

FRANCISCO GUERRA FERRAZ

**METAFÍSICA GEOMÉTRICA: A NATUREZA DA FILOSOFIA  
FORMA LÓGICA E MATÉRIA PSICOFÍSICA DA CIÊNCIA EM THOMAS HOBBS**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. Ivan Domingues

**Belo Horizonte**

**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG**

**2007**

Dissertação defendida e \_\_\_\_\_, com a nota \_\_\_\_\_ pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

---

**Prof. Dr. Ivan Domingues (Orientador) – UFMG**

---

---

---

**Pós Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais**

**Esse trabalho é dedicado a César, Rosângela e Gabriel.  
Meus laços fundamentais.**

## Agradecimentos

Ao apresentar esse estudo sinto-me na feliz obrigação de agradecer, com amizade e estima, ao meu orientador Ivan Domingues, sem quem, evidentemente, esse trabalho não teria sido levado a cabo. Sou grato, entretanto, não apenas pela orientação extremamente generosa e valiosa. Deixo aqui registrado o enorme prazer e o gosto intelectual que me foram infundidos nas inúmeras conversas e nas preciosas reuniões “peripatéticas” efetuadas ao longo dos cinco últimos anos, pelas ruas de pedra e pelo verde do igualmente precioso *campus* da UFMG. Nessas ocasiões tive o prazer de dialogar, em movimento com a Filosofia, não apenas sobre Ética, Estética, Epistemologia e Metafísica, mas também, e não raramente, sobre a situação Política do Brasil e da América do Sul. Agradeço também por ter tido, ao meu lado, durante todo esse tempo, o exemplo real de uma largueza de visão verdadeiramente admirável.

Sinto-me, ainda, no dever de agradecer, sem exceção, a todos os professores do Departamento de Filosofia, onde encontrei os mais diversos espantos numa época especialmente feliz de minha vida. Sou grato especialmente a Marcelo Pimenta Marques e Fernando Rey Puente, pela dignidade de suas posturas, pela melhora dos meus olhos; enfim pela mediação, necessária ao mergulho no que é.

Agradeço também a Andréa e Sônia, por terem sido sempre extremamente prestativas e simpáticas comigo.

Por fim, mas de modo algum em último lugar, agradeço aos meus amigos e amigas que, felizmente, por serem muitos, não cabem todos nesta folha de papel. Tenho uma gratidão amazônica por todos eles. Agradeço muito especialmente a Patrícia Azevedo, Murilo, Marcelo Moreira, Levindo, Marcos Almeida, Camila Volker, Daniel Cavalcanti, Edgard Cabral, Jordana, Henrique Segall, Thiago Galery, Marcos Sargedinne, Clóvis da Gama, Thiago Heller, George Matias, Walkir Marra, Alexandre Reis, Mariza Guerra, Janaína Mafra, Bernardo Lins, Júlia Lombardo, Romero Freitas, Pedro Castilho, Igor Morici, Diogo, Túlio, Roberta e Bira.

*“Profundissimus principiorum in  
omnibus rerum scrutator, Th. Hobbes  
mérito posuit omne opus mentis esse computatione”<sup>1</sup>  
(Leibniz - Da Arte Combinatória)*

*“Quem não for geômetra não entra aqui”*

---

<sup>1</sup> Investigador profundíssimo dos princípios de todas as coisas, Thomas Hobbes afirmou com razão que toda obra da mente é computação.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	8
<b>Capítulo I - O Exterior da Filosofia</b> .....	16
1- A Imaginação.....	18
2 – A História.....	22
3 - A Teologia.....	25
4 – A Doutrina Falsa e a Intuição: Absurdo e Evidencia.....	33
<b>Capítulo II - O Campo Lógico</b> .....	44
1 - Exatidão: a clarificação lógica e a expulsão das metáforas.....	46
2 – A Razão: o termo médio do axioma.....	54
3 – A Linguagem: origem natural e artificial dos termos e suas conexões.....	58
<b>Capítulo III - Os Elementos Fundamentais da Lógica</b> .....	64
1 - Notas e Signos.....	64
2 - Os Nomes.....	69
3 – A Proposição.....	78
<b>Capítulo IV - O Teorema: A Gênese Metódica do Silogismo</b> .....	98
1 – O Silogismo.....	98
2 – O Método.....	101
<b>Capítulo V - O Fenômeno: A Matéria do Cálculo</b> .....	124
1 - A Aniquilação do Mundo.....	130
2 – O Espaço Imaginário.....	134
3 - O Tempo.....	137
4 - O Espaço Real.....	140
<b>Capítulo VI - O <i>Fiat</i> - A Natureza Artificial da Filosofia: A Metafísica da Produção Industrial</b>	
1 - O criador do conhecimento.....	144
<b>Conclusão</b> .....	167
<b>Referências bibliográficas</b> .....	172

### Nota sobre as referências

As referências às obras de Hobbes são indicadas segundo as seguintes regras: título abreviado em itálico, seguido do capítulo em algarismos romanos, do parágrafo (se houver) em algarismos arábicos e, finalmente, a página da edição indicada na bibliografia. A única exceção é o *De Cive*, que devido à brevidade do título foi utilizado não abreviadamente. No caso do *De Corpore* utilizamos a tradução espanhola de J. R. Feo. Quando das citações em Latim, a referência é a edição crítica de Karl Schuhmann. No caso do *Leviatã*, utilizamos a tradução brasileira de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Com relação ao *De Cive*, nos valem da tradução de R. J. Ribeiro. Para o *De Homine* foi utilizada a tradução de P. M. Maurin. Para as *Terceiras Objeções*, a de Michelle et Jean-Marie Beyssade. Para as *Six Lessons* nos valem da edição Molesworth. Com relação à *Crítica do De Mundo*, foi usada a tradução de J. Jacquot. Para o *Short Tract*, a edição crítica de J. Bernhardt. Por haver uma única referência a *The Elements of Law*, em uma nota, não utilizamos abreviações. A Edição é a de Ferdinand Tönnies e se encontra igualmente na Bibliografia. Por fim, para a *Natureza Humana*, utilizamos a tradução de João A. Lopes.

<i>Co.</i>	= <i>De Corpore (Tratado Sobre El Cuerpo)</i>
<i>Co. O.L.</i>	= <i>De Corpore (Elementorum Philosophiae sectio Prima)</i>
<i>Lev.</i>	= <i>Leviatã</i>
<i>De Cive</i>	= <i>Do Cidadão</i>
<i>D.H.</i>	= <i>De Homine (Traité de l'homme)</i>
<i>T.O</i>	= <i>Troisièmes Objections et Réponses</i>
<i>S. L</i>	= <i>Six Lessons</i>
<i>CDM</i>	= <i>Crítica ao De Mundo de Thomas White</i>
<i>N.H.</i>	= <i>A Natureza Humana</i>
<i>S.T.</i>	= <i>Short Tract (Court Traité)</i>

## Introdução

Uma introdução é, por assim dizer, o desembarque para quem nela chega e o embarque para quem dela parte. Deve ser, pois, tanto um momento de despedida quanto, no sentido inverso, a promessa de que a viagem, com todas as misérias e virtudes nela inscritas, sempre vale a pena. Não teríamos receio algum, portanto, em afirmar que toda introdução é, pois, o cais do texto.

Começamos, então, por destacar os elementos que direcionaram o estudo.

O objetivo da dissertação é mostrar a natureza da Filosofia tal como ela é vista no sistema de Thomas Hobbes, em várias de suas obras e em especial no *De Corpore*. Entendemos natureza da Filosofia como natureza da ciência, ou seja, referimo-nos a um momento em que estes termos não se encontravam nem se sabiam dissociados e que a própria Filosofia, então rainha do saber, englobava, dispunha e legislava à sua maneira sobre o conjunto das disciplinas e técnicas.

Ora, dentre as inúmeras questões filosóficas passíveis de serem escolhidas, optamos por uma que nos pareceu essencial: a própria Filosofia. Procuramos revelar, portanto, o modo como a Filosofia apresenta a si mesma o seu conceito, a partir dos prismas lógico e psicológico como é possível observar nos dois extremos da definição primeira do sistema: de um lado os fantasmas e faculdades da alma gerados pela natureza e, de outro, as proposições, os silogismos e teoremas do cômputo, feitos por nós, a partir de uma adequada nomeação e de um acordo acerca das apelações.

Uma hipótese extremamente importante desse trabalho, portanto, é a de que esses dois extremos da Filosofia, o Cálculo e o Fenômeno, a forma e a matéria da Ciência, imortalizadas pela imagem e pelo conceito que nos é dado pela ficção (hipotética) da



aniquilação do mundo na *Philosophia Prima*, nos revelam as potências metafísicas que governam todo o jogo filosófico: a natureza e o artifício.

Em outras palavras, decidimos observar o modo como a Filosofia dá a razão de si, em suma, perguntamos e procuramos captar a imagem especular que a Filosofia, abstraída de toda particularidade, faz de si mesma.

Se há a facilidade de se estudar um sistema onde a própria Filosofia é primeiramente definida, antes mesmo de se expandir em sua imensa teia silogística, há, em contrapartida, a dificuldade de lidar com uma parte da doutrina que, inacreditavelmente, ainda hoje, passados mais de três séculos, permanece ignorada pela quase totalidade do público filosofante.

E, de fato, esse parece ser um dos casos mais bizarros da história dos sistemas, pois se a Ciência Política hobbesiana, malgrado toda polêmica suscitada por ela ao longo da história, é largamente estudada e debatida (e isso é devido ao seu “brilho inato”), seu fundamento, seu próprio *topos* inscrito principalmente nas partes que a antecedem, isto é, sua cientificidade (para usarmos um termo abstrato), continua, de um modo geral, sendo solenemente esquecida e negligenciada.

