica importante da retórica é seu tratamento das paixões. As paixões possuem tanta centralidade para ela porque são uma instância vital da vivência humana. Toda prática humana é marcada por um afeto particular, estando sempre na base do agir uma determinada paixão. Não há ação sem paixão. Ao nortear o agir, as paixões tornam-se constituintes da *ontologia do fazer*, deixando suas marcas nas atividades humanas e, logo, no domínio linguístico. Por possuir uma perspectiva centrada na ação, a retórica é forçada a também possuir um tratamento das paixões, pois passa por elas o acesso ao mundo ativo. Por isso, é imprescindível à retórica dominar a geografia e a dinâmica das paixões.

A natureza linguístico-pragmática da racionalidade retórica leva à diluição dos componentes da metafísica clássica a categorias práticas. Ser, verdade, e bom passam a ser entendidos possuindo valor performático, isto é, não substanciais, mas reduzidos ao uso. Valla é um dos grandes responsáveis por essa mudança, passando a entender o “ser” enquanto um particípio (*ens*) e verdade e bom como sendo apenas adjetivos (VASOLI, 1999, 66). Ou seja, não são objetos metafísicos, existindo por si mesmos, em algum lugar, e sim instâncias do mundo efetivo, prático, desveladas pela linguagem humana.

A retórica possui uma tendência intrínseca a negar instâncias universalistas, descoladas do mundo de atividade humana. Por isso, será algo típico do humanismo

renascentista a negação dos universais, defendendo-se, ao contrário, a natureza meramente nominal das categorias. Os nomes não designam essências, e sim as coisas singulares existentes no mundo e manipuladas pela sociedade humana. (SANTOS, 2004, 32-33)

A verdade, por sua vez, além de ser mero adjetivo (verdadeiro) é também circunscrita à prática, estando relacionada com as categorias fundamentais instauradas pela *ontologia do fazer*. A verdade está depositada na *mentalidade popular* e é parte intrínseca da tradição histórica conquistada por um povo ao longo do tempo. Por isso, ela está sempre acompanhando os desdobramentos da vivência humana, nunca se cristalizando em conteúdos fetichizados, por pertencer ao fluxo histórico da sociabilidade, pois:

Como o dizia o jovem Pico della Mirandola, no que poderá ter sido a primeira versão de seu famoso *Discurso sobre a dignidade do Homem*, “não houve ninguém no passado nem haverá depois de nós a quem seja dado compreender toda a verdade, pois a sua imensidão é maior do que alcança a capacidade humana.” (SANTOS, 2004, 170)

A “imensidão” da verdade é justamente o caráter inesgotável da atividade humana, aberta à mutabilidade do processo histórico e irreduzível a conteúdos fechados.

A mutabilidade, o contextualismo, o pragmatismo, o construtivismo, o antropocentrismo, o historicismo e o linguisticismo são características primordiais da racionalidade retórica, onde o fazer humano tem o papel ontológico de gerador do saber. O homem faz seu mundo, onde vive e, ao mesmo tempo, também faz o saber, o qual conhece. Ou seja, ocorre uma coincidência entre sujeito e objeto, tanto na perspectiva ôntica, pois o homem age sobre si mesmo, quanto na perspectiva gnosiológica, pois o homem conhece a si mesmo. Tal coincidência se dá na articulação entre teoria e prática pelo labor, onde o ser humano cria o objeto a ser conhecido e conhece o objeto a ser criado. Enquanto no mundo antigo o saber era saber da natureza, objeto exterior à

humanidade, e no mundo medieval era o saber divino, revelação sobrenatural, no mundo renascentista o saber é o saber do que foi criado pelo homem, e tudo é sabido por esse intermédio.

3.4- Eloquência e assentimento retóricos

Até aqui tratei apenas da estrutura geral da racionalidade retórica, não tendo falado explicitamente da eloquência. Além de uma decisão metodológica, para seguir uma divisão temática na dissertação, existe também uma perspectiva teórica para fundamentar esta minha escolha.

É tradicional associar a retórica à eloquência e à persuasão, porém praticamente a reduzindo apenas a isso. Na visão dominante, a retórica seria tão só um cultivo da eloquência e um instrumento para persuadir. Nesta visão, não existiria uma ontologia própria da retórica, nem mesmo uma racionalidade. Muito ao contrário, até, a retórica seria profundamente irracional. Meu esforço nas seções anteriores foi, de modo ligeiro e genérico, questionar tal perspectiva mostrando a natureza intrinsecamente racional da retórica e sua ligação a uma determinada forma de ontologia, a *ontologia do fazer*. Ao colocar a questão da retórica assim, será mais fácil entender a rejeição hobbesiana dela, pois não se tratará de mera rejeição a uma forma de “ornamentar” o discurso, mas uma rejeição a uma forma de racionalidade e a uma forma de ontologia. Feita esta consideração, passemos à análise da eloquência e do assentimento retóricos.

A natureza da racionalidade retórica enquanto racionalidade pragmática e linguística coloca o problema da eloquência em aberta visibilidade. A união de racionalidade e língua implica na simetria de problemas no âmbito da razão e da linguagem, levando mesmo à consideração dos erros lógicos como sendo erros de

linguagem (IDEM, 24). O problema da eloquência retórica não se limita em ter um discurso bem ornamentado, mas também no conteúdo dele, pois ela é o vocalizador da racionalidade retórica, possuindo o papel de colocar em circulação a ciência e o saber, além de possibilitar o funcionamento social.

A eloquência segue a natureza prática da retórica e constitui a si mesma em uma perspectiva performática, através da consideração em torno de para quem se fala e do que se fala. Ou seja, matéria e público definem como se comportará a eloquência, não existindo uma forma apriorística sempre válida, cada situação demandará uma forma específica. Por isso, a eloquência estará dividida entre vários gêneros, a depender do assunto e do destinatário.

No interior da eloquência existirão figuras de linguagem, as quais terão o papel de encadear o discurso do melhor modo possível, de acordo com sua finalidade. Cada figura tem uma função e terá um efeito particular no ouvinte ou leitor. Manejar as figuras e saber qual delas usar em cada situação é uma capacidade essencial para alguém ser considerado um bom orador.

O bom orador terá de ter conhecimento adequado da *mentalidade popular* e conseguir manejar as categorias e valores sociais com eficiência. Disso resulta um bom domínio do caminho às paixões de seu público, pois, como explicado antes, serão elas o determinante para levar as pessoas à ação. O caráter pragmático, contextual e histórico da *mentalidade popular* leva à constituição da eloquência enquanto discurso variável, não fundado em saberes absolutos. A verdade do discurso, nesse contexto, não está em adequar-se a algo, mas, antes, em conseguir uma sintonia com a mentalidade popular, a qual, como dito, é variável.

O grande problema do caráter pragmático da verdade é a possibilidade do uso impróprio da eloquência, não para trazer ganhos à sociedade, mas para trazer ganhos à pessoa do orador. A natureza elástica das categorias sociais permite ao orador construir um discurso justificador das mais variadas posições. Isso porque uma sociedade marcada por contradições não possui univocidade em suas categorias e valores. O que é bom para um, não será necessariamente para outro, por exemplo. O orador poderá se aproveitar disso e, trabalhando nas contradições, instaurar um discurso não exatamente benéfico à totalidade social ou, até mesmo, contrário aos interesses do próprio público.

Além disso, nem sempre o público possui discernimento em relação aos mecanismos da sociedade ou da natureza. Essa ignorância muitas vezes é coberta por explicações mistificadoras ou simplistas, que são aceitas socialmente e fazem parte da *mentalidade popular*, constituindo a mentalidade geral de uma determinada comunidade humana. O orador pode se aproveitar disso para conseguir passar discursos impróprios, prejudiciais à comunidade ou mesmo legitimadores de atos imorais ou desumanos. Tudo isso, contudo, fundamentado na mentalidade daquela sociedade.

Um exemplo contemporâneo é a mentalidade em torno da violência enquanto corretora da criminalidade. Tal visão, arraigada em parte do povo, é usada por muitas pessoas para legitimar a brutalidade policial, a defesa do tratamento desumano a criminosos e, inclusive, a repressão a comunidades pobres. O real mecanismo de geração do crime permanece escamoteado e os grupos dominantes conseguem conquistar parcelas do povo ao seu discurso repressivo. Nesse caso, mostra-se, de forma clara, limites à pragmática da retórica.

Tais limites, inclusive, eram vistos pelos próprios humanistas, os quais estavam preocupados com o uso correto da eloquência. A eloquência deveria ser usada para o bem social, e nunca para satisfazer os interesses pessoais dos retores.

A eloquência deve ensinar, deleitar e mover. Ou seja, o ato do discurso deve ser capaz de informar, conquistar o assentimento e impulsionar os homens à ação. A natureza aprazível, performativa e pedagógica do discurso é algo essencial na perspectiva retórica. A eloquência deve transmitir o saber, do contrário ela será uma eloquência vazia. Não é possível, no entanto, se descuidar da estética, pois o discurso não é orientado apenas ao intelecto, mas também às paixões e elas são tocadas pela harmonia e beleza. O ato de mover é justamente tocar o ouvinte ou leitor por inteiro.

Para os retóricos, o intelecto é uma faculdade humana de grande importância, mas intimamente associada às paixões. Por possuírem o papel fundamental de intermédios ao agir, as paixões terão papel essencial na possível influência que a eloquência poderá ter. Uma característica importante das paixões é sua sensibilidade rítmica, o que torna possível induzir sentimentos através da variação nas tonalidades do discurso. A música é um bom exemplo da influência rítmica sobre as paixões, e não é gratuito uma constante associação feita por alguns retores entre ela e a retórica. (PLETT, 2004, 365-412) Por isso, a preocupação com a cadência, a harmonia, o ritmo, em suma com a forma expressiva da eloquência. O conteúdo é importantíssimo à eloquência retórica, mas ele deve ser transmitido de forma eficiente, e tal só pode ser conseguido levando-se em conta a natureza rítmica das paixões e sua sensibilidade.

O assentimento apenas é possível quando o homem é tocado por inteiro. A eloquência retórica é uma eloquência do ser humano sensível, atravessado por paixões,

vivendo em um contexto histórico e social. As paixões possuem formas sociais e também especificações pessoais. Variam de sociedade a sociedade, e também de sujeito a sujeito. Compreender a sutil dialética entre o universal e o particular é tarefa importantíssima para manejar bem a eloquência e conseguir êxito na atividade discursiva.

Ao se constituir enquanto eloquência do ser humano sensível, a eloquência retórica exclui completamente toda possível intervenção sobrenatural. Não é Deus quem ensina, ou leva ao assentimento, é o homem real, efetivo, de acordo com as condições históricas, sociais e pessoais na qual está.

No contexto em que a razão é igualada à linguagem, o ato mesmo de raciocinar só pode ser compreendido enquanto igual ao ato de falar. Assim, a eloquência não é apenas a expressão discursiva da racionalidade, ela é a própria razão em ato. É superada a dicotomia entre, de um lado, o pensamento e, do outro, o meio de expressão dele. Na retórica pensar é falar e falar é pensar. O resultado é a sedimentação do pensamento nas estruturas linguísticas, fazendo com que cada povo tenha *uma forma particular de pensamento*. A eloquência retórica não é uma mera técnica para o *falar bem*, para *falar apropriadamente*. Ela possui o mesmo papel que a lógica à filosofia: articular e orientar o pensamento.

Na perspectiva retórica, o assentimento será persuasão. Aqui o ponto está em conquistar adesão da pessoa a uma determinada posição, a qual está, de certo modo, calcada na mentalidade popular geral, mas que não é, necessariamente, a posição mais correta ou mesmo correspondente aos fatos. Devido à própria natureza da *ontologia do fazer*, onde a compreensão das coisas passa não exatamente pelo que são em si mesmas,

mas pelo significado prático adquirido por elas, o discurso é o da *verdade pragmática*, possuindo valor intrinsecamente prático e voltado à ação.

Além disso, as paixões ocupam papel primordial no processo do assentimento. Como dito, elas possuem papel decisivo na relação do homem com o mundo. Por isso, o processo da persuasão terá de passar pelo controle do mecanismo passional do ouvinte ou leitor. Não se trata apenas de conquistar as mentes do público, mas também os corações, pois apenas desse modo será possível angariar a posição das pessoas aos conteúdos expressos pelo orador. O mover é justamente isso: conquistar as pessoas movimentando suas paixões e conduzindo o intelecto, e isso é a essência da persuasão. O discurso transmite o saber, porém, dirigindo-se à totalidade da pessoa e não apenas ao intelecto. Por isso, o processo de assentimento é persuasivo, pois busca *mover* o ser humano em sua *totalidade sensível*.

Ao estabelecer o assentimento enquanto persuasão, a qual é fundamentada em uma perspectiva de racionalidade pragmática e linguística, a razão retórica abre a perspectiva para o convívio de várias concepções diferentes e, até mesmo, antagônicas. Enquanto via de resolução pacífica das diferenças – ao invés da força física, a força das palavras – a retórica leva ao estabelecimento de um clima de tolerância, o exato contrário da perspectiva teológica, onde importava a verdade única e absoluta. À retórica, a verdade é mutável e contextual, e cada orador sempre estará desafiado a conquistar o público em condições diferentes. Até um mesmo público mudará ao longo do tempo, não permanecendo idêntico. A dinamicidade está no cerne da racionalidade retórica e, por isso, seu reconhecimento da diferença.

4-Hobbes no contexto do humanismo renascentista

Após considerar a questão da retórica renascentista, consideremos, de modo geral, a visão hobbesiana da retórica em sua relação, sobretudo, com a retórica renascentista, precedida de alguns elementos biográficos, cujo exame ajudará na tarefa.

Em 5 de abril de 1588, sob a iminente invasão da armada espanhola, nasce em Malmesbury o futuro filósofo Thomas Hobbes, tendo recebido o mesmo nome de seu pai, vigário da cidade. (MARTINICH, 1999, 1-2)

A escolarização de Hobbes ocorreu na cidade vizinha de Malmesbury, Westport, a oeste de Londres. Em um período posterior, ele entrará na escola de Robert Latimer, o qual terá grande peso em sua formação intelectual. (IDEM, 7-8)

Por essa época, o humanismo renascentista, tendo, como vimos, se iniciado na Itália no século XIV, já havia alcançado diversos pontos da Europa e se desdobrado em várias faces.

Na Inglaterra, o movimento implicará na renovação cultural do país, bem como, paralelamente, na constituição de um sistema educacional para formar funcionários aptos a servir ao estado e à aristocracia. Enquanto na Itália o movimento humanista havia surgido em um ambiente democrático, de relativa participação popular nos negócios públicos, na Inglaterra o sistema político era mais fechado, estando o poder concentrado na coroa real. Isso redundava na necessidade do humanismo adaptar suas características a um contexto onde a palavra tinha um papel menor do que tivera no sistema democrático italiano.

Lyli, Ascham, Elyot e Puttenham são exemplos de autores com grande importância para o movimento humanista inglês e para o ensino no país. Elyot, em particular, possui uma obra de grande relevância à prática humanista no interior da

política. Como no congênere florentino, *The Book Named the Governor* é um manual de formação do governante, onde são traçados atributos fundamentais à boa condução da vida pública e para o bom exercício do governo.

A retórica cumpria relevante papel no interior do sistema educacional inglês, acompanhada pelo estudo da gramática clássica (grego e latim) e da língua inglesa. A via escolar se tornava um bom caminho à ascensão social, sobretudo das camadas médias e baixas, as quais podiam ter acesso ao serviço público ou se tornarem funcionários da nobreza.

O caminho social de Hobbes será justamente este. Após a formatura no ensino básico em sua cidade, ele se transfere para Oxford, ao colégio do Magdalen Hall, onde havia estudado seu professor Robert Latimer. Ali, toma contato com o humanismo em um nível superior, além de estudar Aristóteles e autores da escolástica. (IDEM, 8-18)

Após a formatura, encontra emprego junto aos Cavendish, uma rica e importante família da aristocracia inglesa. Junto a ela cumpriu o papel de tutor e secretário por três gerações. (IDEM, 20-25) Exceto após a morte de William Cavendish, o primeiro da família do qual foi tutor, quando não teve renovado seu contrato, e em seu período de exílio, Hobbes praticamente viveu com a família Cavendish até sua morte.

Seu papel junto aos Cavendish estava perfeitamente vinculado às tarefas previstas no interior do humanismo. Era tutor, responsável por educar os nobres e auxiliá-los em seu aperfeiçoamento intelectual, essa última tarefa desempenhada por Hobbes principalmente durante suas três viagens ao continente, e também cumpria o papel de secretário, conduzindo as tarefas burocráticas e intelectuais. Em alguns momentos, Hobbes também teve atuação política, trabalhando em conjunto com seus

padrões na defesa de seus interesses. Sua atuação nesse campo, embora extremamente secundária, foi uma das razões que o levaram a fugir da Inglaterra pouco depois de ter sido desencadeada uma série de prisões por imposição do parlamento. (IDEM, 43-81) Vale ressaltar também, ainda seguindo o espírito humanista, a participação do filósofo na Companhia das Índias Ocidentais, onde, além de representar seus padrões, também acabou por se tornar sócio, lhe garantindo uma boa fortuna. (IDEM, 60-64) Esta atuação profissional de Hobbes adequava-se corretamente não apenas aos ditames do humanismo renascentista, mas também à visão ciceroniana sobre o orador, conforme dito anteriormente, de que o orador deveria estar sempre engajado em questões práticas e sociais.

Ou seja, do ponto de vista social, Hobbes inseria-se perfeitamente na tradição do humanismo renascentista. Havia recebido uma educação humanista e seguia uma carreira aos moldes do humanismo, colocando suas capacidades intelectuais ao serviço de membros da aristocracia. Contudo, Hobbes também expressava sua inserção no movimento humanista mediante contribuições intelectuais, onde se destacam seu tratado de retórica *The Whole Art of Rhetoric* (1637) e a tradução da Guerra do Peloponeso, de Tucídides.

Em seu tratado, Hobbes nos diz que “RETÓRICA é aquela faculdade pela qual nós entendemos o que irá servir em nosso favor no que diz respeito a qualquer assunto para conquistar uma crença no ouvinte” (*The Whole Art of Rhetoric*, 1997, 424). Ou seja, a noção hobbesiana da retórica está intimamente ligada à necessidade da conquista do assentimento, da persuasão. Nisto, Hobbes não se afasta da visão aristotélica ou renascentista, pois eles também viam a retórica enquanto um instrumento para a conquista da persuasão. Conforme exposto anteriormente, a definição dada por

Aristóteles de retórica, logo no início de seu livro, é justamente a de ser uma busca pela persuasão (ARISTÓTELES, 2005, 89). Neste sentido, o filósofo inglês não se afasta da definição do filósofo grego, embora modifique ligeiramente a formulação dada pelo autor da *Retórica* ao dar ênfase maior à natureza utilitária da retórica, a qual é vista, por Hobbes, como tendo uma função mais erística, “servir em nosso favor”, do que a função mais didática e “dialética” dada por Aristóteles (IDEM, 95-96).

A crença (*belief*) assume o papel central, como aliás a opinião comum em Cícero, sendo ela o ponto galvanizador do discurso. Contudo, a crença só é gerada graças ao correto manejo do conhecimento por nós dominado. Neste ponto, entra a primeira parte da fórmula, onde lemos que “*a retórica é a faculdade pela qual nós entendemos o que irá servir em nosso favor*”. Existe, portanto, um caráter epistêmico na retórica, o qual é a base para seu caráter *persuasivo*. Tal certamente já tinha sido visto por Cícero, como assinalado, e como iremos mostrar mais uma vez, desta feita ao ressaltar o elemento cognitivo-intelectual, numa passagem onde o romano defende a necessidade do orador possuir conhecimento adequado para conduzir bem sua tarefa de persuasão:

Pois, enquanto todas as outras artes podem enxergar o vizinho, a arte de falar bem – isto é, de falar com conhecimento, habilidade e elegância – não possui território delimitado, dentro do qual ela poderia estar contida e confinada. Todas as coisas que podem cair sobre a discussão dos seres humanos devem estar adequadamente compreendidas por este que professa ter esse poder, ou ele deve abandonar o nome de eloquente. E ainda que eu admita que, seja em meu país ou na própria Grécia, a qual tem sempre colocado esta questão em alta estima, tem aparecido muitos homens de talento natural e grande reputação na oratória, mas sem o domínio completo do conhecimento; ainda assim, eu mantenho que a eloquência como a que Crassus e Antonius adquiriram não poderia nunca ter sido realizada sem o conhecimento de todo assunto, e isto é que ajudou a produzir esta sabedoria e este poder de oratória que foram manifestos neles dois. (CÍCERO, 1967, 201)

A importância do conhecimento é fundamental para a excelência do orador.

Porém, o mais importante aqui, para nossa análise sobre a retórica de Hobbes, é a

consideração ciceroniana da relação estreita entre conhecimento e retórica. Ou seja, a retórica possui uma base epistêmica, a qual é expressa pela adequada *compreensão* do assunto em causa. A visão mais erística de Hobbes, no entanto, faz com que o conhecimento assuma uma natureza, conforme dito há pouco, menos didática e mais de uma máquina de guerra, às voltas com disputas e controvérsias. No entanto, o saber continua possuindo papel fundamental na retórica também para Hobbes, conquanto num sentido diferente, conforme mostrarei.

Um pouco depois da passagem citada, Hobbes diz: “A crença que procede de nossa invenção vem parcialmente do comportamento do orador, parcialmente das paixões do ouvinte; mas, especialmente das provas do que nós alegamos” (*The Whole Art of Rhetoric*, 1997, 424-425), sendo o último aspecto a argumentação propriamente dita e o que ele considera o determinante, cujas modalidades são *exemplos* e os *entimemas* (*Idem*). A retórica, assim, é vista enquanto uma arte no sentido rigoroso da palavra, possuindo um conhecimento fundado no mundo e passível de ser provado, mediante argumentos que convencem e persuadem.

Com efeito, entimemas são os argumentos por excelência da retórica, conforme exposto por Aristóteles na *Retórica*:

Quanto à diferença entre o exemplo e o entimema, ela está clara nos *Tópicos* (pois já aí se falou do silogismo e da indução). Demonstrar que algo é assim na base de muitos casos semelhantes é na dialética indução e na retórica exemplo; mas demonstrar que, de certas premissas, pode resultar uma proposição nova e diferente só porque elas são sempre ou quase sempre verdadeiras, a isso chama-se em dialética silogismo e entimema na retórica. (ARISTÓTELES, 2005, 98)

O conhecimento das paixões possui grande importância para manejar corretamente a retórica. Neste aspecto, de acordo com o filósofo inglês, é importante compreender a maneira de ser de cada grupo social e humano. No seu tratado, Hobbes

apresenta a maneira ou, antes, os costumes dos jovens, dos velhos, dos homens de meia idade, dos nobres, dos ricos e dos governantes (*The Whole Art of Rhetoric*, 1997, 466-472). Tal comparação segue o mesmo exercício efetuado por Aristóteles na *Retórica*, onde o filósofo grego também analisa tais grupos sociais (ARISTÓTELES, 2005, 193-201).

Cada grupo possui seu modo próprio de se posicionar diante do mundo. Em uma situação, cada qual assumirá seu modo particular, característico de seu jeito de ser. Os jovens, por exemplo, são:

violentos em seus desejos. Preparados de imediato para executar seus desejos. Incontinentes. Inconstantes, facilmente abandonando o que eles haviam desejado antes. Poderosamente desejosos, mas facilmente satisfeitos. Aptos para raiva, e violentos em sua cólera; e prontos para executar sua vingança com suas mãos. Amantes da honra e da vitória mais do que do dinheiro, como não tendo estado ainda em necessidade. Imaturos, pois não tendo ainda adquirido muita malícia. Cheios de esperança, porque eles ainda não foram muito frustrados e porque eles possuem por propensão natural esta disposição que outras idades têm pelo vinho; jovens sendo um tipo de bêbados naturais; além disso, esperança pertence ao tempo por vir, o que a juventude tem muito, ao contrário do tempo passado. Crédulos, porque ainda não muito enganados. Facilmente enganados, porque cheios de esperança. Valentes, porque aptos para a raiva e cheios de esperança: pois esta gera confiança, a outra retira o temor. Tímidos, porque estimam a honra das ações pelos preceitos da lei. Magnânimos, porque ainda não enganados pelos azares da vida humana. E amantes da honra mais do que do lucro, porque eles vivem mais pelo costume do que pela razão; e por essa razão, nós adquirimos lucro, mas virtude pelo costume. Amantes de seus amigos e companheiros. Aptos para errar em excesso mais do que pelo defeito, ao contrário daquele preceito de Chilon: *ne quid nimis* [nada em excesso]; pois eles exageram em tudo: eles amam exageradamente e odeiam exageradamente; porque eles consideram a si mesmos espertos, são obstinados em suas opiniões que têm uma vez exposto. Fazedores de injúria, mais por contumélia do que por risco. Misericordiosos, porque, mensurando outros por sua própria inocência, pensam dos outros melhor do que são, e, logo, menos meritosos do quanto eles sofrem; o que é uma causa de piedade. E amantes da alegria, e, por essa consequência, amam tanto brincar com outros. (*The Whole Art of Rhetoric*, 1997, 66-467)

Trata-se de uma geografia do *modo de ser jovem*, onde características fundamentais do jovem são arroladas. A compreensão de tais características é fundamental para o retor em sua prática, pois dependerá de sua capacidade em explorar tais caracteres o sucesso ou não de sua tentativa de conquistar a crença (*believe*) deste grupo social particular. O modo de ser do jovem interfere diretamente no modo pelo

qual ele será persuadido. Dito nos termos que usei anteriormente, a questão é apreender a *mentalidade popular* do jovem.

É interessante observar certa continuidade no interior da obra hobbesiana destas análises do modo de ser de grupos sociais, seja por seus sentimentos, seja pelo modo como agem. Não é, contudo, um traço específico de Hobbes, existindo análises de características em outros autores da modernidade. Certamente, não é apenas algo herdado de Aristóteles, mas também uma característica provinda do humanismo renascentista, tendo Cícero no centro das atenções.

O conhecimento das características de cada grupo social revela a preocupação ontológica possuída pela retórica, ao se ocupar com o devir das coisas e dos processos humanos, e seu objetivo em ter eficácia prática. Além disso, é possível entender também ser essa a posição hobbesiana em torno da retórica. Nascida das disputas e das práticas dos tribunais no mundo antigo, e adquirida vasta audiência e cidadania política à mesma época quando chega às praças públicas e às arenas do Senado, como em Roma, para depois ganhar as cidades italianas dos quatrocentos, é algo parecido que Hobbes tem em mente quando se ocupa da retórica e se volta para o ambiente inglês.

Um ponto importante da posição retórica de Hobbes por essa época é sua visão acerca do conceito de *bem* e *mal*. No *Leviatã*, o filósofo estabelece tais conceitos a partir da prerrogativa do soberano. É ele quem possui o poder para determinar o que é *bom* e o que é *mau*.

Em segundo lugar, eu observo as *Doenças* de uma Commonwealth, que procedem do veneno de doutrinas sediciosas; das quais, uma é que todo homem privado é Juiz das ações boas e más. Isto é verdade na condição de mera Natureza, onde não há leis civis, e também sob o Governo Civil, naqueles casos que não foram determinados pela lei. Mas, de outro ponto de vista, é manifesto que a medida das ações Boas e Más é a Lei Civil e que o Juiz é o Legislador, o qual é sempre representante da Commonwealth. (*Leviathan*, 2012, XXIX, 502)

Pois a regra das Maneiras, sem o Governo Civil, é a Lei de Natureza; e, neste, a Lei Civil; esta determina o que é *Honesto* e *Desonesto*; o que é *Justo* e *Injusto*; e, geralmente, o que é *Bom* e *Mau*. (*Idem*, XLVI, 1058-1060)

Contudo, em seu tratado de retórica, publicado mais de 10 anos antes, Hobbes nos deixa outra perspectiva para o estabelecimento das noções de *bem* e *mal*. Ele nos diz que “nas deliberações, os princípios ou elementos de onde nós extraímos nossas provas, são opiniões comuns a respeito do bem e do mal.” (*The Whole Art of Rhetoric*, 1997, 430) Aqui, “opiniões comuns” expressa justamente o princípio da *mentalidade popular* tal como expus anteriormente. Ao contrário da perspectiva do *Leviatã*, para o Hobbes adepto da retórica os valores não são estabelecidos por uma autoridade, mas pelo uso social. Bem e mal são o que um determinado grupo social estabeleceu que seja, e não o que foi determinado pela “lei civil”. A perspectiva exposta no *Leviatã* é uma visão prescritiva dos valores, o valor é o que prescreve a lei, enquanto a visão antiga é uma visão performática, o valor é o que se pratica como sendo. A perspectiva performática é afim à retórica, onde o decisivo é a prática. Já a prescritiva entra no campo das determinações científicas, com sua capacidade de instaurarem as *téchnai*, incluindo a *téchne* política, que, como veremos, está fundada na constituição geométrica da vida política.

Como dito acima, Hobbes atribui o sucesso do estabelecimento de crenças parcialmente ao comportamento do orador, parcialmente às paixões do ouvinte e parcialmente ao que se fala. Nisso, o filósofo inglês está estabelecendo o modo de instituição do assentimento. Do ponto de vista do “comportamento do orador”, o importante é a maneira de falar, isto é, sua capacidade em fazer bom uso da eloquência, e seu conhecimento a respeito dos ouvintes.

Os *princípios*, *cores* ou *opiniões comuns* sobre os quais a crença do homem é fundamentada diz respeito às maneiras daquele que fala; elas devem ser consideradas parcialmente

daquilo que foi dito antes da *virtude* (Livro I. cap. 9) e parcialmente destas coisas que serão ditas pormenorizadamente a respeito das *paixões*. Pois, um homem é *acreditado* ou por sua *prudência* ou por sua *probidade*, os quais são virtudes; ou por sua boa vontade, a qual está entre as paixões. (*Idem*, 451)

A capacidade do orador em se mostrar “crível” é condição primordial para a conquista do assentimento, ou seja, para a persuasão. Enquanto a *probidade* está relacionada à moral, o indivíduo ter “boa reputação”, a *prudência* diz respeito à capacidade de dominar características e paixões de seu público, pois é uma virtude que denota o bom domínio técnico do orador. Nisso, fica explícito o caráter performativo da eloquência retórica, onde não apenas argumentos contam, mas também o impacto afetivo desenvolvido pelo orador. Na continuação da passagem citada, Hobbes fala sobre o papel das paixões dos ouvintes no processo de persuasão:

Os *princípios* a respeito da crença, provindos das paixões do ouvinte, são retirados disto que deverá ser dito agora pormenorizadamente sobre várias paixões.

Em cada uma delas, três coisas devem ser consideradas.

1. Primeiro, *como* o homem é afetado
2. Segundo, *para quem*
3. Terceiro, *para o que*

(*Idem*, 451)

Na sequência do texto, o filósofo analisará diversas paixões, suas tonalidades e possíveis variações em cada indivíduo e em cada situação particular. Vale ressaltar a análise feita sobre o medo, o qual terá relevante papel em seu pensamento futuro.

Medo é uma perturbação ou vexação da mente, provinda da apreensão de um mal próximo, o qual pode machucar ou destruir. *Perigo* é a proximidade do mal temido.

As *coisas* a serem temidas são: aquelas que têm poder para machucar. E os signos do poder de nos fazer machucar, como a raiva e o ódio de homens poderosos. E a injustiça praticada com poder. E a valentia provocada, praticada com poder. E o medo de homens poderosos.

Os *homens* que devem ser temidos são: aqueles que conhecem nossos erros. E aqueles que podem nos machucar. E aqueles que pensam ter sido machucados por nós. E aqueles que nos machucaram. E nossos competidores em coisas que não se pode satisfazer a ambos. E aqueles que são temidos por homens mais poderosos do que nós. E aqueles que destruíram homens mais poderosos do que nós. E aqueles que costumam invadir seus inferiores. E homens sem paixão, mas dissimulados e astutos, são mais temíveis do que estes que são precipitados e extrovertidos. (*Idem*, 457)

A definição de *medo* não muda muito no *Leviatã*, onde Hobbes diz que o medo é “Aversão, com opinião de *Dolo* pelo objeto” (*Leviathan*, VI, 2012, 84). No entanto, no *Leviatã* o medo possui um papel determinado dentro do sistema de organização da vida social e política, sendo um dos fundamentos da existência do estado. Já no tratado de retórica, o medo adquire uma característica puramente psicológica, estando colocado enquanto um sentimento importante a ser conhecido pelo orador.

Hobbes fornece uma definição de *metáfora*. Em comparação com a similitude, nos diz que “uma *metáfora* é uma similitude contraída em uma palavra” (*The Whole Art of Rhetoric*, 1997, 490). A metáfora possui papel pedagógico, fornecendo informações de modo sintético e estético, ao ressaltar suas qualidades intelectuais e, virtualmente, suas imensas potencialidades retóricas:

Mas *metáforas* agradam; pois elas geram em nós, pelo *gênero*, ou por alguma coisa *comum* disto com outra, um tipo de *ciência*. Como quando um *homem velho* é chamado *restolho*: um homem imediatamente aprende que ele cresce, floresce e murcha igual grama, sendo isto posto na mente pelas qualidades comuns de *restolho* e de *homem velho*. (*Idem*, 496)

Ou seja, o cerne da metáfora é sua capacidade analógica, coincidindo com o que eu já tinha exposto anteriormente. Neste aspecto, Hobbes corrobora a natureza epistêmica da metáfora e sua importância no processo de conhecimento. Mais uma vez, não se trata de algo original ou especial, por nos colocar diante praticamente de uma síntese da ideia aristotélica, também expressa na *Retórica*:

Que seja o seguinte o nosso pressuposto: uma aprendizagem fácil é, por natureza, agradável a todos; por seu turno, as palavras têm determinado significado, de tal forma que as mais agradáveis são todas as palavras que nos proporcionam também conhecimento. É certo que há palavras que nos são desconhecidas, embora as conheçamos no seu sentido “apropriado”; mas é sobretudo a metáfora que provoca tal. Efectivamente, sempre que ele chama a velhice “palha”, produz ensinamento e conhecimento por meio da categoria: ambos, na verdade, já não estão na “flor da idade”. O mesmo produzem, sem dúvida, os símiles dos poetas. Por isso, se os formulam bem, parecem de uma “elegância urbana”. Na verdade, um símile é, tal como foi dito anteriormente, uma metáfora, diferindo apenas numa adição. É, de facto, menos agradável porque mais extenso e porque não diz que “isto é aquilo”; não é certamente isto o que o espírito do ouvinte procura. (ARISTÓTELES, 2005, 265-266)

Do mesmo modo que Aristóteles, Hobbes enfatiza a natureza epistêmica e didática da metáfora, a qual possui a função primordial de facilitar o conhecimento através de comparações.

Um ponto a ser considerado é a falta de um debate nesse tratado da relação entre a retórica e a vida política. Não há alusões à atividade do orador no mundo dos negócios públicos ou de sua possível intervenção em assuntos do estado. Isto contraria a visão ciceroniana e renascentista em torno do papel do orador. Como dito, as duas visões consideram a atuação pública do retor de fundamental importância. O máximo que Hobbes faz, em seu tratado, é considerar as formas de governo existentes (*The Whole Art of Rhetoric*, 1997, 435-436), mas, como dito, não a participação do orador na vida pública.

Com esta ligeira consideração da relação entre Hobbes e a retórica, encerramos o primeiro capítulo. No próximo, iremos considerar as críticas à retórica desenvolvidas por Hobbes e Descartes, bem como a nova proposta de filosofia geométrica empreendida pelo filósofo inglês.

CAPÍTULO II

CRÍTICA À RETÓRICA E CONSTITUIÇÃO DE UMA NOVA ONTOLOGIA

1- Questionamento da retórica: Descartes

Na modernidade, a palavra continuou a ter sua importância. Contudo, perdeu sua centralidade em prol da investigação do mundo concreto. Não cabia mais especulações linguísticas e nem tratar a linguagem enquanto fim em si mesma. A linguagem agora passaria ao plano secundário, sendo muito mais instrumento do conhecimento do que *locus* dele. Nesse aspecto, o declínio da retórica é compreensível, estando ligado à perda de importância da *verba* frente à *res*.

A investigação científica da natureza já havia começado durante o período renascentista, estando, contudo, durante um tempo em situação marginal. No entanto, já no período final do renascimento, a retórica perdia terreno frente às artes práticas. A engenharia, a arquitetura, a balística se tornavam ciências bem desenvolvidas, substituindo o antigo predomínio das artes liberais e políticas. Um Lorenzo Valla daria lugar a um Leonardo Da Vinci, gênio das artes mecânicas que lidava com coisas e não mais meramente com palavras.

Porém, apesar de seu avanço, as ciências naturais ainda ocupavam um posto marginalizado no mundo da alta intelectualidade. Nas grandes universidades, por exemplo, ainda predominava a teologia escolástica e o humanismo. Durante o século XVII assistiremos a uma batalha entre a nova ciência emergente e o velho humanismo, batalha da qual diversos filósofos, entre eles Descartes e Hobbes, nos dão testemunho.

As críticas ao humanismo renascentista e à escolástica não são meras repetições de lugares comuns ou ações burocráticas, como se fosse necessário criticar a retórica e a

escolástica para se conseguir a “carteirinha” de filósofo moderno. Antes, fazem parte de uma dura batalha em prol de uma nova forma intelectual e de uma nova ontologia. Batalha esta que pertence à ampla guerra travada pela nascente sociedade burguesa contra a aristocracia e os restos do medievalismo.

O humanismo renascentista, como mostrei, havia sido importante no combate ao feudalismo e às suas formas de pensamento, mais amplo e saliente nas cidades italianas, mais restrito e recatado na Inglaterra. Porém, o processo histórico é contínuo e, agora, no início da era moderna, o próprio humanismo renascentista era o alvo. A racionalização e o espírito de investigação constituídos pelo humanismo se voltariam contra ele mesmo.

A ontologia do fazer é baseada no modo como a sociabilidade toma contato com a coisa. Contudo, tal não pode ser o fundamento das ciências modernas, pois estas visam compreender a coisa *pelo que ela é em si mesma*. Ou seja, não se trata mais de apreender a *mentalidade popular*, mas conhecer o mundo tal como ele é em si mesmo. *A mentalidade popular* passará mesmo a ser rejeitada enquanto *senso comum*, conjunto de mentalidades, valores e saberes frutos de uma vivência não científica e empecilhos do verdadeiro conhecimento.

A retórica era fundada na exaustiva compreensão da cultura humana, de acordo com seu contexto histórico-social e isso implicava em uma profunda valorização do estudo livresco, dos clássicos e das obras de grande relevância. Um resultado da rejeição ao humanismo renascentista será justamente renunciar a esta prática intelectual em prol de investigações materiais, em torno do mundo concreto, resgatando o conhecimento acumulado nos ateliês e nas corporações dos artesãos.

Descartes nos fornece um exemplo pitoresco desta nova orientação quando foi questionado certa vez sobre sua biblioteca. O filósofo conduz o visitante até uma mesa onde estava dissecando um corpo e lhe responde: “eis minha biblioteca”.

Na verdade, tal resposta exemplifica a posição cartesiana em torno da disputa entre a tradição humanista e a nova prática científica. No entanto, esta disputa não ficou apenas no anedotário, estando também documentada em seus textos filosóficos.

Fui alimentado nas letras desde a minha infância, e por ter me convencido de que, por meio delas, se poderia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, eu tinha um extremo desejo de as aprender. Mas, logo que terminei todo o curso de estudos ao final do qual há o costume de ser recebido na fileira dos doutos, mudei totalmente de opinião. Pois, me encontrei embaraçado em uma série de dúvidas e erros, que me pareciam não ter feito outro ganho, no esforço de me instruir, senão que tinha descoberto mais e mais minha ignorância. E, contudo, estive em uma das mais célebres escolas da Europa, onde eu pensava que deveriam existir homens sábios, se haviam em algum lugar sobre a terra. Tinha aprendido ali tudo o que os outros aprendiam. E, até mesmo, não me tendo contentado com as ciências que nos ensinavam, tinha percorrido todos os livros que tratam daquelas que estimamos as mais curiosas e as mais raras, que tinham podido cair sobre minhas mãos. E também, eu sabia os julgamentos que os outros faziam sobre mim, e não via de nenhum modo que me consideravam inferior aos meus colegas, apesar de que já havia entre eles alguns destinados a substituir os lugares de nossos mestres. E, enfim, nosso século me parece tão florescente e tão fértil em bons espíritos quanto foi qualquer outro precedente. E isto me fazia tomar a liberdade de julgar por mim mesmo todos os outros e de pensar que não havia nenhuma doutrina no mundo que fosse tal que me houvessem feito esperar.

Não deixava, contudo, de estimar os exercícios dos quais se ocupavam nas escolas. Sabia que as línguas que se aprende ali são necessárias para o entendimento dos livros antigos. Que a gentileza das fábulas desperta o espírito. Que as ações memoráveis das histórias o soerguem, e que, sendo lidas com discrição, elas ajudam a formar o espírito. Que a leitura de todos os bons livros é como uma conversa com as pessoas mais corretas dos séculos passados, que foram seus autores, e mesmo uma conversa estudada no que eles nos legaram de melhor em seus pensamentos. Que a eloquência tem forças e belezas incomparáveis. (...)

Mas, acreditava já ter dispendido muito tempo nas línguas, e mesmo na leitura de livros antigos, nas suas histórias e fábulas. Pois, quase o mesmo que conversar com estes de outros séculos é o viajar. É bom saber algumas coisas dos hábitos de diversos povos, afim de julgar os nosso de modo mais são, e que nós não pensemos que tudo o que é contra nossos modos é ridículo e contra a razão, como têm o costume de fazer os que não viram nada. (...)

Estimava muito a eloquência e estava apaixonado pela poesia. Mas pensava que uma e outra eram dons do espírito, muito mais que frutos do estudo. Os que possuem o raciocínio mais forte, e que digeram melhor seus pensamentos, afim de deixá-los claros e inteligíveis, podem sempre melhor persuadir o que propõem, mesmo que não falem mais que o baixo bretão, e que não tenham jamais aprendido retórica. E os que tem as invenções mais agradáveis, e que sabem exprimi-los com mais ornamento e doçura, não deixarão de ser os melhores poetas, mesmo que a arte poética lhes seja desconhecida. (*Discours de la Méthode*, 1953, 127-130)

Descartes descreve o caminho típico de formação escolar moldada pelos princípios do humanismo renascentista. A leitura dos livros, a valorização dos clássicos,

o aprendizado de línguas, tudo como já foi exposto no primeiro capítulo. Contudo, ao contrário da perspectiva dos humanistas, tal formação não era mais vista pelo filósofo como sendo a ideal. O amadurecimento intelectual vivido por ele mostrava, cada vez mais, os limites e o anacronismo de uma formação outrora pujante.

Na verdade, o filósofo expressa, nessa passagem, a tomada de consciência, pela nova intelectualidade ascendente, da crise do humanismo renascentista e do imperativo de se buscar soluções, constituindo um novo saber, mais adequado aos novos desafios sociais. Não é gratuito, portanto, que a temática do novo fosse uma constante no pensamento cartesiano. O novo era justamente um novo padrão intelectual, capaz de substituir a tradição livresca e linguística do humanismo renascentista.

Nesse aspecto, a crítica à retórica era um ponto vital. No fim da passagem citada, encontramos o essencial de tal crítica. Ali, o filósofo disfare um firme ataque à retórica, embora sutil. Quando ele afirma que a eloquência e a poesia são muito mais *dons do espírito* do que *frutos de estudo*, ele está negando um dos alicerces da tradição humanista, qual seja, o da prática metódica para a obtenção do conhecimento retórico e poético. Em outras palavras, Descartes está negando o caráter científico da retórica e da poesia, ou seja, retórica e poesia não são formas de conhecimento. Não sendo uma forma de conhecimento, a retórica também é dispensável na busca por persuadir alguém acerca da verdade, pois ela não transmite nenhum saber.

Onde, então, estará a capacidade de assentimento? Na própria racionalidade, bem constituída através da correta disposição dos argumentos de forma clara e inteligível. O que traz assentimento não é qualquer estratégia retórica, mas a evidência

do argumento, por obra das demonstrações, e como tais levadas a cabo pela razão, não pela linguagem.

Pelo fato do assentimento não mais estar pautado no manuseio de técnicas retóricas, torna-se, também, totalmente supérfluo o apuro linguístico, monopólio dos literatos e das *belles lettres*. Por isso, mesmo o falante rústico pode conquistar a adesão de outros, bastando argumentar *corretamente*, e até mesmo em baixo bretão.

Porém, não é possível concluir ter Descartes defendido a completa nulidade da tradição humanista. No segundo parágrafo da passagem aqui citada, o filósofo expõe uma série de aspectos positivos da formação humanista. Tais aspectos devem ser levados em conta e apropriados, pois possuem um caráter benéfico à formação intelectual de qualquer pessoa. A busca pelo novo em filosofia não pode negar o valor do passado. Não se trata, portanto, de proclamar a queima das bibliotecas e o fechamento das universidades e escolas, mas de se apropriar dialeticamente da tradição, superando-a em prol de novos cânones, sem, contudo, renegar sua herança.

O decisivo é a base para a dinâmica intelectual. Na tradição humanista, tal base era, como já dito várias vezes, a *ontologia do fazer*. Agora, teríamos uma mudança rumo à *ontologia da coisa*. A retórica era fundada na pragmática, e tinha suas principais características na mutabilidade, no contextualismo, no pragmatismo, no construtivismo, no antropocentrismo, no historicismo e no linguisticismo. A nova filosofia renegaria tais características em prol de um saber absoluto, a-histórico, universal e desantropomorfizado. O saber não seria mais *do homem*, mas *do mundo*.

Por esse motivo, Descartes fala de seu abandono do saber livresco em prol do saber encontrado no *livro do mundo*. A *coisa* em sua positividade e natureza própria

deverá ser o centro do conhecimento, e não mais a perspectiva humana em relação à coisa. Por isso, o conhecimento deverá ser desantropomorfizado, perdendo seu caráter de construção humana, o qual os retóricos faziam questão de marcar, e adquirir um caráter de saber puro, objetivo. Os erros e dúvidas, apontados por Descartes, são justamente o conhecimento sem objetividade e carregado de antropomorfismo legado pela tradição humanista. Era preciso limpar o terreno e começar do zero.

É verdade que não vemos em nenhum lugar que se lance ao chão as casas de uma cidade para o único objetivo de as refazer de outro jeito, e de tornar as ruas mais belas; mas vemos bem que muitos têm derrubado as suas para as reconstruir, e mesmo que alguns são a isto constrangidos quando elas estão em perigo de ruir por si próprias, e que os fundamentos não estão firmes. Pelo que me persuadi que não haveria verdadeiramente qualquer sentido que um particular tivesse objetivo de reformar um Estado, mudando tudo desde os fundamentos e o revirando para o realinhar; nem mesmo também de reformar os corpos das ciências, ou a ordem estabelecida nas escolas para as ensinar; mas que, por todas as opiniões que tinha recebido em minha crença, não poderia fazer melhor que intentar em algum momento extirpá-las, afim de aí recolocar depois ou outras melhores, ou ainda as mesmas, após eu as ter ajustado ao nível da razão. E eu acreditei firmemente que, por este meio, conseguiria conduzir minha vida muito melhor que se eu construísse tão somente sobre velhos fundamentos, e que eu me apoiasse apenas sobre os princípios aos quais me tinha deixado persuadir em minha juventude, sem ter jamais examinado se eles eram verdadeiros. Pois, mesmo que encontrasse nisso diversas dificuldades, elas não eram, contudo, sem nenhum remédio, nem comparáveis às que se encontram na reforma das mínimas coisas que se relacionam ao público. Estes grandes corpos são muito difíceis de levantar estando abatidos, ou mesmo de restaurar estando abalados, e suas quedas não podem ser mais que muito rudes. Pois, por suas imperfeições, se as têm, como apenas a diversidade que há entre eles é suficiente para assegurar que muitos as têm, o uso os tem sem dúvida muito suavizado, e mesmo há neles evitado ou corrigido insensivelmente uma quantidade das quais não se poderia tão bem prover pela prudência. E, enfim, elas são quase sempre mais suportáveis do que seria suas mudanças; e do mesmo jeito que os grandes caminhos, que contornam as montanhas, se tornam, pouco a pouco, tão batidos e tão cômodos, por serem frequentados, que é bem melhor de lhes seguir, do que de tentar ir mais direto, escalando por cima das rochas e descendo ao fundo dos precipícios. (*Idem*, 134-135)

Embora Descartes tente se escudar alegando não pretender uma reforma universal, restrita apenas à sua pessoa, toda crítica feita por ele à tradição mostra não se tratar meramente de um projeto pessoal, mas com pretensões amplas. Certamente, ao contrário de Hobbes, o filósofo francês não tinha pretensões de reformas políticas, o que não significa, contudo, não possuir seu projeto de reforma filosófica consequências sociais. O projeto amplo proposto por Descartes ficará mais claro quando, nesse mesmo

Discurso do Método, ele propuser uma rede colaborativa para a pesquisa científica (*Idem*, 176-179).

Porém, aqui, a questão principal levantada pela passagem é a busca por superar as crenças falsas, adquiridas pelo hábito. Tais crenças foram legadas pela tradição e estão fundamentas na pragmática. Elas devem ser postas sob o crivo da razão e julgadas.

É importante notar a entrada em cena de duas categorias: razão e verdade. As crenças passam a ser avaliadas por sua veracidade ou não, cujo critério encontra-se na racionalidade. Razão e verdade, no entanto, possuem um caráter *absoluto* e *rígido* nesta perspectiva. Enquanto na retórica a racionalidade é sempre pragmática, sendo a razão contextual e histórica, e a verdade é sempre performática, agora, a razão e a verdade terão um caráter abstrato e absoluto, escapando da contingência histórica e social. A pragmática será substituída pela metafísica.

A partir disso, é possível entender melhor a carga filosófica das *Meditações Metafísicas*, onde o *eu corporal*, histórica e socialmente encarnado, é trocado pelo *eu espiritual*, o qual passa a ser o único possuidor de *verdade*. O processo das meditações é uma ascese, na qual, pouco a pouco, a corporalidade do mundo vai sendo abandonada em prol de uma dimensão puramente espiritual. A dúvida deslegitima diversas instâncias de aquisição do saber e diversas realidades ônticas. Sua radicalização leva o filósofo ao limite, chegando ao questionamento de sua própria existência. Nesse momento, surge a intuição fundamental da inquestionável existência de si mesmo, existência, contudo, enquanto puro ser, sem nenhum atributo. Apenas em uma reflexão posterior é possível inferir o atributo fundamental desta entidade: o pensamento. O puro

eu, puramente existente, é um puro pensar. Os demais atributos foram destituídos, estando sob suspeição.

O eu puro expressa a busca pelo estabelecimento da racionalidade universal, abstrata e a-histórica. O eu corporal, posto sob parênteses pela dúvida, é a representação do homem real, concreto, possuidor de particularidades históricas e sociais. Este eu é mutável, perecível e mortal. A retórica e a tradição humanista em geral gravitam em torno deste eu. Tal não pode ser o caso da nova filosofia, onde o centro de gravidade será o universalmente válido, o inquestionável e o absoluto. Por isso, Descartes ancora-se na *verdade* do eu puro, cuja intuição é clara e evidente e cuja natureza é imortal.

Para completar o processo, há a fundamentação teológica, em um Deus inferido por vias destituídas de qualquer materialidade. Não se trata mais do deus da religião, depositário de esperanças e medos humanos, mas do deus abstrato, que possui a existência tão segura quanto as relações de um triângulo.

O eu corporal volta apenas no fim, possuindo uma relação indireta e problemática com o eu puro, via imaginação. Contudo, ele ainda está sob suspeição e sua realidade só pode ser garantida pela *bondade* divina. O eu desencarnado passa a ser a coisa pensante, sendo o fundamento filosófico, e o corpo entra enquanto coisa extensa, agregado e cercado por dúvidas.

Neste processo, a tradição retórica, onde a materialidade histórica e social possui a primazia, é destituída de sua validade. A razão não é mais uma razão encarnada, material e contextual, mas uma razão abstrata, universal e a-histórica. O saber material, contudo, continua tendo importância – embora, em Descartes, essa materialidade seja mais a materialidade natural e menos a materialidade social – estando o ponto na

instância de constituição de validade do saber, ou seja, de qual a natureza da racionalidade. Na retórica, a racionalidade era profundamente concreta e contingente. Na nova filosofia, a razão é abstrata e absoluta, descolada do mundo concreto.

Na verdade, podemos verificar, no pensamento cartesiano, uma tensão entre, de um lado, a racionalidade abstrata e, de outro, a busca pelo conhecimento do mundo concreto. Descartes era também um cientista, não apenas teórico, mas também experimental.

no lugar desta filosofia especulativa que se ensina nas escolas, nós podemos colocar uma prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos corpos que nos rodeiam, do mesmo modo que conhecemos distintamente as diversas atividades de nossos artesãos, nós os poderemos empregar do mesmo jeito a todos os usos que lhes são próprios, e assim nos tornarmos como senhores e mestres da natureza. (*Discours de la Méthode*, 1953, 168)

Ou seja, ele lidava com o mundo empírico e buscava apreender o conhecimento deste mundo, inclusive para fins práticos.

O conhecimento da experiência deve ser apropriado. Isso fica claro quando ele afirma “que precisamos notar que nós chegamos ao conhecimento das coisas por dois caminhos, a saber, pela experiência ou pela dedução” (*Règles pour la Direction de l'Esprit*, 1953, 41) No entanto, a instância constituidora e legitimadora do saber é puramente ideal. O conhecimento é sobre o mundo concreto, mas o conhecimento em si mesmo pertence ao mundo ideal. Certamente, podemos ver esse conflito nas próprias *Meditações*, quando acontece a tentativa de restituição do mundo corporal, que acaba não tendo a mesma força de certeza possuída pelo mundo espiritual. O conhecimento proveniente do mundo concreto é apenas provável, ao contrário do conhecimento claro e distinto da dimensão puramente espiritual.

Mencionei de passagem o fato de a perspectiva cartesiana estar direcionada muito mais à materialidade natural do que social. Considerar o mundo natural enquanto *coisa extensa* não traz grandes problemas ao bom ajuste do sistema filosófico, pois a natureza é fundamentalmente previsível e passiva. O mundo social, porém, não pode ser facilmente enquadrado nessa ideia. Sua dinâmica é o da atividade e variabilidade. Não é possível aplicar a ele os rígidos esquemas do mundo natural. Ao mesmo tempo, ele também não pode ser enquadrado na perspectiva da coisa pensante, pois o mundo social não é uma idealidade pura. Nas *meditações*, como já dito, o mundo social é posto sob suspeição juntamente com o restante do mundo corporal. O resultado disso tudo é uma presença desconfortável do mundo social no pensamento cartesiano, não podendo ser apreendido pela racionalidade pura, como é o caso do mundo natural, e tão pouco sendo a instância da racionalidade, que pertence ao eu pensante puro. As principais expressões disso são a recusa do filósofo em tratar questões de moral e a existência da *moral provisória*.

E, enfim, como não é o bastante, antes de começar a reconstruir uma habitação onde se reside, apenas a abater e fazer provisão de materiais e arquitetos, ou de se exercitar a si mesmo na arquitetura, e nem, além disso, ter traçado cuidadosamente o desenho, mas também é necessário se ter provido de alguma outra onde se possa estar abrigado comodamente durante o tempo que se trabalha ali; assim, afim de que eu não permaneça em nada irresoluto em minhas ações, enquanto que a razão me obrigasse a estar em meus julgamentos, e que eu não deixasse de viver desde então o mais felizmente que eu pudesse, eu me estabeleci uma moral por provisão, a que não consistiria em mais do que três ou quatro máximas que eu irei vos compartilhar.

A primeira seria de obedecer às leis e aos costumes de meu país, retendo constantemente a religião na qual Deus me fez a graça de ser instruído desde minha infância, e me governando em todas as outras coisas segundo as opiniões as mais moderadas e as mais distantes do excesso que fossem comumente reconhecidas na prática pelos mais sensatos daqueles com os quais eu tivesse de viver. (...)

Minha segunda máxima era de estar o mais firme e o mais resoluto em minhas ações que eu pudesse, e de não seguir menos constantemente as opiniões as mais duvidosas, desde que eu as tivesse uma vez determinado, como se elas tivessem sido bem determinadas. (...)

Minha terceira máxima era de buscar sempre mais me vencer do que a fortuna, e a mudar antes meus desejos do que a ordem do mundo; e, geralmente, de me acostumar a crer que não nada que esteja inteiramente em nosso poder a não ser nossos pensamentos, de sorte que após termos feito nosso melhor com respeito às coisas que nos são exteriores, tudo o que escapa de nossa conquista é em relação a nós absolutamente impossível. (...) (*Discours de la Méthode*, 1953, 141-143)

Em essência, as regras de moral provisória estabelecidas por Descartes são regras puramente conservadoras, nas quais se busca evitar questionamentos à ordem social estabelecida e garantir uma vida particular cômoda e bem adaptada. Porém, o ponto a ser considerado é o fato de tal moral não fazer parte nem da tradição, nem da nova filosofia. Sua natureza seria, na verdade, temporária, para ter vigência durante a “reforma” da habitação. Contudo, o grande problema é a dificuldade do estabelecimento racional da moralidade, visto que o mundo da prática é irreduzível tanto à rigidez da coisa extensa, quanto à abstratividade da coisa pensante. Não podendo reduzir a moralidade à clareza e à distinção, Descartes é obrigado a relega-la ao domínio do inconclusivo, estabelecendo um conjunto de normas que são praticamente uma exortação à inatividade. Ou seja, a *moral provisória* é, na verdade, uma *não moral*, ao não estabelecer qualquer tipo de princípio de ação.¹¹

O projeto cartesiano de estabelecer uma nova filosofia se ancora na crítica à tradição e no questionamento de sua base ontológica. Esse questionamento é expresso, como exposto, na rejeição da racionalidade histórica e contingente, na suspeição do mundo concreto e no estabelecimento de uma razão absoluta, fundada no eu puro. Além disso, a natureza passa a ter a prevalência e o mundo social é entregue às sombras da irresolução.

Hobbes e Descartes coincidem no questionamento da tradição humanista, e sua base ontológica. Porém, não coincidem nas soluções propostas. Descartes estabelece uma ontologia dual – coisa extensa e coisa pensante – além de fundamentar a racionalidade no domínio do eu puro. Já Hobbes estabelecerá uma ontologia una,

¹¹ Descartes voltará à análise da questão moral no *Tratado sobre as Paixões*, onde dará uma resposta mais acurada dentro da perspectiva dualista de seu pensamento. Contudo, esta análise ultrapassa o escopo do presente trabalho.

fundada na materialidade, e a racionalidade será uma dimensão desta materialidade: a linguagem.

Apesar dessa divergência, os dois pensadores coincidem em outro ponto: o uso da geometria em suas filosofias. Contudo, este ponto será analisado mais à frente. Antes, consideremos as críticas de Hobbes à tradição humanista e à retórica.

2- Questionamento da retórica: Thomas Hobbes

2.1- Aspectos históricos

Apesar de formado na tradição humanista, Descartes nunca chegou a exercer qualquer função ou escreveu qualquer livro no espírito dela. Graças à sua situação financeira confortável, não precisou trabalhar e pode dispendar seu tempo com viagens e estudos de seu interesse. Literalmente, era um *grand seigneur* e um *homme de lettres* – livre e bem pensante.

Hobbes também se formou na tradição humanista, porém não possuía boa condição financeira e teve de manter uma relação de trabalho com a nobreza de seu país, mantendo-se atrelado ao humanismo renascentista inglês.

Contudo, tal situação começa a mudar na década de 1630. Neste período, Hobbes passa a tomar contato mais próximo com a nascente ciência moderna e, aos poucos, vai amadurecendo um novo sistema filosófico, pautado em uma interpretação específica da *ontologia da coisa* e da apropriação da geometria.

Em 1634, após a morte de William e um breve período de afastamento dos Cavendish, Hobbes parte para sua terceira viagem ao continente, acompanhando

Devonshire, herdeiro da família Cavendish. Será durante essa viagem que os interesses científicos do filósofo serão despertados.

Começando no final de 1634, Hobbes acompanhou Devonshire por dois anos em seu Grande Tour pela França e pela Itália. Esta era a terceira visita de Hobbes e, de longe, a mais importante intelectualmente, porque ela pôs ele na companhia de alguns dos cientistas líderes da época. Pelo seu próprio relato na “Vida em Prosa”, seu interesse em ciência começou com questões sobre os mecanismos da sensação:

“em um encontro de homens ilustrados, quando uma menção foi feita sobre a causa da sensação, alguém perguntou: ‘o que é o sentido?’ e ele não ouviu nenhuma resposta; ele se preocupava como era possível que aquelas pessoas, que na presunção de seus alegados saberes tão desdenhosamente desprezavam outros homens, podiam ainda não ter qualquer conhecimento sobre a natureza de seus próprios sentidos. A partir dessa época ele pensou frequentemente sobre a causa da sensação; e, pela boa fortuna, ocorreu a ele que, se todas as coisas físicas e suas partes eram, no fim, juntas, ou eram sempre movidas em um movimento similar, as distinções entre todas as coisas poderiam ser removidas, e, então, consequentemente, seria toda sensação. Disto, então, conclui-se: *a causa de todas as coisas era para ser procurada na diferença entre seus movimentos.*”

Ele estava agora profundamente interessado em problemas científicos e ele definitivamente compreendeu que tudo o que existe, incluindo todo o processo humano de cognição e as ações humanas, era nada mais do que movimento. Ele estava particularmente interessado em ótica, e, consequentemente, em telescópios. Isto, ao menos parcialmente, explica seu encontro com Galileu durante esta viagem. Mais importante, ele encontrou com Mersenne, o qual promovia a interação de alguns dos melhores intelectuais do século dezessete, incluindo Descartes e Pierre Gassendi. (MARTINICH, 1999, 89-90)

De acordo com Skinner, Hobbes não faz referência ao encontro com Galileu em nenhuma de suas autobiografias, dando grande relevo, em contraste, ao encontro com Mersenne (SKINNER, 1999, 343). Certamente, isso se deve ao fato de que, apesar da importância intelectual do cientista italiano, Galileu não tinha a centralidade no interior da *intelligentsia* europeia possuída pelo padre francês. Nas próprias palavras de Hobbes, seu encontro com Mersenne teve grande importância porque foi aí “que Mersenne aprovou minhas teses e me recomendou a muitas pessoas, em decorrência do que, desse momento em diante, comecei a ser incluído na categoria dos filósofos” (HOBBS apud SKINNER, 1999, 343). Ou seja, o encontro com o cientista francês possibilitou ao filósofo inglês tomar contato com a nata da intelectualidade europeia do período. Era como se Hobbes tivesse sido aceito para um clube extremamente prestigioso e fechado. O próprio Mersenne, porém, detinha grande conhecimento científico, realizando

diversos experimentos. A união dos dois fatores, grande conhecimento e papel chave no interior da comunidade científica, como se presidisse uma academia ou uma *société des savants*, impressionou profundamente Hobbes e contribuiu para seu engajamento científico. Prova desse impacto são as próprias palavras do filósofo:

Mersenne era meu fiel amigo, e também um homem douto, sábio e extraordinariamente bom. Sua cela era vista por todos como preferível às Escolas, com seus Professores enfatuados de ambição. Quando alguém descobria um novo princípio ou uma inferência interessante, era a Mersenne que os levava... Ele, por sua vez, discutia o problema com qualquer um dos eruditos, fosse deixando que eles refletissem sobre o assunto em casa. Dentre essas muitas descobertas, ele publicava as melhores, sempre assinando-as com os nomes de seus autores. Mersenne era o eixo em torno do qual gravitavam as estrelas do mundo da ciência. (HOBBS apud SKINNER, 1999, 342)

Em seu retorno à Inglaterra, Hobbes começa a aprofundar seu conhecimento científico. Contribui para isso seu contato com o círculo do conde de Newcastle.

O conde de Newcastle era parte da família Cavendish e vinha realizando diversos experimentos, juntamente com outros cientistas, na Abadia de Welbeck. Participavam do grupo, além de Newcastle e Hobbes, Robert Payne (1569-1649) e Walter Warner (c. 1558- c.1643) (MARTINICH, 1999, 99). Mal comparando, era uma espécie de círculo de Mersenne em tamanho reduzido.

Além de sua participação no círculo de Newcastle, Hobbes também participou do “The Great Tew Circle”, o qual era um grupo voltado a debates intelectuais, sobretudo de questões religiosas.

De mais ou menos 1634 até o começo do Parlamento Curto, um grupo de homens jovens costumava se encontrar para discutir uma variedade de questões intelectuais. Eles eram conhecidos como o “Great Tew Circle” porque se encontravam no condado de Oxford do Great Tew, recepcionados pelo líder de fato do grupo, Lucius Cary, Visconde Falkland. A casa, cerca de doze milhas de Oxford, era acessível para um largo número de professores universitários. Ela também tinha uma excelente biblioteca, a qual atraía as pessoas por si mesma. Clarendon descreveu Great Tew como “um colégio situado no ar puro” e “uma universidade estabelecida em um volume menor”. Thomas Triplet, em uma introdução ao livro de Falkland, *Discurso da Infalibilidade*, escreveu: “Great Tew [era] tão valorizada como uma mansão para nós: pois como quando nós viemos de Oxford para lá, nos encontramos a nós mesmos fora do universo” Alguns que inicialmente vieram para estudar podem ter sido retidos em brilhantes conversas, os quais, por sua vez, devem ter seduzidos outras pessoas para irem. O conhecido de longa data, e eventual crítico, de Hobbes, Clarendon, escreveu que a conversa era “animada e refrescante com todas as facetas da

engenhosidade e bom humor, e a agradabilidade do discurso o que fazia a gravidade do argumento ele mesmo (qualquer que fosse) bastante deleitável”. Por exemplo, durante uma séria discussão teológica, George Morley, posteriormente bispo de Winchester, foi questionado sobre o que os Arminianos conseguiram. Ele respondeu: “Todos os melhores bispados e decanatos na Inglaterra”. Outros ecoavam este sentimento, incluindo Hobbes, o qual deve ter ouvido Morley dizer isso. Em seu debate sobre o livre arbítrio, Hobbes brincou que seu oponente, John Bramhall, posteriormente Bispo de Armagh, se tornara um arminiano porque era “o melhor meio para a promoção eclesiástica”. (...)

Alguns dos principais membros do Tew Circle, de acordo com Aubrey, eram William Chillingworth, John Earles, George Aglionby, Charles Gataker, Sir Henry Rainesford, Sir Francis Wenman, George Sandys, Ben Jonson e Edmundo Waller. De outras fontes, conhecemos que Edward Hyde, Gilbert Sheldon, George Morley e Henry Hammond também eram membros. Sidney Godolphin, Abraham Cowley e Sir John Suckling visitaram de tempos em tempos também. Os católicos romanos Kenelm Digby e Wat Montagu devem ter estado ali também. A maioria destas pessoas era direta ou indiretamente relacionada com Hobbes, o qual muito provavelmente visitou Great Tew ao menos ocasionalmente. (IDEM, 102-103)

A temática religiosa concentrava os debates no círculo. Neste aspecto, predominava uma visão racionalista da religião, conhecida na época pelo termo “socinianismo”.

A principal acusação contra a teologia do “Great Tew Circle” era que ela era “sociniana”. O termo era aplicado promiscuamente; ou, para usar a terminologia do capítulo precedente, o critério aplicado pelo seu uso quase sempre não servia bem ao seu significado cognitivo. O significado cognitivo de “Sociniano” é [ser] um seguidor de Faustus Socinus, um teólogo que negava a doutrina da trindade. Mas o termo era quase sempre aplicado para qualquer oponente que buscasse usar a razão em matérias de religião. Então, ele era muito mais um termo de abuso. Devido ao seu racionalismo em teologia, os membros do “Great Tew” preenchiam o critério de seus inimigos, apesar do conteúdo cognitivo mais estrito do termo não descrevê-los. E mesmo, também, apesar de Chillingworth professar seguir a razão, ele, e também Hobbes, também afirmava que poderiam haver verdades acima da razão. (IDEM, 106)

O racionalismo em religião é uma herança patente no pensamento hobbesiano, embora, como já exposto na passagem, Hobbes mantivesse uma separação entre os domínios da fé e da racionalidade.

Na década de 1630, após a última viagem ao continente, Hobbes constitui o projeto de sua filosofia, a qual deveria conseguir compreender toda realidade nos seus diversos níveis ônticos: mundo inorgânico, orgânico e social. Para cumprir esse projeto, seria escrita uma trilogia filosófica, *Elementa Philosophiae*. A primeira parte seria o *De Corpore*, depois teríamos o *De Homine* e, finalmente, o *De Cive*. No entanto, devido às circunstâncias, a ordem de aparecimento dos livros não seguiu a ordem sistemática. *De*

Cive apareceu primeiro, em 1642. *De Copore*, na sequência, no ano de 1655. E, finalmente, em 1658, veio *De Homine*. As ditas “circunstâncias” foram os acontecimentos revolucionários na Inglaterra, os quais levaram Hobbes a se engajar escrevendo textos de conteúdo político, na tentativa de intervir de alguma forma na tumultuada vida social do país.

Nessa época, fins da década de 1630, Carlos I enfrentava dificuldades financeiras devido à sua campanha militar contra os escoceses e convocou um parlamento a fim de conseguir autorização para aumento de impostos. Hobbes foi lançado candidato para representar os interesses de seu patrão, Devonshire, mas acabou não sendo eleito. O parlamento se reuniu em abril de 1640; porém, teve vida curta, tendo sido dissolvido pelo rei no início de maio. Contudo, a coroa continuou em péssima situação financeira e Carlos I foi obrigado a convocar novo parlamento, reunido em novembro do mesmo ano. Tão logo foi aberto, o parlamento iniciou uma série de prisões contra autoridades do alto escalão monárquico. Strafford, o principal ministro de Carlos I, foi acusado de traidor e teve sua prisão decretada pelos parlamentares. Depois, foi a vez do arcebispo de Canterbury. A revolução inglesa começava a se delinear e Hobbes passou a temer por sua segurança. (IDEM, 121-122)

Hobbes parte para Paris, já que em 3 de novembro o Parlamento Longo havia começado a perseguir os que haviam escrito para pregar a defesa do rei: *Eu parti dentro de três dias depois, não deixando ninguém tomar conhecimento exceto meu senhor e um de seus servos que deveria enviar depois de mim por permuta o pouco dinheiro que eu tinha e garantir o envio de minha mala.* (SCHUHMANN, 1998, 65)

O medo de Hobbes em ser preso era tamanho que ele partiu deixando até mesmo sua mala para trás. Ou seja, praticamente fugiu como se fosse um foragido. O grande temor de Hobbes era baseado não apenas em sua ligação com os Cavendish, uma

família nobre com vinculação íntima à coroa real, mas também por ter escrito *Elementos da Lei Natural e Política*; livro publicado em 1640, bem no meio do furacão político.

Neste livro, dedicado a Newcastle, o filósofo faz uma defesa do absolutismo monárquico, o que, por si só, naquele contexto, era se declarar um inimigo da causa parlamentarista. Para piorar, segundo Aubrey, o bispo de Manwaring teria feito uma pregação usando a doutrina hobbesiana exposta no livro, tendo sido aprisionado, junto com outros, por causa disso (SCHUMANN, 1998, 62).

Existiam, portanto, bases objetivas para o temor de Hobbes, embora ele não fosse uma figura de grande importância no quadro político geral, e o exílio era uma opção para garantir sua integridade física.

O exílio durou mais de 10 anos, terminando em 1651, e foi passado na França. Esse período teve grande importância para o desenvolvimento intelectual do filósofo, pois ele passou a ter um contato mais próximo com o círculo de Mersenne. Durante sua estadia, escreveu suas duas principais obras a respeito do mundo social: *De Cive* (1642) e *Leviathan* (1649).

A publicação do *Leviatã*, especificamente, lhe valerá a perda de apoio da coroa inglesa exilada em Paris. Carlos II – filho de Carlos I que, àquela altura, já havia sido executado – encontrava-se ali refugiado juntamente com a corte real. A defesa hobbesiana da subordinação da igreja ao poder secular incomodava a cúpula da igreja anglicana, a qual também encontrava-se no exílio. No interior dela, o principal expoente era Clarendon, o qual, como já dito antes, possuía relações com Hobbes, mas nutria profunda oposição ao pensamento religioso do filósofo. Clarendon, juntamente com outros membros da cúpula, criaram em Charles II animosidade em relação a Hobbes

para convencê-lo a repudiar o filósofo e sua obra. (MARTINICH, 1999, 214-215) Mas a perda do apoio real, naquela circunstância, era também perder sua proteção e, logo, a imunidade de refugiado. Porém, ao fim, Claredon e seu grupo conseguiram seu objetivo, sendo que um acontecimento selou de vez a exclusão do filósofo da corte.

Quando Hobbes tentou se encontrar com o rei [Charles II] no Louvre em algum momento de Dezembro, James Butler, Marquês de Ormonde, o informou que o rei não iria vê-lo. Como Hobbes iria mais tarde relembrar em sua autobiografia em prosa, isto o colocou em uma situação bem perigosa. Hobbes não havia sido reticente sobre sua oposição ao Catolicismo no *De Cive* e várias partes do *Leviatã* eram dedicadas para o detalhado criticismo da igreja romana. Agora, despojado da proteção do rei, Hobbes foi deixado exposto para possíveis ações legais do clero francês. Além disso, agora que ele tinha sido repudiado como um escritor aceitável, havia também a possibilidade de que ele pudesse compartilhar o destino deste outro de fato teorista¹², Anthony Ascham, assassinado por agentes reais na Espanha. Na concepção de Hyde, teria sido uma tentativa das autoridades religiosas francesas em prendê-lo que teria motivado Hobbes a fugir de Paris, alguns dias antes do próprio Hyde ter ali chegado no Natal. (PARKIN, 2007, 104-105)

Novamente, Hobbes temia por sua segurança. Na verdade, a situação era ainda pior, pois, caso fosse preso, ele estaria nas mãos da Inquisição romana. Era muito melhor enfrentar os revolucionários ingleses... E, por isso, o filósofo retorna à Inglaterra.

Contudo, a passagem de seu momento humanista para sua nova posição junto à nascente ciência moderna já estava consumada e, durante o período posterior, passou a se dedicar cada vez mais à atividade científica.

Após esta breve consideração histórica sobre a ruptura de Hobbes com o humanismo renascentista, passemos a considerar os pressupostos intelectuais dela.

2.2 – A ontologia da sensação

Do mesmo jeito que Descartes, Hobbes também questiona a base ontológica da retórica. Contudo, enquanto o filósofo francês fazia seu questionamento mediante a

¹² *De fato teorista*: defensores da tese de que o governo legítimo é o governo existente *de fato*. Parkin analisa em seu livro leituras feitas na década de 1640 em torno das obras de Hobbes, conduzidas no sentido de compreender Hobbes como defendendo esta teoria. Ou seja, para Hobbes, de acordo com tal leitura, o *governo legítimo* seria o *governo realmente existente*. (PARKIN, 2007, 18-84)

suspeição do mundo concreto, Hobbes caminhará no sentido do estabelecimento de um materialismo pleno. Enquanto a *ontologia do fazer* se fundamentava na atividade humana prática, o filósofo inglês fundamentará sua ontologia na *sensação*.

A base do saber passará a ser os fantasmas adquiridos pela sensação. Esta, por sua vez, é baseada nas próprias coisas, na materialidade positiva delas.

A causa da sensação é o Corpo Externo, ou Objeto, o qual pressiona o órgão próprio para cada sensação, seja imediatamente, como no Gosto e no Tato, ou mediadamente, como na Visão, na Audição e no Cheiro: esta pressão, pela mediação dos Nervos, e outras cordas, e membranas do corpo, continuam no interior para o Cérebro, e o Coração, causando ali uma resistência, ou contra pressão, ou esforço do coração, para levar a si mesmo: este esforço, porque *Externo*, parece ser sem matéria. E esta *aparência*, ou *fantasia*, é aquilo que o homem [chama] *Sensação*, e consiste em para o Olho uma *Luz*, ou *Cor figurada*. Para o Ouvido, em um *Som*. Para o Nariz, em um *Odor*. Para a Língua e Paladar, em um *Sabor*. E, para o resto do corpo, em *Calor*, *Frio*, *Duro*, *Mole*, e outras qualidades iguais a essas, como temos discernido pelo *Sentimento*. Todas estas qualidades chamadas *Sensíveis*, estão no objeto que as causam, mas através de vários movimentos diferentes da matéria, pelos quais ele pressiona nossos órgãos diversamente. Nem em nós, nem nela [a coisa] são elas [as qualidades] nada mais do que movimentos diversos (pois movimento não produz nada mais do que movimento). Mas sua aparência para nós é Fantasma, o mesmo quando acordados ou quando sonhando. E pressionando, friccionando ou forçando o Olho, nos faz ter um fantasma da luz. E pressionando o Ouvido, produz um som. Assim fazem os corpos também que vemos ou ouvimos, produzem o mesmo por sua força, apesar de [serem] ações inobserváveis. Pois, se estas Cores e Sons estivessem nos Corpos, ou nos Objetos que os causam, eles não poderiam ser separados deles, como por vidros e por Ecos através da reflexão, como vemos eles serem. Onde nós conhecemos que a coisa que vemos está em um lugar e a aparência em outro. E mesmo em certa distância, a realidade, muitos objetos parecem investidos com o fantasma que ele gera em nós. Ainda permanece o objeto sendo uma coisa, a imagem, ou fantasia, sendo outra. Assim, esta Sensação em todas as coisas é nada mais do que fantasia original, causada (como disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas externas sobre nossos Olhos, Ouvidos e outros órgãos já mencionados. (LEVIATHAN, 2012, I, 22-24)

Em suma, o movimento da matéria pressiona os órgãos da sensação, gerando os fantasmas, os quais possuem o atributo de representar o objeto; porém, não se confundindo com ele. Os fantasmas permanecem, movimentando-se indefinidamente no organismo. À medida, no entanto, que o tempo passa, tais fantasmas vão se enfraquecendo, o que gera a imaginação, que é justamente o fantasma enfraquecido pelo fato da coisa não estar mais presente ao sentido.

O decaimento da Sensação no homem desperto não é o decaimento do movimento feito na sensação; mas um obscurecimento dele, do mesmo modo que a luz do Sol obscurece a luz das Estrelas; estas estrelas não exercem menos suas virtudes, pelas quais estão visíveis, durante o dia do que durante a noite. Mas porque entre muitos impactos que nossos olhos, ouvidos e outros órgãos recebem de corpos externos, o único predominante é sensível; logo, a luz do Sol sendo

predominante, nós não somos afetados pela ação das estrelas. E mesmo algum objeto sendo removido de nossos olhos, a impressão que ele fez em nós permanece; ainda outros objetos mais presentes sucedendo e agindo em nós, a Imaginação do passado é obscurecida e enfraquecida; como a voz de um homem é no barulho do dia. Disto se segue que quanto mais distante o tempo é, após o sinal, ou Sensação de algum objeto, mais fraca é a Imaginação. Pois a continua mudança do corpo humano destrói no tempo as partes que foram movidas pela sensação: assim, esta distância de tempo, e de lugar, tem um e mesmo efeito em nós. Pois assim como a grande distância de lugar, para o qual nós olhamos, parece diminuto e sem distinção das partes menores; e como as Vozes se enfraquecem e ficam inarticuladas; assim após grande distância de tempo, nossa imaginação do Passado fica fraca; e nós perdemos (por exemplo) das Cidades que visitamos muitas Ruas particulares; e de Ações, muitas Circunstâncias particulares. Este decaimento de sensação, quando expressássemos a coisa ela mesma, (eu quero dizer a *fantasia* ela mesma) chamamos *Imaginação*, como disse anteriormente: Mas quando nós expressássemos o *decaimento*, e significa que a Sensação está desvanecendo, é velha e passada, é chamado *Memória*. Logo, *Imaginação* e *Memória* não são senão uma [mesma] coisa, a qual por diversas considerações possui diversos nomes. (*Idem*, II, 28)

O fantasma, portanto, se movimenta indefinidamente no organismo humano, se enfraquecendo com o passar do tempo. Este enfraquecimento constitui a memória e a imaginação, que são justamente sensação enfraquecida.

A origem dos fantasmas é o contato do movimento material das coisas com os órgãos sensórios. Os fantasmas eles mesmos também são movimento e, por isso, possuem um encadeamento. Tal encadeamento pode ser de dois tipos: com desígnio ou sem desígnio.

Esta cadeia de Pensamentos, ou Discurso Mental, é de dois tipos. O primeiro é *não guiado, sem Desígnio* e inconstante; Em que não há Pensamento Apaixonado para governar e dirigir os que seguem para ele mesmo como sendo o fim e o escopo de algum desejo ou outra paixão: Neste caso, os pensamentos são ditos dispersos e parecem impróprios um ao outro, como em um Sonho. Estes são Comumente os pensamentos dos homens que não apenas estão sem companhia, mas também sem preocupação com alguma coisa; (...)

O segundo é mais constante; como sendo *regulado* por algum desejo e desígnio. Pois a impressão feita por estas coisas que desejamos ou tememos é forte e permanente, ou (se ela cessa por um tempo), de rápido retorno: tão forte ela é algumas vezes que impede e interrompe nosso sono. Do Desejo provém o Pensamento de alguns meios que vimos produzir o mesmo deste que nós visamos; e do pensamento disto, o pensamento dos meios para aquele meio; e assim continuamente até chegarmos para algum começo sob nosso próprio poder. (...) (*IDEM*, III, 38-40)

Do ponto de vista do conhecimento, as cadeias de pensamento com desígnio são mais importantes, pois o saber será estabelecido através delas. As cadeias com desígnio representam o próprio movimento do mundo. Contudo, a própria cadeia com desígnio se divide em dois tipos.

A cadeia dos Pensamentos regulados é de dois tipos: Um, quando de um efeito imaginado, nós procuramos as causas ou os meios que o produzem: e isto é comum ao Homem e à Besta. O outro é quando, imaginando alguma coisa qualquer, nós procuramos todos os possíveis efeitos que podem ser produzidos por ela; isto é, nós imaginamos o que nós podemos fazer com isto quando temos aquilo. Do qual eu não tenho em nenhum momento visto qualquer signo senão no homem apenas; pois isto é uma curiosidade fortemente incidente à natureza de alguma criatura viva que tem nenhuma outra Paixão além da Sensual, tais como são fome, sede, luxúria e ira. Em suma, o Discurso da Mente, quando é governado por desígnio, não é nada mais que *Busca*, ou a faculdade de Invenção, a qual os Latinos chamam *Sagacitas* e *Solertia*; uma caça por causas de algum efeito, passado ou presente; ou dos efeitos, de alguma causa presente ou futura. (...) (IDEM, III, 40-42)

O processo dos pensamentos com desígnio pode ser feito realizando uma progressão ou uma regressão. Sua natureza é ser uma busca, uma tentativa de responder às indagações colocadas a partir da presença de uma coisa específica. Pelo fato do mundo ser movimento, e o movimento ser uma cadeia de causalidades, toda coisa está englobada em uma corrente com antecedentes e consequentes. Por isso, podemos questionar das causas de algo e de seus efeitos possíveis. No entanto, embora a busca pela causa de algo seja comum à totalidade do mundo animal, a busca pelo efeito está restrita apenas ao ser humano. Por qual motivo? Pelo fato de que criaturas sensuais estão mais propensas a realizar de imediato suas necessidades e se interessam pouco em fabular sobre o futuro.

É preciso haver uma criatura menos propensa ao imediatismo para se instituir a capacidade da investigação dos efeitos. Na verdade, é necessário também a tal criatura conseguir superar a própria limitação das cadeias mentais, pois a projeção do futuro exige um trabalho complexo de compreensão do mundo material, de catalogação dele e de rigor na projeção feita. É imprescindível possuir um instrumental eficiente para tal trabalho, e aqui entram a linguagem e a razão.