Com efeito, talvez em toda história da Filosofia não haja caso de maior desproporção entre o conhecimento e o desconhecimento dos tratados que compõem um sistema ou uma doutrina.

Por conseguinte, se nos dedicamos mais de perto ao *De Corpore*, nem por isso, repetindo a história, nos limitamos somente à seção primeira do sistema. Procuramos encontrar elementos em várias partes do *corpus*, estudando textos e tratados como o *De Cive*, o *De Homine*, o *Leviatã*, a *Natureza Humana*, a tradução da *História da Guerra do Peloponeso*, as *Terceiras Objeções às Meditações Metafísicas*, dentre outras obras e

extratos de textos. Dentre toda essa massa textual lida e meditada, seria importante destacar o manuscrito intitulado por seu descobridor Ferdinand Tönnies como *Short Tract*. Com efeito, não só para este estudo, mas igualmente para muitos outros que terão como objeto as primeiras seções dos *Elementos*, esse pequeno texto, que coloca em primeiro plano a gênese geométrica como modelo para a Filosofia, pode ser de importância capital.

Outro ponto que deve ser mencionado é a utilização dos textos de filósofos posteriores, anteriores e contemporâneos a Hobbes, com vistas não só a evidenciar a gênese de certas teses, mas também a debater as próprias teses abstraídas de sua *generatio* histórica. Com efeito, a qualidade universal inscrita no ser mesmo da Filosofia permite, a nosso ver, a utilização, mesmo quando anacrônica, de teses dispersas no tempo e isoladas no espaço. Nesse sentido, formamos o juízo de que qualquer tentativa de se estabelecer uma fixação meramente temporal, como um critério prudente de leitura, ou mesmo a exigência extrema da contextualização de um texto, é perniciosa e contraditória.

Evidentemente, essas teses que se erigem como princípio de interpretação e que evocam indiscriminadamente a particularidade, sem se dar conta a evocam no seio da universalidade, que como sabemos é a própria morada da Filosofia. Esses princípios, por conseguinte, acabam caindo por terra em virtude da força e da qualidade universal das idéias e das proposições filosóficas. Em um sentido fundamental não há tempo na Filosofia. Com efeito, e não seria Hobbes que nos censuraria quanto a isso, assumimos explicitamente nesse estudo a posição que prima pela separação entre História e Filosofia. E isso sem diminuir em momento algum a riqueza da História que, segundo Hobbes, é “necessária à Filosofia” (*Co I*, 8, 41).

De fato, em vários momentos desse trabalho nos ocupamos em contextualizar as idéias expostas, colocando em relevo o diálogo existente que se refere e se opõe a toda uma

tradição que é incessantemente combatida, mas também robustecida em suas possibilidades infinitas há mais de dois mil anos. Estava, portanto, pleno de razão aquele que afirmou que a Filosofia se alimenta daquilo que a destrói. Com efeito, “algumas verdades são eternas” (Co. II, 10, 59).

A dissertação foi dividida em seis capítulos.

No primeiro deles, intitulado “O Exterior da Filosofia”, procuramos demonstrar, a partir da própria definição primeira do sistema, aquilo que a Filosofia determina como estando fora de si. Nesse movimento observamos a riqueza e a importância que são conferidas àquilo que não coincide com a *ciência das conseqüências das palavras*. Cabe notar, no entanto, que esse conteúdo transcendente à Ciência é por ela determinada, evidenciando assim não só o conteúdo da Filosofia, por oposição ao que não é Filosofia, mas também, e fundamentalmente, a pretensão de totalidade intrínseca à *scientia*.

Nesse primeiro capítulo discutimos os conceitos e seus desdobramentos lógicos e ilógicos. Foram principalmente visadas a Imaginação, a História, a Teologia a Doutrina Falsa e a Intuição.

Os três capítulos que se seguem ao Exterior da Filosofia, ou seja, “O Campo Lógico”, “Os Elementos Fundamentais da Lógica” e o “Teorema: A Gênese Metódica do Silogismo”, podem ser considerados como partes de um todo onde a lógica é enfocada e estudada em sua produção genética. Esses três capítulos, se agrupados, poderiam ser chamados de “*O Cálculo: A Forma Lógica da Filosofia*”, que, aliás, serve de subtítulo a esta dissertação.

No capítulo desta parte dedicada à Lógica, intitulado “O Campo Lógico”, procuramos destacar como o projeto de clarificação lógica coincide com a expulsão das metáforas no cálculo. Demos enfoque também a alguns elementos que estão como que

compactados na definição de filosofia, e nesse sentido, acabamos por apresentar a razão como termo médio do axioma, isto é, como o elo que permite a conexão lógica da causa e do efeito expressos na definição. Por fim, procuramos mostrar a origem natural e artificial dos termos e de suas conexões.

Em “Os Elementos Fundamentais da Lógica”, como o próprio nome indica, tratamos daqueles que são os princípios fundamentais não só da Lógica e da Filosofia, mas também, num certo sentido, da linguagem em geral, como no estudo das notas e dos signos. Nesta etapa do trabalho discutimos detidamente a qualidade lógica que é atribuída aos nomes e à proposição. É aqui que se deu o debate mais aprofundado sobre a significação, além, é claro, da discussão, importantíssima, sobre a teoria da verdade e sua interpretação. Procuramos também estabelecer o vínculo entre as teses de Hobbes e aquelas que chegaram a ele mediadas pelo nominalismo de Guilherme de Ockham. Por fim, mostramos nesse capítulo qual é estatuto atribuído pela Filosofia ao ser e como é operada a separação entre lógica e ontologia. Essa parte é fundamental, pois todo o projeto filosófico acaba, não em um sentido, mas em todos eles, por depender e se ancorar num outro estatuto lógico não mais determinado pelo ente ou pelo ser.

No quarto capítulo desta dissertação, “O Teorema: A Gênese Metódica do Silogismo”, estudamos a própria operação genética que é constitutiva do desenrolar filosófico. Com efeito, foi nesta etapa do estudo que colocamos em destaque mais acentuado a equivalência das regras do silogismo com aquelas que determinam as operações Geométricas. Esquadrinhamos, por conseguinte, cada passo da ação metódica do Cálculo, privilegiando a ordem sintética de demonstração. Esse capítulo é importante, pois jogou luz sobre a “demiurgia lógica”, ou seja, sobre o projeto de uma construção artificial do objeto de conhecimento como condição para o conhecimento desse objeto. Com efeito,

esse problema poderia ser interpretado como uma irradiação moderna da tese de Aristóteles, segundo a qual “aquilo que somos forçados a fazer para aprender só aprendemos fazendo”.<sup>2</sup> Ora, se é construindo que nos tornamos construtores, essa tese parece ter como correlato a geometrização da operação científica. Vale destacar também a utilização do *Short Tract* e a interpretação do conflito de todos contra todos do estado de natureza, baseado num movimento mecânico desordenado de substâncias materiais e amorais.

Com efeito, esses três capítulos compõem um estudo detalhado do Cômputo e do progressivo enriquecimento de determinações que é conferido a ele pelo *De Corpore* em sua ordem de exposição.

O quinto capítulo, embora bem mais curto se comparado aos três que o antecedem, é o complemento necessário ao estudo do Cálculo como a “forma geométrica da ciência”. Nele tratamos do conteúdo fantasmático da representação que tem como causa o substrato, ou seja, a coisa extra-mental. Com efeito, na medida em que, na Filosofia Primeira, o Cálculo age diretamente sobre o conteúdo fantasmático que nos é dado na representação, esse capítulo foi justamente intitulado como “O Fenômeno: A Matéria do Cálculo”. Vale destacar nessa introdução o papel desempenhado pela aniquilação do mundo, não só para as *démarches* racionais posteriores à segunda parte do *De Corpore*, mas também atuando como uma lanterna de popa. Com efeito, a hipótese fundamenta as concepções puramente semânticas desenvolvidas na *Computatio sive Logica*. Outro ponto que destacaríamos é a relação, que nessa parte é desenvolvida, entre a Física e Metafísica. Com efeito, é principalmente nessa discussão com a tradição aristotélica que se dá a emergência de uma ciência dos acidentes da substância, por oposição a uma doutrina do “ser enquanto ser”.

---

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Éthique à Nicomaque*, Trad. Tricot, Paris, Vrin, 1997, II, 1, 1103 a33, p. 88

Nesse sentido, o livro *E da Metafísica* de Aristóteles desempenhou um papel essencial, e para nossa felicidade ele se mostrou como o próprio elo, capaz de ligar todo o trabalho ao último capítulo.

No sexto e derradeiro capítulo da dissertação, que se intitula “*Fiat* ou A Metafísica da Produção Artificial”, analisamos o chamado argumento do criador do conhecimento. Este capítulo se configura primeiramente como uma discussão acerca da pertinência de uma interpretação da doutrina à luz da tese que, talvez desenvolvida mais explicitamente por Vico, afirma que “do real só conhecemos aquilo que nós mesmos criamos”<sup>3</sup>. Igualmente importante foi o fato de que este argumento, que consiste em “uma das correntes subterrâneas mais poderosas do pensamento ocidental”<sup>4</sup>, nos forneceu uma chave de interpretação para um problema central dos *Elementos de Filosofia*. Referimo-nos ao debate sobre a possível conexão entre os dois gêneros supremos de corpos, que nas palavras do *De Homine* “estão reunidos como os dois lados de um precipício”.

Esse argumento, contudo, quando estudado, se mostrou a nós como uma verdadeira qualidade metafísica determinando o ser mesmo da Filosofia, capaz, com efeito, de orientar todo o sentido epistemológico da doutrina. E é exatamente por isso que este argumento, a partir do qual vislumbramos que o homem é o artífice e fiador único não só do Estado mas igualmente de sua ciência, é mostrado não apenas na última parte do trabalho, mas opera como um eixo que se expande e sustenta toda a arquitetônica da dissertação. Por conseguinte, ele aparece constantemente e em todos os capítulos, nos quais o fazer e a indústria, isto é, o *Fiat* e a Metafísica da produção artificial, estão constantemente relacionados a alguma espécie de analogia teológica.

---

<sup>3</sup> DOMINGUES, I. *Epistemologia das Ciências Humanas*, Tomo I, São Paulo, Loyola, 2004. p. 34

<sup>4</sup> DOMINGUES, I. op., cit., *Idem*, 2004, p. 37

Não poderíamos encerrar esta introdução sem dizer que há, para além do estudo do argumento do criador, um outro eixo que perpassa de ponta a ponta a dissertação e que, embora tenha uma origem lógica, encontra sua significação mais profunda no seio da Filosofia Civil. Falamos da tese segundo a qual “o privilégio da razão é acompanhado de seu oposto: o absurdo” (*Lev. V. 53*). Com efeito, longe se ser indiferente à insignificância do discurso, Hobbes é profundamente preocupado com os descaminhos que a linguagem corrompida pode ocasionar. Aliás, este é, propriamente, o campo de batalha, a arena lógica onde é sangrada a Filosofia aristotélica e o cadafalso onde é conduzida a totalidade das doutrinas escolásticas.

Vale dizer, por fim, que a afirmação da expansão de um substrato corpóreo por todo o universo, constituindo a qualidade primeira da realidade é, num certo sentido, o produto mesmo de um quadro mental onde o acento é posto sobre a função lógica da significação, na qual, para além dela, nada pode existir. Se não-corpo, logo não é.

## Capítulo I

### O Exterior da Filosofia

Esse estudo consiste em uma brevíssima investigação sobre a natureza da Filosofia. Sua forma: geométrica. Sua matéria: os fantasmas psicofísicos. Sua essência: a síntese proporcionada pelo entrechoque desses dois elementos vitais e interiores à ciência.

Ocorre, no entanto, que este estudo, justamente por tratar da natureza da Filosofia, é obrigado a fazer, de início, um movimento divergente e começar reconhecendo também, e filosoficamente, o que não é Filosofia. Sendo assim, ao circunscrever a pesquisa à Lógica, entendida em sua dupla dimensão de princípio e armadura da Ciência, começamos também por excluir da noção de Filosofia tudo aquilo que com ela não coincida. Decisão esta que nos parece acertada quando nos deparamos com o axioma que inaugura o sistema, ou seja, com a definição primeira que abre os *Elementos de Filosofia*. Precisando melhor, vemos que a primeira definição da primeira parte (*Computatio sive Lógica*) da primeira seção (*De Corpore*) do sistema de Hobbes, os *Elementa Philosophiæ*, é justamente a definição de Filosofia. Evidência nada desprezível em se tratando de um sistema lógico rígido, no qual a ordem de exposição dos elementos é um dado essencial da natureza mesma da doutrina.

Não causa espanto o fato de o “geômetra da política” ter ancorado o fundamento de sua Filosofia, isto é, a sua dimensão metafísica, num discurso acerca do Filosofar. Essa escolha, como se sabe, revela a perfeita consonância com o espírito filosofante do século XVII, e mostra a dimensão fundamental concedida à Lógica e à Teoria do Conhecimento no conjunto da obra do filósofo. O discurso sobre o conhecimento na *scientia* hobbesiana se converte assim, explicitamente, em um discurso sobre a própria Filosofia. Dito de outro modo, a Filosofia se mostra, antes de tudo, como a promotora de um discurso sobre si



mesma, ao expor sua natureza e suas dimensões, sua estrutura lógica e suas disciplinas particulares na profusão inacabada e, por isso mesmo, infinita de ramificações. Uma investigação, portanto, que pretenda examinar a natureza desse conhecimento científico não se pode furtar à necessidade de começar pela própria definição de Filosofia, pois, como ensinam os lógicos, num silogismo não pode haver termos na conclusão que também não estejam nas premissas. Partiremos então da Filosofia para na Filosofia penetrar, ao nos ocuparmos da luz projetada pela razão e de sua reflexão especular que emerge do jogo filosófico. De fato, se o espírito humano é um espelho capaz de receber a representação e a imagem do mundo inteiro, a Filosofia é a ciência que se ocupa da reflexão da totalidade do mundo no espírito.

“A Filosofia é, portanto, o conhecimento dos efeitos ou fenômenos pelo conhecimento de suas causas ou gerações e, por sua vez, das gerações possíveis, pelo conhecimento dos efeitos, mediante um raciocínio correto”.  
(*Co.* I, 2, 36)

Antes de começarmos propriamente o estudo do que se encontra imanente à definição de Filosofia, seria oportuno passarmos a uma pequena consideração relativa ao método, a fim de observar um aspecto fundamental do que Hobbes entende por definição. Assim procedendo, veremos mais nitidamente como ele manuseia suas “ferramentas” de trabalho na feitura da primeira âncora lógica do sistema, bem como as conseqüências, fundamentais, diga-se, para o conjunto do conhecimento, seja ele científico ou não.

A Filosofia surge, portanto, como uma definição, como uma determinação lógica precisa do que de fato ela é. Entretanto, fixada a circunscrição a um campo, fixado está também o que não pertence a esse espaço lógico. O conhecimento filosófico, nesse sentido, justamente por sua determinação intrínseca, acaba por se definir também por oposição

àquilo que não decorre da sua definição. Esse ponto é importante, pois, em se tratando de uma definição, sabe-se por dedução, isto é, pela configuração lógica interna ao definido, o que é e o que não é definido, seu interior e seu exterior. Ora, a função da definição é definir, e definir, nos diz Hobbes, equivale a “separar o definido do não definido” (*De Co.* VI, 15, I, 87). Em outras palavras, no movimento mesmo em que a Filosofia diz, por um axioma, o que ela é, ela diz também, nesse mesmo e único movimento, o que ela não é. Podemos então fazer a primeira pergunta desse estudo concernente ao ser da Filosofia e, como tal, ao seu exterior: o que então a Filosofia não é?

### 1 – A Imaginação

Ora, se aquilo que o homem tem em comum com os demais seres vivos não é Filosofia, segue-se daí, por decorrência lógica, que a Filosofia aparece como consistindo naquelas potências exclusivamente humanas, ou seja, a *ratio naturalis* (*Co.* Carta ao leitor p. 33) e seu correlato afetivo, que impulsiona a ciência das causas e é definido como o “desejo de saber o porque e o como”. (*Lev.* VI, 61) Com efeito, para Hobbes toda razão padece de uma singular paixão: a curiosidade.

Nesse sentido, a sensação e a memória, que são conhecimentos, e nosso filósofo reconhece sua riqueza, não são Filosofia (*Co.* I, 2, 36). Na medida em que nos são dados gratuitamente (espontaneamente) pela natureza, e não adquiridas por raciocínio, essas faculdades não nos diferem dos demais animais. Sob esse aspecto, portanto, o conhecimento factual é sumariamente excluído do campo semântico fixado pelo primeiro axioma lógico-nominal do sistema. Por igual razão, a experiência e a prudência, ou seja, a memória dos eventos passados e a sua proporcional possibilidade de previsão do futuro, não podem ser consideradas Filosofia. Sensação, experiência, memória e prudência cobrem

todo o campo do conhecimento factual e podem ser resumidas numa palavra: imaginação. Esta, por sua vez, é definida como uma sensação esmaecida (*Lev. II, 34*), como um fantasma que se obscurece à medida que o tempo decorre ou que o objeto se afasta no espaço. Quando queremos significar que a sensação é evanescente, antiga e passada, a denominamos memória. Do mesmo modo, quando temos muita memória, dizemos que temos muita experiência (*Lev. II, 34*). A imaginação, ou a fantasia, como os gregos a chamavam, permanece, retroage e se adianta, sobre o presente o passado ou o futuro e é conforme o uso que dela fazemos, regulado pelo tempo, que damos a ela nomes diversos. Em suma, a nomeação que damos a cada uma dessas faculdades depende apenas da distinção de aspectos, isto é, do modo como nós as consideramos.

Há, no entanto, que se distinguir a consistência ontológica do presente das demais instancias temporais, pois, com efeito, esta é, segundo Hobbes, a única dimensão temporal que realmente existe na natureza (*Lev. III, 41*). As coisas passadas teriam existência apenas na memória enquanto as futuras não teriam existência alguma, sendo apenas projeções ou ficções do espírito a partir do sucedido, já que não há nenhuma concepção do homem que não tenha passado primeiro pelos órgãos dos sentidos (*Lev. I, 31*), e que essas concepções se sucedem por contigüidade mecânica. Isso implica em dizer que o conhecimento sensível presente é incondicional e se opõe, do ponto de vista epistemológico, simetricamente aos procedimentos condicionais ou hipotéticos da razão. O conhecimento do fato, nesse sentido, é um conhecimento absoluto (*Lev. IX, 81*), pois ao contrário das operações racionais, o juízo fundado no fato é um juízo da existência mesma dos objetos por meio do fantasma (*Co. XXV, 5, 301*). Esse dado absoluto, incondicionado, não significa, no entanto, que a sensação não seja dependente de outra coisa. Como veremos mais adiante, a causa da

sensação é o corpo exterior ou a *res extra animum*, cujo conhecimento de sua existência não depende da sensação, mas da razão.

E se “sentir que sentimos é recordar” (*Co. XXV, 1, 298*), quanto mais se pode recordar, isto é, à medida que se tem mais experiência, com maior acerto se pode fazer prognósticos futuros. Essas mesmas previsões, todavia, de modo algum podem ser ditas infalíveis, tal como as hipóteses que a ciência nos oferece. Seria oportuno, portanto, observar a distancia que separa o conhecimento empírico do conhecimento racional. Pois, se muita memória é prudência, também muita ciência é sapiência. Existem, portanto, dois conhecimentos que são essencialmente distintos em sua estrutura lógica, sua qualidade e, por extensão, em seu poder.