O uso geral do Discurso é transferir nosso Discurso Mental ao Verbal; ou a Cadeia de nossos Pensamentos em uma Cadeia de Palavras; e isto por duas comodidades: uma delas é o Registro das Consequências de nossos Pensamentos; as quais estando aptas a escapar de nossa memória, e nos colocando em novo trabalho, podem de novo ser lembradas através das palavras pelas quais foram marcadas. Assim, o primeiro uso dos nomes é servir de *Marcas* ou Notas para significar (pela conexão e ordem delas) uma a outra, o que eles concebem ou pensam de cada

matéria; e também o que eles desejam, temem ou possuem alguma outra paixão. E por este uso elas são chamadas *Signos*. (*Idem*, IV, 50)

A linguagem estabelece a superação do papel limitado das cadeias mentais. Com seu estabelecimento, é possível constituir marcas para o pensamento, evitando, assim, que haja esquecimento.

Por esta imposição de Nomes, algumas de mais largo, outras de mais estrito significado, nós voltamos do cômputo das consequências das coisas imaginadas na mente em um cômputo das consequências das Apelações. Por exemplo, um homem que não tem nenhum uso da Fala (tais como os que nasceram e permanecem completamente surdos e mudos), se ele coloca diante de seus olhos um triângulo, e por seus dois ângulos retos (tais como são as laterais de uma figura quadrada) ele pode comparar e compreender por meditação que os três ângulos deste triângulo são iguais aos destes dois ângulos retos que se mantêm por ele. Mas se outro triângulo diferente que o primeiro na forma for mostrado a ele, ele não poderá saber sem um novo trabalho que os três ângulos deste também são iguais ao mesmo. (*IDEM*, IV, 54)

A linguagem nos leva a superar a limitação das cadeias de pensamento, as quais não permitem um processo de generalização.

Além desta função estritamente pessoal, transformar o pensamento em marca traz a vantagem de sua possível comunicação. O pensamento, fundado na sensação, é eminentemente individual e não pode ser comunicado em estado bruto. É preciso constituir signos capazes de expressá-lo de modo socialmente compreensível.

(...) Usos especiais da linguagem são estes: Primeiro, para registrar o que por cogitação descobrimos ser a causa de alguma coisa, presente ou passado; e o que descobrimos que coisas presentes ou passadas podem produzir ou efetuar: o que, em suma, é a aquisição das Artes. Segundo, para mostrar a outros que conhecemos o que apreendemos; isto é, para Aconselhar e Ensinar uns aos outros. Terceiro, para fazer saber a outros de nossas vontades e propósitos e que possamos ter a ajuda mútua de uns aos outros. Quarto, para agradar e deleitar nós mesmos e outros jogando com nossas palavras, por prazer ou ornamento, inocentemente. (*IDEM*, IV, 50)

A natureza social da linguagem levanta alguns problemas no interior do pensamento hobbesiano. Victor Palacios, em seu livro *Lenguaje y Pacto em Thomas Hobbes*, discute tais problemas. A principal questão é a existência da linguagem no estado de natureza, antes da instituição da sociedade civil.

Se a comunicação implica a observância de uma regra de uso dos significados dos nomes da linguagem, esta subordinação em relação ao que se pode ou não se pode fazer dos nomes, não implica uma certa ordem política? Wittgenstein diz a respeito das regras dos jogos da linguagem: “Seguir uma regra é análogo a obedecer uma ordem”. Se o estado de natureza hobbesiano é de

guerra de todos contra todos, por que haveríamos de obedecer certas regras da linguagem? Quem impõe estas regras? Qual é, então, a origem da linguagem? Pode haver uma comunidade linguística anterior à comunidade política sem que isto implique uma objeção ao contratualismo hobbesiano? Não implica isso um círculo vicioso na argumentação? (...) (PALACIOS, 2001, 12-13)

De um certo ponto de vista, pareceria contraditório estabelecer a linguagem antes da existência de normas políticas e sociais. Afinal, quem determinaria as regras linguísticas? Palacios resolve a questão afirmando a natureza semi-pactual da linguagem. Isto é, a linguagem é uma espécie de quase pacto.

(...) para Hobbes a linguagem não apenas é artificial, mas também é o resultado do que poderíamos traduzir por uma *espécie* de pacto ou um *tipo* de pacto ou *certo* pacto, tal como Hobbes diz nesta oração parentética. Posto que em latim se diz *quasi pacto* e em inglês se diz *certaine contract*. (...) (IDEM, 33)

Em princípio, diremos que Hobbes não disse que a linguagem se estabeleceu por um pacto, mas sim que se estabeleceu por um acordo necessário, *como se* se houvesse tratado de um *quase* pacto. Não se trata de um pacto propriamente dito, mas sim de um quase pacto. Quer dizer, de um acordo comum que *parece* um pacto, mas que não o é exatamente ou em sentido propriamente dito. É evidente que não se trata de um pacto que tenha tido lugar em algum momento existente da história. (...) (IDEM, 104-105)

O acordo linguístico se trataria de pacto emulado, isto é, um acordo com certas características de pacto, mas que, no entanto, não seria um pacto autêntico, pois não estabeleceria qualquer forma de organização política ou social. Estaríamos diante de um acordo tácito, implícito, mas o qual, contudo, regularia a vida coletiva humana de alguma forma.

O estado de natureza não é uma dimensão de isolamento radical do ser humano. Embora não exista uma comunidade social estabelecida, há, porém, vínculos entre os indivíduos. A própria guerra e competição estabelecida entre todos é uma forma de vínculo, embora negativa. No estado de natureza, os homens guerreiam entre si por competição, desconfiança e glória. Estas três causas levam à guerra por ganho, segurança e reputação, motivando os homens a quererem oprimir os demais e se tornarem mestres de seus bens, familiares e terras. (*Leviathan*, 2012, XIII, 192) Mesmo fora da questão da guerra, os homens não vivem em isolamento individual, podendo

viver em pequenas comunidades ou famílias. A grande questão é a não existência de uma comunidade política, de direitos e deveres.

A linguagem, por outro lado, surge a partir da necessidade (*Idem*, IV, 50), o que revela sua natureza estritamente prática. Dominar, guerrear, espoliar e outras atividades próprias ao estado de natureza impõem necessidades aos homens para se comunicarem uns com outros. Isto porque a guerra de todos contra todos não é uma guerra de puro extermínio, mas de conquista e espólio.

Hobbes reconhece pactos feitos a partir da imposição, isto é, por força (*Idem*, XIV, 212) e também que o “silêncio é algumas vezes um argumento de Consentimento” (*Idem*, XXVI, 416). Podemos considerar, seguindo Palacios, que a linguagem social foi estabelecida mediante um quase pacto. Porém, tal pacto não seria o resultado de um acordo intersubjetivo, mas de um jogo de forças em disputa. Ou seja, a linguagem social pode perfeitamente ser estabelecida pela via da imposição. O mais forte conquista e também impõe sua linguagem aos dominados. Com o passar do tempo, tal linguagem vai sendo “naturalizada”, com o estabelecimento, assim, de uma cultura homogênea.

Voltemos à questão do conhecimento sensório.

O conhecimento adquirido pela sensação, e constituído pelas cadeias do pensamento, é um conhecimento limitado e efêmero. Contudo, ele possui uma natureza “bruta” por estar imediatamente ligado ao fato. Por isso, Hobbes o nomeia “conhecimento absoluto”, fazendo uma distinção com o “conhecimento condicional”.

Nenhum Discurso, seja qual for, pode Terminar no conhecimento absoluto do Fato, passado ou por vir. Pois, quanto ao conhecimento do Fato, ele é, originalmente, Sensação; e, sempre depois, Memória. E quanto ao conhecimento das Consequências, o qual eu disse antes ser chamado Ciência, ele não é Absoluto, mas Condicional. Nenhum homem pode conhecer por Discurso que isto ou aquilo tem sido ou será; o que é conhecer absolutamente: mas somente que se

Isto é, Aquilo é: o que é conhecer condicionalmente; e não da consequência de uma coisa para outra; mas de um nome de uma coisa para outro nome da mesma coisa. (*Idem*, VII, 98)

O conhecimento absoluto é a sensação e seu desdobramento mental. Ele porém, não possui a ciência, a qual está localizada na linguagem. Apenas na transposição do mental para o linguístico é que passa a existir conhecimento científico, o que implica dizer conhecimento racional. A razão não está localizada no âmbito do puramente mental – não sendo, portanto, uma operação do pensamento – mas no âmbito da linguagem.

(...) nós podemos definir (isto é, determinar) o que isto é, o que é significado pela palavra *Razão*, quando nós a reconhecemos entre as Faculdades da mente. Pois Razão, neste sentido, é nada mais do que *Computação* (isto é, adição e subtração) das Consequências dos nomes gerais previamente acordados como *marcando* e *significando* nossos pensamentos. Eu digo os *marcando* quando nós computamos por nós mesmos; e *significando* quando nós demonstramos ou apresentamos nossos cálculos para outro homem. (*Idem*, V, 64)

Racionalidade é calcular palavras e tal cálculo é baseado na transposição feita do pensamento para a linguagem. Os nomes marcam os fantasmas e são os cálculos a serem usados na operação. Já a adição e a subtração são os mesmos processos descritos na cadeia de pensamentos como sendo progressão e regressão, isto é, ir das causas aos efeitos ou dos efeitos às causas. Porém, no âmbito do puro pensamento o movimento era feito seguindo o encadeamento dos fantasmas, enquanto na linguagem ele será realizado mediante o desdobramento das palavras.

Com isso, temos a instalação de uma dualidade: de um lado, há o conhecimento em nível puramente mental, pautado pelas cadeias de pensamento, mas eminentemente limitado, estando restrito, como dito anteriormente, apenas ao movimento regressivo, dos efeitos às causas; de outro, temos o conhecimento racional, fundamentado no encadeamento linguístico, sede do saber científico, possuindo não apenas a capacidade do movimento regressivo, mas também do progressivo, das causas aos efeitos. Apenas o

conhecimento racional é certo e infalível, estando o conhecimento puramente mental relegado à condição de provável.

Algumas vezes um homem deseja saber o evento de uma ação; e então ele pensa de alguma ação igual no passado e, então, os eventos um após outro; supondo que eventos iguais irão seguir eventos iguais. Como aquele que prevê o que acontecerá a um Criminoso, reconstrói o que ele tem visto se seguir sobre o mesmo Crime antes; tendo esta ordem de pensamentos, o Crime, o Oficial, a Prisão, o Juiz e a Galé. Tal tipo de pensamentos é chamado *Previsão* e *Prudência* ou *Providência*; e algumas vezes *Sabedoria*; apesar de que tal conjectura, apesar da dificuldade de se observar todas as circunstâncias, ser muito falaciosa. Mas isto é certo: que quanto mais um homem possua mais experiência de coisas passadas, que outro, tanto mais também ele é mais Prudente e suas expectativas raramente o desapontam. Somente o *Presente* tem um ser na Natureza; coisas *Passadas* têm um ser na Memória apenas; mas coisas *por vir* não tem nenhum ser; o *Futuro* sendo apenas uma ficção da mente, aplicando as sequência das ações Passadas para as ações que são Presente; o que com mais certeza é feito por aquele que tem mais Experiência; mas sem nenhuma certeza. E apesar de isso ser chamado Prudência, quando o Evento responde nossa Expectativa; ainda em sua própria natureza, isto não é nada senão Presunção. Pois a previsão de coisas a vir, a qual é Providência, pertence somente para aquele pelo qual elas terão de vir. Dele apenas, e supernaturalmente, procede a Profecia. O melhor profeta natural é o melhor adivinho; e o melhor adivinho aquele que é mais versado e estudado nas matérias que ele adivinha: pois ele tem mais *Signos* a partir dos quais adivinhar. (*Idem*, III, 42-44)

(...) razão não é igual Sensação e Memória, nascidas conosco; nem apanhada pela Experiência apenas, como a Prudência é; mas adquirida pela Indústria; primeiro pela apta imposição de nomes, e segundo por apanhar um correto e ordenado Método procedendo dos Elementos, os quais são Nomes, para as Asserções feitas por Conexão de uma delas para outras até chegarmos ao conhecimento de todas as Consequências de nomes pertencendo ao assunto em questão; e isto é o que o homem chama CIÊNCIA. E enquanto Sensação e Memória são nada mais do que conhecimento de Fato, o qual é uma coisa passada, e irrevogável; Ciência é o conhecimento das Consequências e dependente de um fato sobre outro: pelos quais, fora do que nós presentemente fazemos, nós sabemos como fazer alguma coisa a mais quando queremos, ou o mesmo, em outro tempo: Porque quando vemos como alguma coisa acontece sobre outras, sobre quais causas, e por qual maneira; quando as causas iguais caem sobre nosso poder, nós vemos como fazer isso produzir os efeitos iguais. (*Idem*, V, 72)

Do mesmo jeito que muita Experiência é Prudência; também, muita Ciência é Sabedoria. Pois, apesar de [que] usualmente [se] tem o nome de Sabedoria para ambos, já os latinos sempre os distinguiu entre *Prudentia* e *Sapientia*; relacionando a primeira à Experiência e a última à Ciência. Mas, para fazermos a diferença deles parecer mais clara, suponhamos um homem dotado com um excelente uso natural e destreza em manejar suas armas; e outro que teve de chegar até esta destreza, uma Ciência adquirida, de onde ele pode atingir, ou ser atingido por seu adversário, em toda postura possível ou guarda: A habilidade do primeiro seria para a habilidade do último como a Prudência para a Sabedoria; ambas utilizáveis; mas a última infalível. (...) (*Idem*, V, 76)

Há, portanto, uma diferença entre Sabedoria e Prudência. A sabedoria pertence ao âmbito do conhecimento científico, o qual, por sua vez, é estritamente racional, sendo constituído no interior da linguagem. A prudência, porém, pertence ao âmbito da pura memória, pautando-se por signos provindos do passado e *conjecturando* sobre possíveis desdobramentos.

Contudo, parece haver um paradoxo aqui. Como vimos antes, Hobbes considera ser o conhecimento dado na racionalidade um conhecimento condicional, enquanto o conhecimento do âmbito puramente mental é um conhecimento absoluto. Como, portanto, poderia ser possível a relação se inverter agora, sendo estabelecido a certeza com a razão e o provável com a sensação?

Na verdade, tal questionamento provém apenas de um golpe de vista ligeiro. A resposta desta questão será aprofundada no terceiro capítulo, quando for abordada a problemática da geometria. Por enquanto, é possível dizer que todo movimento, para Hobbes, é de natureza condicional, no sentido de que possui um antecedente e um consequente. E isto é sua natureza geométrica.

Como exposto antes, o movimento dos fantasmas é de duas ordens: progressivo ou regressivo, e ambos possuem uma natureza condicional. Ou se vai por uma cadeia partindo do efeito à causa ou se vai por uma cadeia partindo da causa ao efeito.

Na primeira das três passagens recém citadas, Hobbes nos explica como se dá o processo do conhecimento prudencial através do exemplo do criminoso. A pessoa relembra cada etapa do processo seguido por criminosos no passado, indo de memória em memória, até chegar ao ponto final: o degredo. No entanto, tal conhecimento se pauta na experiência passada, mas não há qualquer garantia de que isso se repita agora, no caso de um novo criminoso. Por isso, se trata apenas de conjectura.

Contudo, a explicação se torna melhor na última passagem, quando o filósofo nos apresenta o exemplo de dois homens com habilidades no tiro. Um, habilidoso pela experiência, possui prudência. O outro, habilidoso pela ciência, possui sabedoria. A diferença é que o primeiro se apoia em sua boa memória e eficiência em apreender os

movimentos comuns dos adversários. O outro, se baseia no conhecimento científico dos encadeamentos causais presentes na prática do tiro. Apesar de toda experiência, o primeiro dos homens pode um dia ser surpreendido por uma ação nunca vista, e que, portanto, ele não tinha ciência, e é morto. Já o homem guiado pela ciência terá conhecimento de todas as possibilidades e, por isso, nunca será surpreendido. A diferença é que ele *calculou* as possíveis consequências, enquanto o primeiro se baseava em sua experiência passada para *conjecturar* sobre o futuro. Os dois conhecimentos possuem natureza condicional, mas o científico foi depurado de contingencialidades e reduzido ao puro cálculo; já o conhecimento prudencial é baseado na associação de fatos vividos, possuindo alto grau de contingência.

Portanto, o conhecimento conjectural tem relação com o fato de ele ser uma presunção. Já o conhecimento exato é assim por ser de natureza racional e possuir certeza.

A substituição da *ontologia do fazer* pela *ontologia da coisa* não se deu de modo idêntico nos pensadores do início da modernidade. Mostrei brevemente o modo pelo qual Descartes efetuou essa transição, estabelecendo uma ontologia dual, cindida entre coisa pensante e coisa extensa.

Hobbes opera em outro âmbito, instituindo uma ontologia una, mas fundamentada na sensação. Neste aspecto, ele institui uma *ontologia da sensação*, onde a base do conhecimento é a materialidade do mundo captada pelas faculdades do sensório. É preciso, porém, deixar clara a natureza objetiva desta ontologia. Ela se baseia na sensação, mas a sensação está fundamentada no mundo material. Não há,

portanto, concordância com a tese de Zarka sobre o papel da sensação no pensamento hobbesiano.

No livro *La Décision Métaphysique de Hobbes*, Zarka defende uma posição anti-ontológica de Hobbes. De acordo com o comentador, o filósofo inglês teria estabelecido uma ruptura entre o mundo material objetivo e o conhecimento. O fato do conhecimento estar fundamentado na sensação levaria ao estabelecimento de um saber dissociado da realidade. Isto porque a sensação instituiria os fantasmas, os quais, por sua vez, não seriam a expressão do modo de ser das coisas, mas o resultado da interação entre a sensibilidade com o movimento da coisa. Por isso, os fantasmas teriam um caráter eminentemente subjetivo, designando a impressão sensorial e não a coisa ela mesma.

A reação não é mais uma resposta porque, no sentir, a percepção não é mais interpelada pela coisa, o par ação/reação, pressão/contra-pressão se resume a uma relação de causa física a um contra-efeito psicológico. A noção de representação institui, então, uma heterogeneidade radical entre a sensibilidade e a coisa. Longe de nos revelar a coisa tal como ela é em si mesma, a representação é um fantasma (*phantasma*) puramente subjetivo o qual não corresponde a nada fora de nós. (ZARKA, 1999, 33)

Ou seja, não se trata mais de “representar” a coisa, mas de instituir um fantasma oriundo da tensão entre o impacto do movimento material, de um lado, e a resistência sensorial, de outro. Enquanto tal, sua natureza é eminentemente subjetiva, pois é resultado deste processo tensional. Com isso, há o estabelecimento de uma ruptura da ligação entre o ser e a aparência, ou seja, entre o mundo e o conhecimento.

Hobbes subverte completamente a relação aristotélica entre a aparência e o ser. Embora ele faça do fenômeno o princípio do conhecimento, e da sensação, o princípio deste princípio, ele não entende mais de modo algum o fenômeno no sentido de uma aparência do ser. Isto que aparece é certamente provocado pela ação da coisa sobre os sentidos, mas ele não diz respeito mais a uma aparência da coisa mesma tal como ela em si. O fenômeno não é mais manifestação do ser, ao contrário, agora é uma representação subjetiva que nos separa da coisa. Correlativamente, a imaginação (*phantasia*), que em Aristóteles era a capacidade de fazer aparecer as coisas percebidas como coisas de tal ou tal tipo, se tornam em Hobbes a faculdade de conservação e de reprodução das imagens mentais. Compreende-se, portanto, que o fantasma se torna uma representação subjetiva que não se parece com a coisa. Perceber, e, por continuação, imaginar, é então menos um modo de ser no mundo que uma forma de não ser ali, ou melhor, de ser separado dele. À verdade antipredicativa da percepção sensível em Aristóteles, se opõe a separação ela mesma antipredicativa da representação e da coisa em Hobbes. Este é o motivo porque a posição

da existência do mundo requer um uso do discurso verbal, que o infere a partir da diversidade sensível. É porque, igualmente, o conhecimento que nós podemos ter do mundo, este que nós podemos determinar sobre a natureza das coisas, dispensará a função discursiva. Dito de outro modo, nos apercebemos, já que é a esta separação antipredicativa com o ser, que introduz a teoria da representação como fantasma, que será confrontado o discurso racional. Toda a questão consistirá em saber se ele chegará a superá-la para dizer o ser ou a essência de uma coisa que não é mais dada na representação. Consideremos por um instante que a separação da representação e da coisa tem sua plena significação metafísica com a hipótese da *annihilatio mundi* que Hobbes coloca como ponto de partida da *Philosophia prima* do *De Corpore*. Esta hipótese tem por função de explicar os dois primeiros princípios da filosofia, a saber, o espaço e o tempo, que são, nós o veremos, as estruturas formais da representação. (IDEM, 35)

A dita hipótese da “aniquilação do mundo” é um experimento mental apresentado por Hobbes no *De Corpore*. Lá, o filósofo diz:

No ensino da filosofia natural, eu não posso começar melhor (como eu já mostrei) que da *privação*; isto é, do fingimento do mundo ser aniquilado. Mas, se tal aniquilação de todas as coisas é suposta, isto pode talvez ser perguntado, o que restaria para algum homem (o qual somente excetuo desta universal aniquilação das coisas) para considerar como o assunto da filosofia, ou ao menos para raciocinar sobre; ou sobre o qual dar nomes pelo desejo de raciocínio.

Eu digo, logo, que restaria para tal homem ideias do mundo, e de cada corpo que, antes da aniquilação, ele tinha visto com seus olhos ou percebido por algum outro senso; isto é, a memória e a imaginação de magnitudes, movimentos, sons, cores, etc., como também de suas ordens e partes. Todas estas coisas, apesar de não serem nada mais do que ideias e fantasmas, acontecem internamente para este que imagina; mesmo que elas aparecerão como se fossem externas, e não dependendo de todo de algum poder da mente. E estas são as coisas que ele daria nomes, e subtrairia delas e comporia delas uma com a outra. Pois, após a destruição de todas as outras coisas, eu suponho que o homem permanecerá, e desde que ele pense, imagine e relembre, não pode haver nada para ele pensar a respeito senão o que é passado; ou melhor, se nós fazemos nada mais do que observar diligentemente o que é que fazemos quando consideramos e raciocinamos, deveremos descobrir que, apesar de todas as coisas estarem ainda no mundo, nós computamos nada mais do que nossos próprios fantasmas. Pois quando calculamos a magnitude e os movimentos do céu ou da terra, nós não ascendemos até o céu para que possamos dividi-lo em partes, ou medirmos seu movimento, mas nós permanecemos em nossos escritórios ou no escuro. Agora, as coisas podem ser consideradas, isto é, ser trazidas para análise, seja como acidentes internos de nossa mente, que é maneira pela qual as consideramos quando a questão é sobre alguma faculdade da mente; ou como espécies das coisas externas, não como realmente existindo, mas somente aparecendo existir, ou aparecendo ter um ser sem nós. E desta maneira nós a consideraremos agora. (*Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body*, 1997, VII, 91-92)

Para Zarka, tal experimento mental é o fundamento da metafísica hobbesiana, onde o filósofo inglês estaria instituindo uma independência radical do conhecimento frente ao ser. Os fantasmas possuiriam autonomia, e o conhecimento não passaria de manejo de imagens destituídas de qualquer densidade ontológica.

Tal é, então, o aspecto fundamental da suposição da *annihilatio mundi*: que o mundo exista ou não exista não muda em nada à *representação*. A separação da representação e da coisa é, então, uma posição fundamental da metafísica de Hobbes. (ZARKA, 1999, 54)

Caso sigamos tal interpretação, teremos de concluir pela negação da ontologia no pensamento de Hobbes. Não havendo mais conexão entre o mundo material e o mundo representacional, e sendo os fantasmas puras idealidades subjetivas, a conclusão é que o conhecimento não expressa o mundo.

Contudo, este fato não anula a pretensão objetivista do saber, pois ele ainda permanece se dirigindo ao mundo. A quebra do vínculo entre conhecimento e mundo, sem, no entanto, suspender o ímpeto de objetividade do saber, leva à instauração de um conhecimento projetivo. Neste ponto, entra a linguagem, a qual, sempre seguindo Zarka, tem o papel de constituir o conhecimento provável a respeito do mundo.

A coisa na unidade indissociável de sua essência e de sua existência individual não pode mais ser enunciada pelo discurso pois ela não é dada na representação. Contudo, o uso das palavras, na medida em que é permitido formar os conceitos – que supera pelo alto o conhecimento empírico por representações e associação de representações, em particular o conceito de matéria e este de causalidade –, torna possível uma determinação hipotética da natureza das coisas. A busca da causa real se efetuará apenas através de um processo de abstração operado no e pelo discurso. Assim, de um lado, o nominalismo deve nos fazer passar do fato dado na representação ao conceito da causa, e nos permite de desaguar sobre um conhecimento científico por proposições necessárias e silogismos demonstrativos, mas de outro lado, o nominalismo nos separa definitivamente do ser. As proposições universais e necessárias da ciência não possuem mais do que valor gnosiológico e não ontológico. O conceito de causalidade que caracteriza em primeiro lugar o conhecimento filosófico depende mais de nossa exigência de racionalização que da ordem mesma das coisas. A aparência sensível não é mais que o ponto de partida de um conhecimento de parte em parte simbólico, que, a partir das palavras, forja os conceitos que são os instrumentos relativos ao nosso pensamento e às nossas necessidades, e não a uma estrutura ontológica. (IDEM, 149-150)

O conhecimento, tendo rompido seu liame com o mundo material, passa a obedecer não à dinâmica das leis objetivas, mas aos imperativos da razão, como se a racionalidade fosse uma máquina programada com *inputs* e *outputs*. A linguagem, portanto, viria compensar a rarefação ontológica instituindo conceitos projetivos. O nominalismo seria, nesta perspectiva, consequência do anti-ontologismo de Hobbes, possuindo uma natureza muito mais radical, onde não apenas há a negação das entidades universais, mas também de toda forma de discurso ontológico.

Não é preciso muito esforço para visualizar na interpretação de Zarka traços kantianos. Na verdade, o comentador francês tenta transformar Hobbes em um Kant *avant la lettre*, inclusive considerando a concepção hobbesiana em torno do espaço e do tempo em termos iguais aos do filósofo alemão, onde as duas categorias se tornam condições de possibilidade dos fenômenos e possuem uma natureza eminentemente subjetiva (IDEM, 59-69). O próprio Zarka deixa transparecer essa interpretação kantiana ao dizer que “as denominações mais universais possuem um papel, na constituição da ciência em Hobbes, comparável aos conceitos *a priori* do entendimento em Kant.” (IDEM, 152)

A perspectiva do comentador francês é criticada por Cees Leijenhorst em seu artigo *La Causalité Chez Hobbes et Descartes*, parte integrante da coletânea *Hobbes, Descartes et La Métaphysique*. Leijenhorst analisa a noção de “causa” no pensamento de Hobbes e sua relação com a posição cartesiana. Em importante passagem, ele apresenta interpretações idealistas a respeito da causalidade no interior do pensamento hobbesiano.

Uma outra leitura “idealista” da definição hobbesiana da causalidade é a de Yves Charles Zarka. De acordo com ele, a “concepção rigorosamente necessitarista da natureza” de Hobbes aparece “mais como um princípio racional de explicação dos fenômenos do que como um princípio governando o mundo das coisas ele mesmo”. Para apoiar esta tese, Zarka não sublinha apenas a definição hobbesiana da causa necessária, mas também o fato de que, segundo Hobbes, a *prima philosophia* não tem ligação com o mundo tal como ele é, mas com nossos *phantasmata* deste mundo. Estes *phantasmata*, por sua vez, são os efeitos da percepção sensível, a qual, segundo a perspectiva de Hobbes, não é uma representação verídica do mundo tal como ele é: toda sensação é “*fancy*” [fantasma]. Por consequência, a causalidade, como todos os outros conceitos fundamentais da filosofia primeira, possui uma característica radicalmente subjetiva. (...) [Contudo] a causalidade, precisamente, funciona como o ponto entre o mundo subjetivo de nossos *phantasmata* e o mundo objetivo dos corpos em movimento. Enquanto é o conteúdo delas que é considerado, os *phantasmata* são certamente as representações subjetivas do mundo objetivo. Mas, em relação ao ser deles enquanto atos mentais, os *phantasmata* não são em realidade mais que movimento em nossos corpos, movimento que é causado pelos objetos exteriores que operam sobre nossas sensações externas. Assim, porque os *phantasmata* são um movimento local produzido por um movimento externo, ou, em outros termos, porque eles são os efeitos de causas reais e externas, eles são ligados ao mundo dos objetos reais em movimento. Novamente, devemos concluir que Hobbes, em definitivo, expõe um modelo realista, e não idealista, da causalidade e da necessidade. (LEIJENHORST, 2005, 90-91)

Ou seja, não é possível sustentar a interpretação idealista de Zarka pelo simples motivo de que os fantasmas são movimentos impulsionados pelo impacto do mundo material. Existe, na raiz do movimento dos fantasmas, o impulso provindo de fora, das coisas existentes na realidade. Sem o concurso do movimento material, simplesmente não é possível existir fantasmas.

Caso voltemos à passagem do Leviatã já citada aqui, veremos Hobbes falar da sensação e que “a causa da sensação é o Corpo Externo, ou Objeto, o qual pressiona o órgão próprio para cada sensação, seja imediatamente, como no Gosto e no Tato, ou mediatamente, como na Visão, na Audição e no Cheiro (...)” (*Leviathan*, 2012, I, 22). O fundamento da sensação é o mundo material, que age sobre os órgãos da sensibilidade. Sentir é sentir algo, e este algo é um algo realmente existente e objetivo. Estas pressões atuam sobre a sensação produzindo uma resistência, e é da tensão entre a pressão e a contra-pressão que surgem os diversos fantasmas. Luz para o olho; som para o ouvido; odor para o nariz; sabor para o paladar; e calor, frio, duro e mole para o tato. “Todas estas qualidades chamadas *Sensíveis* estão no objeto que as causam, mas através de vários movimentos da matéria, pelos quais ele pressiona nossos órgãos diversamente.” (*Idem*, I, 22) Ou seja, as qualidades percebidas pela sensação se encontram nas coisas elas mesmas, chegando a nós, porém, por intermédio de movimentos da matéria. E Hobbes conclui:

Nem em nós, nem nela [a coisa] são elas [as qualidades] nada mais do que movimentos diversos (pois movimento não produz nada mais do que movimento). Mas sua aparência para nós é Fantasma, o mesmo quando acordados ou quando sonhando. E pressionando, friccionando ou forçando o Olho, nos faz ter um fantasma da luz. E pressionando o Ouvido, produz um som. Assim fazem os corpos também que vemos ou ouvimos, produzem o mesmo por sua força, apesar de [serem] ações inobserváveis. Pois, se estas Cores e Sons estivessem nos Corpos, ou nos Objetos que os causam, eles não poderiam ser separados deles, como por vidros e por Ecos através da reflexão, como vemos eles serem. Onde nós conhecemos que a coisa que vemos está em um lugar e a aparência em outro. E mesmo em certa distância, a realidade, muitos objetos parecem investidos com o fantasma que ele gera em nós. Ainda permanece o objeto sendo uma coisa, a imagem, ou fantasia, sendo outra. Assim, esta Sensação em todas as coisas é nada mais do que

fantasia original, causada (como disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas externas sobre nossos Olhos, Ouvidos e outros órgãos já mencionados. (*Idem*, I, 22-24)

A posição ontológica de Hobbes fica explícita nesta passagem, sobretudo quando ele afirma: “*Ainda permanece o objeto sendo uma coisa, a imagem, ou fantasia, sendo outra.*” Do mesmo jeito, no *De Corpore*, ele também explicita a distinção entre, de um lado, a coisa e, de outro, o fantasma da coisa: “não é tão fácil distinguir entre as coisas elas mesmas, das quais estes fantasmas procedem, e as aparências destas coisas para a sensação” (*Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body*, 1997, VI, 75).

A ação do mundo material sobre a sensibilidade se dá mediante o movimento. No entanto, os fantasmas também são movimentos, mas de natureza mental. Isto é, não possuem realidade objetiva, mas apenas subjetiva. Contudo, enquanto movimento, os fantasmas possuem uma raiz, um ponto inicial de onde é iniciado o movimento. Tal raiz tem de ser, ela mesma, movimento, pois “nada senão movimento concede movimento para estas coisas que estão em repouso, e o retira de coisas movidas.” (*Idem*, XV, 213) Portanto, é preciso o concurso de algo possuidor de movimento para estabelecer os fantasmas, e este algo não poderá ser a própria sensação, já que ela age de modo *reativo* e não *ativo*. O modo *ativo* só pode ser encontrado no mundo material exterior à sensação, através do movimento transmitido a partir das coisas. Por isso, a base geradora de fantasmas terá de ser ontológica.

Não é, portanto, correta a interpretação de Zarka. Muito ao contrário de ser um anti-ontologista, o filósofo inglês reforça as bases ontológicas do conhecimento, legitimando o que tenho chamado de *ontologia da coisa*. No entanto, Hobbes estabelece uma variação desta ontologia, estabelecendo a sensação enquanto instância mediadora entre o mundo e o conhecimento. A retórica colocava tal instância na prática humana.

O experimento mental da “aniquilação do mundo”, usada por Zarka para defender sua tese interpretativa, é, na verdade, uma forma encontrada por Hobbes para exemplificar a independência *relativa* entre o conhecimento e o mundo material e, logo, a distinção entre o fantasma da coisa e a coisa ela mesma, tal como expus há pouco. Caso o mundo fosse aniquilado e restasse apenas um homem, ele ainda teria os fantasmas das coisas captadas por ele na sensação, pois os fantasmas são movimentos e o movimento, uma vez constituído, “persevera no mesmo caminho e com a mesma rapidez, tão longe quanto não for obstaculizada por alguma coisa que é movida contra ele” (*Idem*, XV, 213). A perpetuidade do movimento leva à presença permanente dos fantasmas na mente humana, mesmo que a coisa causadora deles já tenha desaparecido.

O ponto fundamental para Hobbes é sublinhar o papel da sensação no conhecimento. O filósofo faz isso para tornar explícito que o conhecimento maneja não a coisa ela mesma, mas os fantasmas dela. A questão é semelhante à colocada por Descartes: o conhecimento é do mundo concreto, mas o conhecimento *ele mesmo* não é concreto. Quando eu conheço o sol eu não manipulo o sol, mas os fantasmas provindos dele. A diferença para com Descartes reside em dois pontos. Primeiro, para Hobbes, os fantasmas também são materiais, embora não no mesmo nível das coisas concretas, enquanto Descartes considera as ideias enquanto puramente abstratas. Segundo, a racionalidade para Hobbes está na linguagem, como já mostrei, e para Descartes ela está no eu puro, que fabrica ou produz as ideias pelas quais as coisas são conhecidas. Fora isso, no entanto, se trata da mesma questão: diferenciar o âmbito ontológico e o âmbito epistemológico, um esforço, de resto, bem comum na modernidade.

A ontologia hobbesiana é baseada na sensação, constituindo-se enquanto *ontologia da sensação*. Tal ontologia é baseada nos fantasmas constituídos pelo

movimento das coisas sobre a sensibilidade humana. Aqui, o determinante é a natureza da coisa tal como ela se mostra em seu movimento.

O conhecimento é baseado na sensação, mas a sensação não é única. Existe uma sensação própria à visão, à audição, ao paladar, ao olfato e ao tato. Cada uma delas nos lega fantasmas específicos, os quais nos fornecem conhecimentos específicos a respeito das coisas. Existem coisas cujo nosso conhecimento se dá unicamente por um órgão da sensação. No entanto, existem outras coisas que podemos ter conhecimento multissensorial. Quanto mais sensações tivermos de algo, mais o conheceremos. Eu posso, por exemplo, tomar contato com um coco unicamente pelo tato, sem comê-lo ou vê-lo. Isso, porém, levará a um conhecimento limitado sobre o coco. Meu conhecimento ficará mais completo quando eu tiver sensações visuais e palatares. É possível também pensarmos em múltiplas sensações por um mesmo órgão de um único objeto. Assim é, por exemplo, a situação do infravermelho e ultravioleta dos corpos. A olho nu, temos uma sensação específica deles; caso usemos instrumentais capazes de captar variações do espectro da luz, poderemos ter outras sensações, aumentando nosso conhecimento sobre os corpos. A questão que resta é como passar da multidão das sensações singulares aos nomes universais de coisas e de percepções – e é aí que entra, não exatamente o intelecto ou a mente, mas a linguagem, sede da razão e veículo do conhecimento discursivo.

3.3- Negação da retórica

Para entendermos a crítica hobbesiana à retórica foi preciso apresentar as bases ontológicas de seu pensamento. Com isso, nos será possível compreender a negação da

retórica por Hobbes pela perspectiva ontológica e não apenas enquanto uma forma estilística.

Pela exposição anterior, vimos ser a base do conhecimento a sensação, mediante os fantasmas. Não obstante, há uma dualidade entre o conhecimento puramente mental e o conhecimento por via da racionalidade.

A razão possui uma natureza linguística, sendo, essencialmente, o cálculo de palavras. O dito cálculo possui duas operações: adição e subtração. O conhecimento científico, o único possuidor de certeza, está localizado na razão e é formado pela cadeia de nomes que leva às consequências.

Há uma dualidade entre sabedoria, conhecimento científico, e prudência, conhecimento pautado apenas na cadeia de fantasmas, ou seja, na experiência.

Ora, a prudência é justamente a racionalidade pragmática da retórica. Sua base é a experiência corriqueira do homem. Quando Hobbes considera tal experiência enquanto *provável*, opondo-a à natureza exata da ciência, ele está destituindo a base ontológica da retórica e, portanto, negando valor *científico* para ela. Sendo sua matéria a opinião e suas ilações verossímeis, a retórica é da ordem da *dóxa*, jamais da *episteme*, o que coloca o filósofo inglês junto com Platão e Aristóteles.

Como Prudência é uma *Presunção* do *Futuro*, contraída da *Experiência* do tempo *Passado*: assim, isto é uma Presunção de coisas Passadas tomadas a partir de outras coisas (não futuras, mas) também passadas. Pois aquele que tenha visto por quais cursos e degraus, um florescente Estado tem primeiro entrado em guerra civil e, então, se arruinado; a partir do signo das ruínas de algum outro Estado, adivinhará a mesma guerra e os mesmos cursos tendo acontecido aqui também. Mas esta conjectura tem a mesma incerteza quase com a conjectura do Futuro; ambas sendo fundamentadas somente a partir da Experiência. (*Leviathan*, 2012, III, 44)

O conhecimento experiencial, sem o concurso da razão, é puramente provável. Sua base são as cadeias de fantasmas oriundas da sensação. São extremamente falíveis, como já foi mostrado no exemplo dos atiradores. Sua natureza prudencial o desqualifica

enquanto conhecimento científico. O fato de ser uma forma de conhecimento pautada pela experiência o torna comum aos animais, pois “não é a Prudência que distingue o homem da besta” (*Idem*, III, 44)

Na perspectiva retórica, com efeito, a sabedoria estava fundamentada justamente no conhecimento acumulado pela tradição e não havia problema para os retóricos com a natureza “provável” ou prudencial deste saber. Ao contrário, até, os retóricos reclamavam a legitimidade da existência de tal saber. Para eles, não fazia sentido pensar em um saber absolutamente exato. A racionalidade possuía natureza pragmática justamente porque não tinha pretensões à exatidão, estando confinada ao âmbito contingencial.

Agora, com Hobbes, a situação muda. O conhecimento contingencial perde suas credenciais de validade, se tornando mero “achismo”. A razão passa a ter pretensões à exatidão, escapando de qualquer casuísmo. A sabedoria deve ser exata e rigorosa, nos fornecendo um conhecimento depurado de qualquer contingencialidade.

Por isso, a razão teria de se situar na linguagem. Ao contrário da posição de Zarka, a função da linguagem não é criar o conhecimento projetivo sobre o mundo, mas depurar os traços empíricos do conhecimento provindo dele. Ao mesmo tempo, a linguagem torna o conhecimento vago das cadeias mentais em um conhecimento rigoroso e exato. Isso é possível pela instituição do cálculo, onde os nomes tornam-se calculadores e são articulados no interior de um sistema geométrico. A linguagem, portanto, é a depuradora do conhecimento, estabelecendo a superação do conhecimento meramente prudencial em prol de um conhecimento científico e sapiencial.

No entanto, ao transformar a linguagem na sede da razão, e ao desvinculá-la do conhecimento prudencial, Hobbes rompe com outro ponto caro à retórica: o amálgama entre razão e linguagem natural.

Para os retóricos, seguindo a interpretação da racionalidade pragmática, a linguagem natural era o local próprio da razão. Falar e raciocinar eram o mesmo ato e, por isso, era possível considerar a gramática possuidora de caráter filosófico. Apesar de Hobbes ter igualado a razão à linguagem, não se trata da linguagem natural, presente na gramática, mas de uma linguagem artificial, depurada e reduzida ao cálculo. *Adicionar* e *subtrair* não é o mesmo que *falar*. A fala é um ato baseado no conhecimento empírico, prudencial, e que, muitas vezes, não possui uma estrutura articulada, se deixando levar pelas cadeias mentais. Já o cálculo é uma sistematização rigorosa do conhecimento oriundo das cadeias mentais, depurado de qualquer ambiguidade. A fala está fundamentada, por diversas vezes, na emotividade, enquanto o cálculo é sóbrio. No lugar da gramática, entra o cálculo.

Por isso, Hobbes ataca o uso dos instrumentais retóricos, pois a base ontológica deles é a igualdade da razão e da linguagem natural, onde a emotividade e a empiria possuem centralidade. Na *ontologia do fazer*, o mundo sensível possuía total validade racional. Agora, o mundo sensível permanece sendo a base do conhecimento, mas é destituído de suas credenciais de racionalidade, precisando da mediação linguística do cálculo para ser nivelado à razão.

De certo modo, ainda vemos a dualidade cartesiana entre razão e mundo, mas agora com outra coloração. Ao invés de uma racionalidade habitante do eu puro, temos uma razão organizada no cálculo linguístico. Nos dois casos, porém, se trata de uma

distinção entre o mundo ele mesmo e a razão. Contudo, repugna ao materialismo hobbesiano a ideia de um eu puro. Por esse motivo, o filósofo inglês encontrará na dimensão “menos material” da materialidade, a linguagem, o local próprio para repousar a razão.