“Mas para que a diferença entre elas apareça de maneira mais clara, suponhamos um homem dotado de excelente uso natural e dexteridade em mexer os braços, e um outro que acrescentou a essa dexteridade uma ciência adquirida acerca do lugar onde pode ferir ou ser ferido pelo seu adversário, em todas as possíveis posturas e guardas. A habilidade do primeiro estaria para a habilidade do segundo assim como a prudência para a sapiência: ambas úteis, mas a segunda infalível. Mas aqueles que acreditando apenas na autoridade dos livros vão cegamente atrás dos cegos são como aquele que, acreditando nas falsas regras de um mestre de esgrima presunçosamente se aventura contra um adversário que ou o mata ou o desgraça”. (*Lev V, 55*)

As conjecturas oriundas da experiência, por conseguinte, jamais possuirão a infalibilidade própria à inferência lógica. E quando essas previsões almejam a infalibilidade, corre-se o risco, por temeridade, de descambar no erro crasso: na desgraça ou na morte. Fica claro, portanto, que por mais numerosos que fossem os registros dos eventos passados que engendraram efeitos futuros, nunca se poderia provar, com certeza apodítica, que eventos iguais concorreriam de igual modo para a consecução de efeitos semelhantes àqueles observados em outro tempo. Encontramos em Hobbes, portanto, antes mesmo de

Hume, uma severa crítica do conceito de causalidade empírica<sup>5</sup>. Pela mesma razão, o autor do *De Corpore* rejeita, assim, sumariamente, a indução, presente na Filosofia do chanceler Francis Bacon. Aliás, como nos ensina Tönnies, a pretensa relação entre a Filosofia de Hobbes e os trabalhos de Bacon, está em contradição com todos os textos. Desse modo, acrescenta o estudioso, seria oportuno, “deixá-la para sempre relegada ao esquecimento”<sup>6</sup>. Opinião que é corroborada pelo silêncio do filósofo a respeito do chanceler, pois de fato, Hobbes faz, em toda a sua obra, apenas duas menções a Bacon, e mesmo assim, sobre pontos menores<sup>7</sup>.

Essa rejeição ocorre, todavia, em proveito de um método racional essencialmente dedutivo. O conhecimento calcado na empiria não é, portanto, um conhecimento racional na exata medida em que é indelevelmente marcado pelo traço fundamental da particularidade, que é, em verdade, o outro nome da sua contingência. Conhecer pelos fatos (pela experiência, pela memória, pela prudência), que um fenômeno arrasta outro fenômeno, não significa, em absoluto, conhecer a necessidade - a determinação lógica - pela qual um efeito é engendrado. Esse saber, portanto, se mostra apenas como imaginação, fonte do erro e da superstição.

Com base no que foi dito, fica patente que o saber do fato, num certo sentido, se é absoluto é absolutamente pobre e jamais será capaz de se elevar à necessidade e universalidade, que são, por assim dizer, os sinais fundamentais que diferem os homens dos demais animais e nos possibilitam a causalidade infalível, também chamada Ciência. Diferença esta que se dá pelo uso das palavras para se recordar fatos ou conseqüências nos teoremas.

---

<sup>5</sup> ZARKA, Y.C. *La Décision Métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1999 p. 77.

<sup>6</sup> TÖNNIES, F. *Vida e Doutrina de Tomás Hobbes*, Madrid, Revista de Occidente, 1932, p. 24.

<sup>7</sup> BERNHARDT, J. *Que sais-je? Hobbes*, Paris, PUF, 2ª ed. 1994, p. 11.

## 2 - A História

Esse uso das palavras, no entanto, quando é orientado para o registro dos fatos passados, proporcionando o aumento mnemônico dos eventos civis ou naturais, se chama História. A História, nesse sentido, não é um raciocínio como a Filosofia, mas experiência registrada, e como tal, uma “autoridade” e “necessária” à Filosofia (Co. I, 8, 41). Seja para ilustrar e corroborar os resultados das demonstrações lógicas ou para tornar mais contundentes as hipóteses dos teoremas, a História aparece como uma aliada da Ciência. Aliás, é justamente esta a utilização<sup>8</sup> feita por Hobbes da história civil, grega e romana, nos teoremas de Ciência Política, nomeadamente, no *De Cive* e no *Leviatã*. De acordo com Tönnies, aliás, Hobbes sempre sustentou a posição de que para o estudo das teorias políticas, “a leitura dos historiadores é uma condição prévia e necessária”.<sup>9</sup>

A influencia da História sobre a carreira científica de Hobbes é bem marcada. Seu apreço pela matéria se tornou mais agudo quando do retorno de sua primeira viagem ao continente. Tendo percebido, na França e na Itália, o pouco prestígio que era atribuído à Filosofia clássica, nosso autor procurou dedicar-se ao estudo dos historiadores antigos, especialmente Tucídides, de quem traduziu a *História da Guerra do Peloponeso*, concluindo o trabalho em 1628. Esses estudos em geral e essa tradução em particular, influíram decisivamente sobre certas concepções filosóficas de Hobbes. Algumas impressões dessa época o acompanhariam por toda a vida, se fazendo sentir mesmo depois da descoberta da geometria. Tucídides o teria feito ver “o quanto é insensata a democracia”.<sup>10</sup> Com seus relatos e descrições, isentos de digressões e exortações morais, Tucídides, talvez “o maior historiador político” impressionou “o maior filósofo político” ao

---

<sup>8</sup> ZARKA, Y. C. op., cit., 1999, p. 154

<sup>9</sup> TÖNNIES, F. op., cit., 1932, p. 30.

<sup>10</sup> TÖNNIES, F. op., cit., *Idem* p. 32.

narrar os acontecimentos de modo realista, pela pura “força dos fatos”.<sup>11</sup> O que certamente inspirou a futura concepção hobbesiana da História como “registro do conhecimento dos fatos” (*Lev.* IX, 81). Vejamos então, como o autor do *De Corpore* se refere a Tucídides e à sua obra na primeira tradução da *História da Guerra do Peloponeso* empreendida para a língua inglesa.

“Estudiosos nos mais diversos campos têm afirmado que Homero na Poesia, Aristóteles na Filosofia, Demóstenes na Eloquência e outros (mestres) da antiguidade em outros campos do conhecimento continuam mantendo a primazia: nenhum foi superado, alguns nem sequer aproximados, por ninguém, depois de tanto tempo. Entre esses antigos, com muita justiça está o nosso Tucídides. Um artesão não menos perfeito em sua obra que qualquer um deles e em quem a faculdade de escrever a história se revela em seu auge (...) Tucídides, embora jamais faça digressões morais ou políticas sobre seu próprio texto, nem procure entrar no coração dos homens além do que os próprios fatos evidentemente o conduzam, está entre os maiores historiadores políticos jamais surgidos. A razão para isso entendo ser o fato de que ele preenche sua narrativa com matéria escolhida, ordenando-a de acordo com um tal julgamento e com tal perspicácia que, como o diz Plutarco, se expressa tornando seu ouvinte (leitor) um espectador”. (Introdução à tradução da *História da Guerra do Peloponeso*, English Works, Molesworth Vol. VIII, London, Routledge – Thoemmes press, 1997, Carta ao Leitor p. 1).

Entretanto, uma nova visão sobre a utilização da História, e isso sem nenhum prejuízo à concepção de um “registro do conhecimento dos fatos”, aparecerá trinta anos mais tarde, no *De Homine* (1658), quando Hobbes afirma, explicitamente, que a veracidade dos fatos não é decisiva para a sua posterior utilização:

“As letras são também um bem (...) elas são também úteis, sobretudo a história, pois elas fornecem experiências, sobre as quais se apóiam as ciências das causas; a história natural fornece à física, a história política à ciência política e à moral, e isso, que elas sejam verdadeiras ou falsas, desde que elas não sejam impossíveis” (*D.H.* O.L. II, XI, 10, 100).

---

<sup>11</sup> TÖNNIES, F. op., cit., *Idem* p. 34.

Em suma, desde que não encerrem contradição ou impossibilidade como no caso das quimeras, das montanhas de ouro ou mesmo o relato do tempo vivido por muitos dos personagens bíblicos, os fatos forjados pela pura imaginação, que não tiveram nenhum lugar no tempo podem ser utilizados com toda legitimidade. Essa passagem também nos mostra como o pensamento de Hobbes é profundamente enraizado no aristotelismo. Com efeito, ele se refere, e nesse movimento se opõe frontalmente a uma tese central do Estagirita, quando este afirma na *Poética* que a obra do poeta consiste não em contar o que aconteceu, mas sim “coisas que poderiam acontecer, possíveis do ponto de vista da verossimilhança ou da necessidade”.<sup>12</sup>

Vemos claramente, portanto, que Hobbes efetua um giro e trás para a História a qualidade própria da Poesia, a saber, o fato possível. Aquele acontecimento que não teve lugar, mas poderia ter tido. Tese essa que, pelo que se observa no curso do nosso tempo, certamente agradaria a muitos dos nossos contemporâneos, haja vista o atual e largamente difundido flerte da historiografia com a literatura.

Esse movimento, no entanto, que traz à tona o fato possível, parece ter sua origem não apenas em Aristóteles, mas também em Tucídides, porém sob o ponto de vista do discurso e de suas possíveis reconstruções. Na ânsia de explicar as motivações e as circunstâncias que condicionaram os eventos narrados - sem que com isso se penetre no “coração dos homens”, como fará Hobbes em sua psicologia -, o grande historiador grego, discípulo de Anaxágoras, chegou a expor, não os fatos possíveis, mas, ao não dispor dos registros das palavras, os discursos que poderiam ter sido pronunciados por alguns atores

---

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, Trad. Souza, E. Col. Os pensadores, São Paulo, 1973, I, IX, p. 39.



históricos. O mais famoso exemplo é o caso da famosa oração fúnebre de Péricles na qual Atenas é declarada a escola da Grécia.<sup>13</sup>

Por fim, não se poderia deixar de mencionar que se não é em “metrificar ou não que diferem o historiador e o poeta, já que a obra de Heródoto podia ser metrificada e nem por isso seria menos uma História com o metro do que sem ele”<sup>14</sup>, vale lembrar que Hobbes, além da tradução da História da Guerra do Peloponeso, escreveu duas autobiografias, a “*vita em prosa*” e “*vita em verso*”.

### 3 – A Teologia

Assim como a Filosofia não consiste em uma História, ela tampouco pode ser dita uma Teologia. Isso ocorre porque, como decorre também de sua definição, a Filosofia é um conhecimento causal, que vai das gerações às propriedades ou das propriedades às gerações. (*Co. I, 8, 40*) Vemos então que onde não se dá nenhuma relação entre produção e propriedade, por meio de um nexos causal, não se dá também o estudo da Filosofia. Nesse sentido, uma doutrina que verse sobre os atributos do ser eterno, no qual não há lugar para o movimento, não pode ser considerada Filosofia. Ora, causa é aquilo “cuja presença torna impensável a não presença da mudança”.<sup>15</sup> Desse modo, toda causa é causa eficiente e não uma causa formal.

“Além da causa eficiente e da material, os metafísicos enumeram outras duas causas, a saber, a essência (que alguns chamam causa formal) e o fim ou causa final; mas ambas são causas eficientes; (...)”. (*Co. X, 7,119*).

<sup>13</sup> TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, Trad. Kury, M. G, Brasília, Ed. UNB 1987 II. 35-46, pp. 108-114.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, *op., cit., Idem*, 1973, p. 39

<sup>15</sup> TÖNNIES, *op., cit.*, 1932, p. 169.

Mas se Deus é um ser imutável, isto é, sem causa, ao passo que a Filosofia é a Ciência das causas, segue-se, por consequência lógica, que Deus não pode ser objeto e muito menos fundamento do discurso filosófico. Entretanto, se Deus não é fundamento, sua ausência, num sentido bem preciso, acaba por assumir esse lugar. Isso ocorre devido ao fato de que Filosofia é expressamente marcada por um viés anti-teológico, ou por aquilo que se poderia chamar de “a guerra entre ciência e teologia”.<sup>16</sup> Seria um erro, no entanto, tratar esse viés como mais um caso corriqueiro de “teologia negativa”. Em Hobbes, esse “traço” é essencial e está no centro nevrálgico do que se entende por Filosofia. Com efeito, apertado entre a passividade do dado natural, comum aos animais e os onipotentes e secretos “designios do criador”, situa-se o homem. Daí a necessidade de se começar por uma fundação da Filosofia assentada em bases exclusivamente humanas e, por consequência, radicalmente opostas àquelas em que a escolástica se apoiava. Dizemos isso, pois Hobbes, mais uma vez na esteira de Aristóteles e Tucídides, apresenta uma consciência aguda do desenrolar histórico do qual era produto e, é claro, protagonista.

Com efeito, quando os primeiros doutores da igreja se valeram da razão para defender a fé cristã contra os gentios, acabaram por promover uma mutação. O que era para ser um culto à divindade, uma θεοσεβεια, transformou-se, por adição da razão ao culto, em um discurso especulativo sobre Deus, uma θεολογια. Esta por sua vez, passou a caminhar “com um pé firme, que eram as sagradas escrituras, e outro corrompido que era aquela Filosofia chamada vã pelo apóstolo Paulo” (Co. Epist. 31). Separar-se da tradição filosófica e promover, como já foi dito, uma nova fundação do saber, torna-se, portanto, uma questão crucial para Hobbes.

---

<sup>16</sup> RORTY, R. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Trad. Jorge Pires, Lisboa, 1988, p. 109

Em sua obra intitulada *Epistemologia das Ciências Humanas*, Ivan Domingues apresenta a problemática nomeada como o “argumento do criador do conhecimento”. Sem que por ora analisemos em profundidade essa tese, trabalho esse que será feito no derradeiro capítulo da presente dissertação, uma breve menção a ela parece necessária. Com efeito, o autor chama atenção dos seus leitores para as barreiras que tiveram de ser suplantadas para que o ser humano pudesse aparecer como criador, pois de fato, como o filósofo mineiro observou com a simplicidade própria à contundência, “o homem era criatura, só Deus era o criador – da natureza e do próprio homem”.<sup>17</sup> Ora, essas barreiras, como o autor afirma explicitamente, eram de natureza “teológico-religiosas”. Nesse sentido, parece-me claro que a questão teológica, mesmo que entendida de forma negativa, deve ser considerada fundamental. Com efeito, não se pode desprezar a tradição formadora do caldo cultural do qual se nutriu todo o século XVII. A figura de Deus, nesse sentido, não poderia senão desempenhar um papel preponderante na base do pensamento de Hobbes. Papel esse que, como nos ensina Polin, foi por muito tempo negado pelos comentadores<sup>18</sup>. A origem dessa negligência parece, com efeito, ter sido a linha geral da tradição interpretativa dos últimos três séculos, na qual o ateísmo era impingido a Hobbes mais como uma acusação que como uma demonstração. E mesmo que houvesse um ateísmo em Hobbes parece ter sido pequena a fortuna interpretativa da partícula de negação e do que ela engendraria na elaboração de uma Filosofia.

Além dessa negligência acima referida, vale lembrar também aquele tradicional desconhecimento que cerca o discurso científico hobbesiano e que pode, com efeito, ser observado ainda hoje. Mesmo que esteja em extinção. Isso ocorre, por exemplo, quando

---

<sup>17</sup> DOMINGUES, I. *Epistemologia das Ciências Humanas*, Tomo I, Loyola, São Paulo, 2004, Cap. 1, p. 34 n. 1.

<sup>18</sup> POLIN, R., *Hobbes, Dieu et les Hommes*, Paris, PUF, 1981, Introdução, p. 8.

deparamo-nos com colegas (e das mais diversas titulações) que muitas vezes se surpreendem ao escutar, pela primeira vez, que Hobbes, ao contrário do que antes supunham, não se ocupou apenas da política, e que esta é apenas a terceira seção de um rico sistema onde a Física e a Psicologia, organizadas pela Lógica, fundamentam o discurso sobre o Estado. Discurso este que é ele mesmo uma ciência. Com efeito, são causas e efeitos dessa negligência a parca bibliografia disponível concernente às duas primeiras partes do sistema, por oposição à enorme massa textual que se refere à Política como um todo.

Mas se não há verdade no ditado inventado pelos franceses, segundo o qual *tout comprendre c'est tout pardonner*, podemos compreender que por uma série de atropelos históricos, nos quais as disputas com Wallis são um exemplo notável, as deturpações e negligências de toda ordem, no tempo e pelo tempo foram sedimentadas.

Mas se compreender não é perdoar, isso implica em dizer, no entanto, que a compreensão é a única que pode nos salvar das várias tentativas de exorcismo que ainda hoje perduram no que concerne o caráter científico da obra de Hobbes. Desse modo, e a depender de nós, a Física e a Psicologia podem deixar de perambular pela história como um “fantasma quase invisível”.<sup>19</sup> Estamos, portanto, em inteira concordância com Sócrates, quando o filósofo da pura ação nos dizia, em seu julgamento, que são os primeiros e não os segundos, os mais temíveis acusadores.

E como o modo mais eficaz de desacreditar Hobbes como Filósofo Político era desacreditá-lo como geômetra, - como pregava Wallis ao atacar o suposto lado mais frágil da doutrina - nada como percorrer o caminho diverso ao da história (como, aliás, ensina a própria lógica de Hobbes) e creditá-lo como aquele que, como nenhum outro, soube

---

<sup>19</sup> LOPES, J. A. Introdução à *Natureza Humana*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1972, p. 7

sustentar uma política de modo geométrico. Ou então, poderíamos objetar Hobbes, como faz Feo, não por haver introduzido a matemática ao estudo do corpo civil, “mas por não tê-la introduzido suficientemente”.<sup>20</sup>

Voltando a teologia é preciso dizer que quando Hobbes afirma que Deus é inengendrável (*Co.* I, 8, 40), isso não implica de forma alguma em dizer que ele é auto-engendrável. A figura de Deus nos *Elementos*, não se confunde, portanto, com uma espécie de *causa sui* a partir da qual se possa deduzir as demais verdades por uma logicidade intrínseca de uma primeira idéia. Ora, a primeira idéia é a própria definição de Filosofia, e Deus, como já foi dito, e ao contrário do axioma primeiro, é sem causa. Seu estudo, sob esse viés, está fora do alcance da Filosofia. Isso não ocorre, entretanto, por uma deficiência do saber - pois como veremos adiante há uma onipotência do método matemático na medida em que a operação lógica torna homogêneo o estudo das matérias -, mas pelo próprio propósito filosófico. Ao tomar as rédeas de si o homem exclui de sua ciência o fundador da natureza. Contudo, isso não implica em dizer que o homem nele não se espelhe.

Estabelecida a heterogeneidade entre as questões filosóficas e teológicas, Hobbes efetua, por assim dizer, uma distinção fundamental na modernidade. Em outras palavras, ela separa de um lado o que concerne à religião e as sagradas escrituras e de outro à razão natural humana.