A depreciação do conhecimento experiencial conduz à nulidade científica das disciplinas não sistematizáveis. Entre elas, temos a história. Na tradição humanista, a história possui valor fundamental, pois era a sedimentação da vida coletiva, nos fornecendo elementos para orientar nossas atividades. Por isso, os *exempla* tinham importante papel entre os instrumentais retóricos. O exemplo era a figura histórica paradigmática, cuja imitação poderia nos dar bom encaminhamento. Pela nova perspectiva hobbesiana, no entanto, “Exemplos não provam nada” (*Idem*, XLVI, 926).

(...) Hobbes passa então a atacar dois dos pressupostos mais caros à ciência civil humanista. Em primeiro lugar, afirma que, se nossa meta é adquirir a forma de conhecimento que produz a autêntica sabedoria, não podemos ter a expectativa de proceder da maneira recomendada pelos autores humanistas sobre a *scientia civilis*, ou seja, procurando extrair o conhecimento em questão de um estudo da história. Fazia muito tempo que a ideia da história como mestra da sabedoria ou da sapiência, na expressão de Elyot, era um esteio central do humanismo inglês, e ela fora reafirmada em data recente por um discípulo do próprio Hobbes, William Cavendish, em suas *Horae Subsecivae*, de 1620. A “principal serventia” de estudar o passado, de acordo com Cavendish, é “instrumentar e facultar o julgamento, e suprir o homem de discernimento e sabedoria. Hobbes, em contraste, afirma que a história é simplesmente o nome que damos ao “Registro que mantemos em livros” da “Experiência dos efeitos das causas”, e que tal experiência “não conclui coisa alguma em caráter universal”. No entanto, as conclusões universais são exatamente aquilo de que precisamos para que nosso conhecimento nos torne sábios. Deduz-se daí que a história não pode ser uma mestra da sabedoria ou da sapiência. Embora seja fato que “essa extração de sinais da experiência é aquilo em que os homens costumam julgar que reside a diferença entre um homem e outro, em matéria de saber”, a verdade é que “isso constitui um erro, pois tais sinais são apenas Conjecturais e, conforme tenham falhado com frequência ou raramente, sua garantia é maior ou menor, mas nunca é plena e evidente”. (SKINNER, 1999, 349-350)

A história, disciplina fundamentalmente baseada na contingência, portanto, não possui validade sapiencial, sendo apenas um “conjunto de registros” capazes, no máximo, de nos fornecer conjecturas, mas, jamais, um saber de cunho rigoroso e universal. A retórica estava baseada na historicidade do conhecimento. Hobbes rompe

com isso, passando a estabelecer uma razão não especificamente *a-histórica*, pois ela é um processo construtivo, mas exata e com validade universal.

A desqualificação do saber histórico leva também ao questionamento de outro ponto extremamente caro à retórica e aos humanistas: o uso de autoridades passadas. Tais autoridades, na tradição humanista, tinham grande importância por sistematizarem e registrarem intelectualmente a tradição e a prática social. Em um registro no qual a sabedoria não está mais na tradição, mas no cálculo, perde-se o sentido do uso de autores clássicos para embasar o saber.

Não há nada que eu desconfie mais do que minha Eloquência; na qual, contudo, estou confiante (excetuando os Azares da Impressão) de não ser obscura. Que eu tenha negligenciado o Ornamento de citar antigos Poetas, Oradores e Filósofos, ao contrário do costume do tempo passado, (independente de eu ter feito bem ou mal nisto) procede de meu julgamento, fundamentado em várias razões. Pois, primeiro, toda Verdade de Doutrina depende ou da *Razão* ou da *Escritura*; ambas as quais dão crédito para muitos, mas nunca recebem isto de qualquer Escritor. Segundo, as matérias em questão não são de *Fato*, mas de *Direito*, onde não há lugar para *Testemunhos*. É raro que algum desses antigos Escritores que não contradiga a si mesmo e a outros; o que os torna Testemunhas insuficientes. Quarto, estas Opiniões como são tomadas apenas sobre o Crédito de Antiguidade, não são intrinsecamente o Julgamento destes que os citam, mas Palavras que passam (como se perdendo) de boca em boca. Quinto, é muitas vezes com um Objetivo fraudulento que o homem morde sua Doutrina corrupta com Dentes de outros homens Sábios. Sexto, eu não vejo que os Antigos que eles citam, considerando isso um Ornamento, façam o mesmo com aqueles que escreveram antes deles. Sétimo, é um argumento de Indigestão quando sentenças Gregas e Latinas aparecem de novo, como elas usualmente aparecem, não traduzidas. Por último, apesar de eu reverenciar estes homens dos tempos Antigos, que ou escreveram a Verdade perspicazmente, ou nos deixaram em um melhor caminho para encontrá-la nós mesmos; ainda assim, penso que não se deve nada à antiguidade ela mesma: Pois, se nós queremos reverenciar a Idade, a Presente é a Mais Velha. Se a Antiguidade do Escritor, não estou certo, que geralmente para quem se concedem esse tipo de glória, era mais Antiga quando eles escreveram, então sou que quando estou escrevendo. Mas, se isto for bem considerado, o louvor dos Antigos Autores procede não da reverência da Morte, mas da competição e da inveja mútua de se viver. (*Leviathan*, 2012, 1139-1140)

O conhecimento da antiguidade não possui valor científico e seus autores, apesar de terem prestado certa contribuição, não estão acima dos autores modernos, devido a alguma suposta anterioridade. A natureza racional do saber permite a todos, independentemente da época e idade, chegar ao conhecimento através do raciocínio correto.

Ao tornar o conhecimento experiencial em tão somente prudência, conjectura sem valor racional e científico, Hobbes ataca frontalmente a *ontologia do fazer* e destitui a legitimidade da *mentalidade popular*. Uma das expressões desta destituição é o questionamento hobbesiano em torno da fundamentação do conhecimento a partir do saber comum.

A segunda linha de ataque hobbesiano à abordagem humanista da *scientia civilis* é de caráter mais geral. Se queremos, afirma Hobbes, adquirir e transmitir um conhecimento e uma compreensão genuínos das questões civis, é um erro fundamental procedermos adaptando nossos argumentos a crenças geralmente aceitas e desfere um ataque frontal contra a doutrina dos *loci communes*, doutrina esta que se encontra no cerne das ideias renascentistas referentes à “invenção” de argumentos persuasivos. (SKINNER, 1999, 352)

A base do conhecimento não pode mais estar nas noções comuns depositadas na mentalidade popular. Tais noções possuem uma natureza eminentemente passional e se pautam nos interesses particulares dos indivíduos e não no que é racionalmente correto.

Pois o homem, pela imposição de nomes, não apenas usualmente significa as coisas elas mesmas, mas também suas próprias *afecções*, como *amor*, *ódio*, *ira*, e semelhantes, pelo que acontece que o que algum homem chama uma *Democracia*, outro chama uma *Anarquia*; o que um considera uma *Aristocracia*, outro estima uma *Oligarquia*; e aquele que intitula alguém *Rei*, outro o estiliza um *Tirano*; assim como nós vemos estes nomes denotarem não um *tipo diverso* de Governo, mas as *diversas opiniões* das Questões relacionadas àquele que possui o Poder Supremo. (*De Cive*, 983, VII, 107)

Os homens, normalmente, não se baseiam apenas na própria natureza das coisas, mas também na afecção gerada por tal coisa neles. Por isso, a conceituação acaba sendo afetada por particularismos e perdemos a correta compreensão da realidade.

Não é possível, portanto, nos basearmos nestas noções populares, pois estão carregadas de imprecisões e dizem mais das pessoas do que das coisas mesmas. Caso nos baseemos nelas, nunca conseguiremos chegar a nenhum resultado, pois elas estão imersas em disputas infundáveis, devido aos interesses conflitantes dos homens.

A depreciação das noções populares conjugada com a desvalorização do conhecimento histórico leva não só ao questionamento do uso de autores clássicos,

como também à consideração da natureza perniciosa de seu uso. No *Leviatã*, Hobbes alerta do perigo das autoridades clássicas:

Mas é uma coisa fácil, para o homem ser enganado, pelo nome especial de Liberdade; e pela ausência de julgamento para distinguir, o erro que de seu Patrimônio Privado, e direito de Nascimento, o que é o direito do Público apenas. E quando o mesmo erro é confirmado pela autoridade dos homens na reputação de seus escritos sobre este tema, não é de se admirar que isto produza sedição e mudança de Governo. Nesta parte ocidental do mundo, nós somos formados para receber nossas opiniões a respeito da Instituição e Direitos das Common-Wealths de *Aristóteles*, *Cícero* e outros homens Gregos e Romanos, que viveram sobre *Estados Populares*, derivando estes direitos não dos Princípios da Natureza, mas transcrevendo eles em seus livros a partir da prática de suas próprias Common-Wealth, as quais eram Populares; do mesmo jeito que os Gramáticos descrevem as Regras da Linguagem, a partir das práticas de seu tempo; ou as Regras da Poesia, a partir dos Poemas de *Homero* e *Virgílio*. E porque os Atenienses eram ensinados (para mantê-los longe do desejo de mudar seu Governo) que eles eram Homens Livres, e que todos que vivem sob uma Monarquia eram escravos, logo, *Aristóteles* colocou isso em sua Política: *Na democracia, Liberdade é para ser considerada: pois isto é comumente considerado, que nenhum homem é Livre em qualquer outro governo*. E igual *Aristóteles*, também *Cícero* e outros Escritores tem sustentado sua doutrina Civil a partir da opinião dos Romanos, os quais eram ensinados a odiar a Monarquia em primeiro lugar por aqueles que tinham deposto o Soberano deles, compartilhando entre eles a Soberania de *Roma*; e depois por seus sucessores. Pela leitura destes autores Gregos e Latinos, os homens, desde sua infância, têm adquirido o hábito (sobre a falsa sombra de Liberdade) de favorecer tumultos e de licenciosamente controlar os atos de seus Soberanos; e, de novo, de controlar seus controladores, com a efusão de muito sangue; como penso que posso falar verdadeiramente, nunca houve nada tão caramente considerado por estas partes Ocidentais quanto foi considerado o ensino das línguas Gregas e Latinas. (*Leviathan*, 2012, XXI, 334)

Por não possuir fundamento na razão, o conhecimento dos clássicos provém do acúmulo das noções populares de cada sociedade. Assim, eles expressam os pré-conceitos de tais sociedades e não possuem qualquer valor científico. Pior ainda, conduzem ao erro, atrapalhando o correto juízo e podendo servir de base para rebeliões. O perigo é maior no caso de regimes monárquicos, pois tais autores clássicos viveram em sociedades democráticas e desenvolveram reflexões políticas onde a democracia é louvada e o regime monárquicos é vilipendiado.

E em relação à Rebelião em particular contra a Monarquia; umas das mais frequentes causas disto é a Leitura dos livros de Política e Histórias dos antigos Gregos e Romanos; deles, jovens homens, e todos os outros que estão desprovidos do Antídoto da sólida Razão, recebem uma forte e prazerosa impressão das grandes proezas da guerra, alcançadas por Condutores de seus Exércitos, recebem com uma prazerosa Ideia, de tudo o que eles fizeram antes; e imaginam que a grande prosperidade deles não procedeu da emulação do homem privado, mas da virtude da forma popular do governo deles: não considerando que as frequentes Sedições e Guerras Civis eram produzidas pela imperfeição de suas Políticas. Pela leitura, digo, de tais livros, os homens são levados a matar seus Reis, porque os escritores Gregos e Latinos, em seus livros, e discursos de Política, tornaram isso legal, e louvável, para qualquer homem que assim o fizer: contanto [que]

antes de ele fazer isso que ele o tenha chamado Tirano. Pois eles não dizem *Regicídio*, isto, é, matar um rei, mas *Tiranicídio*, isto é, que a morte de um tirano é legal. Dos mesmos livros, aqueles que vivem sob uma monarquia desenvolvem uma opinião de que os Súditos em uma Commonwealth popular aproveitam a Liberdade, mas os que vivem em uma monarquia são todos Escravos. Eu digo que aqueles que vivem em uma Monarquia desenvolvem este tipo de opinião, não aqueles que vivem sob um Governo Popular: pois eles não encontram esse tipo de questão. Em suma, eu não posso imaginar como alguma coisa pode ser mais prejudicial para uma Monarquia que a permissão destes livros serem publicamente lidos, sem aplicar a presença de discretos Mestres, que estejam preparados para manter longe a Vilania deles. Tal vilania eu não duvidaria em comparar à mordida de um Cão raivoso, que é uma doença chamada pelos Médicos de *Hidrofobia*, ou *medo da água*. Pois aqueles que são assim mordidos, têm um contínuo tormento de sede, mas se aborrecem da água; e é o mesmo em um estado, como se o veneno transmitido para convertê-lo em um cão: Assim, quando a Monarquia é uma vez mordida de modo rápido, por estes escritores Democráticos, que continuamente rosnam neste estado; isto deseja nada mais do que uma Monarquia forte, a qual, no entanto, a partir de uma certa *Tiranofobia*, ou medo de ser fortemente governado, quando eles o têm, eles aborrecem. (*Idem*, XXIX, 506-508)

Os clássicos representam tanto perigo ao regime monárquico, que o filósofo os coloca enquanto uma das causas da rebelião contra Carlos I na Inglaterra.

havia um grande número excedente de homens de melhor condição que tinham sido bem educados, que em suas juventudes haviam lido os livros escritos por homens famosos das antigas commonwealths Gregas e Romanas a respeito de sua política e grande ações; em tais livros o governo popular era exaltado por este glorioso nome de liberdade, e a monarquia desgraçada pelo nome de tirania; eles se tornaram, então, apaixonados com as formas de governo deles. E do meio destes homens eram escolhidos a maior parte da Casa dos Comuns, ou se não eram a maior parte, ainda pela vantagem de suas eloquências eram sempre capazes de conquistar o resto. (*Beehemoth*, 1997, 168)

O saber dos clássicos, ontologicamente fundamentado na prática social de Gregos e Romanos, não possui ancoragem na razão e pode mesmo levar os indivíduos a se voltarem contra sua soberania. Por isso, devem ser desconsiderados.

O questionamento de Hobbes à retórica, portanto, perpassa os vários âmbitos ontológicos que a fundamentam. Há uma crítica ao valor sapiencial da experiência, uma crítica à racionalidade contingencial, uma crítica à linguagem natural, uma crítica à racionalidade historicista e uma crítica ao valor científico das noções populares. Os pilares ontológicos da tradição humanista e, logo, da retórica, são derrubados por Hobbes e substituídos por outros. Para além dos pilares, no entanto, falta falar de uma viga da retórica: a eloquência.

Skinner, em seu livro já citado aqui algumas vezes, coloca bem a crítica hobbesiana à retórica. Embora não deixe isso explícito, é possível entrever em sua análise um questionamento de natureza ontológica por Hobbes à tradição humanista. As passagens anteriormente transcritas nos mostram este posicionamento, onde o questionamento da retórica se dá pelo nível de sua pretensão a ser um saber sobre o mundo. Contudo, como dito, isto fica implícito, e minha discordância com relação ao comentador se situa aí: ele deveria ter explicitado mais a natureza ontológica da crítica hobbesiana.

No entanto, este não é meu único ponto de discordância com o comentador inglês. Outro ponto reside em sua interpretação da posição de Hobbes frente à eloquência.

Skinner considera ter havido uma ruptura total de Hobbes com a eloquência. Para ele, a *elocutio* possui apenas uma forma: a *retórica*. Como já expus no primeiro capítulo, meu entendimento é o da existência de várias formas de *elocutio*, tendo cada forma intelectual sua própria forma de discurso. Na minha visão, portanto, Hobbes não rompeu com a eloquência, mas com a eloquência retórica, tendo constituído uma forma específica de eloquência, própria à racionalidade geométrica: a *eloquência geométrica*.

Hobbes também nos lembra por que os teóricos clássicos e renascentistas da *elocutio* haviam tratado essa maleabilidade emocional como uma questão de tamanha importância. De acordo com o crucial jogo de palavras que se acha no cerne de sua argumentação, a melhor maneira de levar uma plateia à aceitação de nosso ponto de vista é comovê-la emocionalmente, falar de maneira a deixá-la “grandemente comovida”. Hobbes alude pela primeira vez a essa doutrina axial no capítulo segundo parte II dos *Elementos*, ao discutir o comportamento das assembleias democráticas. É sumamente fácil, adverte ele, os oradores poderosos despertarem e mobilizarem as paixões de seus ouvintes, de modo a “incliná-la e influenciar a assembleia para seus próprios fins”. Mas é em *Sobre o cidadão* e, especialmente, na análise da sedição, no capítulo XII, que ele se refere da maneira mais explícita à ideia da eloquência como uma força mobilizadora. Hobbes começa reiterando que, como reconhecem os teóricos da retórica, o objetivo dos oradores eloquentes é conquistar seus ouvintes e, dessa maneira, alcançar a vitória. Contudo, a maneira mais eficaz de deslocar ou mobilizar uma plateia é agindo como uma *commotrix*, “uma impulsionadora das paixões da alma, uma despertadora de paixões como a esperança, o medo, a raiva e a tristeza”. A eloquência pode realmente ser definida como o poder que, “comovendo as

mentes dos homens, faz que tudo se lhes afigure exatamente como eles haviam concebido que fosse, em decorrência de terem tido suas mentes mobilizadas”. A tese de Hobbes, por conseguinte, tal como a dos retóricos, culmina numa imagem da eloquência como uma *vis* ou força física. Como dizem os *Elementos*, “A eloquência nada mais é do que o poder de conquistar a confiança no que dizemos, e, para atingir esse objetivo, devemos contar como o Auxílio das paixões do Ouvinte”. Sendo assim, acrescenta *Sobre o Cidadão*, podemos falar da *eloquentia potens*, da eloquência como uma força eficaz e poderosa. Tão grandiosa é essa força, sustentam os *Elementos*, que, nas mãos de um orador dotado “de eloquência e reputação”, ela é suficiente “para criar hoje a lei que um outro, valendo-se dos mesmos recursos, revogará amanhã”. (SKINNER, 1999, 357-358)

A eloquência, portanto, possui um poder destrutivo, capaz de manipular as emoções do público e levá-lo a assumir posições defendidas por oradores, as quais nem sempre possuem caráter de verdade. Além disso, a eloquência também se baseia no exagero, onde certa posição ganha aspectos desproporcionais, visando a conquista do público (IDEM, 358). Skinner não explicita em suas análises qualquer possibilidade da existência de uma eloquência distinta da retórica. Ele assume a compreensão hobbesiana em torno da eloquência a partir da perspectiva de que a eloquência é, essencialmente, uma forma de manipular emoções e servir de instrumento aos objetivos de oradores nem sempre comprometidos com a verdade. Para usar as considerações expostas no primeiro capítulo, Skinner entende ser eloquência algo igual à persuasão.

Tal forma de interpretação fica mais clara quando, em outro capítulo, o comentador inglês analisa o uso hobbesiano de figuras retóricas no *Leviatã*. Skinner considera tal fato uma “reabilitação”, embora parcial, da eloquência.

A despeito dessas dúvidas e críticas, persiste o fato de que, no *Leviatã*, Hobbes abandona sua insistência anterior em que a arte da retórica deveria ser excluída do campo da ciência civil. Embora nunca tenha chegada a ver a *ars rhetorica* com bons olhos, não há dúvida de que ele passou a acreditar na necessidade inescapável de uma aliança entre a razão e a eloquência e, por conseguinte, entre a arte da retórica e os métodos da ciência. Essa foi uma *volte face* notável, e que tem uma necessidade particular de análise e ilustração, em vista da difundida, entre os críticos de Hobbes, a escrever como se os pressupostos dominantes da filosofia civil hobbesiana se houvesse mantido fundamentalmente idênticos em todas as épocas. (IDEM, 460)

Hobbes teria rompido com a eloquência, a qual possuiria apenas a natureza retórica, e agora ergueria uma aliança da ciência com a retórica. Qual o motivo desta

mudança de atitude? De acordo com Skinner, a motivação seria uma descrença do filósofo inglês frente ao poder da razão em convencer.

Para compreender por que Hobbes retornou ao ideal humanista de uma união entre a *ratio* e a *oratio*, é preciso começarmos assinalando que o *Leviatã* incorpora um sentido novo e muito mais pessimista daquilo que os poderes da razão, caso não assistida, têm esperanças de realizar. Anteriormente, Hobbes havia insistido em que a *ratio* possuía uma capacidade intrínseca de persuadir; ela seria capaz, como é afirmado em *Sobre o cidadão*, de ditar e de nos ordenar a aceitar qualquer verdade que descobrisse. Entretanto, na ocasião em que voltou ao estudo da ciência civil, no final da década de 1640, Hobbes havia perdido essa confiança quase que por completo. (IDEM, 460-461)

A razão sem a eloquência não teria efeito prático sobre os homens. Por isso, é preciso nos associarmos à eloquência.

A nova afirmação hobbesiana, portanto, é que, para que as descobertas da ciência civil conquistem credibilidade, elas terão que ser proclamadas com eloquência, uma vez que a razão em si não tem esperança de prevalecer. Com esta concessão dramática, Hobbes não apenas anuncia sua conversão ao ideal retórico de uma aliança entre a *ratio* e a *oratio*, como também apresenta sua conclusão em termos que ecoam de perto os dos próprios retóricos clássicos. Quando ele sustenta que, na falta da eloquência, “serão pequenos os efeitos da razão”, está fornecendo praticamente uma tradução da afirmação ciceroniana de que a *ratio parum prodesse* [a razão pode pouco]. E, quando infere que a razão precisará ser completada pela “poderosa eloquência”, está aludindo, similarmente, à imagem que Cícero faz da *vis* ou força motriz do discurso eloquente. (IDEM, 467-468)

Contudo, existem alguns problemas nesta interpretação. No *Leviatã*, Hobbes não “reabilita” a retórica. Ao contrário, os instrumentais retóricos são listados entre os usos absurdos da linguagem:

O sexto, o uso de Metáforas, Tropos e outras figuras Retóricas, ao invés de palavras próprias. Pois, apesar de ser correto dizer (por exemplo), na linguagem comum, *o caminho vai, ou se dirige para cá, ou para lá, O Provérbio diz isto ou aquilo* (apesar do caminho não poder ir, ou do Provérbio falar) no reconhecimento e busca da verdade, tais falas não são admitidas. (*Leviathan*, 2012, V, 70)

A retórica também não é aceitável para fornecer conselhos:

Segundo, Porque o ofício de um Conselheiro, quando uma ação vem à deliberação, é fazer manifesto as consequências disto, de modo que aquele que é Aconselhado possa ser verdadeira e evidentemente informado. Ele deve propor seu conselho em tal forma de falar que possa fazer a verdade mais evidentemente manifesta; isto é, com um raciocínio tão firme, com tanta linguagem própria e significativa e tão brevemente quanto a evidencia lhe permita. E, logo, *Inferências abruptas e não evidentes*; (tais como buscadas apenas em Exemplos, ou autoridades de Livros, e que não são argumentos do que é bom ou ruim, mas compreensões de fatos ou opiniões) *Expressões obscuras, confusas e ambíguas, como também todas as Falas metafóricas, tendem a incitar as paixões* (porque tal tipo de raciocínio, e tal tipo de expressões, são úteis apenas para enganar, ou para conduzir aquele que nós aconselhamos a outros fins que não os seus) *são repugnantes para o Ofício de um Conselheiro.* (Idem, XXV, 406)

Não há lugar para a retórica no domínio da ciência, muito menos no domínio da ciência civil. A busca da verdade deve ser pautada rigorosamente por bases racionais. A retórica, por sua manipulação das paixões e por utilizar uma linguagem deformada, não pode ter papel no pensamento racionalizado. Não é possível, portanto, falarmos de uma “aliança” entre razão e retórica. A razão é soberana, ocupa papel central e decisivo.

No entanto, isso não significa uma rejeição da eloquência. A eloquência possui papel, pois ela nunca foi rejeitada por Hobbes em sua totalidade. O que Hobbes negou foi a eloquência retórica, instituindo em seu lugar a eloquência racional. É verdade, contudo, que há uma certa confusão quando Hobbes fala da eloquência. Por diversas vezes, ele apenas cita a palavra “eloquência” sem mais, não deixando totalmente claro de qual eloquência ele fala. Assim, é o caso, por exemplo, desta passagem do *De Cive*:

Outra razão porque uma grande assembleia não é tão saudável para consultas é que todo aquele que transmite sua opinião mantém ser necessário fazer um longo e continuado discurso; e para ganhar a maior estima de seus ouvintes, ele o pole e adorna com a melhor e mais suave linguagem. Agora, a natureza da eloquência é fazer *bom e mal, proveitoso e não proveitoso, honesto e desonesto*, aparecerem como sendo mais ou menos do que na realidade eles são; e para fazer que parece *justo* o que é *injusto*, de acordo com o que melhor combinar com o fim daquele que fala; pois isto é persuadir. E, apesar de que eles raciocinam, na verdade eles não retiram seus raciocínios de princípios verdadeiros, mas de opiniões vulgares recebidas, as quais a maior parte são errôneas. Nem mesmo buscam eles basear suas falas na natureza das coisas das quais eles falam, mas nas paixões das mentes de para quem eles falam; quando isso acontece, estas opiniões são transmitidas não pela reta razão, mas por uma certa violência da mente. Não está tal falta no *homem*, mas na natureza mesma da *eloquência*, cujo fim, como todos os mestres da retórica nos ensinam, não é a verdade (exceto por acaso), mas a vitória; e cuja propriedade não é informar, mas seduzir. (*De Cive*, 1983, X,137)

Contudo, na passagem o filósofo fala de “persuasão” e “retórica”, o que nos faz induzir se tratar da eloquência própria à retórica. No entanto, seria lícito considerar a eloquência como possuindo apenas a forma retórica, caso não houvesse uma passagem no mesmo *De Cive* onde Hobbes faz uma distinção *explicita* entre a eloquência retórica e a eloquência racional.

O caráter de Catilina (nunca houve maior artista em fazer sedições do que ele), feita por Salústio é este: *que ele tinha grande eloquência, mas pouca sabedoria*. Ele separa *sabedoria de eloquência*, atribuindo esta como necessária para um homem nascido para comoções, ajuntando

aquela como uma instrução para a paz e a tranquilidade. Agora, a eloquência é dupla. Uma é uma elegante e clara expressão de conceitos da mente, vindo parcialmente da contemplação das coisas elas mesmas e parcialmente de um entendimento das palavras tomadas em seu próprio e definido significado. A outra é uma comoção das paixões da mente – tais como *esperança*, *medo*, *ira* e *piedade* – e deriva de um uso metafórico das palavras preenchidas pelas paixões. Aquela forma um discurso a partir de princípios verdadeiros, esta de opiniões já recebidas, de qualquer natureza que tenham vindo. A arte daquela é a Lógica, desta é a Retórica; o fim daquela é a verdade, desta é a vitória. Cada uma tem seu uso, aquela em deliberações, esta em exortações; pois aquela nunca está desunida da *sabedoria*, mas esta quase sempre. (*Idem*, XII, 154).

Vimos anteriormente ser a sabedoria uma forma de conhecimento racional, oposta à mera prudência. A característica da razão é estabelecer uma cadeia de cálculo baseada na sensação proveniente das coisas e na transposição de tal sensação para o plano linguístico através do estabelecimento de nomes. A sabedoria é o conhecimento racional através do encadeamento linguístico. Portanto, a sabedoria é, essencialmente, linguagem.

No primeiro capítulo, problematizei a questão da eloquência e afirmei ter toda forma intelectual uma forma própria de eloquência, pois o uso da linguagem é sempre presente, estando particularizada em cada forma intelectual. No caso específico da retórica, havia uma particularidade, pois razão e linguagem eram consideradas como sendo a mesma coisa, fazendo com que os problemas da eloquência e da razão fossem idênticos.

Com Hobbes, temos algo semelhante. Porém, como dito antes, a linguagem racional do filósofo não é a mesma dos humanistas – isto é, a linguagem natural – mas a linguagem operacionalizada no cálculo. Apesar disso, há, assim como havia para os retóricos, uma univocidade de linguagem e racionalidade. Isso, contudo, leva a uma associação intrínseca entre eloquência e razão. Pois, se raciocinar é fazer uso da linguagem, é perfeitamente possível concebermos uma eloquência presente no ato de raciocínio. Mas tal eloquência é uma eloquência específica, com características próprias

à razão baseada no cálculo geométrico. O cálculo geométrico é a estrutura lógica da razão, sendo, na verdade, a própria razão. Este fato possibilita uma identidade entre a lógica e a eloquência, consubstanciada na fala de Hobbes de que a *arte* da eloquência racional é a *lógica*, cujas demonstrações não visam persuadir o auditório externo, mas convencer a razão em sua relação consigo mesma, levando-a a dar assentimento à verdade *in foro interno*.

A identidade da sabedoria com o conhecimento proveniente da racionalidade linguística possibilita sua relação com a eloquência, tornando possível, portanto, a existência da eloquência conjugada à sabedoria. Neste caso, teremos uma eloquência de natureza racional, ou, como demonstrarei posteriormente, quando analisar a questão da geometria, uma *eloquência geométrica*.

Por outro lado, em oposição a ela, há a eloquência retórica, a qual está fundamentada não na racionalidade, mas nas paixões e na *mentalidade popular*. Como já tinha expresso em seu tratado de retórica, analisado no começo deste capítulo, Hobbes afirma ser a meta desta eloquência não a verdade, objetivo da eloquência racional, mas a vitória. A vitória é o esforço de gerar crença no ouvinte ou leitor não tendo por interesse transmitir um saber, mas conquistar seu assentimento sem ter preocupação com a veracidade do que é dito. Como expus no primeiro capítulo, esta é a natureza da *persuasão*.

A eloquência racional, por outro lado, não busca *persuadir*, mas *convencer*, isto é, *demonstrar* a verdade e conquistar o assentimento alheio mediante a apresentação da cadeia argumentativa pautada no cálculo. Contudo, disto falaremos no terceiro capítulo, quando analisarmos mais detidamente a eloquência racional.

Portanto, Skinner está equivocado em considerar ter Hobbes questionado toda eloquência, como se houvesse apenas a eloquência retórica. O filósofo inglês questiona sim a validade da eloquência retórica, a qual baseia-se em pressupostos ontológicos equivocados e visa tão somente vencer, mas não promove uma ruptura com a eloquência em geral. Ao contrário, institui outra forma de eloquência, a racional, baseada na união entre a linguagem e racionalidade, operacionalizada pelo cálculo.

No *Leviatã*, logo, não há um retorno à eloquência, ou sua “reabilitação”. Não há aliança entre racionalidade e eloquência, simplesmente porque a eloquência já está inclusa na racionalidade, se manifestando enquanto *eloquência racional*.

Porém, há uma questão importante a ser considerada: o uso de certos instrumentais retóricos por Hobbes, sobretudo no *Leviatã*. Como é possível o uso pelo filósofo de instrumentais retóricos se ele rompeu com a retórica?

Para entender esse ponto, comecemos vendo a explicação de Hobbes no *Leviatã* para o nome do livro:

Até aqui tenho estabelecido a natureza do homem, (cujo Orgulho e Paixões o compeliaram a se submeter ao Governo) junto com o grande poder de seu Governo, o qual eu comparei com o *Leviatã*, retirando esta comparação a partir dos dois últimos versos do capítulo 41 de *Jó*; onde Deus tendo já estabelecido o grande poder do *Leviatã*, o chama de Rei do Orgulhoso. *Não há nada*, diz ele, *sobre a terra, a ser comparado com ele. Ele é feito assim para não temer. Ele vê todas as coisas grandes abaixo dele; e é rei de todos os filhos do orgulho.* (*Leviathan*, 2012, XXVIII, 496)

No entanto, ele também “é mortal, e sujeito a decair, como todas as outras criaturas Terrestres são” (*Idem*, XXVIII, 496) e isso distingue o *Leviatã* político do *Leviatã* bíblico.

Contudo, o político possui outras características em comum com o bíblico. O *Leviatã* da bíblia é “rei dos orgulhosos”, não havendo nada, na terra, igual ou acima dele. Tudo está abaixo de seu poder. Do mesmo jeito, o *Leviatã* político doma os

orgulhosos, submetendo a vontade dos homens (*Idem*, XVII, 254), e é a maior criação possível sobre a terra (*Idem*, XVII, 260). Ou seja, o filósofo faz uma comparação entre os dois Leviatãs. Ao usar uma alusão bíblica, Hobbes comprime em uma única imagem as características fundamentais da natureza do Leviatã político.

Agora, relembremos a consideração feita por Hobbes a respeito da metáfora em seu tratado:

Mas *metáforas* agradam; pois elas geram em nós, pelo *gênero*, ou por alguma coisa *comum* disto com outra, um tipo de *ciência*. Como quando um *homem velho* é chamado *restolho*: um homem imediatamente aprende que ele cresce, floresce e murcha igual grama, sendo isto posto na mente pelas qualidades comuns de *restolho* e de *homem velho*. (*The Whole Art of Rhetoric*, 1997, 496)

A natureza da metáfora é sua força *comparativa*, capaz de nos dar a natureza de algo através de uma analogia eficiente, além de nos agradar. Além disso, metáfora é quando você usa palavras “em outro significado que aquele ao qual foram ordenadas” (*Leviathan*, 2012, IV, 50). Ou seja, a metáfora é um uso impróprio de uma palavra, quando você se apropria de um nome designador de uma determinada coisa para designar outra coisa profundamente diversa. No exemplo citado na passagem acima, a palavra “restolho” é usada de modo impróprio, para designar um homem velho.

O uso de metáforas bíblicas era bem comum na Inglaterra da época de Hobbes. Sua utilização era disseminada sobretudo entre grupos puritanos dos revolucionários ingleses.

Certas metáforas Bíblicas pareciam particularmente apropriadas aos Puritanos radicais. Os que sentiam fortemente que o Papa era o Anticristo e que os Laudianos estavam se movendo em direção a Roma, achariam Egito, Babilônia, Sodoma códigos naturais para descrever o que eles opunham. O pregador de Oxford que em 1631 tomou como seu texto Números XIV, 4, “E eles disseram de um para o outro, deixe-nos fazer um capitão e retornar para o Egito”, estava, de fato, atacando as inovações Laudianas. “Eles acreditavam que estavam derrubando a Babilônia”, disse Samuel Bradley, capelão de *Gainsborough* em maio de 1654, falando dos oficiais do grande Exército, “mas, por sobre, estavam construindo isto”. A vantagem de tais tipos de palavras está em sua imprecisão. Todo mundo era contra o Egito e a Babilônia em geral; mas o que as palavras significavam em particular? Mathias Prideaux, em seu cético *Essaio e Compêndio Introdutório para ler todo tipo de Histórias* (1648), pensava que o Papado tinha sido ocupado por “Sodomitas

Luxuriosos” de 855 até 966, e por “Incuráveis Babilônicos” de 4503 até sua própria época. No *A Prostituta da Babilônia* (1603) Dekker tinha em muito antecipado o livro de Middleton *Um Jogo no Xadrez* de 1624 colocando no palco os Reis da Espanha e França, representados como personagens diabólicos dependentes de Roma. (HILL, 1993, 110)

É bem possível que a *motivação histórica* para Hobbes ter escolhido um nome bíblico para seu livro tenha sido esse amplo uso de metáforas religiosas pelos revolucionários ingleses. De acordo com Hill, em seu livro *The World Turned Upside Down*, haviam alguns grupos entre os revolucionários ingleses que contestaram radicalmente a própria existência do estado em geral. Na verdade, tal uso é um exemplo ilustrativo da metáfora retórica, pois a base de tais metáforas eram as paixões e a mentalidade do público puritano, apoiador da revolução. Ao dar este título, Hobbes poderia não estar apenas dando uma resposta política, como também questionando a presença da retórica no interior do movimento contra o rei.

Caso voltemos à passagem do *De Cive* citada, onde o filósofo estabelece a distinção entre a eloquência racional e a retórica, veremos, no fim dela, o estabelecimento de outra distinção: dos usos de cada eloquência. Segundo Hobbes, a eloquência racional é própria às deliberações, enquanto a eloquência retórica é própria às exortações. No *Leviatã*, ele explicita o ponto em relação à eloquência retórica.

Nas orações de Louvor e nas Invectivas, a Fantasia é predominante: porque o desígnio não é a verdade, mas Honrar ou Desonrar; o que é feito por nobres ou vis comparações. O Julgamento não faz mais do que sugerir quais circunstancias faz uma ação louvável ou culpável. (*Leviathan*, 2012, VIII, 106)

Um pouco depois dessa passagem, Hobbes reconhece o papel da fantasia no interior do processo racional rigoroso, enquanto auxiliar pedagógico. No entanto, as metáforas – ou seja, a retórica – continuam sendo banidas desta forma de discurso.

Na demonstração, no Conselho, e em toda busca rigorosa da Verdade, o Julgamento faz tudo. Exceto algumas vezes o entendimento tem a necessidade de ser aberto por algumas similitudes hábeis; e, então, aqui há muito uso da Fantasia. Mas sobre Metáforas, elas são neste caso completamente excluídas. Pois vendo que elas abertamente professam o engano, admiti-las no Conselho ou Raciocínio seria uma loucura manifesta. (*Leviathan*, 2012, VIII, 108)

Parece haver um contrassenso. De um lado, o filósofo usa uma metáfora enquanto título de seu livro. Mas, de outro, afirma não ser lícito o uso delas. Porém, a contradição aparente pode ser dissolvida caso nos atentemos ao fato de que Hobbes redige o *Leviatã* enquanto uma tentativa de interferir no contexto político de sua época.

Como disse, o uso de metáforas religiosas era abundante entre certo grupo de revolucionários ingleses, os puritanos. Contudo, a partir de 1647, começa a ser estabelecida, entre a parcela da burguesia inglesa mais abastada, uma forte oposição às metas de transformações radicais defendidas por grande parte dos puritanos (HILL, 1975, 344-348). Com isso, é constituída uma forte campanha política e ideológica de combate a eles.

Ao mesmo tempo, Hobbes explicita ser o desejo de voltar à Inglaterra uma das razões de ter escrito o *Leviatã*: “Após ‘um discurso entre jocoso e sério sobre o assunto’, Hobbes replicou ‘A verdade é, eu tenho em mente ir para casa’. Era certamente sem dúvida que o argumento do livro o permitiria fazer assim.” (PARKIN, 95, 2007)

Em complemento, Hobbes buscou publicar seu livro predominantemente pela edição mais cara e luxuosa, ou seja, a mais restritiva da perspectiva do poder de compra.

O famoso comentário de Hobbes de que o *Leviatã* tinha “emoldurado a mente de um milhar de gentleman” provê uma evidência indireta do tamanho da tiragem e do público visado pelo livro. Uma tiragem de mil cópias não era inusual para um livro igual o *Leviatã* naquela época. Ele era apresentado em fôlio (amarrado ou não em cadernos), um volume de larga dimensão com uma muita impressionante e elegantemente gravada folha de rosto. Pagava-se pela qualidade; por oito shiling e seis pences, *Leviatã* era uma aquisição cara, em contraste com as menores e mais baratas edições das obras de Hobbes já disponíveis. Livros de luxo buscavam os gentlemen Ingleses mais abastados. (IDEM, 95-96)

É bastante plausível, portanto, consideramos ter Hobbes redigido seu livro buscando influenciar o setor mais abastado da burguesia inglesa, o qual era, naquele momento, a nova classe dominante no país, e o qual estava em luta com setores mais

radicais dos revolucionários. Hobbes teria se “engajado” na luta, ainda mantendo sua posição monarquista, mas cerrando fileira ao lado do novo *establishment* contra os novos *subversivos*. A posição monarquista de Hobbes, aliás, não era nenhum problema à alta burguesia inglesa, pois ela já considerava, naquela época, ser útil estabelecer uma aliança com setores do antigo regime, para resguardar suas posições já conquistadas (HILL, 1975, 343).

Ao considerarmos, então, isto, podemos concluir ser o *Leviatã* um livro não apenas de exposição científica, mas também, e sobretudo, um livro de intervenção política, que busca *exortar* seus leitores. Neste caso, o *Leviatã* é um livro *exortativo*, *invectivo*, e insere-se na dinâmica própria a este tipo de discurso.

Mas, pelo exposto anteriormente, a exortação e a invectiva são formas de discursos onde instrumentais da retórica estão presentes, pois é uma forma discursiva própria da eloquência retórica. A partir disso, é plausível entendermos a presença de instrumentais retóricos no *Leviatã* como sendo uma prova de uma natureza dual do livro: *científico e exortativo*.

O cerne da questão está no fato de que o filósofo não faz uso da retórica enquanto uma *sapientia*, isto é, enquanto uma forma de conhecimento, mas enquanto uma forma acessória. Acessório não no sentido pelo qual entende Skinner, o da necessidade da complementação retórica para levar o conhecimento racional, mas de uma anterioridade. Hobbes usa a retórica para “fiscar” o leitor e trazê-lo para dentro do discurso racional. É como se ele a usasse igual um comerciante usa uma placa no meio da rua. A placa é uma *exortação* para que o cliente crie um interesse e vá até o estabelecimento designado. Após ter sido despertado no cliente o desejo de ir ao

estabelecimento, a placa é superada em sua serventia, ao menos para aquele cliente. Do mesmo jeito, a eloquência retórica exorta o leitor a adentrar o domínio das cadeias argumentativas e, quando consegue, cumpre seu papel e é superada. O saber ele mesmo é puramente racional, não tendo lugar nele mesmo para a retórica.

Hobbes volta-se à nova classe dominante inglesa pois vislumbra influenciá-la com suas posições científicas. Para isso, lança a “isca” da crítica aos radicais, o que é facilitado pela posição negadora do estado de alguns deles. Por isso, nomeia seu livro *Leviatã*, onde, com apenas uma metáfora, se contrapõe aos puritanos e defende a necessidade absoluta de um governo forte, capaz de evitar a dissolução da guerra de todos contra todos e trazer tranquilidade para o cultivo da vida social e da prosperidade. Tal visão era extremante bem vista pela nova classe dominante, ansiosa por solidificar seu poder recém adquirido e descontente com os possíveis rumos da revolução.