Cumprido notar que embora Deus não entre diretamente nos teoremas filosóficos, contudo, pertence à Filosofia a legitimidade lógica para se determinar que classe de objeto pertence a que classe de discurso. Tom Sorell nos diz que na época de redação do *De Corpore*, nosso filósofo “havia negado repetidamente em seus escritos políticos que as

---

<sup>20</sup> FEO, J. R., Introdução ao *Tratado Sobre el Cuerpo*, Madrid, Ed. Trotta, 2000, p. 20.

igrejas ou os clérigos tivessem opiniões autorizadas até mesmo sobre como adorar a Deus ou sobre os meios para a salvação”<sup>21</sup>.

Não sendo um objeto da Filosofia, Deus é objeto da fé. A fé em Deus, no entanto, pode ser objeto da ciência, a saber, no quadro de uma teoria da credulidade e da superstição inscrita à Psicologia. A fé não aparece, no entanto, como uma crença em um objeto, ou em uma coisa, mas em uma pessoa. Em alguém que não só afirma conhecer algo, mas que, nesse mesmo movimento, “nos persuade a crer nesse algo que afirma conhecer”.<sup>22</sup>

“Quando o discurso de alguém não começa por definições (...), ou começa com qualquer afirmação alheia, de alguém cuja capacidade para conhecer a verdade e de cuja honestidade e sinceridade não duvida, e neste caso o discurso diz menos respeito à coisa do que à pessoa. E à resolução se chama crença e fé. Tem-se fé na pessoa, e acredita-se tanto a pessoa como a verdade do que ela diz. De modo que na crença há duas opiniões, uma relativa ao que a pessoa diz e outra relativa a sua virtude, acreditar, ter fé em, ou confiar em alguém, tudo isso significa a mesma coisa: a opinião da veracidade de uma pessoa. (...) De onde pode concluir-se que, quando acreditamos que qualquer espécie de afirmação é verdadeira, com base em argumentos que não são tirados da própria coisa nem dos princípios da razão natural, mas são tirados da autoridade e da opinião favorável acerca de quem fez essas afirmação, nesse caso o objeto de nossa fé é o orador, ou a pessoa em quem acreditamos ou em quem confiamos e cuja palavra aceitamos: e a honra feita ao acreditar é feita apenas a essa pessoa. (...) O mesmo se passa também com a outra História, pois se eu não acreditasse em tudo que foi escrito pelos historiadores sobre os feitos gloriosos de Alexandre ou de César, não creio que o fantasma de Alexandre ou de César, tivesse qualquer motivo justo para ofender-se, nem ninguém a não ser o historiador. (...) de modo que é evidente que, seja o que for que acreditarmos tendo como única razão para tal a que deriva apenas da autoridade dos homens e de seus escritos, quer eles tenham ou não sido enviados por Deus, nossa fé será apenas fé nos homens. (*Lev.* VII, 68-69).

Vemos, portanto, que assim como já foi dito em relação à História, os motivos que fundamentam uma crença são radicalmente diferentes daqueles que nos fazem conhecer

---

<sup>21</sup>SACHULZ NÖTHILING, V. *A Teoria Política da Representação em Hobbes*, Dissertação de Mestrado, UFMG, 2006, p. 19, *apud*, SORELL, Tom. “Hobbes’s Scheme of the Sciences” in: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*, New York: Cambridge University Press, 1996, p. 46.

<sup>22</sup>POLIN, R. op., cit., 1981, p.5

filosoficamente, isto é, racionalmente, um objeto. Com efeito, apenas existe ciência daqueles objetos que são “concebíveis”, objetos esses que podemos nomear dando a eles definições estabelecidas sobre a experiência e desembocando em evidências (*De Cive* XVIII, 4, 333). A citação é clara. Não há um critério para saber se um discurso foi enviado ou não por Deus. Se há fé, ela tem como objeto o homem, a pessoa por ele representada e sua palavra. A fé em Deus, nesse sentido, é fé num determinado homem, a saber, no teólogo que representa a si mesmo e a pessoa da igreja. O teólogo, nesse sentido, caracteriza-se como um produtor de discursos relativos ao ente absoluto para o delírio da “turba insana” ou, como diriam os espanhóis, o “*muchedumbre de gente inculta*”. Ele se opõe ao filósofo ao professar uma série de proposições que não são racionais, engendrando, como tal, toda uma moral e uma política distintas daquela almejada pela Filosofia. Ele é um produtor de imaginações por meio de histórias que vemos nas entrelinhas como sendo, “o intérprete interessado” (*Lev. XXXI, 271*). Daí a comparação na passagem acima entre a Fé e a História. Com efeito, na medida em que o consumidor da suposta verdade não é seu autor, não a construiu, não a viu de frente, essa verdade se mostra, antes, como uma ilusão, calcada na simples confiança que, como tal, quando não descamba, ao menos margeia o absurdo. Não faríamos mal, por conseguinte, em dizer que para Hobbes a ingenuidade é uma forma de insanidade. E isso fica mais claro quando nos lembramos que:

“A ignorância das causas naturais predispõe o homem para a credulidade, chegando muitas vezes a acreditar em coisas impossíveis. Pois esses nada conhecem em contrário a que elas possam ser verdade, sendo incapazes de detectar a impossibilidade. E a credulidade, dado que os homens se comprazem em escutar em companhia, predispõe-nos para mentir. Assim, a simples ignorância sem ser acompanhada de malícia é capaz de levar os homens tanto a acreditar em mentiras quanto a dizê-las; e por vezes também a inventá-las”. (*Lev. XI, 95*).

Eis aí o enorme poder do teólogo, e como tal, de Deus. Pois é somente nesse quadro, restrito à religião, que o ser supremo (ou mais propriamente os que dele falam) tem, segundo a Filosofia, legitimidade. E ao contrário da Filosofia, que lida com a luz da razão natural e torna claro o que antes era obscuro, o mistério (e talvez a mentira) se constitui com o fundamento mesmo do discurso do teólogo. “Deus é tanto mais Deus quanto mais inacessível for”.<sup>23</sup> Poderíamos, desse modo, comparar o teólogo ao bispo do jogo de xadrez, que se move somente na diagonal, nunca efetuando os movimentos lúcidos e diretos, como os da *recta ratio*.

Fica patente, nesse sentido, que a teologia, isto é, o discurso produzido pelo teólogo, não pode ser alçado ao mesmo patamar que Hobbes concede à Filosofia e, como tal, ao filósofo. Ciência e fé não são da mesma ordem e não tem, nessa perspectiva, “nenhuma medida comum”.<sup>24</sup> Além do mais, a despeito das várias manifestações de fé que podem ser externadas pelo discurso ela é para Hobbes, em sua essência, uma convicção de foro íntimo<sup>25</sup>. A fé se opõe, portanto, frontalmente à Filosofia enquanto consiste em um juízo interior e, por conseqüência, invisível. Sob esse aspecto ela acaba por escapar a toda jurisdição temporal, não estando sujeita a nenhum julgamento público. A Filosofia, ao contrário, na medida em que se constitui como um discurso verdadeiro, isto é, um conjunto de proposições assertivas formando teoremas, deve, por extensão, assumir seu caráter público, ou seja, demonstrativo, que é, em verdade, o outro nome de sua evidencia.

Por fim, também vale dizer que, sendo uma doutrina Física, uma ciência dos corpos e das afecções dos corpos, a Filosofia rejeita todo discurso que se volte sobre seres que não

---

<sup>23</sup> SARAMAGO, JOSÉ, Evangelho Segundo Jesus Cristo, Companhia das Letras 10ª Ed., 1999, p. 100.

<sup>24</sup> POLIN, R. op., cit., 1981, p. 15.

<sup>25</sup> É interessante notar que para Leibniz essa localização da fé é típica do ateu, na medida em que “a paz pública parece mais importante que a salvação das almas”. Cf. CHAUI, M. *A Nervura do Real*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 297.



são materiais, e que não estão, com efeito, sujeitos à composição e a divisão, como os anjos. Desse modo, a Teologia é peremptoriamente banida do discurso filosófico.

Essa separação entre Teologia e Filosofia acima referida é crucial, pois ao tomar posse de si, se livrando do amor fantástico pelo ente supremo, ao afastar as amarras supersticiosas que a inebriava e a obscurecia, a razão pode, por fim, brilhar por si só. O esforço racional a partir de agora, não mais refreado pelo dogma religioso, possibilita com que a mais excelente criatura da natureza torne-se, sob todos os pontos de vista (refletidos pela Filosofia e apenas por ela) o responsável e o fiador único de si mesmo, dando a si a sua lei, isto é, tornando-se autônomo.

Não poderíamos concluir esse ponto sem afirmar que, tal como nos parece, Nietzsche tinha razão ao anunciar a morte de Deus, se esquecendo apenas de mencionar o “gêmeo do medo” como o autor do assassinato daquele que não se mostra. Ou então, como quisermos, daquele que é mostrado apenas de modo oblíquo, expresso por um discurso muitas vezes corrompido e sedicioso.

#### **4 – A Doutrina Falsa e a Intuição: Absurdo e Evidencia.**

Enquanto “*recta ratio*”, como também vemos em sua definição, a Filosofia rejeita sumariamente toda doutrina falsa e igualmente aquela que não seja bem fundada. (*Co.* I, 8, 41). Isso ocorre porque duas palavras estão implicadas na palavra ciência: verdade e evidência.