Contudo, não é um retorno da retórica, pois, como explicado antes, desde o *De Cive* Hobbes mantém o papel da retórica enquanto forma exortativa. Trata-se, na verdade, do uso deste instrumento, uso que já era perfeitamente previsto.

Para Hobbes, portanto, a retórica não possui valor enquanto busca do conhecimento, discurso científico, mas possui valor enquanto instrumento exortativo, capaz de exortar os homens a se engajarem na busca do saber. Uma vez encaminhados, eles adentram a dimensão das cadeias argumentativas, onde impera a eloquência racional. Em outras palavras, a eloquência retórica conduz à eloquência geométrica, mas é esta que possui a primazia.

CAPÍTULO III

A GEOMETRIA NO PENSAMENTO DE THOMAS HOBBS

No início da modernidade o movimento humanista entra em crise, pelo avanço social e o surgimento de novos problemas, decorrentes do surgimento de novos atores, cujo conjunto ultrapassava seus limites.

Para responder a estes novos problemas, os filósofos modernos tentam estabelecer o que temos chamado de *ontologia da coisa*, uma forma de saber pautada na materialidade objetiva do mundo. Ao mesmo tempo em que a ciência progride no conhecimento do mundo natural, os filósofos estabelecem uma estrutura para dar sustentação ao saber científico e delinear sua forma. Em alguns casos, inclusive, o filósofo também é cientista – por exemplo, Hobbes e Descartes – tornando a relação entre a progressão científica e o esforço filosófico ainda mais íntima.

Por isso, o ataque ao humanismo renascentista torna-se uma prática comum de um número considerável de filósofos no século XVII, justamente o período de ascensão da ciência moderna. No capítulo anterior mostramos as posições críticas de Hobbes e Descartes.

De fato, não existiam apenas críticas ao humanismo. Outro foco comum de ataques era a escolástica, a qual já era questionada pelo humanismo renascentista devido ao seu vocabulário tecnicista, seus problemas abstratos e seu afastamento da vida cotidiana dos homens, como expusemos no primeiro capítulo. A filosofia moderna herdou este traço crítico e o absorveu em seu interior. Certamente, a crítica moderna encontrava uma escolástica muito mais fragilizada do que a encontrada pelos

humanistas, apesar dos esforços jesuítas em revitalizar a escolástica, fazendo surgir a segunda escolástica.

Hobbes, por exemplo, coloca a terminologia escolástica entre os abusos de linguagem ao dizer “sétimo, nomes que não significam nada; mas são tomados e aprendidos pela rota vinda das escolas, como *hipostático*, *transsubstancial*, *conssubstancial*, *eterno-Agora*, e as cantinelas semelhantes dos homens da Escola”. (*Leviathan*, 2012, V, 72)

Havia, portanto, um duplo declínio: do humanismo e da escolástica. Ambos perdiam espaço e deixavam um vácuo intelectual, o qual a filosofia moderna tentava preencher.

Nesta tentativa, a geometria ganhava papel fundamental, sendo absorvida por um grande número de sistemas filosóficos. O uso filosófico da geometria é um dado recorrente na modernidade do século XVII com uma extensão tão disseminada quanto seria a da dialética durante o século XX, guardando as diferenças.

Após um longo período praticamente desaparecida na Europa ocidental, a matemática retorna no início do renascimento, reavivada pelas traduções, pela redescoberta de Euclides e pelo intercâmbio com o mundo islâmico.

No entanto, será no século XVII, acompanhando o surto de pesquisa científica, que a disciplina terá avanços e conquistas reais. Nomes iguais os de John Napier (1550-1617), inventor dos logaritmos, Blaise Pascal (1623-1662), Fermat (1601-1665), Evangelista Torricelli (1608-1647) e o próprio Descartes (1596-1650) fizeram avançar imensamente o conhecimento matemático herdado da tradição.

Fermat e Descartes foram os responsáveis por um dos grandes avanços matemáticos no período anterior à constituição do cálculo, o qual foi a algebrização da geometria, permitindo a interrelação entre problemas geométricos e algébricos. O próprio desenvolvimento algébrico teve uma grande contribuição dos dois.

No plano institucional, houve a criação de cátedras exclusivas para o ensino de matemática nas universidades de Oxford e Cambridge. Em Oxford, a cátedra saviliana foi fundada por Sir Henry Savile, em 1619. Já a cátedra lucasiana, futuramente ocupada por Isaac Newton, foi constituída por Henry Lucas, em 1663, em Cambridge. (EVES, 2002, 347-348) Embora de forma menor, a criação de tais cátedras ajudou no avanço da pesquisa matemática. Contudo, o impacto maior delas terá sido a entrada da matemática no mundo acadêmico de forma autônoma, pois, embora a matemática já estivesse presente no *trivium* medieval, sua participação era subordinada e superficial.

O avanço matemático era parte do próprio avanço da ciência natural, pois a matemática era entendida como sendo a melhor ferramenta para conduzir o conhecimento científico e compreender o mundo natural. A frase de Galileu de que “o mundo está escrito em caracteres matemáticos”, ressalvada sua conotação exageradamente metafísica, expressa bem a visão dos intelectuais deste período. Enquanto antes, no começo do renascimento, tínhamos um arquétipo do intelectual fortemente associado ao *homme des lettres*, agora o arquétipo estava vinculado ao *homme mathématicien*. Os grandes intelectuais do período, em sua quase totalidade, se dedicaram, de um jeito ou de outro, à matemática. Não era possível querer se dedicar à ciência sem compreender o universo matemático.

Não é, portanto, gratuito, o peso da matemática no interior da filosofia do período. Em um contexto de crise da escolástica, da lógica silogística e do humanismo renascentista, a matemática, possuidora de grande força no período, atraía naturalmente os intelectuais ansiosos por responderem aos problemas que surgiam.

Entre os principais filósofos a se apropriarem da matemática estão Hobbes e Descartes, os quais também desenvolveram investigações no interior da disciplina, tendo Descartes atingido descobertas muito mais perenes à história intelectual. As contribuições hobbesianas acabaram por ser desconsideradas no desdobramento matemático posterior, sobretudo devido à rejeição pelo filósofo da algebrização da geometria e seu fracasso em sua tentativa de provar a quadratura do círculo.

Leo Strauss foi um dos primeiros a considerar o papel da geometria no pensamento de Hobbes. Em seu livro *The Political Philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*, considerado um clássico, o comentador analisa o papel da matemática euclidiana no rompimento de Hobbes com a tradição clássica da política, em geral a tradição do humanismo renascentista.

Para ele, a geometria é central na constituição do pensamento filosófico de Hobbes, sendo o contato do filósofo com ela uma verdadeira ruptura dentro do itinerário intelectual hobbesiano: “A ‘descoberta’ de Euclides foi, sem dúvida, um acontecimento em sua vida. Tudo o que ele pensou e escreveu após isso é modificado por este acontecimento.” (STRAUSS, 1996, 29)

No momento em que Hobbes toma contato com a geometria, ele rompe profundamente com a tradição, passando a se engajar na construção da nascente ciência moderna. Neste aspecto, segundo Strauss, sua maior contribuição será a constituição de

uma ciência política rigorosa, fundamentada na geometria, e em oposição à filosofia política herdada da tradição.

A ruptura de Hobbes com a tradição foi, sem dúvida, resultado de sua conversão à matemática e à ciência natural. Precisamente por esta razão ele se tornou consciente da nova atitude moral em relação a toda a tradição somente na forma de um antagonismo entre a nova e a antiga ciência. Que o ponto principal não era a proclamação, mas a fundamentação dos novos ideais, que tal fundamentação, que tal ciência política em geral, era possível e necessária – esta posição fundamental da tradição filosófica não foi questionada em nenhum momento por Hobbes, o qual, por outro lado, colocou toda a tradição de lado. Antes de tomar contato com Galileu e Euclides, ele em princípio se manteve fiel à filosofia política tradicional – apesar de suas dúvidas e insatisfações, das quais sua conversão à história é testemunha. Após tomar contato com Galileu e Euclides, ele se tornou claramente preocupado pela necessidade de uma nova filosofia política. (IDEM, 136)

Para o comentador, a virada do pensamento hobbesiano aconteceu justamente quando o pensador inglês entra em contato com a geometria euclidiana e com a nascente filosofia moderna.

Ao tomar contato com a geometria, diz Strauss, Hobbes concebe a necessidade do estabelecimento de uma filosofia política rigorosa e exata, que seja, de fato, uma ciência e não apenas um eco das paixões dos autores. (IDEM, 136-137)

Contudo, apesar de considerar a importância da geometria para o pensamento de Hobbes, Strauss não vai além de uma consideração genérica, apontando a importância da geometria na ruptura de Hobbes com a tradição e a inspiração geométrica da ciência política rigorosa, não esmiuçando, porém, a natureza eminentemente geométrica do pensamento hobbesiano em sua totalidade, assim como o que seria, de fato, uma articulação geométrica do pensamento.

Este ponto, da natureza geométrica do pensamento de Hobbes, tentaremos analisar na continuação, numa direção que não é exatamente a de Strauss, mas reconhecendo no seu trabalho de precursor um grande legado.

Talvez por influência cartesiana, é comum no estudo hobbesiano considerar a presença filosófica da geometria em seu pensamento enquanto “método geométrico”. Nosso objetivo é justamente mostrar que tal posição não é totalmente correta, ao menos não no sentido cartesiano de método. Antes, porém, é preciso ver, ligeiramente, o modo pelo qual Descartes considera o método e sua apropriação da geometria.

Nas *Règles pour la direction de l'esprit*, na regra 4, a qual trata da natureza do método, Descartes começa dizendo o seguinte:

Os mortais são possuídos de uma tão cega curiosidade, que muitas vezes eles conduzem seus espíritos por vias desconhecidas, sem nenhum motivo de esperança, mas somente para ver se isto que eles buscam existe mesmo, como qualquer um que incendiado de um desejo tão estúpido de descobrir um tesouro, percorresse sem cessar os caminhos, procurando assim ao acaso, ele não encontrará mais que qualquer coisa que tenha sido perdido por um viajante. Assim trabalham a maior parte dos alquimistas, a maior parte dos geômetras e muitos dos filósofos: em verdade, eu não nego que eles talvez conduzam a aventura com tanta sorte a ponto de encontrar alguma verdade; isto não é uma razão pela qual eu os reconheceria mais hábeis, mas somente que eles são mais afortunados. (*Règles pour la Direction de l'Esprit*, 1953, 46)

A natural curiosidade humana impulsiona à busca do saber. Contudo, essa busca acaba sendo efetuada de modo desordenado e, com isso, o alcance do saber é fruto do mero acaso. É preciso, portanto, disciplinar esta busca e isso só é possível mediante a introdução do método:

É, contudo, preferível jamais buscar a verdade sobre alguma coisa que o fazer sem método: pois é muito certo que estes estudos desordenados e estas meditações obscuras enganam a luz natural e cegam o espírito; e todos estes que tem o costume de andar nas trevas diminuem tanto a acuidade de seus olhares que eles passam a não mais suportar a plena luz. Coisa que confirma a experiência, pois que vemos bem comumente que estes que jamais se entregaram ao estudo das letras, julgam muito mais solida e claramente sobre o que se apresentam a eles que estes que sempre frequentaram as escolas. Ora, por método, eu entendo regras certas e fáceis, graças às quais todos os que as observam exatamente não suporão jamais verdadeiro o que é falso, e chegarão, sem se fatigarem em esforços inúteis mas aumentando progressivamente sua ciência, ao conhecimento verdadeiro de tudo o que eles podem alcançar. (*Idem*, 46)

Método, portanto, é um conjunto de regras capazes de orientar corretamente na busca pelo saber. Sua natureza é prescritiva e corretora, visa nortear o caminho de apropriação do saber e corrigir possíveis confusões ou desvios.

No *Discours de la Méthode*, Descartes retoma essa natureza do método:

O bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo, pois cada um pensa estar tão bem provido, que estes mesmos que são mais difíceis de contentar em toda outra coisa não têm o costume de desejar mais que eles possuem. No que não é possível que todos se enganem. Mas, muito mais, isto testemunha que o poder de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que chamamos de bom senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens. E que também a diversidade de nossas opiniões não vem de que uns são mais racionais que outros, mas somente de que nos conduzimos nossos pensamentos por diversas vias e não consideramos as coisas por elas mesmas. Pois, não é o bastante ter o espírito bom, mas o principal é de o aplicar bem. As mais grandes almas são capazes dos mais grandes vícios assim como também de grandes virtudes, e estes que não andam mais que lentamente podem avançar muito adiantado, se eles seguem sempre o caminho correto, que estes que correm e dele se distanciam. (*Discours de la Méthode*, 1953, 126)

Todo homem já possui naturalmente a racionalidade, a qual, contudo, não é suficiente para conduzir a pessoa de modo correto rumo ao saber. É preciso o auxílio do método para evitar a dispersão do espírito.

O método aparece, portanto, enquanto uma estrutura artificial aplicada à racionalidade natural para discipliná-la e corrigi-la. Por isso, o método não existe já dado, ele tem de ser constituído e apropriado pelos sujeitos cognoscentes.

Mas, quais as prescrições de tal método? Um pouco adiante da passagem acima, Descartes enumera quatro princípios do método: Não considerar nada como sendo verdadeiro sem uma evidência clara e distinta; dividir cada problema em várias partes, para sua melhor análise; conduzir o pensamento em ordem, indo pouco a pouco; revisar o conhecimento adquirido, a fim de se assegurar de não ter omitido algo. (*Idem*, 138)

Estas longas cadeias de razão, todas simples e fáceis, que os geômetras têm o costume de se servir para chegar às suas mais difíceis demonstrações, me deram a ocasião de imaginar que todas as coisas que podem cair sobre a consciência dos homens se seguem do mesmo jeito, e que, desde que nos abstivéssemos de receber qualquer coisa por verdadeira [que] não o seja, e que guardemos sempre a ordem que se faz para as deduzir uma das outras, não pode haver tão longe as quais enfim não cheguemos, ou de tão ocultas que não descubramos. (*Idem*, 138)

O método possui natureza geométrica, isto porque é usado frutiferamente pelos geômetras em suas investigações. A longa série da cadeia articula seus elementos em uma totalidade. Ao percorrer esta cadeia, podemos facilmente ascender ou descender a

um elemento particular, permitindo, deste modo, uma rápida e eficiente apreensão do conhecimento.

Nas *Méditations* veremos a aplicação deste método geométrico com uma cadeia indo desde a dúvida cética até a prova da existência de Deus e a fundamentação da existência do mundo, passando pela intuição do *cogito*. Ali, além do método geométrico, também haverá a presença da intuição e da dedução.

No entanto, a natureza fundamental do método cartesiano é ser um conjunto de regras para a condução do saber. Neste aspecto, a geometria é apropriada tanto por seu aspecto de encadeamentos, quanto por um aspecto normativo.

Ao contrário do filósofo francês, Hobbes terá uma outra posição em relação ao método. Não se trata de pensar o método enquanto normatividade, mas enquanto um desdobramento do próprio sistema filosófico, numa acepção em que é possível reconhecer sua raiz grega de *methodos*, isto é, caminho.

Para o entendimento do *método*, será necessário para mim repetir a definição da filosofia, dada acima (Cap. 1, art. 2) nesta maneira, *Filosofia é o conhecimento que nós adquirimos, por raciocínio verdadeiro, das aparências, ou efeitos aparentes, para o conhecimento que nós temos de alguma possível produção ou geração do mesmo; e desta produção, como tem sido ou pode ser, do conhecimento que nós temos dos efeitos*. Método, portanto, no estudo da filosofia, *é o caminho mais curto para encontrar efeitos por suas causas conhecidas, ou das causas por seus efeitos conhecidos*. (*Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body*, 1997, VI, 65-66)

No capítulo dois, vimos a concepção hobbesiana em torno do conhecimento como sendo uma forma de duplo movimento formado pelos fantasmas: dos antecedentes aos consequentes ou dos consequentes aos antecedentes.

Os primeiros princípios, portanto, do conhecimento, são os fantasmas de sensação e imaginação; e que haja tais fantasmas nós sabemos muito bem por natureza; mas, para saber por que eles existem, ou de quais causas eles procedem, é o trabalho do raciocínio. O qual consiste (como dito acima, no primeiro capítulo, Art. 2) em *composição e divisão ou resolução*. Não há método, pelo qual nós encontramos as causas das coisas, que não seja ou *compositivo* ou *resolutivo*, ou *parcialmente compositivo*, ou *parcialmente resolutivo*. E o resolutivo é comumente chamado método *analítico*, assim como o compositivo é chamado método *sintético*. (*Idem*, VI, 66)

O método é essencialmente um caminho para o desdobramento do conhecimento, sendo, de fato, os próprios movimentos do conhecimento, e não um conjunto de regras extrínsecas a serem impostas a ele. Neste aspecto, Hobbes compreende o método a partir de seu significado original de “caminho”, isto é, de percurso a ser percorrido rumo a algum lugar. Tal “caminho” pode ser progressivo ou regressivo.

Assim, ao contrário da perspectiva cartesiana, para Hobbes o método não é um conjunto de regras para corrigir a razão e guiá-la para o correto conhecimento. O método é o próprio conhecimento *em ato*. Isso, certamente, é uma diferença imensa, pois o filósofo francês considera a racionalidade incapaz de, por si mesma, atingir o saber – a menos por obra do acaso – necessitando, por isso, do auxílio metodológico, mediante ferramentas e regras. Já para o filósofo inglês o conhecimento se desdobra por si mesmo, sem ser necessário a presença de auxílios. O método se torna, com isso, não uma prescrição, mas um desdobramento em ato.

Essa diferença de perspectiva também mostra a posição otimista do filósofo inglês em relação ao conhecimento. Enquanto Descartes ficava se contorcendo em torno do ceticismo e da possibilidade do saber, Hobbes considerava o conhecimento um fato, não passível de questionamento. Enquanto Descartes é pessimista quanto à potencialidade natural do ser humano em alcançar o conhecimento, Hobbes não vê problemas nisso, considerando a potencialidade, e também a *possibilidade*, do saber humano sem nenhum tipo de suspeição.

Logo, temos já uma diferença entre Hobbes e Descartes quanto ao método e outra quanto à dinâmica do conhecimento. Contudo, a diferença se estende também ao

modo e apropriação da geometria por cada filósofo. No caso hobbesiano, a geometria possui um papel muito mais amplo do que ser mero método. O próprio fato do método ser entendido, por Hobbes, enquanto o desdobramento do conhecimento, e não enquanto princípio normativo, aponta para o modo pelo qual a geometria está presente em seu pensamento.

Para compreender melhor, porém, a presença da geometria no pensamento de Hobbes, é preciso fazer uma consideração geral sobre a natureza da própria geometria.

1- A natureza da geometria

Não é minha pretensão fazer uma filosofia da geometria aqui, ou mesmo discutir extensamente o que é a geometria, pois não há espaço para isso e nem mesmo é o objetivo da dissertação. Ao contrário, farei breves considerações a respeito de como a geometria é estruturada e dos principais aspectos presentes nela, sempre tendo por foco a apropriação *filosófica* feita por Hobbes.

Neste momento, é bom ressaltar de *qual geometria* vamos falar. Interessa-nos a geometria apropriada por Hobbes, a qual é a geometria euclidiana. No entanto, Hobbes, como dito acima, não aceitou o processo de algebrização da geometria, permanecendo com a geometria tradicional. Portanto, não iremos abordar a geometria analítica, mas apenas a euclidiana em seus pressupostos fundamentais. Alguns desses pressupostos também farão parte de outras geometrias, sobretudo o aspecto construtivista da euclidiana, mas não iremos abordar explicitamente a presença ou não deles nas demais.

A geometria presente no pensamento hobbesiano, e também a trabalhada *cientificamente* por ele, é a geometria euclidiana. É impossível, nesta consideração, não

falarmos da lenda em torno do primeiro contato entre Hobbes e a geometria euclidiana, lenda disseminada por Aubrey.

Ele tinha quarenta anos quando ele se interessou por geometria. Isso aconteceu incidentalmente: estando na livraria de um cavalheiro, os Elementos de Euclides estavam abertos no elemento 47, livro 1. Ele leu a proposição: “Por D.”, disse ele (ele tinha o costume de blasfemar, para dar ênfase) “isto é impossível!”. Então ele leu a demonstração disso, a qual o conduzia para trás para outra proposição, a qual ele também lia. Et sic deinceps, que ao fim ele estava demonstrativamente convencido daquela verdade. Isto o fez se apaixonar pela geometria. (AUBREY apud SCHUHMANN, 1998, 36)

Não há certeza total sobre a veracidade da narrativa. É pouco provável ter Hobbes tido contato com a geometria apenas nessa altura de sua vida, visto ser a geometria já estudada em Oxford, como dito acima, e em vários lugares da Inglaterra no período (HILL, 1992, 25-35). Porém, estando tal narrativa inserida no contexto de sua última viagem ao continente – a qual, como dito no capítulo anterior, foi decisiva para seu engajamento na vida científica –, podemos considerar tal fato como sendo um ponto de inflexão no entendimento hobbesiano em torno da força geométrica.

A nomeada força é justamente a capacidade da geometria em produzir assentimento, em conseguir provar, por sua própria cadeia argumentativa, as proposições expressas por ela. Hobbes, na anedota, se depara com uma proposição e, buscando entender seu fundamento, recua a outra proposição e depois a outra até chegar a uma proposição fundamental, a qual legitima toda a cadeia demonstrativa. O que é, porém, esta força? Para responder à questão, iremos analisar, ligeiramente, a estrutura e natureza da geometria euclidiana.

Os *Elementos* começam com a exposição das *definições*, *postulados* e *noções comuns*. Essa tríade trata do que poderíamos chamar de princípios e são a base da posterior sequência demonstrativa, onde se constituirão os elementos geométricos.

As definições, que se repetirão ao longo dos livros cujo conjunto forma os *Elementos*, servem para estabelecer elementos particulares fundamentais, os quais entrarão na base do processo construtivo dos demais elementos.

A primeira definição é a do *ponto*, onde se diz que “ponto é aquilo de que nada é parte” (*Os Elementos*, 2009, 98). Isto é, o ponto é uma individualidade radical, sem dimensões. A partir do ponto, os demais elementos da geometria serão construídos, sendo o ponto seguido pela reta e pela superfície plana (*Idem*, 98).

É possível considerarmos o ponto enquanto o princípio fundamental da geometria euclidiana, base axiomática de toda estrutura geométrica. Neste aspecto, o fundamento da geometria é uma individualidade adimensional, não possuidora de características, mas a qual, contudo, institui toda a série demonstrativa do sistema geométrico. Ou seja, um elemento sem qualidades institui uma cadeia de qualidades. Isso aparenta ser um paradoxo. Voltaremos a esse tema à frente, antes continuemos nossa exposição sobre os fundamentos da geometria.

Postulados são ações não passíveis de prova, por isso devem ser postuladas.

1. Fique postulado traçar uma reta a partir de todo ponto até todo ponto.
2. Também prolongar uma reta limitada, continuamente, sobre uma reta.
3. E, com todo centro e distância, descrever um círculo.
4. E serem iguais entre si todos os ângulos retos.
5. E, caso uma reta, caindo sobre duas retas, faça os ângulos interiores e do mesmo lado menores do que dois retos, sendo prolongados as duas retas, ilimitadamente, encontrarem-se no lado no qual estão os menores do que dois retos.

(*Os Elementos*, 2009, 98)

Pelo que vemos, tratam-se de ações passíveis de serem realizadas, mas não possuindo uma demonstração de sua validade. Por isso, são simplesmente postas, isto é, postuladas.

Já as noções comuns funcionam enquanto uma espécie de *regras lógicas*, com regras de identidade, desigualdade, soma, subtração e proporção.

1. As coisas iguais à mesma coisa são também iguais entre si.
2. E, caso sejam adicionadas coisas iguais a coisas iguais, os todos são iguais.
3. E, caso de iguais sejam subtraídos iguais, as restantes são iguais.
4. E, caso iguais sejam adicionados a desiguais, os todos são desiguais.
5. E os dobros da mesma coisa são iguais entre si.
6. E as coisas que se ajustam uma à outra são iguais entre si.
7. E o todo [é] maior do que a parte.
8. E duas retas não contêm uma área.

(*Idem*, 99)

A partir do princípio de identidade, expresso na primeira noção comum, são desenvolvidos os princípios de adição e subtração, os quais possuem uma natureza eminentemente construtivista. Com isso, há também o estabelecimento do princípio de proporcionalidade, na comparação entre elementos, o qual poderá ser uma proporcionalidade idêntica ou desigual.

Após isso, é iniciado um processo de construção de figuras geométricas e demonstrações de corolários e características.

Tomemos, para nossa análise, a primeira descrição presente no livro da construção de um elemento, no caso um triângulo equilátero:

Construir um triângulo equilátero sobre a reta limitada dada.

Seja a reta limitada dada AB. É preciso, então, sobre a reta AB construir um triângulo equilátero.

Fique descrito, por um lado, com o centro A, e, por outro lado, com a distância AB, o círculo BCD, e, de novo, fique descrito, por um lado, com o centro B, e por outro lado, com a distância BA, o círculo ACE, e, a partir do ponto C, no qual os círculos se cortam, até os pontos A, B, fiquem ligadas as retas CA, CB.

E, como o ponto A é o centro do círculo CDB, a AC é igual à AB; de novo, como o ponto B é centro do círculo CAE, a BC é igual à BA. Mas a CA foi também provada igual à AB; portanto, cada uma das CA, CB é igual à AB. Mas as coisas iguais às mesmas coisas são também iguais entre si; portanto, também a CA é igual à CB, portanto, as três CA, AB, BC são iguais entre si.

Portanto, o triângulo ABC é equilátero, e foi construído sobre a reta limitada dada AB.

[Portanto, a reta limitada dada, foi construído um triângulo equilátero]; o que era preciso fazer. (*Idem*, 99)

A construção ficará do modo ilustrado abaixo:

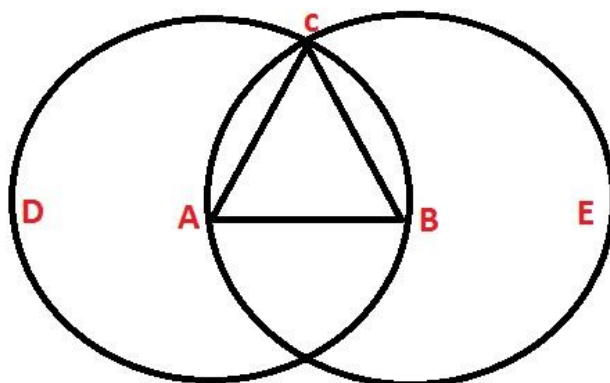


Ilustração da construção de um triângulo equilátero

A construção do elemento parte de uma reta estabelecida por dois pontos: A e B. Logo após, é traçado um círculo estabelecendo uma ligação entre os pontos BCD. Outro círculo é traçado no sentido inverso ligando os pontos ACE. Deste modo, temos dois círculos se cruzando no ponto C e em outro ponto, não relatado na demonstração, o qual poderíamos chamar de não especificado. Após, se une os pontos AC e BC e podemos verificar a formação de um triângulo. Contudo, um triângulo equilátero deve possuir seus lados iguais. Até aqui, a prova é construtiva, isto é, trata-se de um processo de construção do elemento geométrico. Agora, será estabelecida a característica qualitativa da figura, a qual, no caso específico, deverá possuir igualdade entre seus lados. Esse é o papel do último parágrafo da prova.

CDB formam um círculo cujo centro é o ponto A. A distância do centro até qualquer ponto do extremo periférico da circunferência é a mesma, característica determinada nas definições. Ou seja, a reta AB é igual à reta AC. O mesmo se aplica à outra circunferência CEA, cujo centro é B. Assim sendo, a distância de BA (ou AB) é

igual à de BC. Contudo, a reta BA (ou AB) é igual à reta AC, e, por isso, as três retas são iguais entre si. Deste modo, os três lados possuem o mesmo tamanho e são, portanto, iguais.

Esta prova usa os princípios da identidade e da proporcionalidade, expressos nas noções comuns. Trata-se, portanto, de uma prova lógica, visando determinar as características da figura e suas relações.

Há, portanto, um duplo movimento no processo demonstrativo. O primeiro é de construção do elemento, o qual estabelece a existência do elemento, e o outro é a determinação de suas características e relações. Na verdade, se olharmos atentamente, os dois movimentos são um só, pois a própria construção do elemento já estabelece suas características e relações, havendo posteriormente uma explicitação delas. A separação é muito mais do ponto de vista *teórico* do que propriamente do *efetivo*.

Analisemos agora esse processo *filosoficamente*.

Há três instâncias presentes no processo da demonstração: o ponto, a reta e a superfície. Do ponto de vista geométrico, elas equivalem, respectivamente, à adimensionalidade, à unidimensionalidade e à bidimensionalidade. Ou seja, dimensões zero, um e dois. Cada uma dessas instâncias possui suas próprias características, únicas a elas.

A dimensionalidade marca o *potencial expressivo* de cada instância. Quando falamos de potencial expressivo me refiro ao potencial de cada instância em constituir elementos particulares e diversos dentro da mesma dimensão.

A dimensão zero tem o potencial zero de instituir elementos. Por isso, sua expressão é pelo ponto, o qual não possui característica, embora exista. O ponto é uma entidade sem qualidades, é como se fosse o grau mínimo da existência.

Já a dimensão um possui o potencial um, o que o torna capaz de expressar apenas um elemento, a reta. Ao contrário do ponto, a reta já possui características, embora sejam simples. As principais características são a extensão e a identidade.

Por sua vez, a dimensão dois é capaz de instituir a superfície e pode gerar um número imenso de elementos. Essa dimensão possui diversas características como, por exemplo, a área.

Dentro da geometria euclidiana, ainda existem os elementos de dimensão três, os quais instituem os sólidos. Estes também possuem um amplo potencial expressivo, gerando um número imenso de elementos. Entre suas principais características está o volume.

Após esta explicação, voltemos à análise da demonstração do triângulo equilátero.

Como já dito, existem três elementos presentes na demonstração do triângulo equilátero. A demonstração parte de dois pontos, A e B, os quais estão ligados por uma reta. Estes pontos também são os centros de duas circunferências, traçadas de modo a cruzar o ponto oposto. O cruzamento das circunferências gera outros dois pontos; um deles, C, é ligado aos pontos A e B formando o triângulo ABC. Ora, disso podemos depreender que o ponto é o fundamento do processo construtivista do elemento. A partir do ponto é construída a reta e, por fim, a superfície.

Como dito, o ponto é uma entidade sem qualidades, possuindo apenas a existência. No entanto, ele é base do processo geométrico. Isso gera um aparente paradoxo, o qual, no entanto, é apenas aparente. Apesar de não possuir qualidades, o ponto possui existência e essa mera existência já é capaz de instituir uma legalidade posterior. De acordo com a definição quatro dos *Elementos*, “linha reta é a que está posta por igual com os pontos sobre si mesma” (*Idem*, 97). Embora, Euclides fale particularmente da linha reta, podemos considerar o papel da linha válido para toda linha, pois, como é dito na definição três, “extremidades de uma linha são pontos” (*Idem*, 97), mostrando que o ponto pertence à linha. Ou seja, a linha é formada por um conjunto de pontos enfileirados. Neste aspecto, a mera existência individual dos pontos quando agrupados gera uma outra instância geométrica. A dimensão zero institui a dimensão um. A linha, por sua vez, absorve a característica do ponto, existência, e a supera instituindo nova característica: o comprimento.

Enquanto o ponto não possuía qualquer qualidade, sendo mera existência sem partes, a linha já possui a capacidade do comprimento. Há, no entanto, dois tipos de linhas: reta e curvilínea. Uma linha curvilínea forma uma circunferência ou elipse. Já a reta poderá formar uma série de elementos. O cruzamento de um número determinado de retas instituirá a superfície. A superfície é formada por duas instâncias geométricas: ponto e linha reta, e, por isso, ele absorve características destes dois elementos, existência e comprimento, mas as supera instituindo uma nova característica: a área. Na construção apresentada neste capítulo a título de exemplo, três retas se cruzam e formam um triângulo equilátero. No caso do triângulo, além da área, há também outras relações como, por exemplo, a construção de ângulos, instituindo uma série de outras características particulares.

Esse processo construtivista gera um sistema, no sentido de uma estrutura articulada com elementos solidários entre si. Cada elemento da geometria é um elemento particular e único, mas, ao mesmo tempo, ele possui afinidades com os demais elementos, seja por parentesco dimensional, seja por sua gênese. O triângulo equilátero é uma entidade particular, única, do mesmo jeito que o ponto, a reta ou o triângulo retângulo são. Existem características estritamente particulares a cada um. O triângulo equilátero, por exemplo, possui a característica de ter seus três lados iguais, diferente do triângulo retângulo, o qual possui, em particular, a característica de ter um triângulo de noventa graus e possuir sua hipotenusa igual à raiz quadrada de seus catetos. Isso são características particulares e únicas. No entanto, o triângulo retângulo e o triângulo equilátero possuem características afins, seja por possuírem a mesma dimensão, seja por pertencerem ao mesmo tipo de elementos. Ao mesmo tempo, os dois triângulos também possuem uma relação com a reta e o ponto, por afinidade genética.

A construção geométrica, então, gera um sistema no qual ocorre um processo genético de absorção e superação de características e, associado a esse processo, uma relação entre a individualidade do elemento particular e a generalidade do sistema. Ou seja, o construtivismo geométrico gera um sistema complexo formado pela articulação de individualidades com afinidades entre si. Há, portanto, uma relação entre a totalidade do sistema e a particularidade dos elementos. Em outras palavras, há uma relação entre particular e universal.

Ora, esse tipo de relação é claramente dialético, onde a gênese dos elementos geométricos se dá por um processo de absorção e a superação de características entre as entidades relacionadas. Ao mesmo tempo, a relação entre o particular e o universal também é dialética. Porém, não se trata de duas relações distintas, mas apenas de uma,

pois a relação particular e universal é constituída pelo processo de construção genética dos elementos. Ou seja, *o construtivismo geométrico é essencialmente dialético*.¹³

Ao falarmos desta natureza dialética da geometria, adentramos outro aspecto importante da geometria: o *construtivismo*. A geometria é construtivista, onde cada elemento é instituído por um processo genético a partir de outros elementos anteriores e de um conjunto de orientações particulares. Na demonstração do triângulo equilátero vimos bem essa característica construtivista pela instituição da figura mediante a articulação de pontos, retas e circunferências, onde o triângulo era criado através de movimentos específicos.

Por ser construção, a geometria é uma forma de movimento. Como disse no fim do parágrafo anterior, a construção do triângulo equilátero se baseou em movimentos específicos, cuja execução delineou o elemento. A depender do tipo de movimento realizado, surgirão figuras diferentes. Assim, por exemplo, um tipo de movimento gera uma linha reta, mas outro gera uma linha curva, ou seja, uma circunferência. No caso do triângulo equilátero, esses dois movimentos foram conjugados para formar o triângulo equilátero. O movimento é o instituidor dos elementos geométricos e cada elemento particular será instituído por um movimento particular ou por um conjunto de movimentos específicos. Deste modo, podemos dizer que a geometria é essencialmente um movimento expresso em formas particulares. Cada forma particular do movimento gera um elemento específico.

¹³ Ao falar de dialética na geometria, e que também estará presente no pensamento de Hobbes, nos referimos ao processo sintético de constituição dos elementos, onde um elemento posterior absorve e supera características dos elementos anteriores. Também nos referimos à relação entre particular e universal, a qual se dá através da constituição da totalidade do sistema geométrico. Sabemos da vastidão de sentidos do termo *dialética*, do papel preponderante desempenhado por ele ao longo da história da filosofia e da imensa complexidade em lidar com tal termo. Contudo, buscamos, aqui, utilizar *dialética* em um sentido específico e circunscrito ao movimento geométrico.

Caso retomemos à questão da dialética, e nos apropriando desta consideração sobre o movimento, podemos compreender a geometria enquanto movimento dialético. Pois, se o processo construtivista da geometria é movimento, e sendo tal movimento expresso na forma particular de cada elemento, podemos depreender a mesma relação exposta anteriormente do particular e do universal. Neste aspecto, o movimento geométrico é dialético, existindo enquanto continuo processo de construção de elementos. O movimento geométrico não existe em abstrato, de forma pura, ele é sempre uma determinação particular, isto é, um elemento específico. Dito de outro modo, a geometria só existe enquanto uma série de elementos particulares, específicos, e não existe a geometria “pura”, abstraída de seus elementos e pairando em algum lugar.

A geometria é uma série de movimentos particulares sistematizados em uma totalidade harmônica. A totalidade é o universal, mas este universal não é uma entidade possuidora de existência independente dos particulares. Ao contrário, a universalidade só *existe enquanto articulação dos particulares*, e esta articulação é o próprio movimento em suas várias formas específicas. Ou seja, o universal são os particulares. Por isso, o movimento geométrico é dialético.

A geometria, portanto, é uma série de elementos particulares sistematicamente articulados mediante o movimento. O fato dos elementos particulares terem a proeminência poderia nos fazer considerar a geometria enquanto uma forma de *nominalismo*, onde apenas entidades particulares possuem existência.

Contudo, a questão é mais complexa.

A geometria só existe enquanto elementos particulares. Caso destruamos a totalidade destes elementos, não restará nada, isto é, não há na geometria uma

substância pairando por detrás da totalidade dos elementos particulares. A totalidade dos elementos particulares é que forma a geometria. No entanto, tais elementos não estão “soltos”, desarticulados. Há uma cadeia sistemática os ligando, mas esta cadeia não é uma substância, e sim os próprios elementos. A demonstração do triângulo equilátero nos mostra isso: a cadeia instituidora dele é formada por pontos, retas e circunferências. A geometria é a totalidade dos elementos particulares, mas, não de modo desarticulados. Por isso, não podemos falar de nominalismo, ao menos no sentido radical da existência dispersa de entidades únicas.

A compreensão da natureza da geometria enquanto movimento é útil para entendermos essa questão. Os elementos da geometria estão articulados entre si, mas não de modo semelhante a peças de lego, as quais estão articuladas por encaixes. Na verdade, a articulação é pelo movimento, o qual é essencialmente plurívoco, mas unitário em sua natureza de ação. O movimento geométrico é uma ação particularizada em diversas formas. Em uma analogia, poderíamos pensar o movimento geométrico enquanto uma massa de modelar. A massa assume várias formas possíveis. Embora cada forma seja diferente, elas possuem algo as unindo. Caso imaginemos agora que não existe nenhuma massa de modelar, mas apenas a *capacidade da modelagem*, teremos estabelecido uma analogia mais correta. Neste aspecto, o movimento geométrico é como se fosse o puro ato de modelagem, se manifestando em diversos tipos de formas e só existindo na existência destas formas. Dito de modo rigoroso, *o movimento geométrico é uma universalidade existindo pela existência em ato de suas formas particulares.*

Não podemos, portanto, falar de nominalismo na geometria. Contudo, pensando de modo dialético, podemos compreender o movimento geométrico e sua relação entre o particular e o universal.

Além de sua característica dialética, o movimento geométrico é essencialmente construtivista, pois, como já expusemos de modo suficiente acima, sua natureza é de constituir elementos particulares. Portanto, não se trata de um mero movimento linear, uma simples sucessão, mas de um movimento dinâmico e fértil.

A força demonstrativa da geometria, a qual impressionou Hobbes, provém justamente desta sua natureza de ser uma forma de movimento dialética e construtivista. Graças a isto, cada elemento da geometria está intimamente articulado com o outro através da filiação genética. A unicidade do movimento, particularizando-se em cada elemento, gera uma totalidade orgânica levando à força de evidência. Ou seja, a evidência geométrica provém do fato de que demonstrar e construir são o mesmo e, por isso, não há separação entre o âmbito do fazer e do conhecer. Isso é um ponto de grande importância para a compreensão do papel da geometria no pensamento hobbesiano.

Em síntese, a geometria é um movimento construtivista de natureza dialética, existindo através dos elementos particulares, onde fazer e saber estão intimamente articulados e são, no fim, a mesma coisa.

Feita estas breves análises sobre a geometria, entremos na consideração em torno da presença da geometria no pensamento de Thomas Hobbes.

2- A presença da geometria no pensamento hobbesiano

2.1 – O movimento geométrico enquanto fundamento da filosofia

Nossa posição, já expressa anteriormente, é de um amplo papel para a geometria no interior do pensamento de Hobbes. A exposição anterior sobre a natureza da geometria nos forneceu uma base teórica para melhor entender como se dá a inserção da geometria, e, a partir dela, podemos visualizar a presença da geometria no pensamento hobbesiano enquanto estruturadora da filosofia. Com isso, queremos dizer que a filosofia de Hobbes é uma filosofia geométrica, sendo a geometria não um simples método ou um modelo, mas sendo *ela a própria filosofia*, estruturada em lógica, física e filosofia política. Não se trata, porém, da geometria enquanto *ciência*, mas, antes, de sua estrutura essencial, como foi exposto na seção anterior.

A apropriação filosófica da geometria por Hobbes já era exposta desde pelo menos o *De Cive*. Na introdução desta obra, o filósofo expõe as vantagens do cultivo da geometria, a tomando enquanto exemplo para a filosofia:

E verdadeiramente, os geômetras têm muito admiravelmente feito a parte deles. Pois seja qual for a assistência dada à vida do homem, seja pela observação dos céus ou da descrição da terra, da notação dos tempos, ou dos mais remotos experimentos da navegação; finalmente, seja no que for que as coisas nestes tempos presentes difiram da mais rude simplicidade dos tempos antigos, nós devemos compreender ser isso um débito o qual nós devemos meramente à geometria. (*De Cive*, 1983, 25)

A geometria, portanto, é a principal catalisadora do progresso humano, a partir de suas contribuições decisivas às ciências. Na continuação, o filósofo sugere aproveitar essa potência da geometria na filosofia moral: “Se a filosofia moral tivesse tão felizmente conduzido suas obrigações, não sei o que poderia ter sido acrescentado pela indústria humana para o complemento desta felicidade, a qual é consistente com a vida humana.” (*Idem*, 25).

Conforme apresentei no último capítulo, a filosofia moral encontrava-se neste momento dominada pelo humanismo renascentista, e Hobbes questiona justamente isto,

o tratamento da moral por instrumentais da retórica, e visa a substituição destes instrumentais pela geometria.

No *Leviathan*, Hobbes novamente lembra o papel de proeminência desempenhado pela geometria, ao afirmar ser ela “a principal Ciência que tem até agora agradado a Deus conceder ao homem” (*Leviathan*, 2012, IV, 56). A geometria é a ciência, a partir da qual todo conhecimento científico deverá ser estabelecido.

No *De Corpore*, mais uma vez, a geometria possui um lugar destacado, no processo epistemológico, estando em sua base.

(...) logo, em primeiro lugar, temos de investigar os meios do movimento simplesmente [motion simply] (no que consiste a geometria); depois os meios de cada movimento gerado tal como são manifestos; e, por último, os caminhos dos movimentos internos e invisíveis (que é a investigação dos filósofos naturais) E, logo, aqueles que estudam a filosofia natural, estudam em vão, se não começam pela geometria; e estes escritores, ou disputadores, que são ignorantes da filosofia, não fazem mais do que levar seus leitores a perderem seus tempos. (*Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body*, 1997, VI, 73)

A geometria é a primeira instância do conhecimento e sua compreensão é base para todo processo gnosiológico posterior, o qual passará pela filosofia natural até chegar à filosofia moral. A importância da geometria é tamanha a ponto dos escritores morais que a ignoram não terem nenhuma validade em seus escritos, levando os leitores a não terem nenhum ganho em lê-los.

No entanto, tudo isto apenas indica uma visão extemporânea a respeito da geometria. Isto é, o filósofo está dando declarações da importância da geometria, o que, certamente, já indica o papel relevante dela em seu pensamento, mas, apesar disso, ainda não fornece uma compreensão exata do modo de inserção da geometria nele. É necessário, portanto, abordar o próprio pensamento hobbesiano e explicitar a organização geométrica dele.

O primeiro ponto atestador da presença geométrica no pensamento de Hobbes é sua concepção do movimento, o qual possui um papel de extrema importância em sua filosofia. A compreensão do filósofo em torno do movimento se deu após sua última viagem ao continente, na qual, como dito antes, ele aderiu à ciência moderna. Tal compreensão é narrada por ele em sua autobiografia:

em um encontro de homens ilustrados, quando uma menção foi feita sobre a causa da sensação, alguém perguntou: ‘o que é o sentido?’ e ele não ouviu nenhuma resposta; ele se preocupava como era possível que aquelas pessoas, que na presunção de seus alegados saberes tão desdenhosamente desprezavam outros homens, podiam ainda não ter qualquer conhecimento sobre a natureza de seus próprios sentidos. A partir dessa época ele pensou frequentemente sobre a causa da sensação; e, pela boa fortuna, ocorreu a ele que, se todas as coisas físicas e suas partes eram, no fim, juntas, ou eram sempre movidas em um movimento similar, as distinções entre todas as coisas poderiam ser removidas, e, então, conseqüentemente, seria toda sensação. Disto, então, conclui-se: *a causa de todas as coisas era para ser procurada na diferença entre seus movimentos*. (HOBBES apud MARTINICH, 1999, 89-90)

A última frase da citação é de suma importância para nós. Hobbes considera o movimento como sendo o fundamento de toda existência. Este papel do movimento é sublinhado por Cees Leijenhorst em seu artigo sobre a causalidade cartesiana e hobbesiana, já citado anteriormente, e que pertence à coletânea *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*.

Nós devemos também concluir que em relação à causalidade segunda, Hobbes permanece, aqui também, mais próximo da tradição aristotélica que de Descartes. Os corpos de Hobbes permanecem de um certo modo sendo substâncias naturais, no sentido aristotélico, mais do que pedaços de *res extensa* providos de certos modos como o movimento. No *De Motu*, Hobbes define a essência da forma do corpo como um movimento determinado e imperceptível, que tem lugar entre as partes internas do corpo, e que afeta nossos sentidos e nos permite diferenciar um corpo de outro. Hobbes substitui, então, a forma substancial pelo que ele chama de “agregado de acidentes”, dito de outro modo, pelo movimento. O fato de que o movimento não seja simplesmente um modo do entendimento, mas a essência mesma de um corpo natural determinado, poderia bem constituir uma das explicações quanto à questão de saber porque Hobbes, paradoxalmente e contrariamente a Descartes, mantém a ideia aristotélica dos corpos naturais como causas segundas, apesar do fato de que eles não são mais dotados de potências ativas. (LEIJENHORST, 2005, 116-117)

O movimento, portanto, é a essência do mundo natural, sendo cada corpo constituído por um tipo específico de movimento. Como veremos, o papel do movimento é amplo no pensamento de Hobbes, não estando apenas no mundo natural.

Aqui, no entanto, o importante é considerarmos a centralidade do movimento e sua relação com o movimento geométrico.

O papel do movimento no pensamento hobbesiano é um dado amplamente considerado na tradição investigativa do pensador. No entanto, não há consenso sobre a natureza de tal movimento. A interpretação predominante é a mecanicista, a qual se ancora em uma apropriação do filósofo do movimento tal como estudado pelos primeiros físicos do século XVII. Assim, Yara Frateschi, analisando a diferença entre as concepções de movimento aristotélica e hobbesiana, diz:

No capítulo anterior, vimos que, enquanto para Aristóteles os homens têm a tendência natural a se tornar o que são essencialmente, os homens hobbesianos têm apenas a tendência natural a procurar seu próprio benefício. Parece-nos que essa diferença entre os dois filósofos é iluminada pelo fato de que a substituição do *zoon politikon* pelo princípio do benefício próprio acompanha, no campo da ética e da política, a substituição de uma concepção teleológica de natureza por outra que é mecânica. Para Aristóteles, o movimento natural é teleológico, causado pela tendência natural do corpo a obter sua completude, a atualizar sua essência; já para Hobbes o movimento é apenas mudança de lugar, indiferente a qualquer processo teleológico: os homens se movem, não na direção da atualização do que são potencialmente, mas na direção dos benefícios almejados, exclusivamente por efeito de causas eficientes. (FRATESCHI, 2008, 62)

O mundo de Hobbes é radicalmente outro. 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. (IDEM, 63)

O movimento hobbesiano, nesta perspectiva, seria puramente inercial, ou seja, o descolamento de corpos. A origem histórica do movimento hobbesiano seria o movimento tal como expresso na física de Galileu.

Contudo, tal compreensão de movimento esbarra em uma série de dificuldades quando analisa outros níveis do pensamento hobbesiano que não o natural. Como, por exemplo, entender o mundo político de uma perspectiva mecanicista? E a racionalidade?

O principal ponto problemático desta interpretação é a consideração da comentadora de que não haveria um movimento teleológico em Hobbes. Isso não se sustenta caso considerarmos a introdução do Leviatã, onde o filósofo inglês deixa clara a natureza *planejada* da sociedade civil:

NATUREZA (a Arte pela qual Deus fez e governa o Mundo) é pela *Arte* do homem, como em muitas outras coisas, também nisto imitada: que ela pode fazer um Animal Artificial. Pois vendo que a vida não é senão um movimento de membros, o começo dele está em alguma parte interior principal; por que não poderíamos dizer que todo *Autômato* (Engenhos que se movem por si mesmos por rodas e molas como faz um relógio) tem uma vida artificial? Pois o que é o *Coração*, senão uma *Mola*, e os *Nervos* senão várias *Cordas*; e as *Articulações* senão várias *Rodas*, concedendo movimento para o Corpo inteiro, tal como era pretendido pelo Artífice? A *Arte* vai ainda mais além, imitando esta Racional e mais excelente obra da Natureza, o *Homem*. Pois pela *Arte* é criada este grande LEVIATÃ chamado uma COMMON-WEALTH, ou ESTADO (em latim CIVITAS) o qual não é senão um Homem Artificial; apesar da maior estatura e da maior força que o Natural, pois para a proteção e defesa destes foi pretendido; e nisto, a *Soberania* é uma *Alma* Artificial, como concedendo vida e movimento ao corpo todo; Os *Magistrados*, e outros *Oficiais* da Judicatura e Execução, *Juntas* artificiais; *Recompensa* e *Punição* (pelo conexão ao lugar da Soberania, toda junta e membro é movida para cumpri seu dever) são os *Nervos*, que fazem o mesmo no Corpo Natural; A *Prosperidade* e *Riqueza* de todos os membros particulares são a *Força*. *Salus Populis* (a *segurança do povo*) seu *Negócio*; *Conselheiros*, pelos quais todas as coisas cujo conhecimento é necessário a ele, são sugeridas sobre isto, são a *Memória*. *Equidade* e *Leis*, uma *Razão* e uma *Vontade* artificiais; *Concórdia*, *Saúde*; *Sedição*, *Doença*; e *guerra Civil*, *Morte*. Por último, *Pactos* e *Acordos*, pelos quais as partes deste Corpo Político foram feitas no começo, colocadas juntas e unidas, se assemelham aquele *Fiat*, ou ao *Façamos o homem*, pronunciado por Deus na Criação. (*Leviathan*, 2012, 16)

Não apenas o mundo social é planejado, ou seja, constituído teleologicamente, mas o próprio mundo natural também o é, pois instituído pelo planejamento divino. Nos dois casos há uma arte dirigindo a instituição do mundo político e do mundo social. Arte, aqui, está no sentido amplo, ou seja, toda atividade construtivista.

Além disso, como veremos, o próprio método sintético pressupõe um processo de construtivismo prático, o qual carrega em si uma teleologia.

Não se trata, claro, de uma teleologia aristotélica, ao tipo de uma “tendência ao lugar natural”. Mas o movimento hobbesiano vai além da pura condição inercial, pois não se trata meramente de uma mudança de lugar, mas de um contínuo processo construtivista.

Em outra direção vai Gary Herbert. Em seu livro *Thomas Hobbes: the unity of scientific and moral winsdow* ele defende uma interpretação do movimento hobbeseano enquanto movimento dinâmico, fundado no papel do esforço:

Watkins acrescenta a sugestiva, e eu acredito, precisa ideia de que Hobbes serve como o percurso filosófico de Leibniz, e mesmo influencia a concepção de Leibniz a respeito de uma mônada de energia como o constituinte básico do universo. Para Hobbes, o movimento não é meramente mecânico, (apesar de poder ser discutido mecanicamente). As menores partes e mais fundamentais dos movimentos, *conatus*, é um esforço [endeavour]. Esta é a natureza dos menores movimentos para se opor e resistir a outros movimentos (De Corp. cap. 25, art. 2, p.391). A natureza, assim caracterizada, é oposição, resistência. Resistência geralmente possui um papel integral na física matemática de Descartes, na medida em que é um integrante da doutrina da inércia. Na física cartesiana, um meio ou outro corpo pode resistir ao movimento de um corpo determinado, mas o movimento do corpo original é “inerte”. Isto é, o corpo ele mesmo é indiferente à resistência ou a alguma mudança em seu movimento. Há resistência, mas não oposição. Para Hobbes, por outro lado, resistência não é passiva; ela é dinâmica e determinante. Corpos vêm à existência somente através da interação do movimento, e movimentos são determinados somente em oposição com outros movimentos. A doutrina cartesiana da inércia tem pouco a contribuir para a doutrina mais dinâmica de Hobbes. (HERBERT, 1989, 53)

O movimento não seria apenas inercial, e não seria apenas o deslocamento de corpos. Esta interpretação traz a vantagem de colocar em termos mais justos o papel do movimento no pensamento de Hobbes, mostrando o quanto tal concepção ultrapassa a visão específica dos físicos do período, pois trata-se de pensar a dinâmica, e não a mecânica, e a dinâmica possui princípios, forças, elementos e mudanças de estado.

No entanto, a interpretação de Herbert do movimento desconsidera a natureza *em elos* do movimento. O esforço (*conatus/endeavour*) acaba sendo posto no lugar de “fundamento” do movimento. Contudo, como veremos, o esforço não é fundamento do movimento, mas o movimento em seu grau mínimo, não podendo, porém, ser considerado à parte da cadeia em sua totalidade.

O equívoco desta interpretação está em não levar em conta o papel da geometria na noção hobbeseana do movimento. Uma característica importante do movimento hobbeseano é seu caráter construtivista, autorizando a pensar em composições e decomposições, sínteses e análises, progressões e regressões.

Tal como expusemos na seção anterior, o movimento geométrico é essencialmente construtivista, sendo movimento específico o gerador de um tipo particular de elemento geométrico. Isto significa que a essência de cada objeto é determinada por seu tipo de movimento, exatamente igual Hobbes afirma em torno do movimento no mundo natural, que a seu modo é gerado e se abre a gêneses várias.

Contudo, não se trata apenas do mundo natural. O movimento possui no pensamento hobbesiano o caráter de fundamento de toda existência, em seus diversos níveis ônticos, do natural ao social e político.

Para entendermos melhor a concepção hobbesiana do movimento e sua ligação com o movimento geométrico, consideremos novamente a passagem já citada há pouco do *De Cive (Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body, 1997, VI, 73)*

Na citação, Hobbes fala de *motion simply*, ou seja, movimento simplesmente, o qual ele associa à geometria. *Motion simply* pode também ser considerado como sendo o “movimento enquanto tal”, ou seja, o movimento de forma pura. Ora, o filósofo diz claramente ser este tipo de movimento o movimento geométrico, cujo estudo deve ser base para o estudo das demais áreas da realidade – a saber, o mundo natural e social.

O movimento geométrico é o tipo de movimento mais simples existente pois possui em sua natureza a capacidade intrínseca de constituir entidades, isto é, o movimento geométrico é construtivista e isso significa que movimento e construção são uma coisa só na geometria. Hobbes coloca ênfase nisto em outra passagem do *De Corpore*, onde, ao mesmo tempo, e novamente, aborda a importância da geometria:

As próximas coisas a serem consideradas são MOVIMENTO e MAGNITUDE, as quais são os mais comuns acidentes de todos os corpos. Esta parte, portanto, pertence mais propriamente aos elementos da geometria. Mas porque esta parte da filosofia tem sido desenvolvida pelos mais sábios de todas as épocas, tem proporcionado mais abundância de matéria do que pode ser bem

compartimentado junto dentro dos estreitos limites deste discurso, eu penso ter de alertar o leitor que, antes de seguir mais adiante, ele tome em suas mãos as obras de Euclides, Arquimedes, Apolônio, e outros, tanto escritores antigos quanto modernos. Pois para qual finalidade é isto, fazer tudo de novo o que já está feito? O pouco, portanto, que eu deverei dizer a respeito da geometria em alguns dos capítulos seguintes, deverá ser considerado novo apenas no que estiver conduzindo à filosofia natural. (*Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body*, 1997, XV, 203-204)

A partir desta passagem do texto, o filósofo começa a analisar o problema do movimento em seu processo de constituição de entidades, isto é, do movimento enquanto atividade construtivista. Neste aspecto, ele liga diretamente a abordagem do problema com a compreensão da geometria, pois, de acordo com ele, tal problema pertence propriamente aos elementos geométricos, pois a geometria é a forma básica de movimento.

O papel do movimento na constituição dos elementos geométricos é exemplificado por Hobbes quando, em outra passagem do *De Corpore*, ele afirma que “(...) *uma linha é feita pelo movimento de um ponto, superfícies pelo movimento de uma linha, e um movimento por outro movimento, etc.*” (*Idem*, VI, 70-71). E, em outro lugar, descreve a construção de uma parábola do seguinte modo: “Pois a linha ABOC sendo uma linha parabólica é gerada pelo concurso de dois movimentos, um uniforme de A para E, o outro no mesmo tempo uniformemente acelerado do repouso de A para D.” (*Idem*, XVIII, 268)

O movimento é fundamentalmente um movimento geométrico, sendo generalizado para o resto da realidade. Contudo, a filosofia de Hobbes continua marcando de forma clara o caráter geométrico de tal movimento, como, por exemplo, quando o filósofo fala sobre os tipos de movimentos:

Movimento é trazido à consideração por diversos aspectos: primeiro, como em um corpo *não dividido*, isto é, considerado como um ponto. Ou, como um corpo *dividido*. Em um corpo não dividido, quando nós consideramos o caminho pelo qual o movimento é feito para ser uma linha; e em um corpo dividido, quando nós computamos o movimento de diversas partes deste corpo, como de partes. (*Idem*, XV, 213)

Não se trata meramente de uma analogia, mas de uma consideração do movimento concreto a partir do movimento geométrico. Ou seja, o movimento geométrico é o movimento por excelência – o movimento simplesmente, para falar ao modo de Hobbes – e será a base para o entendimento do mundo em geral.

É preciso, aqui, esclarecer uma divergência hobbesiana em relação à geometria tradicional. Como vimos na seção anterior, o ponto é definido por Euclides como sendo a dimensão zero, ou seja, como não possuindo qualquer quantidade. No entanto, o materialismo hobbesiano não aceita a ideia de uma entidade sem quantificação. Por isso, o filósofo compreende o ponto enquanto uma quantidade mínima – desprezível, para usarmos uma terminologia moderna. Tal quantidade, porém, possui o potencial de ser dividido, embora *não o tenha sido*:

“O que quer que seja dividido é dividido de modo tal que pode ser dividido de novo; ou então, a última coisa divisível não está dada; ou, como dizem os geômetras, nenhuma quantidade é tão pequena que uma menor não possa ser tomada.” (Idem, VII, 100)

A divisão é uma potencialidade permanente. Não há nada que seja tão pequeno que não possa ser ainda menor. Em termos de movimento, isso significa uma potencialidade infinitesimal. Não há um núcleo fundamental do movimento o qual “carregaria” o movimento encapsulado dentro de si. Movimento é movimento, atividade pura.

Por isso, não é possível entendermos Hobbes enquanto um atomista, tese defendida por alguns comentadores, tendo por destaque Macpherson (1968). O princípio hobbesiano não é corpuscular, mas dinâmico. Sua visão filosófica do mundo não é de uma multidão de corpúsculos habitando a realidade, mas de uma cadeia dinâmica tomando formas variadas. E esta visão é profundamente geométrica.

A visão hobbesiana de uma dinamicidade geométrica do mundo fica clara em seu entendimento da noção de *esforço* (*conatus* em latim e *endeavour* em inglês). Hobbes define esforço do seguinte modo:

Primeiro, defino ESFORÇO *como sendo o movimento feito em menos espaço e tempo que pode ser dado; isto é, menos que pode ser determinado ou assinalado por exposição ou número; isto é, movimento feito pelo tamanho de um ponto e em um instante ou ponto do tempo.* Para a exposição desta definição deve ser lembrado que por ponto não é entendido o que não possui quantidade ou que não pode ser de nenhum modo dividido, pois tal coisa não existe na natureza, mas que tal quantidade não é, ao fim, considerável, isto é, nenhuma quantidade ou parte é computada na demonstração; assim, um ponto não é para ser tomado como um indivisível, mas como uma coisa não dividida; assim como também um instante é para ser tomado como um não dividido, e não como um tempo indivisível. (*Idem*, XV, 206)

Ora, o que é o esforço? Ele não é o grau zero do movimento, o instante primordial ou mesmo o fundamento do movimento. Ele é simplesmente o movimento em um nível mínimo, tão mínimo a ponto de não ser possível sua mensuração, mas, ao mesmo tempo, já tendo capacidade para agir. Ou seja, o esforço está no limite da ação e da não ação, mas não é um grau zero. Dito de outro modo, o esforço é o movimento em quantidade suficiente para agir, mas o qual não pode ter mensuração, devido à sua quantidade mínima. Podemos, então, definir esforço como sendo o movimento quando possui capacidade mínima.

Do ponto de vista geométrico, o esforço corresponde ao ponto, e tal é afirmado explicitamente por Hobbes na passagem citada. O ponto é o movimento geométrico em seu nível mínimo. Do mesmo jeito, o esforço, no mundo concreto (natural e antropológico) é o movimento em estado mínimo.

É importante, no entanto, ressaltar o caráter dinâmico do esforço e que, portanto, ele não é uma espécie de “cápsula” do movimento, mas o movimento em potência primária. Como foi enfatizado por Hobbes, o esforço pode ser por sua vez continuar a

ser dividido em busca de seu ponto mais inicial. Isso acontece porque, de modo análogo ao movimento geométrico, o movimento concreto é atividade pura.

A concepção hobbesiana do movimento, assim, é uma apropriação do movimento geométrico, o qual é essencialmente construtivista. Na geometria, ação é igual a construir, e a compreensão do filósofo inglês em torno do movimento é idêntica, igualando agir e construir. De modo mais detalhado, a construção é sempre a construção de elementos particulares, articulados entre si pelo próprio ato do movimento. Tal qual na geometria, há o estabelecimento de uma relação dialética entre particular e universal. Nesse ponto, devemos abordar a questão do particular em Hobbes e mostrar sua natureza geométrica.

Como dito anteriormente, a posição hobbesiana não é corpuscular, mas dinâmica, ou melhor, geométrica. De modo semelhante à geometria, para Hobbes, o movimento é essencialmente construtivista e tal construtivismo sempre constitui elementos particulares. Isso significa que a existência é existência enquanto particularidade, estando a universalidade presente na totalidade sistemática do movimento.

O filósofo afirma, no *Leviatã*, que “não existe nada universal no mundo, exceto nomes” (*Leviathan*, 2012, IV, 52). Isso, no entanto, não significa uma negação de qualquer tipo de universalidade, mas a negação do caráter *substancial* da universalidade. Tal como na geometria, a universalidade é o próprio movimento em ato, o qual, no entanto, só possui substância enquanto entidade particular. Neste aspecto, não é possível apreendermos substancialmente o universal, apenas o individual. O universal só é apreendido enquanto abstração. Em termos hobbesianos, diríamos que o sensório é

sempre individual, estando a universalidade posta no âmbito da racionalização, isto é, da linguagem.

Como expusemos no capítulo anterior, a base do conhecimento, para o filósofo inglês, é a sensação. Nela, cada órgão sensório apreende o movimento do mundo e gera um fantasma, o qual se prolonga em forma de um encadeamento na mente humana. No entanto, o conhecimento propriamente dito, em nível racional, só é alcançado quando a cadeia de fantasmas é transformada em cadeia discursiva. E é na cadeia discursiva onde o universal será apreendido. E o que seria ele?

Um nome Universal é imposto sobre muitas coisas, por suas similitudes em alguma qualidade, ou outro acidente. E, enquanto um Nome Próprio traz à mente uma coisa apenas, Universais relembram qualquer um de algum deles.

E dos Nomes Universais, alguns são de maior e alguns de menor extensão: o mais largo compreende o menos largo, e alguns, novamente, de igual extensão, compreendem um ao outro reciprocamente. Assim, por exemplo, o Nome *Corpo* é de mais larga significação que a palavra *Homem* e a compreende. E o nome *Homem* e *Racional* são de igual extensão, compreendendo mutualmente um ao outro. Mas aqui devemos notar que por um Nome não é sempre entendido, como em Gramática, apenas uma Palavra; mas, algumas vezes por circunlocução várias palavras juntas. Pois todas essas palavras, *Aquele que em suas ações observa as Leis de seu País*, não fazem mais do que um Nome, equivalente a esta única palavra: *Justo*. (*Idem*, IV, 52)

O universal, portanto, é a compreensão de várias entidades semelhantes entre si. Essa semelhança, contudo, é sempre de natureza cinética, isto é, proximidade constituída pelo movimento, isto porque conhecimento é essencialmente conhecimento sobre o movimento.

O assunto da Filosofia, ou a matéria que ela trata a respeito, é todo corpo do qual possamos conceber alguma geração, e do qual nós possamos, por qualquer comparação que seja, comparar com outros corpos, ou o qual é capaz de composição e resolução; isto é, todo corpo do qual a geração ou propriedades nós possamos ter algum conhecimento. E isto pode ser deduzido da definição de filosofia, cuja profissão é investigar as propriedades dos corpos por suas gerações, ou suas gerações por suas propriedades; e, logo, onde não há geração ou propriedade, não há filosofia. (*Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body*, 1997, I, 10)

Daí o conhecimento ser ou compositivo, ou resolutivo, conforme exposto no capítulo anterior. Aqui, porém, o importante é fixarmos a ideia do conhecimento enquanto essencialmente cinético. Por isso, a compreensão da similitude das entidades

só pode advir por intermédio de um saber igualmente cinético. Dito de outro modo, a universalidade é a semelhança de movimentos, ou seja, é quando várias entidades possuem movimentos semelhantes entre si. No entanto, e isto é importante ser marcado, a universalidade só pode ser considerada no âmbito racional, isto é, discursivo, pois o movimento só existe enquanto movimento particular, não havendo o movimento enquanto substância existente por si mesma. Apenas quando, racionalmente, eu comparo as coisas é que consigo apreender a similitude entre elas.

Na geometria vemos isso na relação entre seus elementos. Como dito, cada elemento é uma individualidade única e a geometria só existe através dos elementos individuais. No entanto, há semelhanças entre os elementos, dos quais uma delas é a semelhança por dimensão (0,1,2,3...) e outra a semelhança por família (triângulos, quadriláteros, elipses, etc.). Cada semelhança, contudo, é dada, como já dito, pelo tipo semelhante de movimento geométrico, sendo que, no limite, a semelhança geral é o próprio movimento geométrico. Há, portanto, uma dialética entre universal e particular na geometria, onde o particular são as entidades individuais e o universal é o movimento geométrico.

Do mesmo jeito aqui na perspectiva hobbesiana. A universalidade é o movimento enquanto princípio constituidor do mundo. No entanto, o movimento se dá sempre de modo particularizador, isto é, sempre enquanto uma individualidade. O movimento “em si mesmo” não existe, existindo apenas, sempre, *este* tipo de movimento ou *aquele* tipo de movimento. No entanto, cada tipo de movimento está conectado um ao outro. De que modo? Pelo próprio movimento, “pois movimento não produz nada mais do que movimento” (*Leviathan*, 2012, I, 24). Cada tipo de movimento constitui uma entidade

particular, as quais estão articuladas entre si pelo movimento considerado universalmente.

Mas as causas das coisas universais (destas, ao menos, que possuem alguma causa) são manifestas por si mesmas, ou (como eles dizem comumente) conhecidas por natureza; por isso que não é preciso qualquer método, pois elas não possuem senão uma só causa universal, que é o movimento. Pois a variedade de todas as figuras provem da variedade destes movimentos pelos quais elas são feitas; e movimento não pode ser compreendido como tendo outra causa senão movimento; não tem a variedade destas coisas que percebemos pela sensação – tais como cores, sons, sabores, etc. – nenhuma outra causa que o movimento, residindo parcialmente nos objetos que trabalham sobre nossos sentidos e parcialmente em nós mesmos, de tal maneira que isto é manifestamente algum tipo de movimento, apesar de não podermos, sem raciocínio, chegar a saber qual tipo. (*Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body*, 1997, VI, 69-70)

Portanto, o movimento é a universalidade, o qual é particularizado de acordo com sua variação. Trata-se, portanto, do mesmo processo da geometria e, por isso, é encontrada aqui também uma relação dialética entre particular e universal. Por isso, podemos falar de um movimento geométrico no pensamento hobbesiano.

A natureza geométrica do movimento constitui uma cadeia. A cadeia é a relação entre um antecedente e um conseqüente, relação formadora de um elo geométrico. A perspectiva aqui é idêntica à da geometria, onde características de um elemento são absorvidas e superadas em elementos posteriores. Ou seja, trata-se aqui do mesmo processo sintético presente na geometria, formando um encadeamento. O mundo é um encadeamento de cadeias de naturezas díspares, indo desde a cadeia natural até a cadeia racional, passando pela cadeia mental, havendo, portanto, cadeias de naturezas ônticas diferentes. Contudo, cada nível de cadeia ôntica está articulado aos demais níveis formando uma totalidade sistemática. Em analogia geométrica, cada nível corresponde a uma dimensão de elementos geométricos, mas cada nível está articulado aos demais perfazendo a totalidade do sistema da geometria. De modo idêntico, a totalidade articulada dos níveis ônticos perfaz um sistema, onde cada nível é dialeticamente solidário ao outro. Por isso, do ponto de vista do conhecimento, é necessário ter

conhecimento dos níveis ônticos anteriores para poder adequadamente compreender um nível ôntico posterior.

E porque toda aparência das coisas à sensação é determinada e feita por ser desta ou daquela qualidade ou quantidade pelos movimentos compostos, cada um deles possui um certo grau de velocidade e um certo e determinado meio; logo, em primeiro lugar, nós temos de investigar os meios do movimento simplesmente (no qual consiste a geometria); depois, os meios de cada movimentos gerados tais como são manifestos; e, por último, os meios dos movimentos internos e invisíveis (que é a investigação dos filósofos naturais). (*Idem*, VI, 73)

O movimento constitui uma totalidade sistemática com níveis ônticos diferentes.

No mundo concreto, são dois os níveis ônticos fundamentais: o mundo natural e o mundo social.

As principais partes da filosofia são duas. Para dois principais tipos de corpos, e muito diferentes um do outro, oferece eles mesmos para cada como investigado por suas gerações e propriedades; um sendo a obra da natureza é chamado um *corpo natural*, o outro é chamado uma *commonwealth* e é feita pelas vontades e concordâncias do homem. E disto brotam as duas partes da filosofia, chamadas *natural* e *civil*. (*Idem*, I, 11)

O corpo natural, por sua vez, possui uma subdivisão entre o mundo inorgânico e o orgânico, enquanto o mundo civil – ou social, em linguagem moderna – possui uma subdivisão entre a dimensão antropológica e a política.

Após termos analisado a presença da geometria no pensamento hobbesiano em sua generalidade, analisemos como se particulariza a presença geométrica em cada instância do pensamento do filósofo inglês.

2.2- Razão geométrica

No capítulo dois apresentamos a base ontológica do pensamento hobbesiano, nomeada por nós de *ontologia da sensação*, por estar baseada nesta última. Não é nossa intenção analisar exaustivamente o fundamento sensório do conhecimento para Hobbes, pois já falamos disso o suficiente naquele capítulo. Vamos apenas rememorar os principais aspectos no que for útil à consideração da natureza geométrica desta ontologia da sensação e na consideração da racionalidade.

O contato entre o movimento do mundo com os sentidos constitui os fantasmas que se moverão indefinidamente na mente humana por intermédio de cadeias. Como dito, a noção de *cadeia* provém da geometria, onde cada elemento geométrico é articulado aos demais. Na filosofia hobbesiana, tal noção assumirá papel central, possuindo estatuto igualmente geométrico, o de articular, pelo movimento, os elementos particulares. No caso específico dos fantasmas, sua constituição forma um movimento encadeado, o qual Hobbes nomeia *cadeia de pensamentos*.

Por *Consequências*, ou CADEIA de Pensamentos, eu entendo esta sucessão de um Pensamento para o outro, o que é chamada (para distingui-lo do Discurso em palavras) *Discurso Mental*.

Quando um homem pensa em qualquer coisa que seja, Seu próximo Pensamento após não é inteiramente tão casual quanto ele aparenta ser. Nem todo Pensamento sucede a todo Pensamento indiferentemente. Mas como nós não temos nenhuma Imaginação que não tenha tido anteriormente Sensação, no todo ou em partes; então, não temos nenhuma Transição de uma Imaginação para outra que não tenha nunca tido a mesma antes em nossos Sentidos. A razão disto é esta: todos os Fantasmas são Movimentos internos a nós, relíquias do que estes fizeram na Sensação. E estes movimentos que imediatamente sucedem um ao outro na sensação, continuam também juntos após a Sensação: tanto quanto o anterior vindo de novo tomar lugar, e ser predominante, o último segue, pela coerência da matéria movida, de tal modo como a água sobre uma Tábua plana é arrastada em qualquer parte do caminho ao ser guiada pelo dedo. Mas porque na sensação, para uma e mesma coisa percebida, algumas vezes uma coisa, outras vezes outra coisa sucede, isto se passa no tempo, que na imaginação de alguma coisa, não há nenhuma certeza o que nós deveremos Imaginar depois; Unicamente isto é certo: deverá ser alguma coisa que sucedeu o mesmo antes, em qualquer momento ou outro. (*Leviathan*, 2012, III, 38)

A cadeia de pensamentos é uma cadeia mental formada pelos fantasmas oriundos da sensação. Esta cadeia reproduz a cadeia de movimentos do próprio mundo, embora, como exposto no capítulo dois, mediatizada pela sensação. Esta estrutura em cadeia da sensação e do pensamento nos permite compreender a natureza geométrica da sensação e do pensamento, o qual é movimento encadeado.

Como já dito anteriormente, as cadeias de pensamento se dividem em dois tipos fundamentais: as com desígnio e as sem desígnio. As cadeias destituídas do desígnio são cadeias inconstantes, sem um ordenamento rigoroso. Enquanto as cadeias com

desígnio possuem uma constância, ordenadas de forma rigorosa. Apenas a cadeia com desígnio possui importância para o conhecimento.

Em geometria, há um duplo movimento. Um é o movimento construtivo propriamente dito e parte do elemento simples até o complexo. Outro é o movimento desconstrutivo e faz o processo a partir do elemento complexo até o elemento simples. Dito de outro modo, trata-se do movimento compositivo e do movimento decompositivo, os quais também podem ser chamados de movimento sintético e movimento analítico.

De modo idêntico à geometria, há um duplo movimento na cadeia com desígnio, podendo-se ir das causas aos efeitos ou dos efeitos às causas.

Os primeiros princípios, portanto, do conhecimento, são os fantasmas de sensação e imaginação; e que haja tais fantasmas nós sabemos muito bem por natureza; mas, para saber por que eles existem, ou de quais causas eles procedem, é o trabalho do raciocínio. O qual consiste (como dito acima, no primeiro capítulo, Art. 2) em *composição* e *divisão* ou *resolução*. Não há método, pelo qual nós encontramos as causas das coisas, que não seja ou *compositivo* ou *resolutivo*, ou *parcialmente compositivo*, ou *parcialmente resolutivo*. E o resolutivo é comumente chamado método *analítico*, assim como o compositivo é chamado método *sintético*. (*Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body*, VI, 66)

Deve-se lembrar a designação hobbesiana de método, a qual é, como exposto no começo deste capítulo, o movimento do conhecimento. Assim, há dois métodos, ou movimentos: o sintético e o analítico. O sintético é um processo construtivo partindo da causa para os efeitos prováveis, enquanto o analítico efetua o processo inverso, indo dos efeitos já dados para suas possíveis causas. Os dois métodos estão fundados no movimento da cadeia mental, ou seja, no encadeamento de fantasmas que estão na mente humana.

A cadeia dos Pensamentos regulados é de dois tipos: Um, quando de um efeito imaginado, nós procuramos as causas ou os meios que o produzem: e isto é comum ao Homem e à Besta. O outro é quando, imaginando alguma coisa qualquer, nós procuramos todos os possíveis efeitos que podem ser produzidos por ela; isto é, nós imaginamos o que nós podemos fazer com isto quando temos aquilo. Do qual eu não tenho em nenhum momento visto qualquer signo senão no homem apenas; pois isto é uma curiosidade fortemente incidente à natureza de alguma criatura

viva que tem nenhuma outra Paixão além da Sensual, tais como são fome, sede, luxúria e ira. Em suma, o Discurso da Mente, quando é governado por desígnio, não é nada mais que *Busca*, ou a faculdade de Invenção, a qual os Latinos chamam *Sagacitas* e *Solertia*; uma caça por causas de algum efeito, passado ou presente; ou dos efeitos, de alguma causa presente ou futura. Algumas vezes um homem busca algo que ele perdeu; e deste lugar e tempo, no qual ele perdeu a coisa, sua mente corre de volta, de lugar a lugar, e tempo a tempo, para encontrar onde e quando ele tinha isto; isto é, para encontrar um lugar e tempo certo e determinado, no qual começar um método de busca. De novo, a partir disto, seus pensamentos correm para além dos mesmos lugares e tempos, para encontrar qual ação, ou outra ocasião pode ter feito ele perder a coisa. Isto nós chamamos de *Rememoração*, ou Chamado à mente; os Latinos chamam isto de *Reminiscencia*, como se isto fosse um *Reconhecimento* de nossas ações passadas (*Leviathan*, 2012, III, 40-42)

O movimento analítico é uma forma de lembrança, onde percorremos a cadeia mental em busca das entidades condicionadoras dos entes atuais. Portanto, a análise é essencialmente um método fundado na memória, direcionado ao passado, ao movimento já existente.

Por sua vez, o movimento sintético é uma forma de inventividade, na qual construímos possíveis elos causais a partir dos entes atuais. Deste modo, a síntese está orientada ao futuro, ao movimento ainda não existente, e é fundada sobre a capacidade criativa do ser humano. Por isso, o método sintético possui uma natureza intrinsecamente prática, e voltaremos a falar dela quando estivermos analisando a questão da *téchne geométrica*.

Como dito no capítulo dois, para estabelecer o conhecimento propriamente dito, é necessário superar o limite das cadeias mentais, e isto só é possível através da linguagem. A razão é formada por uma cadeia linguística, constituída a partir da cadeia mental, que proporciona a objetivação do conhecimento.

Ao ser formada por uma cadeia linguística, a razão está estruturada de modo análogo à geometria. Cada nome cumpre a função de ser um elemento a ser articulado aos demais formando uma cadeia. Contudo, tal cadeia possui uma natureza específica, a de ser computacional, isto é, a de realizar operações de computação. Há nisto uma originalidade frente às cadeias mentais, pois elas não realizam computação, tendo tão só

a capacidade projetiva, no caso da síntese, e de memória, no caso da analítica. Conforme exposto no capítulo dois, as cadeias mentais são limitadas e não possuem capacidade para a constituição de um discurso conceitual. A especificidade da computação é poder tirar conclusões lógicas, dotadas de caráter científico, coisa que não era possível no contexto limitado da cadeia mental. Novamente, como dito no capítulo dois, esta é a grande superioridade da razão frente à simples sensação, pois a razão permite o conhecimento científico rigoroso, sapiencial, enquanto a sensação apenas nos permite o conhecimento conjectural, prudencial.

A natureza computacional da cadeia racional provém de sua estrutura enquanto cálculo. O cálculo é a computação efetuada por intermédio do encadeamento linguístico, onde os nomes possuem o caráter de elementos. Deste modo, a computação é um movimento calculatório, possuindo, ele também, uma dupla via: progressivo e regressivo. Porém, por se tratar de uma operação computacional, o movimento de progressão da cadeia é chamado adição e o movimento de regressão, subtração.

Quando um homem *Raciocina*, ele não faz nada mais do que conceber uma soma total da *Adição* de parcelas, ou conceber um Resto da *Subtração* de uma soma da outra; o que (se feito por Palavras) é concebido da consequência a partir dos nomes de todas as partes para o nome do todo; ou a partir dos nomes do todo e uma parte para o nome de outra parte. E apesar de algumas coisas, (como em números) além de *Adicionar* e *Subtrair*, o homem nomeia outras operações, como *Multiplicação* e *Divisão*, mesmo assim eles são as mesmas; pois Multiplicação não é nada mais do que a adição junto de coisas iguais; e a Divisão nada mais do que Subtrair de uma coisa tanto quanto possamos. Estas operações não são incidentes apenas aos números, mas para todo tipo de coisas que podem ser adicionadas juntas e retiradas umas das outras. Pois como os Aritméticos ensinam a adicionar e subtrair com *números*, assim os Geômetras ensinam o mesmo com as *linhas*, *figuras* (sólidos e superfícies), *ângulos*, *proporções*, *tempos*, *degraus de velocidade*, *força*, *poder*, etc. Os Lógicos ensinam o mesmo com as *Consequências de palavras*: adicionando juntos *dois Nomes*, para fazer uma *Afirmção*; e *duas Afirmções*, para fazer um *Silogismo*; e *vários Silogismos* para fazer uma *Demonstração*; e de *soma*, ou *Conclusão* de um *Silogismo*, eles subtraem uma *Proposição*, para encontrar a outra. Escritores de Políticas adicionam juntos *Pactos* para encontrar os *direitos* dos homens; e Juristas, *Leis* e *atos*, para encontrar o que é *certo* e *errado* nas ações do homem privado. Em suma, seja em que matéria for que há lugar para *adicionar* e *subtrair*, há também lugar para a *Razão*; e onde estes não têm lugar, a *Razão* não tem nada a fazer. (Leviathan, 2012, V, 64)

A essência da racionalidade é adicionar e subtrair, ou seja, computar, e os elementos da computação são os nomes. A adição é o acréscimo de nomes em uma

cadeia progressiva, enquanto a subtração é o decréscimo de nomes em uma cadeia regressiva.

O conhecimento racional só pode ser a articulação de nomes colocada pelo cálculo, através da adição ou subtração. Uma longa série de cadeias forma cada tipo específico de ciência, a qual trabalha com tipos conceituais diferentes. O conceito, por sua vez, é o nome constituído a partir do cálculo ou por uma definição original. O cálculo racional permite a estabilização e manutenção do conhecimento.

Por esta imposição de Nomes, alguns de mais larga significação, outros de mais estrita, nós transformamos o reconhecimento das consequências das coisas imaginadas na mente em reconhecimento das consequências das Apelações. Por exemplo, um homem que não possui qualquer uso da Linguagem (tais como os que nasceram e permanecem perfeitamente surdos e mudos) se é posto diante de seus olhos um triângulo, e por seus dois ângulos retos (tais como são os cantos de uma figura quadrada) ele consegue, por meditação, comparar e achar que os três ângulos deste triângulo são iguais ao destes dois ângulos retos que é suportado por ele. Mas se outro triângulo é posto diante dele, diferente em tamanho do primeiro, ele não pode conhecer, sem um novo trabalho, que os três ângulos deste também são iguais ao mesmo. Mas este que tem o uso de palavras, quando ele observa que tal igualdade é consequente não ao tamanho dos lados, nem a qualquer outra coisa particular em seu triângulo, mas somente a isto, que os lados eram retos e os ângulos três, e que deste modo eram todos, por isso ele chama isso um Triângulo, irá firmemente concluir Universalmente, que tal tipo de igualdade dos ângulos está em todos os triângulos indiscriminadamente, e registrará sua invenção nestes termos gerais: *Todo triângulo possui seus três ângulos iguais a dois ângulos retos*. E, então, a consequência encontrada em um particular torna-se algo a ser registrado e lembrado como uma regra Universal, e liberta nosso reconhecimento mental do tempo e lugar; e nos conduz de todo labor da mente, salvando o primeiro; e faz que o que foi considerado verdadeiro *aqui e agora*, seja verdadeiro em *todos os tempos* e em *todos os lugares*. (*Idem*, IV, 52-54)

A universalidade do conhecimento – isto é, sua validade em todo lugar e tempo – é possível graças à sua redução racional, a qual é sua constituição enquanto cálculo. O cálculo institui o conceito, estabilizando o saber. Na citação, Hobbes dá o exemplo geométrico da relação dos ângulos de um triângulo e dois ângulos retos. O cálculo consiste no encadeamento entre cada elemento particular formando uma cadeia única cuja conclusão é a relação geral entre os ângulos. Neste caso, portanto, o conceito é a resultante do cálculo, obtido pelo movimento sintético, de agregar cada elemento em uma cadeia.