Em primeiro lugar é preciso dizer que a Filosofia ou, se se quiser, o conhecimento filosófico, é necessariamente verdadeiro. E isso por uma razão bem simples, pois de fato o que não é verdadeiro não pode ser conhecido. Nesse caso, tratar-se-ia, portanto, não de um conhecimento, mas da suposição de um conhecimento, isto é, de uma opinião (*N. H.* 6, 2,

86). Uma falsa opinião que consiste em um erro, não dos sentidos, mas proveniente de afirmações ou negações formuladas temerariamente. Falamos da asserção, que, vale lembrar, é a única classe de oração em filosofia, por oposição às orações interrogativas, às ameaças, as lamentações e aos outros gêneros de expressões ou sentenças (Co. III. 1, 59). O erro lingüístico, por conseqüência, ocorre quando se atribui a alguma coisa um nome que não é o seu. Desse modo, não são as coisas que nos enganam, mas nós mesmos que a nós nos enganamos, já que somos nós que demos nomes a elas. Fica claro, portanto, que assim como acontece com a verdade, como veremos mais adiante, essa classe de erro que não depende dos sentidos, mas da linguagem, está nas palavras e não nas coisas. Por conseqüência, sua responsabilidade deve recair única e exclusivamente sobre nós, pois eles só existem naqueles e para aqueles seres animados que são capazes de formular orações. Esse erro, por sua vez, que consiste em afirmações e negações, é em verdade um vício de raciocínio desordenado, que por falta de método peca na matéria ou na forma do silogismo, na falsidade de alguma premissa ou na inferência lógica.

Com relação à forma do silogismo podemos dizer que não há um erro específico, pois este erro consistiria na desobediência das regras de inferência. Um silogismo inválido, por extensão, não é um silogismo. A proposição, ao contrário, ainda que careça de seu fim, ou seja, mesmo que não seja investida de significação, ainda assim é uma proposição (Co. III, 1, 53). Desse modo, um silogismo, em certos sentidos, pode pecar na matéria mantendo sua forma lógica intacta, pois dado que: *todo homem é mármore, todo mármore é mortal, logo, todo homem é mortal.*

Embora a inferência seja perfeita, mesmo que por uma via material corrompida, a conclusão parece a todos como verdadeira e decorrente das premissas apresentadas. Devemos então situar o problema da falsidade, sobretudo na matéria do silogismo.

Começamos então por dizer que o cálculo se expande por todos os objetos que podem ser somados ou subtraídos. E como todos esses objetos são nomeados, segue-se daí que eles pertencem a algum gênero das coisas nomeadas (nome de corpo, acidente, fantasma, nome). Ora, se as proposições verdadeiras são aquelas em que são somados dois nomes da mesma coisa, já que o sujeito deve estar incluído no predicado (*Co.* III, 7, 57), as proposições falsas consistem numa união de nomes de coisas diversas, na qual o predicado não se refere àquilo que o sujeito se refere. É necessário concluir, portanto, que uma proposição poderá ser falsa, tantas vezes quanto os nomes que a compõe forem nomes de coisas distintas. São sete, portanto, as possibilidades de uma soma incongruente no que concerne a matéria do silogismo (*Co.* V, 2, 71). O cálculo peca na matéria:

Quando o nome de corpo se une com o nome de acidente

Quando o nome de corpo se une com o nome de fantasma

Quando o nome de corpo se une com o nome de nome

Quando o nome de acidente se une com o nome de fantasma

Quando o nome de acidente se une com o nome de nome

Quando o nome de fantasma se une com o nome de nome

Quando o nome de coisa se une com o nome de oração

Mesmo que as inferências sejam bem feitas, corre-se o risco de se iniciar o cálculo a partir de uma soma incongruente, como quando se une um nome de nome a um nome de corpo, como na expressão “o gênero é um ente”. Pode-se também errar, como Aristóteles, ao somar um nome de acidente a um nome de nome, como aqueles que dizem que “a definição é a essência ou a natureza da coisa”, quando em verdade a definição é uma oração

que significa os nossos conceitos acerca da natureza da coisa (*Co.* V, 7, 73). O erro capital, no entanto, seria partir do que Hobbes chama de uma *contradictio in adiecto*, isto é, de uma contradição nos termos como, por exemplo, na expressão “substancia incorpórea”. Tirada a partícula de negação, esses nomes são sinônimos e, portanto, significam o mesmo, de modo que essa expressão é tão estapafúrdia quanto “matéria imaterial”. Aos olhos de Hobbes é evidente a anulação da significação quando um termo positivo se une com um termo negativo contraditório (*Co.* II, 8, 46). Aliás, o princípio de não contradição tal como formulado por Hobbes, isto é, o axioma que prega que de dois nomes contraditórios “um seja nome de qualquer coisa e o outro não” (*Co.* II, 8, 46) é, segundo o autor, o fundamento de todo o raciocínio e, por isso mesmo, de toda a Filosofia. Expressões desse gênero, isto é, aquelas que unem termos contraditórios, não seriam investidas de nenhuma inteligibilidade, e consistiriam apenas num simples som.

Continuando, cumpre notar que nem todos os erros que sucedem ao raciocinar começam por proposições manifestamente contraditórias. Porém, mesmo que haja uma pequena negligência nas primeiras definições, os erros vão se acumulando e se multiplicando à medida que o cálculo avança. E isso a tal ponto que muitas vezes o resultado consiste na total ausência de sentido, como no exemplo aludido acima. Nesse caso, não se trata de um erro, mas de um absurdo. Não falamos de coisas futuras que não serão nem de coisas passadas que não passaram, nem de expressões claras que, apesar de sua clareza não significam aquilo que pretendem significar. Ao contrário, o que aqui está em jogo é algo maior e mais terrível, é a total impossibilidade lógica: o absolutamente incompreensível. O absurdo pode ser dito, portanto, uma *res inconceptibilis*, ou seja, uma coisa inconcebível. E se os homens são os únicos sujeitos ao raciocínio, eles são também os únicos sujeitos ao absurdo. E dentre os homens, são justamente aqueles que lidam de perto

com a razão, ou seja, os Filósofos, os que estão mais propensos a esse perigo, correndo o risco contínuo de deitar a falar impropérios. E quando o absurdo é longamente debatido, ele se torna, assim como a embriaguez ou a paixão exagerada por algo, uma espécie de loucura. Com efeito, discutir o incompreensível e aprofundar-se nele equivale a não saber que não se sabe aquilo que se pensa saber. É o que poderíamos chamar de delírio ou insanidade. Qual é o significado, pergunta Hobbes, das palavras que intitulam o sexto capítulo do primeiro livro de Suárez, *Do Concurso, Movimento e ajuda de Deus*? Eis o título que nos é apresentado:

“A primeira causa não insufla necessariamente alguma coisa na segunda, por força da subordinação essencial das causas segundas, pela qual pode ser levada a atuar”. (*Lev. VIII, 79*)

É necessário, portanto, reconhecer, afirma o autor do *De Corpore*, que quando alguém se dispõe a escrever volumes inteiros repletos de tais desvarios, das duas uma: “ou é por que está louco ou por que quer enlouquecer alguém”. (*Lev. VIII, 79*) Na esteira do que foi dito, o absurdo, ou se se quiser, a razão invertida, o pensamento em seu grau terminal, a loucura, parecem ter uma faceta genuinamente filosófica, enquanto cálculo radicalmente desviado ou o vício da razão. O absurdo consiste, portanto, na absoluta falta de significação do enunciado proposicional. Dito de outro modo, ele surge quando uma série de nomes não corresponde na mente a nenhuma série de conceitos. (*Co. II, 1, 53*) Com efeito, não pode haver, nos diz Hobbes, nenhuma “compreensão de afirmações falsas e absurdas, no caso de serem universais; muito embora muitos julguem que compreendem, quando nada mais fazem do que repetir tranqüilamente as palavras, ou grava-las em seu espírito”. (*Lev. IV, 49*). Essa repetição dos enunciados, que se confunde com a ausência de

pensamento, nada mais é do que o dogma decorrente de doutrinas equivocadas. É preciso dizer, portanto, que tanto a honra da Filosofia quanto seu oposto, o dogma absurdo, são de responsabilidade exclusiva dos homens que exercem a razão ou dela muito se desviam (*Co. II, 8, 57*). O mesmo foi percebido por Espinosa, que na tradução holandesa dos seus *Pensamentos Metafísicos* fez a seguinte observação ao título da primeira parte que trata do Ente e de suas afecções:

“Nesta parte demonstra-se que a Lógica e a Filosofia comumente admitidas servem somente para exercitar e fortificar a memória para que possa reter as coisas percebidas pelos sentidos casualmente, sem ordem nem encadeamento, mas não servem para o exercício do intelecto”.<sup>26</sup>

É impossível, por outro lado, que os demais homens se tornem ou extremamente sábios ou demasiadamente loucos com o pouco vocabulário que possuem, já que a ciência cresce na mesma medida que o dicionário. E nesse ponto são mais bem aquinhoados no que concerne à sua sanidade mental, pois se são iludidos, não o são a ponto de se tornarem também iludidores. Ao se absterem de discutir profundamente questões que não são nada vulgares, nem erram nem acertam excessivamente em seus juízos, levando uma vida pacata sem sapiência, mas também sem uma ilusão desmesurada, deixando-se conduzir apenas por sua prudência ordinária:

“Contudo, aqueles que não possuem nenhuma ciência encontram-se numa condição melhor e mais nobre, com sua natural prudência, do que os homens que, por raciocinarem mal ou por confiarem na incorreta razão, caem em regras gerais falsas e absurdas. Porque a ignorância das causas e das regras não afasta tanto os homens de seu caminho como a confiança em falsas regras e o fato de tomarem, como causas daquilo que aspiram, causas que o não são, mas sim causas do contrário”. (*Lev. V, 52*)

---

<sup>26</sup> ESPINOSA, *Pensamentos Metafísicos*, Trad. Chauí, M. Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril, 1997, p. 28

Por conseqüência, uma falsa Filosofia não é Filosofia, mas apenas filosofia de nome, tal como vários aspectos da Física e da Metafísica aristotélica e de suas interpretações à moda escolástica que se fundam em expressões não significativas ou errôneas. No caso da Física temos a atribuição de volição às coisas inanimadas, como uma “vontade de repouso”. A Metafísica, por sua vez, inicia seus cálculos a partir de confusões, como quando se faz a soma de nomes de corpos com nomes de acidentes. Como veremos mais adiante, essa soma coincide com uniões de nomes concretos e abstratos. Poderíamos citar como exemplo: “*esse est ens*”, “*quidditas est ens*”, “*το τι ήν είναι*”, “o corpo é extensão”, “ser homem é um homem”, etc.. (Co. V, 3, 72) Por conseqüência, se houve filósofos, nem por isso houve Filosofia (Co. Epist., p. 29). E sendo assim, poderíamos dizer que se a oração, ou mais propriamente a linguagem, se assemelham a uma teia de aranha (Co. II, 8, 57), seu uso assertivo, ou seja, a própria possibilidade da Filosofia, se parece mais a uma cobra de duas cabeças, cujas presas de uma destilam néctar e as da outra veneno.