O fato do conhecimento racional pertencer ao domínio do discurso leva a um tipo específico de verdade. Enquanto a tradição sustenta a *verdade correspondência*, onde o verdadeiro está na correspondência entre o discurso e o mundo, na filosofia hobbesiana haverá a *verdade geométrica*, própria à *razão geométrica* e dada pelo *movimento calculatório*.

Quando dois nomes são unidos juntos em uma Consequência, ou Afirmação – como esta: *Um homem é uma criatura viva*; ou esta: *se ele é um homem, então ele é uma criatura viva* – se o último nome *criatura Viva* significar tudo que o nome anterior *Homem* significa, então a afirmação, ou consequência, é *verdadeira*; de outro modo, é *falsa*. Pois *Verdadeiro* e *Falso* são atributos do Discurso, não das Coisas. E onde não há Discurso, tão pouco há *Verdadeiro* ou *Falso*. *Erro* aqui pode ser como quando nós esperamos aquilo que não deverá ser; ou suponhamos o que não foi. Mas, em nenhum caso, pode um homem ser considerado com a Inverdade. (*Idem*, IV, 54)

A verdade é o desdobramento geométrico entre os elementos da linguagem. Ou seja, se trata de uma relação genética entre os termos, onde um *tem* de possuir uma ligação intrínseca com o outro, embora não se reduza ao outro. Essa relação é justamente a relação dialética já apontada na geometria, onde, por exemplo, o triângulo contém a linha, sem, no entanto, se reduzir a ela. A *verdade geométrica* consiste na ligação genética entre os termos, isto é, ao encadeamento entre os elementos. Na geometria, o encadeamento, fruto do movimento construtivista, é que garante a validade das demonstrações, provando a relação necessária entre cada elemento. Do mesmo jeito acontece na concepção hobbesiana de razão geométrica. É também a natureza dialética desta razão que impede uma possível situação tautológica da verdade, pois a verdade geométrica não é a reafirmação do mesmo, mas o encadeamento supracitado da identidade e da diferença. A verdade da filosofia hobbesiana, portanto, é uma verdade dialética, pertencente à interioridade da razão geométrica.

Neste aspecto, é importante a diferenciação feita pelo filósofo entre *verdadeiro/falso* e *erro*. O erro não possui atributo de falsidade, e isto é baseado na diferenciação do filósofo, explicada no capítulo dois, entre o conhecimento prudencial e

o conhecimento sapiencial. Como expliado naquele capítulo, o conhecimento prudencial é meramente conjectural, não possuindo rigor científico, enquanto o conhecimento sapiencial é racional, possuindo rigor científico. O motivo é a natureza meramente mental da prudência, ao passo que a sabedoria está baseada na racionalidade linguística.

A diferença entre o nível da sensação e o nível da racionalidade explica o desconforto hobbesiano em torno da experimentação científica. Com certeza, o maior momento de expressão deste desconforto é na polêmica travada pelo filósofo sobre a bomba de vácuo e as experiências da *Royal Society*.

A *Royal Society* foi fundada em 1660 seguindo os ideais dos cientistas do período em constituir um agrupamento capaz de fomentar a pesquisa científica. Neste sentido, a *Royal Society* veio cumprir importante papel à ciência moderna, ganhando, inclusive, apoio estatal do governo restaurado de Carlos II.

No clima de restauração política, a nova classe dominante da Inglaterra buscava uma atmosfera de apaziguamento e estabilidade, o que só poderia ser feito mediante o estabelecimento, por um lado, de um consenso mínimo e, de outro, pela extirpação das posições radicais, tanto revolucionárias quanto reacionárias.

A crise do acordo da Restauração tornou extremamente urgentes propostas para se garantir o assentimento. Consideremos a importância da consciência e da crença nas políticas intelectuais dos [anos de] 1660. A experiência da Guerra e da República mostraram que conhecimentos disputados produzem embates civis. Não estava totalmente claro que qualquer forma de conhecimento poderia produzir harmonia social. Ora, era isto justamente o que os experimentalistas e seus propagandistas defendiam. Mais do que isso, o regime restaurado se concentrou sobre meios para prevenir uma recaída na anarquia mediante a disciplina que ele tentava exercer sobre a produção e disseminação do conhecimento. Estas considerações políticas eram constituintes da evolução dos programas rivais de filosofia natural. (SHAPIN; SCHAFFER, 1985, 283)

Isso significava abolir do convívio político os protestantes radicais e os monarquistas intransigentes em nome de um sistema político liberal, pautado pelo

consenso provido pelo debate racionalizado. Por esse motivo, os extremistas – tanto à “direita”, quanto à “esquerda” – passariam a ser taxadas de *fanáticos*.

Oponentes do regime eram comumente marcados como sectários e ligados aos subversivos do Interregno. Estes sectários eram vistos como a maior ameaça à ordem pública. Suas várias profissões de fé eram vistas como o principal alvo contra o qual a disciplina deveria ser direcionada. De fato, o termo “fanático” entrou na fala comum neste momento seguindo seu uso por Monck em um discurso em fevereiro de 1660 sobre “poder civil ou militar”. Durante 1659, Broghill tinha ido em campanha contra tais “fanáticos” na Irlanda para livrar a si mesmo de uma acusação de ser “metade Presbiteriano”. Conspirações e ameaças de conspirações fomentadas pelo governo e alegadamente planejadas pelas seitas permitiam que duras legislações fossem promulgadas com cada vez menos resistência, enquanto medidas designadas para policiar os encontros das seitas eram também postas em ação. Estas ações definiram a tarefa dos proponentes do acordo: suas funções eram descobrir meios pelos quais as seitas poderiam ser controladas e o conhecimento sectário contestado. Este era um poderoso contraste, pois era largamente considerado que o conhecimento ele mesmo era uma fonte de conflitos sectários. Assim, o proponente de qualquer modelo bem sucedido de conhecimento pacífico deveria, ao mesmo tempo, rejeitar esta tendência para promover dissensões e também rejeitar as bases das formas de crença das próprias seitas. (IDEM, 284)

Neste contexto, a via experimental se mostrava um bom caminho para equacionar o problema de estabelecer um meio adequado para o consenso intelectual, suprimindo o sectarismo. Isto seria possível graças à estrutura do experimentalismo, onde o saber não estaria condicionado a dogmas religiosos, como era o caso da teologia, e nem ao domínio de uma cultura livresca, como na retórica. O saber experimental estaria baseado na execução de experimentos, passíveis de serem validados ou não por outros experimentalistas. (IDEM, 58-62) Ou seja, a base do conhecimento experimental seria a compreensão do mundo a partir de dados empíricos, obtidos mediante um conjunto de técnicas particulares – onde, inclusive, se poderia fazer uso de aparelhagens – e que, detalhe fundamental, poderiam ser feitos novamente por qualquer outra pessoa em qualquer outro lugar, respeitadas, obviamente, as *condições técnicas* do experimento.

Deste modo, o conhecimento experimental se afigurava uma forma de saber pautada no empirismo e na publicidade, jogando por terra, de uma vez, o dogmatismo da teologia e o eruditismo da tradição humanista. Os embates intelectuais não seriam mais resolvidos pela via da demonstração ou do princípio de autoridade, mas pela via do

experimento, pela *empiria tecnicamente controlada*. Certamente, se trata do ápice da *ontologia da coisa*, com o conhecimento sendo instituído a partir da própria coisa.

É bom, contudo, grifar a natureza empirista deste conhecimento, o que, justamente, levará à oposição ferrenha de Hobbes.

Se o assentimento universal e necessário não era para ser esperado dos constructos explanatórios na ciência, como, então, deveria a ciência ser propriamente provada? Boyle e os experimentalistas ofereciam a questão de fato como a fundação do conhecimento próprio. No sistema do conhecimento físico, o fato era o item sobre o qual alguém poderia ter o mais elevado grau de garantia probabilística: “certeza moral”. Uma fronteira crucial foi construída ao redor do domínio do fato, separando questões de fato destes itens que poderiam ser de outro tipo, e dos quais a certeza absoluta, permanente e mesmo “moral”, não deveria ser esperada. Na rota da metáfora da filosofia mecânica, a natureza era igual um relógio: o homem poderia estar certo da hora mostrada em suas mãos, dos efeitos naturais, mas o mecanismo pelo qual estes efeitos eram realmente produzidos, o funcionamento do relógio, poderiam ser vários. (IDEM, 24)

A *questão de fato* é o conhecimento constituído pela via experimental, de natureza exclusivamente empírica. Os fenômenos naturais deveriam ser compreendidos por intermédio da experimentação, em um nível rigorosamente indutivista, sem apelar a hipóteses prováveis *a posteriori*.

Apesar de ser um dos principais cientistas ingleses do período, com grande notoriedade no continente, Hobbes não é convidado a participar da *Royal Society*. A motivação para isso é complexa, passando pela ligação de Hobbes com o antigo regime, sua marginalidade em relação ao antigo grupo experimentalista da Inglaterra e, sobretudo, sua posição crítica em relação aos experimentos. (IDEM, 24)

Neste contexto, Boyle, um dos principais experimentalistas da *Royal Society*, conduz um experimento em torno da bomba de ar, cujo propósito é estabelecer a existência do vácuo. O experimento começa no período anterior à fundação da sociedade e prossegue sendo aperfeiçoado após sua fundação. No experimento, um aparelho retira o ar de uma redoma formando um vácuo no interior dela. A partir daí, são feitas considerações a respeito da pressão do ar, sua elasticidade, etc. O experimento

é aberto a um pequeno público e Boyle o divulga em desenhos presentes em um livro que manda publicar. A meta dos desenhos é auxiliar outros experimentalistas a reproduzirem a experiência e, assim, comprovarem sua validade. (IDEM, 25-30)

O questionamento de Hobbes à experiência da bomba de ar passa por diversos fatores. Não é nossa intenção aqui desdobrar a crítica específica do filósofo à bomba de ar, o que extrapolaria os limites da dissertação, mas tão só expor genericamente a crítica dele ao experimentalismo, com o intuito de precisar o alcance do geometrismo do nosso autor, que acaba por prevalecer sobre o experimentalismo. Para tanto, vamos nos valer mais uma vez de Shapin e Shaffer:

O criticismo de Hobbes sobre a obra de Boyle e do programa experimental toma diversas formas fundamentais:

1- Ele era cético quanto à alegada publicidade e o caráter testemunhal das performances experimentais, e, sobretudo, de suas capacidades em gerar consensus, mesmo dentro das regras de experimentação do jogo.

2- Ele via o programa experimental como supérfluo. Seria inútil fazer uma série sistemática de experimentos, se um poderia, de fato, discernir as causas dos efeitos naturais, então um único experimento seria suficiente.

3- Ele negava o estatuto de “filosofia” para o resultado do programa experimental. “Filosofia” para Hobbes era a prática de demonstrar como os efeitos se seguiam de causas ou de inferir causas a partir de efeitos. O programa experimental falhava em satisfazer esta definição.

4- Ele sistematicamente se negava a dar crédito às posições dos experimentalistas de que alguém poderia estabelecer uma fronteira processual entre observar as regularidades positivas produzidas pelo experimento (fatos) e identificar a causa física que as explica (teoria). Ele persistentemente considerava as “hipóteses” e as “conjecturas” experimentalistas como considerações sobre causas reais.

5- Ele sustentava que, não importa qual causa hipotética ou estado da natureza Boyle adicionasse para explicar seu fenômeno produzido experimentalmente, uma explicação alternativa e melhor poderia ser proferida e seria, de fato, mais plausível. Em particular, Hobbes estipulava que as explicações de Boyle evocavam o vacuísmo. A alternativa de Hobbes provinha do plenismo.

6- Ele afirmava a inerente característica anuladora do sistema experimental e, logo, do conhecimento produzido pela prática experimental. Hobbes notava que todos os experimentos carregam consigo um conjunto de pressuposições teóricas embutidas na construção e funcionamento do aparato e que – tanto no princípio, quanto na prática – estas pressuposições poderiam sempre ser questionadas. (IDEM, 111-112)

Hobbes não era contrário à prática de experimentos. Como disse no capítulo anterior, ele mesmo participava de alguns experimentos junto ao grupo de Mersenne e

do grupo de Newcastle. O problema para o filósofo estava na característica empirista do projeto experimental de Boyle e seguidores.

Entre o que foi citado acima, as posições dois a cinco são as mais importantes para a crítica hobbesiana ao projeto experimentalista. O cerne do problema era a separação, estabelecida pelos experimentalistas, entre o âmbito puramente empírico e o âmbito teórico, sendo que o conhecimento, propriamente dito, estaria no âmbito empírico e a teoria seria uma hipótese explicativa. Ou seja, a crítica hobbesiana incidia sobre a defesa por Boyle e seguidores da independência epistêmica do experimento.

Como já dito, para Hobbes, a dinâmica do conhecimento é uma articulação entre a sensação e a racionalidade. A empiria é apreendida pela sensação e os fantasmas são estabelecidos. Após isso, eles são transpostos à razão por via da linguagem. A ciência, propriamente dita, estará nas cadeias linguísticas formadoras da razão. Por isso, como dizem os autores, a filosofia para Hobbes era considerar causas a partir de efeitos e efeitos a partir de causas, mas isso no interior do cálculo, isto é, da razão geométrica.

Ora, do ponto de vista hobbesiano, a falha do projeto experimental estava justamente em não estabelecer a ciência pela via do cálculo racional, mantendo-se no âmbito da pura sensação. Dito de outro modo, para o filósofo, o experimentalismo constituía um tipo de conhecimento meramente prudencial, não reduzido à razão. Ao permanecer no plano da sensação, o experimentalismo não estaria estabelecendo um conhecimento científico e sim um conhecimento conjectural. Isto vai de acordo com a distinção exposta no capítulo dois entre o atirador com conhecimento sapiencial e o com conhecimento apenas prudencial. O primeiro possui um domínio rigoroso e exato de sua

ciência e, por isso, não falha; enquanto o segundo possui um conhecimento provável, e, assim, tem grandes chances de erros. (*Leviathan*, 2012, V, 76)

É por causa desta distinção que Hobbes defende a natureza falível dos experimentos, pois não ocorre a entrada da racionalidade para tornar o conhecimento rigoroso e exato. Por isto, o projeto experimentalista é fadado ao fracasso, pois se baseia na simples prudência e tenta impor uma ruptura entre discurso (teoria) e empiria (fato) impossível de ser estabelecido no conhecimento científico. O ponto nodal do problema é tentar estabelecer uma ciência puramente empírica, projeto irrealizável na perspectiva de Hobbes.

A crítica, portanto, de Hobbes ao projeto experimentalista não se deve à rejeição pelo filósofo do papel do experimento, mas à concepção puramente empirista deste projeto, onde se negava o papel da razão geométrica no estabelecimento do conhecimento científico. Hobbes não considerava o conhecimento nem enquanto puramente empírico, nem puramente racional, e sim enquanto uma articulação entre os dois domínios, onde a sensação era a base ontológica do saber reduzido, posteriormente, à linguagem do cálculo geométrico.

Ora, tendo como se diz batido de frente justamente contra Boyle, em cujo entorno gravitava o famoso *Invisible College* da Royal Society, pode-se então compreender, da mesma forma, outro forte motivo por que ele não foi convidado a integrar a Sociedade famosa: e não só por causa das polêmicas acerca da quadratura do círculo no campo da geometria, mas sobretudo por conta das suas reservas contra o experimentalismo e o empirismo vencedores desde então.

A rejeição de Hobbes ao projeto experimentalista nos permite compreender melhor a estrutura de sua concepção de conhecimento científico, fundada na articulação entre sensação e racionalidade, onde a experiência possui sim papel fundamental, mas não exclusivo.

2.3 – Construtivismo geométrico

Como exposto anteriormente, uma característica fundamental do movimento geométrico é sua capacidade construtivista, isto é, a constituição de elementos. Esta capacidade é o próprio movimento geométrico e a identidade entre conhecer e fazer é dada por esta natureza construtivista da geometria, pois, nela, o conhecimento é igual à construção.

No pensamento hobbesiano isso irá redundar em sua concepção do movimento, o qual não é apenas um deslocamento, mas, sobretudo, um processo construtivista de composição. Ou seja, o movimento, para Hobbes, não é apenas uma mudança, mas também a instauração de novas entidades.

Essa posição do filósofo inglês é expressa em sua ideia geométrica do poder.

CORRESPONDENTE a *causa* e *efeito* são PODER e ATO; melhor, este e aquele são a mesma coisa, apesar de, por diversos motivos, eles terem nomes diversos. Pois não importa qual seja, qualquer agente que possuir todos estes acidentes os quais são requisitos necessários para a produção do mesmo efeito no paciente, então dizemos que este agente tem *poder* para produzir aquele efeito, se ele for colocado para um paciente. Mas, como mostramos no capítulo precedente, estes acidentes constituem a causa eficiente; e, logo, os mesmos acidentes, os quais constituem a causa eficiente, constituem também o *poder* do agente. Logo, o *poder do agente* e a *causa eficiente* são a mesma coisa. Mas eles são considerados com esta diferença, que *causa* é assim nomeada com relação ao efeito já produzido, e poder em relação ao mesmo efeito a ser produzido a seguir; assim, esta *causa* diz respeito ao passado, *poder* ao tempo futuro. Do mesmo jeito, o *poder do agente* é este que é comumente chamado *poder ativo*. (*Elements of Philosophy, The First Part, Concerning Body*, 1997, X, 127-128)

O poder é a capacidade para constituir algo e se dá na relação causa e efeito. Causa e efeito são uma coisa só, pois, considerando pela perspectiva geométrica, uma cadeia é uma unidade formada pelo movimento de antecedente e conseqüente. Logo, só pode

haver efeito porque há causa e os dois estão unidos em uma totalidade dinâmica. O poder é o movimento construtivista em sua potência ativa, e isto é o movimento em sua ação ontológica de constituir entidades. Em outros termos, poder é criar.

Por isso, o poder não pode ser entendido apenas enquanto poder político. Na verdade, o poder político é uma forma particular de poder, fundado na potência construtivista do ser humano.

A capacidade humana de construir é justamente um momento particular do construtivismo geométrico. Enquanto capacidade antropológica, o construtivismo geométrico será *téchne géométrica*.

Como já dito antes, há dois tipos de movimento da mente: o analítico, orientado ao passado, e o sintético, orientado ao futuro. A *téchne géométrica* é orientada ao futuro e, por isso, o método sintético possui importância fundamental a ela, pois seu movimento construtivista é também sintético, se constituindo enquanto articulação de causas para criar efeitos possíveis. Contudo, o método analítico também possui papel, pois é ele quem possibilita ao ser humano conhecer os encadeamentos causais do mundo e buscar reproduzir tais encadeamentos no processo construtivo.

O processo de construção da *téchne géométrica* necessita de uma antecipação imaginativa do que será criado, daí o papel do método sintético e da racionalidade geométrica. A razão calcula, baseada nas articulações ontológicas, conhecidas através do método analítico, o que deverá ser feito e o ser humano age de acordo com o resultado expresso no cálculo. Por isso, o cálculo é essencialmente uma comparação entre encadeamentos possíveis. Esta antecipação imaginativa é o aspecto teleológico da atividade prática humana.

Após a razão calcular o que deve ser feito, a vontade age, de acordo com o resultado constituído pelo cálculo.

Na *Deliberação*, o último *Apetite*, ou *Aversão*, imediatamente aderente à ação, ou à omissão, que seja, é o que chamamos a VONTADE; o ATO (não a faculdade) de Querer. E bestas que possuem *Deliberação* devem necessariamente também ter Vontade. A definição de Vontade, dada comumente pelas Escolas, de que ela é um *Apetite Racional* não é boa. Pois, se assim fosse, então não poderia haver Ato Voluntário contra a Razão. Pois um Ato Voluntário é isto que é produzido pela Vontade e não outra. Mas se ao invés de um *Apetite Racional*, nós devemos dizer um *Apetite* resultando de uma *Deliberação* precedente, então a definição é a mesma que eu dei aqui. Vontade, logo, é o último *apetite* na *Deliberação*. E apesar de falarmos no Discurso comum, um homem teve uma Vontade certa vez de fazer algo, não obstante ele se absteve de fazer isso, ainda assim isto é nada mais do que propriamente uma *Inclinação*, o qual não faz nenhuma *Ação Voluntária*, porque a ação não depende disto, mas da última *Inclinação*, ou *apetite*. Pois se os *Apetites* intervenientes fazem alguma ação *Voluntária*, então pela mesma Razão todas as *Aversões* intervenientes deveriam fazer a mesma ação *Involuntária*; e então uma e a mesma ação deveria ser, ao mesmo tempo, *Voluntária* e *Involuntária*. (*Leviathan*, 2012, VI, 92)

O último passo do cálculo é sua realização através da vontade. A vontade é determinada pelo cálculo, o qual, por sua vez, é o resultado da comparação entre movimentos sintéticos possíveis. Isto é, a vontade é uma parte da cadeia deliberativa e, neste sentido, está geometricamente articulada à *téchne géométrica*.

A ideia hobbessiana em torno da deliberação e da vontade o colocou em uma das principais disputas intelectuais de sua vida com o bispo anglicano Jonh Bramhall em torno do livre arbítrio.

Bramhall, típico intelectual escolástico, entendia a vontade ao modo da tradição, ou seja, enquanto uma faculdade incondicionada, de onde se originariam as ações humanas, possuindo liberdade radical. Nesta perspectiva, todo ato humano seria um ato de vontade espontânea, não possuindo qualquer causa anterior. (*The Questions Concerning Liberty and Chance*, 1997, 29-33)

Hobbes, ao contrário, rechaça a ideia da vontade como sendo uma faculdade incondicionada, e a compreende, como salientado, enquanto um ato da deliberação. Neste aspecto, portanto, a vontade seria condicionada por uma longa cadeia anterior. A

liberdade, para o filósofo inglês, não seria a espontaneidade da vontade, mas o a livre realização do movimento construtivo:

LIBERDADE ou LIVRE ARBÍTRIO significa (propriamente) a ausência de Oposições (por Oposição eu entendo Impedimentos externos do movimento) e pode ser compreendido não apenas a criaturas Irracionais e Inanimadas, mas também a Racionais. Pois o que quer que seja amarrado ou contido, de modo que não possa se mover se não dentro de um certo espaço, o qual é determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que isto não tem liberdade para ir além. E assim é para todas as criaturas vivas, quando elas são aprisionadas ou restringidas com muros ou correntes; e da água quando ela é mantida em nossos bancos ou vasilhas, que de outro modo ela iria se espalhar por si mesma em um espaço mais largo, nós costumamos dizer que eles não estão em Liberdade para se mover de qualquer maneira, como poderiam sem estes impedimentos externos. Mas quando os impedimentos do movimento estão na constituição da coisa ela mesma, nós não costumamos dizer que ela deseja a Liberdade, mas o Poder para mover; como quando uma pedra permanece jazida ou um homem é preso em sua cama por doença. (*Leviathan*, 2012, XXI, 324)

Quando não há impedimento, há liberdade. A tese hobbesiana é profundamente diversa da concepção tradicional de livre arbítrio. Hobbes coloca a vontade como sendo uma etapa de uma longa cadeia antropológica, cadeia que está articulada às cadeias do próprio mundo em sua materialidade objetiva. Recordemos aqui a natureza do ato deliberativo, a qual está baseada no método sintético e no cálculo racional.

A tese hobbesiana gerou uma forte reação de Bramhall, o qual visualizava uma posição determinista de Hobbes, por sua negação da ideia tradicional de livre arbítrio e sua noção de uma vontade articulada no interior de uma longa cadeia ontológica. Diz ele:

Ou eu sou livre para escrever este discurso pela liberdade contra a necessidade, ou eu não sou livre. Se eu sou livre, eu venci a causa e não deverei sofrer pela verdade. Se eu não sou livre, ainda assim não deverei ser culpado, pois eu faço isso fora de qualquer eleição voluntária, senão por uma inevitável necessidade” (*The Questions Concerning Liberty and Chance*, 1997, 29)

Para o bispo, a tese hobbesiana implicava na anulação da possibilidade humana em escolher seus atos, pois os reduziria a momentos de uma longa cadeia necessitarista.

Contudo, o bispo não conseguia entender, de um lado, a ideia hobbesiana de liberdade e, de outro, sua concepção de movimento encadeado. Ele ignorava o papel da

deliberação no ato constituinte da vontade, não levando em conta que o cálculo era uma forma de ponderar alternativas possíveis, não havendo uma pré-determinação sobre qual alternativa escolher. Mais do que isso, seria até mesmo possível tomar uma alternativa equivocada.

Eu noto aqui, primeiro, que o Bispo está errado em dizer que eu ou qualquer outro patrono da necessidade somos da opinião de que a vontade segue sempre o último julgamento da razão correta. Pois ela segue bem mesmo o julgamento de um raciocínio errado como de um verdadeiro; e a verdade em geral é que ela segue a última opinião do benefício ou do malefício do objeto, seja a opinião verdadeira ou falsa. (*Idem*, 76-77)

O cálculo é uma espécie de espaço livre, onde diversas possibilidades são “testadas”. Quando se chega a uma posição definitiva, ocorre a instauração da vontade e o ser humano age. Porém, o ser humano está livre para decidir qual será sua ação, mas esta decisão não provém de um ato espontâneo da vontade, mas de um cálculo fundamentado em uma longa cadeia. O ponto decisivo é entender a natureza geométrica desse processo deliberativo e da instauração da vontade. Nele, há uma relação dialética entre necessidade e liberdade, sendo a necessidade a longa série causal condicionadora do ato deliberativo, e a liberdade o próprio ato de calcular.

A *téchne géométrica* é constituída por estes elementos: cálculo e vontade enquanto último ato deliberativo. Sua natureza é intervir no mundo e modificá-lo a favor do ser humano, de modo a beneficiá-lo e garantir a realização de seus desejos. Certamente, o ato maior de realização da *téchne géométrica* é a instituição da sociedade civil, da qual falarei ao abordar o tema da política geométrica. Antes, consideremos a concepção hobbesiana de materialismo geométrico.

2.4 – Materialismo Geométrico

Uma das principais noções atribuídas ao pensamento hobbesiano é sua concepção materialista do mundo. Tal materialismo está alicerçado na posição do filósofo de que o

mundo é formado apenas por corpos, ou seja, por aquilo passível de sensação. Contudo, embora seja consenso a postulação materialista pelo filósofo, não é consensual a natureza deste materialismo, o qual não é ateu e vai junto com um tipo de teísmo.

Entre as interpretações a respeito do materialismo hobbesiano se destacam as interpretações mecanicistas e atomistas.

Para o mecanicismo, Hobbes defenderia um materialismo rígido, com uma articulação necessitarista entre causa e efeito. Esta perspectiva consegue certa vitória ao abordar o plano estritamente natural da filosofia hobbesiana, porém, patina ao se deparar com os problemas do âmbito antropológico e social. Não consegue também explicar a diversidade ôntica do mundo natural, estruturado em mundo orgânico, inorgânico e antropológico.

O atomismo, por sua vez, concebe que Hobbes defenderia a tese de que as instâncias últimas do mundo seriam átomos, entidades irreduzíveis e bases do mundo. Apesar de haver certa analogia válida ao se analisar a formação da sociedade civil, e aí esta interpretação consegue certa efetividade, ela não consegue compreender adequadamente a natureza de cadeia do pensamento do filósofo inglês, pois não apreende a articulação sistemática do movimento hobbesiano, preferindo uma tese corpuscular, de entidades fundamentais fechadas em si mesmas.

Uma característica importante do materialismo hobbesiano é seu caráter monista. Toda realidade é material e o que não é material simplesmente não existe.

A palavra *Corpo*, na acepção mais geral, significa aquilo que enche ou ocupa algum espaço determinado ou um lugar imaginado; e não depende da imaginação, mas é uma parte real disto que chamamos *Universo*. Pois o *Universo* sendo o Agregado de todos os Corpos, não há, por isso, nenhuma parte real que não seja também *Corpo*; não [há] nenhuma coisa [que seja] propriamente um *Corpo*, que não seja também parte (este Agregado de todos os Corpos) do *Universo*. O mesmo também, porque Corpos são sujeitos a mudanças, isto é, à variedade da aparência à sensação das

criaturas vivas, é chamado *Substância*, isto é, *Sujeito* a vários acidentes, como, algumas vezes, ser Movido, algumas vezes permanecer Parado; e aparecer a nossas sensações algumas vezes Quente, algumas vezes Frio, algumas vezes de uma Cor, Cheiro, Gosto ou Som, outras vezes de outra. E esta diversidade de Aparência (produzida pela diversidade da operação dos corpos sobre os órgãos de nossas sensações) nós atribuímos às alterações dos Corpos que operam, e as chamamos *Acidentes* destes Corpos. E, de acordo com esta acepção da palavra, *Substância* e *Corpo* significam a mesma coisa; e, logo, *Substância incorpórea* são palavras, as quais quando são postas juntas, anulam uma a outra, como se um homem fosse chamado um *Corpo Incorpóreo*. (*Leviathan*, 2012, XXXIV, 610)

O mundo em sua totalidade, o *universo*, é um agregado de corpos. Já neste ponto podemos ver a consideração de Hobbes de um universo formado pela articulação da totalidade dos corpos individuais. Ou seja, se trata de uma concepção sistemática.

Contudo, os corpos não são estáticos, eles “são sujeitos a mudanças”, o que já mostra ser a perspectiva materialista do filósofo não uma perspectiva estática, mas dinâmica. É preciso, no entanto, considerar de qual tipo de movimento Hobbes fala nesta passagem. Não se trata do mero movimento físico, tão pouco do movimento temporal. Na verdade, a passagem fala sobre um tipo de movimento mais fundamental, o qual poderíamos chamar de movimento ontológico. Este movimento é o que institui a variedade entre os corpos. Por isso o filósofo fala das “aparências”, isto é, dos *acidentes*. Os acidentes constituem a especificidade dos corpos e, por isso, estão diretamente ligados à sensação.

O materialismo hobbesiano, portanto, é intrinsecamente fundamentado no movimento. Ao mesmo tempo, trata-se de um materialismo pleno, pois a totalidade da existência é material, não havendo algo imaterial. O contexto da passagem citada mostra bem essa marca do materialismo hobbesiano, pois se trata da parte três do *Leviatã*, onde é abordada a questão da *Common-wealth* cristã. Hobbes tem por objetivo refutar as posições que defendem a existência de “substâncias incorpóreas”, nas quais estariam anjos, demônios, espíritos sobrenaturais, etc. Por isso, o filósofo coloca ênfase sobre a

negação da possibilidade em existir algo igual um “corpo Incorpóreo”, uma contradição em termos, como dito por ele.

Porém, a materialidade hobbesiana não é unívoca, isto é, ela não se manifesta de forma única. De acordo com o filósofo, há, pelo menos, dois tipos fundamentais de corpos: o natural e o civil.

As principais partes da filosofia são duas. Para dois principais tipos de corpos, e muito diferentes um do outro, oferece eles mesmos para cada como investigado por suas gerações e propriedades; um sendo a obra da natureza é chamado um *corpo natural*, o outro é chamado uma *commonwealth* e é feita pelas vontades e concordâncias do homem. E disto brotam as duas partes da filosofia, chamadas *natural* e *civil*. (*Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body*, 1997, I, 11)

O mundo material é único, porém, ele possui duas grandes instâncias não redutíveis umas às outras. O próprio mundo civil, por sua vez, é subdividido em dois níveis:

Mas, vendo isto, que para o conhecimento das propriedades de uma *commonwealth* é necessário primeiro conhecer as disposições, afecções e maneiras dos homens, a filosofia civil é novamente comumente dividida em duas partes, onde uma é chamada *ética*; e a outra, a qual traz conhecimentos de seus deveres civis, é chamada *política*, ou simplesmente *filosofia civil*. (*Idem*, 11)

Esta diferenciação é crucial, pois o filósofo está apresentando dois domínios profundamente diversos de materialidade, mas os quais estão em intrínseca proximidade. O domínio da *ética* pertence ao homem em seu estado imediatamente natural. Neste âmbito, a problemática possui natureza fisiológica, psicológica, de realização dos desejos, etc. O âmbito *político* está articulado ao ético, pois é fundamentado por ele. Contudo, a política possui sua especificidade e, uma delas, é justamente ser um âmbito radicalmente não natural. A *política*, ou a *sociedade civil*, é uma *materialidade humanamente construída*, e, por isso, se diferencia profundamente do resto do mundo material.

Embora de forma menos profunda, também haja diferenças no mundo natural. Nele, é possível compreender dois tipos fundamentais de materialidade: orgânica e

inorgânica. O mundo orgânico, por sua vez, se subdivide novamente em mundo vegetal e animal. Os animais, em específico, possuem características peculiares a eles.

Há nos animais dois tipos de *Movimentos* peculiares a eles: Um chamado *Vital*; iniciado na geração e continuado sem interrupção ao longo de sua vida inteira; deste tipo são o *curso do Sangue*, o *Pulso*, a *Respiração*, a *Reprodução*, a *Nutrição*, a *Excreção*, etc; para os quais não é preciso a ajuda da imaginação: A outra é *movimento Animal*, chamada de outro modo *movimento Voluntário*; como *ir*, *falar*, *mover* alguma de suas pernas, de acordo com a maneira como é primeiro fantasiada em nossas mentes. Esta Sensação é movimento nos órgãos e partes interiores do corpo dos homens, causada pela ação das coisas que Vemos, Ouvimos, etc.; E esta Fantasia não é senão as Relíquias do mesmo Movimento remanescente após a Sensação, que já foi dito no primeiro e segundo capítulos. E porque *ir*, *falar*, e os movimentos Voluntários semelhantes dependem sempre de um pensamento precedente do *para onde*, *por qual meio* e *o que*; isto é evidente que a Imaginação é o primeiro início interno de todo Movimento Voluntário. E, apesar do homem inculto não conceber qualquer movimento estar aqui, quando a coisa movida é invisível; ou o espaço que ele é movido em, é (pelo mais curto dele) insensível. Ainda que não impeça, mas que tais tipos de Movimentos existem. Pois mesmo tomando um espaço que seja sempre tão pequeno, que o qual é movido sobre um espaço maior, do qual este pequeno é parte, deve primeiro ser movido completamente por ele. Estes pequenos inícios do Movimento, no interior do corpo do homem, antes de eles aparecerem no andar, falar, bater e outras ações visíveis, são comumente chamados ESFORÇO. (*Leviathan*, 2012, VI, 78)

No mundo inorgânico, a relação entre os corpos é de causa e efeito. A relação de causa e efeito não ocorre por pura relação mecânica, mas é uma complexa constituição onde é necessária a presença de uma série de elementos para instituir o efeito.

Mas uma causa simplesmente, ou uma causa inteira, é o agregado de todos os acidentes de ambos os agentes, não importa quantos sejam, e do paciente postos juntos; pelo que quando eles estão supostos estarem todos presentes, não pode ser entendido senão que o efeito é produzido no mesmo instante; e se qualquer um deles está faltando, não pode ser entendido senão que o efeito não é produzido. (*The Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body* 1997, IX, 122)

A presença do conjunto de agentes necessários à ação é chamada de “causa eficiente” (*Idem*, 122). Quando há a presença dos agentes em sua totalidade, o efeito ocorre de imediato, constituindo o que o filósofo chama de “causa necessária”.

E vendo que uma causa necessária é definida por ser isto, estando [os agentes] presentes, o feito não pode senão se seguir; isto também deve ser compreendido que não importa qual o efeito produzido em qualquer momento, o mesmo é produzido por uma causa necessária. Pois seja o que for que é produzido, em tanto quanto ele é produzido, tinha uma causa inteira, isto é, tinha todas estas coisas, as quais estando presentes, isto não pode ser entendido senão que o efeito se segue; isto é, tinha uma causa necessária. (*Idem*, 123)

A noção hobbesiana de necessidade, portanto, não possui um caráter *metafísico* ou mesmo *mecanicista*. Não se trata de um determinismo ou de um encadeamento físico rígido, e sim de uma noção fundada na ideia de *condições de possibilidade*. Quando as

condições de possibilidade para um efeito estão presentes, *não é possível este efeito não se seguir*. Dada as condições para a fervura da água, por exemplo, - atmosfera um e temperatura de cem graus Celsius – não é possível a água não entrar em ebulição, dito de outro modo, necessariamente a água ferve. O ponto decisivo está na contingência da causa, a qual depende da presença da totalidade dos agentes. No entanto, eles podem não estar presentes, e, caso não estejam, não ocorrerá o efeito. Uma vez, no entanto, presentes, o efeito acontecerá de modo necessário.

A noção hobbesiana de causalidade é profundamente geométrica. De uma perspectiva geométrica, cada elemento só é constituído caso sejam dadas as condições necessárias para isso. No exemplo da construção do triângulo equilátero, foram dados uma série de condicionantes para sua construção. Uma vez, no entanto, dados os condicionantes, o elemento é constituído de modo necessário. Porém, e isto é de suma importância, há um número imenso de condicionantes na geometria, e cada organização deles instituirá um tipo particular de elemento.

Do mesmo jeito no mundo natural. Não existe nenhum efeito no mundo que não seja necessário. Porém, há uma imensidão de tipos diferentes de efeitos, cada um com seus condicionantes particulares. O efeito a ocorrer neste ou naquele momento vai depender da presença destes ou daqueles condicionantes, e isso é contingente. Dito de outro modo, *o efeito sempre ocorre de modo necessário, mas não há necessidade em qual tipo de efeito ocorrerá*. A causalidade geométrica é justamente uma dialética de possíveis, mas os possíveis ocorrem sempre dentro de uma articulação necessária.

Este ponto pode ser generalizado a todo materialismo hobbesiano. O ponto nodal do materialismo geométrico é a dialética entre possibilidade e necessidade. Tudo

acontece dentro de um encadeamento necessário, no qual, no entanto, o tipo específico de elo a ser encadeado é contingente.

Esta natureza do materialismo geométrico também permite a instauração de instâncias ônticas diferentes, pois permite o salto qualitativo dentro do materialismo, gerando a necessidade de repensar o conjunto, reconhecendo-lhe a diversidade e a unidade.

Em perspectiva geométrica isto corresponde à capacidade do movimento geométrico de criar elementos de dimensões diferentes (0,1,2,3, etc.). Cada dimensão da geometria é um nível específico, irreduzível aos demais, mas os quais, contudo, se articulam aos demais em uma unidade.

Da mesma forma, no materialismo hobbesiano, onde cada instância ôntica (mundo orgânico, inorgânico, vegetal, animal, ético, político) possui sua especificidade, mas também está articulado aos demais em um monismo ontológico. Um monismo, no entanto, não de natureza uniforme, mas plurívoca. Na verdade, se trata exatamente da antiga tese platônica do um e do múltiplo. No entanto, e isto é decisivo, Hobbes não aceita a postulação de uma instância ideal. O mundo é todo ele concreto, material, embora se constitua em diversos níveis.

Ao se organizar geometricamente, a totalidade articulada do mundo constitui-se enquanto *causas segundas*, isto porque são causas derivadas. A causa primeira é Deus, o qual constitui a totalidade do encadeamento do mundo. (Leviathan, XI, 160)

Da mesma forma que ocorre na geometria, o encadeamento do mundo é um movimento construtivista, sendo o movimento constituído pelo poder divino. Ou seja, Deus constrói o mundo, constituindo suas cadeias de modo teleológico, a partir do plano

divino. Deus é o artífice do mundo, onde, ao mesmo tempo, ele cria e governa. (*Idem*, 16)

Contudo, Deus é incompreensível (*Idem*, XXXIV, 614). E é incompreensível porque não podemos ter sensação dele, pois ele não é um corpo. Deste modo, o fundamento do movimento do mundo material é, na verdade, uma entidade imaterial, sendo o movimento constituído pelo construtivismo divino.¹⁴

2.5 – Política geométrica

O tema da política possui uma imensa centralidade no interior das investigações a respeito do pensamento hobbesiano. No Brasil, sobretudo, há uma superabundância de pesquisas nesse tema, enquanto outros temas da filosofia do inglês ficam secundarizadas ou são mesmo inexistentes no quadro intelectual de nosso país.

Uma possível explicação para isso seria a crença de uma suposta defasagem do pensamento ontológico e científico do pensador, enquanto seu pensamento político ainda seria profundamente atual.

Embora haja certa verdade nisto, é inconcebível tentar compreender o pensamento político de Hobbes sem, ao menos, um entendimento razoável sobre suas posições ontológicas e científicas. O motivo disso é muito simples e eu já o consideramos no

¹⁴ O problema do estatuto de Deus no pensamento hobbesiano é complexo e não é possível analisá-lo nos limites desta dissertação. Aqui buscou-se apenas fazer um apontamento geral do papel de Deus no materialismo geométrico. O principal problema é compreender a natureza ontológica da divindade, pois a afirmação hobbesiana de que só o corpóreo possui existência implicaria na negação de existência para Deus. Isso transformaria Hobbes em um filósofo ateu, o que, absolutamente, ele não era. Porém, afirmar a natureza corpórea de Deus significa incorrer em um certo panteísmo. O problema fica ainda pior caso nos atentemos ao fato de que Hobbes escreveu muita coisa, sobre esse assunto, acossado por acusações de ateísmo (algo grave na época) e que, portanto, muita coisa pode ter sido escrita apenas para se livrar de tal acusação. Por tudo isso, seria necessário fazer uma análise mais exaustiva sobre o tema, o que não será possível aqui. Para uma abordagem profunda e ampla sobre o assunto do estatuto de Deus no pensamento hobbesiano, pode-se consultar o livro de Dominique Weber, *Hobbes et le Corps de Dieu* (2009).

tópico anterior: na verdade, a política é uma dimensão do mundo material, articulada nas demais e fundamentada nelas. Por isso, não é possível entender adequadamente a política hobbesiana sem, também, entender o restante de seu pensamento ontológico.

No entanto, nossa pesquisa não é sobre a política em Hobbes, é sobre o fundamento teórico de seu pensamento, consideração que certamente a abarca e por ela foi moldada, resultando nessa obra magistral que é o *Leviatã*. Conquanto importante, não é nosso propósito investigar a questão política *in extenso*, ainda mais porque tal questão possui uma vasta bibliografia e uma série de nuances cuja abordagem é impossível nos limites de um tópico. Nesta sessão, tentarei apenas dar uma exposição geral sobre a perspectiva geométrica de Hobbes em torno da política, de sua articulação com o restante de seu pensamento.

A principal diferença da abordagem hobbesiana em torno da política para com o tratamento clássico, inclusive aí o tratamento dos humanistas renascentistas, é sua fixação em erigir uma ciência política rigorosa, fundada em alicerces ontológicos firmes. Ora, tais alicerces não são outros senão os que vêm sendo expostos até aqui: sensação enquanto base ontológica do pensamento, racionalidade geométrica, dinâmica das coisas, monismo materialista, etc. Enquanto os humanistas renascentistas se pautavam no senso comum, na mentalidade popular arraigada, Hobbes tentava pensar a política a partir da natureza material do homem, de sua dinâmica ontológica, ou seja, de um ponto de vista filosófico-científico.

O materialismo geométrico permitia a ele compreender o mundo enquanto uma relação dinâmica – movimento – entre causas e efeitos, onde haveria um processo de contingência e necessidade, conforme exposto anteriormente. Ao mesmo tempo, os

métodos analítico e sintético e a racionalidade geométrica permitiam a ele entender a capacidade humana em conhecer o mundo e intervir nele, intervenção esta possível graças ao potencial prático da *techné geométrica*. Ao conjugar tudo isso, a posição científica de Hobbes deveria ser uma investigação para responder duas questões: 1) quais as causas que conduziam o ser humano a instituir o mundo político; e 2) qual a intervenção prática efetuada pelo ser humano para instituir esse mundo político. As duas questões possuem natureza ontológica e, na verdade, são uma só, pois estão fundadas na concepção de um materialismo geométrico, isto é, de uma materialidade cuja natureza é ser movimento construtivista.

Hobbes busca a gênese da sociedade civil na dinâmica antropológica. Para isso, efetua um estudo sobre o ser humano em sua naturalidade, isto é, o comportamento fundamental do ser humano. Trata-se a um tempo de pensar tanto a psicologia quanto a fisiologia, a alma e o corpo, objeto da antropologia.

Como vimos, o mundo é uma materialidade dinâmica, um movimento construtivista, de gênese – geração e seu oposto. Com o ser humano não seria diferente. A realidade humana é uma busca perpétua por efetivar seus desejos.

Sucesso contínuo em obter essas coisas as quais um homem deseja de momento a momento, isto é, prosperidade contínua, é o que o homem chama FELICIDADE; quero dizer a felicidade desta vida. Pois não há algo como uma Tranquilidade Perpétua da mente, enquanto vivermos aqui; porque a Vida em si mesma não é senão Movimento. E nunca pode ser sem Desejo, ou sem Medo, não mais que sem Sensação. (*Leviathan*, 2012, VI, 96)

O movimento material do mundo assume um tipo específico na dimensão antropológica, qual seja, o de realização contínua dos desejos. Não há um ponto máximo de realização para o ser humano, onde a vida atingiria seu grau máximo e o movimento seria interrompido. Ao contrário, seguindo a dinâmica do mundo material

restante, o movimento é contínuo e acumulativo, isto é, a realização de um movimento gera novo movimento, em grau de ascendência geométrica.

Contudo, o movimento é contraditório. Não se trata apenas de realizar o desejo, mas também de temer sua não realização. O temor da não realização do desejo se chama *medo* e sua base ontológica está no fato de que, por um lado, é necessária a intervenção humana no mundo para realizar o desejo, - e, portanto, há sempre a possibilidade da falha, do fracasso – e, de outro, que os bens disponíveis no mundo são finitos, o que implica em uma disputa com os demais seres humanos.

Pois estando assegurado que há causas de todas as coisas que chegaram até aqui, ou que devem chegar daqui em diante; é impossível para um homem, que continuamente se esforça para assegurar a si mesmo contra os males que ele teme, e que procure os bens que ele deseja, não estar em uma perpétua solicitude do tempo por vir; Assim que todo homem, especialmente estes que são super providentes, esteja em um estado semelhante ao de *Prometeu*. Pois, assim como Prometeu (que significa *O homem prudente*) foi acorrentado ao monte Caucaso, um lugar de ampla perspectiva, onde uma Ave se alimentava de seu fígado, o devorando durante o dia tanto quanto ele era reparado durante a noite. Assim este homem, o qual vê muito longe antes dele, no cuidado do tempo futuro, tem seu medo durante todo o longo dia, roído pela ansiedade da morte, pobreza ou outra calamidade, e não tem nenhum repouso, nenhuma pausa para sua ansiedade, senão durante o sono. (*Idem*, XII, 164-165)

Mas a mais frequente razão porque o homem deseja machucar um ao outro provém de que muitos homens, ao mesmo tempo, possuem um *Apetite* sobre uma mesma coisa; a qual é muito frequente eles não poderem nem desfrutar em comum, nem mesmo dividi-la; do que se segue que o mais forte deve ter ela e quem é o mais forte deve ser decidido pela espada. (*De Cive*, 1983, I, 46)

O desejo é o princípio psicológico de ação do ser humano. Seu fundamento é a necessidade humana de *viver*. Aqui, *viver* não significa apenas *sobreviver*, mas também, e sobretudo, ampliar sua vida, pois a meta do ser humano não é apenas permanecer vivo, e sim expandi-la. Isso mostra um caráter eminentemente geométrico do movimento humano, o qual é um movimento construtivista multiplicador e não apenas de inércia.

Para pensar a gênese da sociedade civil, o filósofo inglês postula a existência de um estado de natureza, o qual seria uma condição de naturalidade do ser humano vivendo

fora de qualquer organização política. No estado de natureza não há mediação das relações entre os indivíduos e, por isso, prevalece o domínio da força. Não existindo mediações, tão pouco existe qualquer garantia de proteção da vida ou da propriedade. A condição humana é de guerra perpétua entre os indivíduos, ou como diz o filósofo, de guerra de todos contra todos. Com isso, a realização dos desejos do ser humano é extremamente precária, sendo a vida bruta, miserável, curta e violenta. (*Leviathan*, 2012, XIII, 192).

No entanto, um estado de guerra permanente não pode oferecer condições razoáveis para a plena realização humana, no sentido da efetivação de seus desejos. É necessário existir um ambiente estável. Por isso, a primeira meta do ser humano deve ser constituir um contexto de paz, a fim de garantir a estabilidade da realização de seus desejos. Deste modo, a primeira lei natural será a busca pela paz.

Não há consenso total sobre qual o estatuto das leis de natureza, se seriam regras prudenciais ou princípios normativos. Zarka, em seu livro já citado, defende uma natureza dupla delas.

(...) a prescrição da razão é uma regra de prudência ou uma obrigação moral? De fato, não há aqui alternativa, as duas leituras não apresentam nenhuma incompatibilidade. Tudo depende do ponto de vista de onde se coloca: se ficamos simplesmente ao nível das necessidades internas à razão individual, o princípio prático é uma conclusão racional de prudência que concerne ao que favorece nossa conservação; se concebermos o princípio prático ao nível de uma visão global do universo, então a religião natural como também a religião revelada nos aparenta que sua eternidade e sua universalidade tem por fundamento da palavra divina. Neste segundo caso, o preceito prático assume o estatuto de uma lei moral, sem, contudo, mudar de conteúdo. As obras éticas e políticas de Hobbes são atravessadas por esses dois níveis de leitura: a da dedução genética e a do sistema. (ZARKA, 1999, 314)

Zarka está correto em sua consideração da duplicidade das leis de natureza – pois elas possuem tanto um valor prescritivo, quanto um valor prudencial – e também certo na consideração dos dois níveis do pensamento hobbesiano. Contudo, Zarka não consegue considerar que, na verdade, a duplicidade é uma unidade, e que gênese e

sistema são uma mesma coisa no interior da filosofia de Hobbes. O comentador francês não visualiza isso porque não considera a natureza geométrica do pensamento hobbesiano.

De uma perspectiva geométrica, valor prescritivo e valor prudencial são a mesma coisa. Consideremos, novamente, o exemplo do triângulo equilátero. Para se construir o triângulo é necessário seguir um caminho e este caminho é um tipo específico de movimento geométrico. Há, portanto, uma normatividade sobre o caminho a ser seguido para constituir o triângulo equilátero. No entanto, a natureza do movimento geométrico é ser potencialmente plurívoca. Isso significa existir um grande número de elementos passíveis de serem construídos. Cada um, no entanto, possui sua própria normatividade construtora. Não podemos construir um triângulo equilátero seguindo as regras de construção de um triângulo retângulo. Na geometria, logo, há uma relação entre, de um lado, a contingência das opções e, de outro, a prescritividade do elemento particular. Além disso, conforme exposto antes, o movimento geométrico é uma união intrínseca entre gênese e sistema.

A natureza geométrica do pensamento hobbesiano estabelece uma união entre contingência e prescrição. A natureza contingencial da realidade torna as opções humanas uma questão de prudência, pois o que passa a predominar é o caminho a ser seguido para conseguir determinado fim, não havendo, *a priori*, um fim considerado em si mesmo, ou sendo o fim absoluto. Conforme a passagem citada antes (*Leviathan*, 2012, VI, 96), a vida humana não é nada mais senão movimento perpétuo, não havendo um *fim absoluto* para ela. Por isso, não existe uma regra moral como se fosse um *imperativo categórico*, pois não há nenhuma finalidade absoluta no mundo, o que torna toda escolha humana a opção pelo melhor caminho para um determinado fim particular.

A prescrição está no caminho a ser escolhido, pois, como diz Hobbes, quem escolhe um fim também escolhe os meios para sua realização (*De Cive*, 1984, I, 47).

Estes ditados da razão, o homem costuma chamar pelo nome de Leis; mas impropriamente. Pois eles não senão Conclusões ou teoremas que diz respeito ao que conduz à conservação e defesa de si mesmos, enquanto Lei, propriamente, é a palavra daquele que por direito comanda sobre outros. Mas ainda se considerarmos os mesmos Teoremas, como transmitidos pela palavra de Deus, que por direito comanda todas as coisas, então eles são propriamente chamados de Leis. (*Idem*, XVII, 242)

As leis de natureza são assim chamadas de modo impróprio, pois, na realidade, são apenas teoremas apreendidos a partir da consideração do mundo. No entanto, elas podem ser tidas como sendo leis quando são consideradas pela perspectiva divina. Por qual motivo? Por que Deus é o autor supremo de toda existência, governando o mundo através das causas segundas. Por isso, o ditado por ele é lei, mas tal ditado é tão lei quanto é, por exemplo, o ato de uma criança tomar leite no café da manhã. Tanto o ato da criança, quanto as leis naturais, são conexões presentes no mundo em sua totalidade, cujo fundamento é Deus.

Dito de outro modo, as leis naturais são pragmáticas e contingentes pela perspectiva humana e imperativas ou compulsórias pela perspectiva divina. Porém, o que importa é a perspectiva humana.

O fundamento pragmático das leis naturais é a busca pela paz. E por qual motivo? Simples, como já disse anteriormente, sem paz não é possível realizar de modo adequado os desejos humanos. Contudo, a perspectiva da paz é uma alternativa para o ser humano, o qual pode optar pelo caminho da guerra. No entanto, tal caminho é a pior opção, pois implica em uma série de empecilhos à realização humana. Por este motivo, a prescrição é buscar a paz e, apenas no caso desta não ser possível, se preparar para a guerra (*Leviathan*, 2012, XIV, 200).

Em realidade, toda lei natural se resume à busca pela paz, sendo o resto apenas os meios para sua obtenção. “O primeiro ditado da razão é a Paz; todo o resto são meios para obtê-la, e sem os quais a Paz não pode ser conseguida.” (*De Cive*, 1983, III, 70). As demais leis de natureza serão derivadas deste princípio enquanto meios para sua realização.

A segunda lei de natureza será o primeiro meio para obter a paz, o qual é a prescrição da renúncia ao direito natural por fazer e ter tudo o que se quiser. (*Leviathan*, 2012, XIV, 200) Logo, se seguirão uma série de outras leis, das quais não é possível falar aqui.

No entanto, no estado de natureza, a realização das leis naturais é meramente provável, pois tudo depende da vontade individual e tal vontade é extremamente mutável. Assim, é necessário o estabelecimento de um poder capaz de garantir a paz. Os indivíduos, então, optam por se unirem e instituírem a sociedade civil onde haverá um poder para mediar as relações entre eles e barrar a guerra de todos contra todos.

O ponto fundamental da instauração da sociedade civil e da soberania é seu caráter profundamente construtivista. A sociedade civil é uma entidade histórica, mas com uma peculiaridade: ela é construída pelos seres humanos e com os seres humanos. Ou seja, os indivíduos são, ao mesmo tempo, artífices e matéria do processo construtivo: “Para descrever a Natureza deste homem Artificial, eu vou considerar: Primeiro, a *Matéria* dele e o *Artífice*; Ambos sendo o *Homem*.” (*Idem*, 16-18)

O construtivismo do materialismo geométrico atinge seu auge com a instauração da sociedade civil, pois há uma coincidência entre o construtor e o construído. O ponto principal não é a coincidência entre o elemento estruturador e a própria estrutura, pois

isso é algo comum a todo o movimento geométrico, onde o elemento é igual ao seu movimento. A particularidade aqui é o princípio *consciente*, planejado, ou, *teleológico*. O artífice é o criador, mas, na sociedade civil, ele também é parte da criatura. Tal relação só é encontrada, de modo semelhante, na relação entre Deus e o mundo:

NATUREZA (a Arte pela qual Deus fez e governa o Mundo) é pela *Arte* do homem, como em muitas outras coisas, também nisto imitada: que ela pode fazer um Animal Artificial. Pois vendo que a vida não é senão um movimento de membros, o começo dele está em alguma parte interior principal; por que não poderíamos dizer que todo *Autômato* (Engenhos que se movem por si mesmos por rodas e molas como faz um relógio) tem uma vida artificial? Pois o que é o *Coração*, senão uma *Mola*, e os *Nervos* senão várias *Cordas*; e as *Articulações* senão várias *Rodas*, concedendo movimento para o Corpo inteiro, tal como era pretendido pelo Artífice? A *Arte* vai ainda mais além, imitando esta Racional e mais excelente obra da Natureza, o *Homem*. Pois pela *Arte* é criada este grande LEVIATÃ chamado uma COMMON-WEALTH, ou ESTADO (em latim CIVITAS) o qual é senão um Homem Artificial; apesar da maior estatura e da maior força que o Natural, pois para a proteção e defesa destes foi pretendido; e nisto, a *Soberania* é uma *Alma* Artificial, como concedendo vida e movimento ao corpo todo; Os *Magistrados*, e outros *Oficiais* da Judicatura e Execução, *Juntas* artificiais; *Recompensa* e *Punição* (pelo conexão ao lugar da Soberania, toda junta e membro é movida para cumprir seu dever) são os *Nervos*, que fazem o mesmo no Corpo Natural; A *Prosperidade* e *Riqueza* de todos os membros particulares são a *Força*. *Salus Populis* (a *segurança do povo*) seu *Negócio*; *Conselheiros*, pelos quais todas as coisas cujo conhecimento é necessário a ele, são sugeridas sobre isto, são a *Memória*. *Equidade* e *Leis*, uma *Razão* e uma *Vontade* artificiais; *Concórdia*, *Saúde*; *Sedição*, *Doença*; e *guerra Civil*, *Morte*. Por último, *Pactos* e *Acordos*, pelos quais as partes deste Corpo Político foram feitas no começo, colocadas juntas e unidas, se assemelham aquele *Fiat*, ou ao *Façamos o homem*, pronunciado por Deus na Criação. (*Idem*, 16)

O sentido de *arte* é o renascentista, isto é, toda atividade de criação prática, e não o sentido mais estrito predominante no tempo atual, o de ser apenas literatura, pintura, música, etc. Ou seja, trata-se da *arte* enquanto *techné*. No caso específico, uma *techné geométrica*.

Sobre a *techné geométrica* eu já falei anteriormente. Sua base epistêmica é o método sintético, o qual possui o papel de “planejamento” da construção. Do ponto de vista divino, o método sintético é igual ao movimento do próprio mundo, pois Deus governa pelas causas segundas. (*Idem*, XI, 160) Há uma coincidência entre o conhecimento divino e o mundo ele mesmo.

Contudo, do ponto de vista humano, isso é impossível, pois o ser humano não é uma causa primeira absoluta e o mundo não está sob seu domínio total. No entanto, quando constitui a sociedade civil, o ser humano consegue se aproximar da *techné* divina, pois institui um corpo cujo fundamento epistêmico e ontológico está sob seu poder. Há uma coincidência entre conhecimento e mundo social, sendo que o ser humano plasma a sociedade civil de modo análogo à plasmação do mundo natural pelo poder divino. Porém, o ser humano é ontologicamente subordinado a Deus e sua criação é limitada. Por isso, se trata de uma *imitação* da arte divina. Igual a toda imitação, a cópia é subordinada ao original – de onde retira sua existência – e é imperfeita.

O particular da sociedade civil, no interior da *techné géométrica*, é a identidade ontológica entre o construtor e o elemento da construção. Quando alguém constrói uma cadeira, por exemplo, essa pessoa se utiliza de madeira ou ferro, os quais são elementos diferentes da própria pessoa. Na sociedade civil, no entanto, os indivíduos usam a si mesmos na construção, formando um corpo artificial com personalidade. Essa base ontológica da sociedade civil, onde há identidade do artífice e do artefato, é que possibilita as conclusões hobbesianas em torno da natureza da representação política e do papel da soberania. Pois, se a soberania é constituída por mim mesmo, não é possível, sem contradição, que me volte contra ela sem, ao mesmo tempo, estar me voltando contra mim mesmo. Cada indivíduo é, ao mesmo tempo, membro e construtor da sociedade civil.

Porém, a sociedade civil é parte do mundo material e, sendo assim, também é essencialmente movimento geométrico. Por ser artificial, a possibilidade da sua desintegração é maior do que o resto do mundo material, pois ela existe enquanto existir o movimento de articulação entre a totalidade dos indivíduos. Caso eles o abandonem, a

sociedade civil deixa de existir. Disso resulta ser a sociedade civil profundamente dinâmica, estando a busca humana pela realização de seus desejos a base dessa dinamicidade. Toda questão reside em tentar conter a realização destes desejos dentro dos limites da sociedade civil.

Assim, a política se torna também uma *techné*. Contudo, o soberano não é o artífice, pois todo indivíduo da sociedade civil o é. Na última passagem citada, Hobbes deixa claro qual o papel do soberano: ele é a alma da sociedade civil. Dito de outro modo, ele é o próprio movimento da sociedade civil, seu princípio diretor. O soberano não é um artífice porque não é ele quem constitui a sociedade civil, ele apenas a dirige a partir de uma constituição já dada. Sua missão é zelar pela integridade do corpo social.

Contudo, ele não é um funcionário dela, ele é o próprio movimento dela com mandato para fazer o que quiser. Porém – e nisso reside um ponto importante da natureza geométrica da política – a meta de suas ações deve ser preservar a sociedade civil. Ou seja, enquanto movimento da sociedade civil, o soberano deve se orientar pelo bem social. Caso não aja assim, o resultado será a desintegração da sociedade civil. Portanto, o soberano se move por um movimento geométrico, onde ele deve *calcular* as consequências de suas ações e sempre buscar o melhor para fortalecer o corpo social. Do contrário, estará conduzindo a sociedade e a si mesmo à ruína.

A geometria política, portanto, eleva o movimento do mundo material a outro nível, onde, mediado pela *techné geométrica*, e com o uso de sua racionalidade geométrica, o homem institui um novo tipo de corpo, um corpo artificial onde ele é, ao mesmo tempo, criador e criatura.

2.6 – Eloquência e assentimento geométricos

O último tópico deste capítulo trata da eloquência geométrica.

Ao estruturar seu pensamento geometricamente, Hobbes também constitui uma forma específica de eloquência, uma eloquência racional baseada na geometria.

Caso lembremos a anedota em torno do encontro de Hobbes com a geometria, vamos considerar o impacto da geometria enquanto força de assentimento. Hobbes, após ler todo o caminho demonstrativo, se convencia da verdade das demonstrações.

No tópico sobre a geometria, mostramos ser tal força de assentimento da geometria provindo de seu movimento construtivista. Nele, o vimos, o conhecimento se dá conjuntamente à constituição dos elementos. Dito de outro modo, o caminho demonstrativo é o caminho constitutivo, gerando uma igualdade entre saber e fazer.

Ora, assim sendo, a força de convencimento da geometria será rígida, pois a única possibilidade da demonstração ser válida é se ela constituir aquele elemento particular. É praticamente uma verdade performativa.

Hobbes absorve o movimento construtivista para sua teoria do conhecimento. Conhecer é conhecer o movimento efetuado pelo mundo. Tal movimento pode assumir duas formas: analítico ou sintético.

Ao conhecer o movimento do mundo por suas articulações, o saber será uma reprodução do mundo. A base, no entanto, de tal reprodução é a sensação a qual gera os fantasmas da mente. Nela, os fantasmas formam cadeias.

A limitação, porém, de tais cadeias, leva à necessidade do estabelecimento de uma racionalidade, a qual é formada pelo cálculo linguístico. A razão é formada pela

linguagem, mas não é a linguagem em seu estado natural e sim a linguagem reduzida no cálculo.

É no cálculo, portanto, onde se situa a razão e será por seu intermédio que a eloquência racional será instituída.

Conforme expusemos no capítulo dois, Hobbes distingue a eloquência retórica e a racional em uma passagem do *De Cive*. Para relembrar, vamos citá-la novamente.

O caráter de Catilina (nunca houve maior artista em fazer sedições do que ele), feita por Salústio é este: *que ele tinha grande eloquência, mas pouca sabedoria*. Ele separa *sabedoria* de *eloquência*, atribuindo esta como necessária para um homem nascido para comoções, ajuntando aquela como uma instrução para a paz e a tranquilidade. Agora, a eloquência é dupla. Uma é uma elegante e clara expressão de conceitos da mente, vindo parcialmente da contemplação das coisas elas mesmas e parcialmente de um entendimento das palavras tomadas em seu próprio e definido significado. A outra é uma comoção das paixões da mente – tais como *esperança*, *medo*, *ira* e *piedade* – e deriva de um uso metafórico das palavras preenchidas pelas paixões. Aquela forma um discurso a partir de princípios verdadeiros, esta de opiniões já recebidas, de qualquer natureza que tenham vindo. A arte daquela é a Lógica, desta é a Retórica; o fim daquela é a verdade, desta é a vitória. Cada uma tem seu uso, aquela em deliberações, esta em exortações; pois aquela nunca está desunida da *sabedoria*, mas esta quase sempre. (*De Cive*, 1983, XII, 154).

A eloquência racional é própria à sabedoria. A sabedoria, contudo, é o conhecimento instituído pelo cálculo estruturador da razão. O cálculo é um movimento onde se estabelece uma cadeia genética entre elementos. Um elemento leva à constituição de outro e forma uma série articulada. Quando um elemento possui ligação genética com outro, o cálculo é verdadeiro. Caso contrário, é incorreto.

A natureza da razão geométrica é o seu movimento construtivista, o qual institui os elementos particulares. Neste aspecto, o conhecimento é idêntico à construção dele. Ou seja, o saber se realiza em ato e, por isso, a razão geométrica é uma forma de racionalidade ativa. O conhecimento estabelecido por ela se dá em seu desdobramento. Por isso, Hobbes diz que a razão é construída:

Por isto aparece que a Razão não é igual a Sensação e Memória, nascidas conosco; nem conseguida por Experiência apenas, como a Prudência; mas conquistada por Indústria; primeiro pela imposição de nomes; e segundo tomando um bom e ordenado Método no procedimento a

partir dos Elementos, os quais são nomes, para as Asserções, feitas pela Conexão de um deles para o outro; e assim para os Silogismos, os quais são as Conexões de uma Asserção para outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as Consequências dos nomes pertencentes ao assunto em questão; e é isto que o homem chama CIÊNCIA. E enquanto Sensação e Memória não são senão conhecimento do Fato, o qual é uma coisa passada e irrevogável; Ciência é o conhecimento das Consequências e depende de um fato sobre outro: pelo que, fora do que presentemente fazemos, nós sabemos como fazer alguma coisa a mais quando quisermos, ou semelhante, em outro tempo. Por que quando vemos como qualquer coisa surge, sobre quais causas, e por qual maneira; quando causas iguais vêm ao nosso poder, nós vemos como fazê-las produzir os mesmos efeitos. (*Leviathan*, 2012, V, 72)

A razão, portanto, é um movimento construtivo, um saber dado em ato. O cálculo é uma atividade articulada por diversos elementos.

A eloquência geométrica será o próprio movimento da razão e sua força de assentimento virá da igualdade entre o fazer e o conhecer, já expressa na geometria euclidiana.

A eloquência será estruturada pela exposição do movimento racional, exposição que sempre é um processo construtivo. De modo idêntico à geometria, onde *expor é demonstrar*, a eloquência geométrica também será sempre um processo demonstrativo, um conhecimento em ato.

Isso significa que a eloquência geométrica é instituída pelo movimento de construção dos elos racionais. A totalidade do movimento racional será a responsável por trazer o assentimento.

Hobbes faz exatamente isso com sua filosofia. Ele faz o leitor percorrer o movimento racional por inteiro, indo desde os princípios fundamentais até as consequências mais distantes e específicas. Assim, para expor a natureza da sociedade civil e os deveres da cidadania, o filósofo inglês percorre a totalidade da cadeia do movimento racional, começando desde os princípios fundamentais da natureza humana e indo até os caracteres individuais da sociedade civil. Cada elemento está articulado ao restante do conjunto, do mesmo modo que cada elemento geométrico está articulado à

totalidade do sistema da geometria. Na exposição hobbesiana, não é este ou aquele elemento o responsável pelo assentimento, mas a totalidade do movimento. Por isso, a importância de percorrê-lo por inteiro.

Na retórica, o assentimento era persuasão, pois se tratava de conquistar o assentimento a partir das pré-noções e sem, necessariamente, estar atento à verdade.

Na razão geométrica, o assentimento será convencimento, pautado pelo movimento racional. O convencimento se dá percorrendo os elos do movimento racional, refazendo seu processo construtivista e compreendendo a ligação genética entre um elemento e outro. A força, portanto, do convencimento provém da identidade entre fazer e conhecer, do conhecimento estabelecido pelo movimento da racionalidade.

O movimento construtivista, provindo da geometria, perpassa todo o pensamento hobbesiano e fornece a força de assentimento para o conhecimento, a mesma força que havia impactado Hobbes quando, de acordo com a lenda – da qual não se tem certeza absoluta de sua veracidade, mas, como dizem os italianos, “*si non é vero é bene trovato*” – leu os teoremas euclidianos e se apaixonou pela geometria.

Conclusão

A crise do início da modernidade é a expressão do fim da sociedade feudal e do alvorecer do mundo burguês. Tal crise está fundamentada em uma forte transformação social, econômica e política, a qual abala os antigos referenciais e institui a busca por novos.

A intelectualidade do período se esforça para responder à crise e dar solução aos problemas colocados pelo novo período histórico.

No século XIV, a primeira solução encontrada pelos intelectuais foi rejeitar a antiga visão de mundo medieval, teocêntrica, e instituir uma nova visão de mundo, antropocêntrica. Apoiados no resgate da tradição romana e grega, os intelectuais renascentistas instituíram o movimento humanista, onde a valorização do aspecto pragmático e imanente da racionalidade humana seria o princípio diretor. Agora, não contaria mais o saber revelado, domínio exclusivo do clero, e sim o saber prático, construído pelo ser humano em sua vivência histórica e social. Alicerçados na intensa vida urbana, no florescimento do comércio, na instituição de burocracias e na expansão do sistema escolar, os intelectuais renascentistas podiam criar um sistema cultural onde a língua, o estudo livresco e o eruditismo possuíam caráter fundamental.

O humanismo renascentista criava uma forma particular de racionalidade. Ao contrário da razão teológica, onde o saber era a-histórico e revelado sobrenaturalmente, a nova razão era profundamente histórica e contextual, fruto da atividade prática dos seres humanos e sedimentada na tradição cultural de cada povo. A razão seria a mentalidade sócio-cultural de cada povo e estaria consubstanciada na língua específica de cada comunidade social. Com isso, a razão seria, no humanismo renascentista,

histórica, contextual, pragmática e linguística. Tudo alicerçado na *ontologia do fazer*, onde o saber do mundo é mediatizado pelo *fazer* humano. Uma ontologia e uma razão antropocêntricas.

Contudo, o avanço histórico começou a tornar obsoleto o humanismo renascentista. O desenvolvimento da técnica, já iniciado no período renascentista, paulatinamente vai impulsionando a ciência empírica e impondo uma demanda por uma nova forma de racionalidade e por uma nova forma de ontologia, não mais pautada no antropocentrismo da *ontologia do fazer*, mas pautada na objetividade, na concretude da coisa ela mesma.

Com isso, vai se tornando arcaica a antiga concepção humanista de uma cultura centrada no eruditismo, no estudo livresco e no exaustivo estudo da língua. A nova época precisa, cada vez mais, de domínio técnico, rigor matemático e saber empírico. Não se tratava mais do que esta ou aquela sociedade humana apreendia sobre o mundo e sim o que o mundo era em si mesmo. Assim, caía por terra todo o contextualismo histórico e social em nome de um saber objetivo e universal. Ao invés da *pragmática*, a *empíria*, e da *retórica*, a *geometria*.

O século XVII foi o século intermediário onde a nova forma de racionalidade começava a despontar, enquanto o antigo humanismo renascentista ainda tentava sobreviver. Por isso, este foi um século de batalhas entre os intelectuais modernos contra a razão renascentista. No lugar da razão histórica, linguística e contextual, os intelectuais modernos buscavam uma razão universal, desencarnada e, em alguns casos, a-histórica.

O grande *topos* da crítica à retórica, presente nos grandes pensadores da época, não é uma simples “birra” de filósofos contra a “eterna” inimiga. Antes, é uma intensa batalha para cortar os laços com a mentalidade renascentista e instaurar um novo *ethos* intelectual. Tal batalha não está apenas no puro nível da contemplação intelectual desinteressada, pois basta lembrar que grande parte do universo acadêmico do início do século XVII era ocupado pela tradição do humanismo renascentista e a ciência empírica ainda era marginal, coisa de segunda categoria. Assim, a luta de filósofos e de outros pensadores do início da modernidade era a luta pela hegemonia social de uma nova cultura intelectual.

Meu esforço, dentro dos limites de uma pesquisa de mestrado, foi mostrar a natureza fundamental deste embate, mostrando ser um embate entre perspectivas diversas de compreender e vivenciar o mundo, consubstanciadas em visões diferentes de razão e ontologia. Para isso, me esforcei em mostrar a razão e a ontologia subjacentes à retórica e que a crítica moderna a ela não seria uma “crítica estilística”, mas uma crítica em um nível mais fundamental.

Hobbes era um dos pensadores que buscava constituir uma nova forma intelectual. Mostrei a crítica hobbesiana à ontologia e à razão retórica, através de sua desvalorização do conhecimento fundado na mentalidade popular e sua concepção de uma ontologia fundada na sensibilidade. A dicotomia entre conhecimento sensível e racional, onde o conhecimento sensível é puramente conjectural e apenas o racional é rigoroso, invalida o saber pragmático da retórica, destituindo-a de seu caráter de ciência. No pensamento de Hobbes, a ciência só pode ser encontrada na articulação do cálculo.

O cálculo, inclusive, é outra forma de questionamento da retórica. Embora seja uma forma de linguagem, o cálculo é diferente da linguagem natural. Na retórica, a razão era igual à língua, mas tratava-se da língua natural. Agora, com Hobbes, a língua natural pertence ao mundo da prudência, tendo de ser depurada pelo cálculo para se tornar em razão.

Certamente, a imposição de uma artificialidade da linguagem racional é expressão da busca moderna por uma razão universal e rigorosa, livre do pragmatismo renascentista. A razão é cálculo e o cálculo está livre de “contaminações” históricas e sociais. Trata-se de uma tendência geral, compartilhada por Descartes, Leibniz e Espinosa, denunciando que era algo mais do que uma idiossincrasia pessoal que estava em jogo.

Porém, em Hobbes, o cálculo é uma forma de movimento e tem sua origem na geometria. Como foi mostrado, a geometria possui um papel fundamental no pensamento do filósofo inglês, indo muito além da mera visão de “método” consolidada pela tradição de estudos a respeito do pensamento hobbesiano. A geometria é a própria filosofia hobbesiana, mas não a geometria enquanto ciência, mas o princípio fundamental da geometria, o de ser um movimento.

Hobbes se apropria do movimento geométrico para conceber sua filosofia. Não só o mundo é um movimento, mas também a sensação e a racionalidade. Tudo se articulando através da constituição de elementos particulares, os quais se articulam aos demais em um sistema formado em cadeias. Não só os elementos são articulados, mas também cada nível ôntico aos demais. Trata-se de pensar num só bloco uma arquitetônica e uma ontologia, e na sua extensão fundar a filosofia natural e a filosofia civil, e é a este

conjunto que estamos chamando de filosofia, cujo *logos* é geométrico, não mais silogístico.

A filosofia hobbessiana é uma resposta específica à crise vivenciada no início da modernidade. Visa superar a cultura do humanismo renascentista e instituir uma racionalidade e uma ontologia próprias à nova época. Hobbes buscou dar sua contribuição para o estabelecimento da nova ciência empírica, não só no âmbito da investigação natural, mas também no âmbito da investigação social e política. Sua meta era estender a nova ciência também para o mundo social. Porém, este era um âmbito de forte domínio do humanismo renascentista e, por isto, o embate do filósofo com a retórica acabou sendo ainda mais pronunciado.

Ao questionar e rejeitar a retórica, Hobbes coloca em seu lugar uma forma de filosofia pautada no geometrismo, alicerçada nas articulações do mundo concreto e não na mentalidade deste ou daquele agrupamento humano.

Pela perspectiva geométrica, o assentimento deixa de ser uma persuasão para ser convencimento. Enquanto convencimento, o assentimento se dá pelo percurso do movimento da filosofia em sua totalidade, apreendendo seus nexos e seus elementos particulares. O conhecimento é uma longa cadeia de elementos constituídos pelo movimento geométrico e não mais um conjunto de concepções arraigadas na mentalidade do povo. O convencimento é dado pelo vínculo íntimo entre fazer e conhecer. Só se convence quem (re)faz o caminho do saber com o filósofo.

O convencimento, assim, é um assentimento *in foro* interno, fundamentado no percurso do movimento do conhecimento, onde o aprendiz se coloca no mesmo nível do

filósofo, também *construindo* o saber. A natureza da *eloquência geométrica* é justamente a cadeia do movimento, na qual construir e demonstrar são a mesma coisa.

Assim, Hobbes encontra na geometria o princípio ideal para superar a crise de seu tempo. Uma característica da crise era justamente a separação entre o conhecimento e a demonstração de sua validade. O filósofo inglês resolve o problema com a geometria: o conhecimento construído só pode ser o válido, pois conhecer e demonstrar são o mesmo. Por isso, a verdade é a relação geométrica entre um conseqüente com seu antecedente, pois a verdade é o conhecimento efetivamente constituído. Tal como na geometria, onde só é possível existir um triângulo equilátero pelo cruzamento de três retas iguais.

A geometria, portanto, no pensamento de Thomas Hobbes é a manifestação específica da nova mentalidade filosófica do mundo moderno, onde compreender o mundo nele mesmo e acumular ganhos técnicos passa a ser o primordial. Na visão hobbesiana de *filosofia geométrica* o mundo é dinâmico e construído, seja por Deus ou pelos homens.

Bibliografia

1 – Bibliografia primária

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. *Retórica*. Trad. de Manuel Alexandre Júnior. Lisboa: Imprensa Nacional, 2005.

CÍCERO. *De Oratore*. Trad. de E. W. Sutton. Londres: William Heinemann Ltd, 1967.

DESCARTES, Rene. *Discours de la méthode*. Paris: Éditions Gallimard, 1953.

_____. *Règles pour la Direction de l'Esprit*. Paris: Éditions Gallimard, 1953.

EUCLIDES. *Os Elementos*. Trad. De Irineu Bicudo. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 2009.

HOBBS, Thomas. *Behemoth: the History of the Causes of the Civil Wars of England*. Londres: Routledge, 1997.

_____. *De Cive, The English Version*. Oxford: The Clarendon Press, 1983.

_____. *Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body*. Londres: Routledge, 1997.

_____. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

_____. *The Question Concerning Liberty, Necessity and Chance*.
Londres: Routledge, 1997.

_____. *The Whole art of Rhetoric*. Londres: Routledge, 1997.

PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa:
Fundação Calouste Gulbekian, 2010.

2- Bibliografia secundária

AUBENQUE, Pierre. “Oui et non: L’histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique?”. In: CASSIN, Barbara. *Nos Grecs et leurs modernes*. Paris: Seuil, 1992

COLE, Thomas. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.

EVES, Howard. *Introdução à História da Matemática*. Trad. de Hygino H. Domingues. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

ERASMO. “From Ciceronianus” in: REBHORN, Wayne A. (editor e tradutor). *Renaissance Debates on Rhetoric*. Nova York: Cornell University Press, 2000.

FRATESCHI, Yara. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

GALAND-HALLYN, Perrine. “La Rhétorique en Italie à la Fin du Quattrocento (1475-1500)” in: FUMAROLI, Marc (organizador). *Histoire de la Rhétorique dans l’Europe Moderne 1450-1950*. Paris: PUF, 1999.

GILBERT, Neal W. *Renaissance Concepts of Method*. Nova York: Columbia University Press, 1960.

GOUHIER, H. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1987

GUEROULT, M. *Spinoza I*. Paris: Verlag Aubier / Editions Monataigne, 1968.

HERBERT, Gary B. *Thomas Hobbes: the Unity of Scientific and Moral Wisdom*. Vancouver: University of British Columbia, 1989.

HILL, Christopher. *Origens Intelectuais da Revolução Inglesa*. Trad. de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *The English Bible and the Seventeenth Century Revolution*. Londres: The Penguin Press, 1993.

_____. *The World Turned upside down: Radical Ideas During the English Revolution*. Londres: The Penguin Books, 1975

HILTON, Rodney et alii. *A Transição do Feudalismo para o Capitalismo: um debate*. Trad. de Isabel Didonnet. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

LEIJENHORST, Cees. “La Causalité Chez Hobbes et Descartes” in: WEBER, Dominique (editor). *Hobbes, Descartes et la Méthaphysique*. Paris: J. Vrin, 2005.

LORAUX, Nicole. *Elogio do Anacronismo*. In: NOVAES, Adauto. *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

MACPHERSON, C. “Introduction” in: HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Baltimore: Penguin, 1968.

MARTINICH, Aloysius P. *Hobbes: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MARTINS, Alfred Wilhelm Otto von. *The Sociology of the Renaissance*. Londres: Butler e Tanner, Ltd. 1944.

MICHEL, Alain. “La Rhétoric, sa vocation et ses problems: sources antiques et médiévales” in: FUMAROLI, Marc (organizador). *Histoire de la Rhétorique dans l’Europe Moderne 1450-1950*. Paris: PUF, 1999.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971. Vol. 2

OXFORD. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

PALACIOS, Victor. *Lenguaje y Pacto en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Trama Editorial, 2001.

PARKIN, Jon. *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

PLETT, Heinrich F. *Rhetoric and Renaissance Culture*. Berlim: Walter de Gruyter, 2004.

REBHORN, Wayne A. “Introduction” in: REBHORN, Wayne A. *Renaissance Debates on Rhetoric*. Nova York: Cornell University Press, 2000.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*. Lisboa: Edições Colibri, 2004.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português: Etimológico, Prosódico, Histórico, Geográfico, Biográfico, etc.* Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.

SHAPIN, S. e SCHAFFER, S. *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

SCHUHMANN, Karl. *Hobbes, une Chronique*. Paris: J. Vrin, 1998.

SKINNER, Quentin. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. Trad. de Vera Ribeiro. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*. Chicago: Phoenix Books, 1996.

TREBIZONDA, George of. "From An Oration in Praise of Eloquence" in: REBHORN, Wayne A. (editor e tradutor). *Renaissance Debates on Rhetoric*. Nova York: Cornell University Press, 2000.

VASOLI, Cesare. "L'humanisme Rhétoric en Italie au XV siècle". Trad. de Giuliano Ferretti in: FUMAROLI, Marc (organizador). *Histoire de la Rhétorique dans l'Europe Moderne 1450-1950*. Paris: PUF, 1999.

VAIR, Guillaume du. "From On French Eloquence and the Reasons Why it Has Remained So Inferior" in: REBHORN, Wayne A. (editor e tradutor) *Renaissance Debates on Rhetoric*. Nova York: Cornell University Press, 2000.

VIVES, Juan Luis. "From On the Causes of the Corruption of the Arts" in: REBHORN, Wayne A. (editor e tradutor) *Renaissance Debates on Rhetoric*. Nova York: Cornell University Press, 2000.

WEBER, Dominique. *Hobbes et le Corps de Dieu*. Paris: J. Vrin, 2009.

ZARKA, Yves Charles. *La Décision Métaphysique de Hobbes: Conditions de la Politique*. Paris: J. Vrin, 1999.