A evidência, por sua vez, é irmã gêmea da verdade, pois o que não é evidente não só não pode ser reconhecido como verdadeiro, como também não pode ser comunicado, ou seja, não pode ser mostrado, o que curiosamente coincide perfeitamente com a fé entendida como um juízo de foro íntimo. Nesse sentido quem afirma uma pretensa verdade sem demonstrá-la, não merece mais crédito que aquele que sustenta uma tese contrária (N.H. 6, 2, 86). E de fato, não se tem motivo para crer mais em uma pessoa do que em outra, já que ambas não apresentam razões do que dizem. Vemos então que a verdade e a evidência têm uma implicação recíproca, sendo ambas o nome da mesma coisa, isto é, da Filosofia. O fato de que a ciência seja a “evidencia da verdade” (N. H. 6, 4, 87), equivale a dizer que não existe verdade sem evidencia, assim como não há uma evidencia que não seja ao mesmo

tempo verdadeira. Nesse espírito pode-se dizer que uma verdade terminológica na qual a visão de sua necessidade lógica não existe, não pode ter, aos olhos de Hobbes, nenhum valor.

“Pois, se as palavras fossem suficientes, um papagaio poderia ser ensinado a conhecer uma verdade tão bem quanto a dizê-la. A evidencia está para a verdade assim como a seiva está para a árvore; até onde a seiva chega, ao caminhar pelo corpo e ramos da árvore, conserva-os vivos e onde a seiva não chega eles morrem. Esta evidência que consiste em conferir significado às nossas palavras é a vida da verdade; sem ela a verdade nada vale” (*N.H.* 6, 3, 86).

Esse ponto é importante, pois toca numa questão cara à toda tradição filosófica e em especial ao pensamento dos expoentes do séc. XVII. Qual é o estatuto concedido à evidência a partir da qual a verdade pode se erigir, já que esses termos são indissociáveis?

“- a Filosofia - exclui toda ciência que surja da divina inspiração ou revelação, isto é, o que não se adquire pela razão, mas que vem dado como um dom pela graça divina e em um ato instantâneo (como uma espécie de sentido sobrenatural)” (*Co.* I, 8, 41).

Antes de tudo é preciso dizer que se a evidência é clara, ela não é clara para qualquer um. O próprio *De Corpore*, e Hobbes faz questão de nos avisar, é um livro claro e de fácil compreensão, porém não para todos, mas somente para aqueles leitores “atentos e com prática nas demonstrações matemáticas” (*Co.* Epist. p. 29). Em outras palavras, a evidencia não é óbvia, ou então, não é óbvia para qualquer um. Sua inteligência é resultado de um trabalho, isto é, de uma operação, de um esforço. Como diz Michel Malherbe, mostrando que vida e obra pouco se diferem no que concerne a Filosofia:

“A potência é coisa da maturidade. Hobbes não pertence à raça dos autores que, por um golpe de gênio, apreendem de imediato o objeto, no momento de sua invenção. A invenção é sempre um esforço e ela passa pelo controle



progressivo do ato pelo qual a ciência engendra a forma racional de seu objeto”.<sup>27</sup>

O *De Corpore* é categórico: aquilo que vem dado “instantaneamente” não é fruto da *recta ratio*. A evidência não é, portanto, da ordem do súbito, do imediato. No movimento em que exclui a intelecção súbita, Hobbes desfere dois golpes em direções opostas. O primeiro parece visar a experiência da conversão, como se a verdade pudesse ser comunicada pela “graça divina em um ato instantâneo”. Pois se não há verdade sem evidência e se a evidência não é instantânea, não há verdade instantânea. Logo não se trata de conhecimento racional, mas de fé e, nesse sentido, loucura, delírio ou discurso político sedicioso.

O segundo golpe, intimamente ligado ao primeiro, parece visar a Filosofia em geral e em especial aquelas doutrinas que pregam a possibilidade de uma intuição intelectual, ou do que poderíamos chamar de uma “apreensão súbita, da coisa ou da idéia”, cujo representante mais próximo de Hobbes é René Descartes.

Com efeito, o autor do *De Corpore* critica o estatuto concedido pelo filósofo francês à evidência e, como tal, a seu critério de verdade. Em primeiro lugar, vale notar que para Hobbes não se pôde conhecer nem Deus, nem a alma, nem a substância<sup>28</sup>. Com efeito, embora saibamos que há uma *ousía*, não sabemos, contudo, o que ela é. Saber que há um corpo não implica saber o que é esse corpo. E a razão para isso é manifesta e legítima porque se não sabemos em que consiste a *coisa em si*, sabemos, contudo, que há uma *coisa em si*:

---

<sup>27</sup> MALHERBE, Michel. *Thomas Hobbes ou L'oeuvre de la raison*, Paris, Vrin. 2000, p. 16.

<sup>28</sup> HOBBS, *Troisièmes objection et réponses aux Méditations Métaphysiques*. Apresentação de Michelle et Jean-Marie Beyssade, in: Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris: GF Flammarion, 1979, p. 144.

“Pois quando Kant limita o racionalismo aos objetos da experiência, fundamenta o que para Hobbes é óbvio, porque para ele a filosofia não é outra coisa que Ciência da Natureza (a ciência do direito natural é concebida como análoga à ciência da natureza), embora ele não tenha as razões críticas de Kant”<sup>29</sup>.

Existiria então um fosso entre a existência do Eu, afirmada por Descartes e sua essência. Pois, como foi dito, afirmar que uma coisa é, sua existência, não implica, para Hobbes, afirmar o que ela é, sua essência. Nessa linha de raciocínio poderíamos dizer que o abuso de Descartes ocorre na passagem do conhecimento da existência para o conhecimento da essência, dando a esse movimento um caráter de apreensão súbita, quando em verdade ele consiste em uma inferência lógica. Com efeito, as proposições “*De ce que je suis pensant, il s’ensuit que je suis, parce ce qui pense n’est pas un rien*” não constituem uma intuição, mas uma inferência lógica, pois a premissa “*ego cogito*” só implica a conclusão “*ego sum*” quando se leva em conta uma segunda proposição: “aquilo que pensa não é um nada”<sup>30</sup>

“Esta maneira de falar, uma grande clareza no entendimento, é metafórica e, portanto, imprópria para ser utilizada em um argumento. Porém, aquele que não tem nenhuma dúvida pretende ter uma semelhante clareza, de modo que sua vontade não tem a menor inclinação para afirmar aquilo de que ele não duvida. Esta clareza pode ser bem a causa do porque alguém teria e defenderia com veemência alguma opinião, mas ela não pode fazê-lo conhecer com certeza que ela é verdadeira”<sup>31</sup>.

Nas *Troisièmes Objections* também fica claro que a intuição não pode ser o critério de verdade. Com efeito, ela se assenta na ambigüidade de nomes e nas expressões

---

<sup>29</sup> TÖNNIES, F. op., cit., 1932, p. 20

<sup>30</sup> ZARKA, Y.C. op., cit., 1999, p. 140.

<sup>31</sup> HOBBS, *Troisièmes objection et réponses aux Méditations Métaphysiques*. Apresentação de Michelle et Jean-Marie Beysade, in: Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris: GF Flammarion, 1979, p. 149.

metafóricas. Desse modo, nos diz Zarka, “ela introduz no próprio critério de verdade aquilo que a ciência deveria banir: a equívocidade das palavras”.<sup>32</sup>

E para além do uso das metáforas, a que mais tarde iremos nos reportar detidamente, poderíamos dizer que a impossibilidade de uma tal apreensão se torna mais manifesta quando nos lembramos de que a ordem das razões, tal como apresentada por Descartes, é revestida necessariamente de uma garantia teológica. E nesse sentido, ela se confunde como uma opinião. Essa operação aos olhos de Hobbes é intrinsecamente fraudulenta, pois inevitavelmente retiraria todo o carácter evidente das demonstrações filosóficas. A intuição intelectual deve então ser banida, já que ela não nos permite distinguir a certeza que procede do conhecimento verdadeiro da falsa certeza que provem da crença. Descartes, nesse sentido, discorre na diagonal, e se assemelha, desse modo, ao movimento do bispo no jogo de xadrez.

Poderíamos dizer por fim, já reconstruindo os discursos como faz Tucídides, que Hobbes teria dito a Descartes o mesmo que Hermógenes diz a Sócrates, no *Crátilo*, quando estes investigam um problema, por sinal caríssimo a Hobbes: o problema da denominação. “Talvez não seja fácil ser convencido tão repentinamente”.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> ZARKA, Y.C. op., cit., 1999, p. 140.

<sup>33</sup> PLATÃO, *Cratyle*, Flammarion, Catherine Dalimier, Paris, 1998, 391 a, p. 86

## Capítulo II

### O Campo Lógico

No capítulo anterior ocupamo-nos em descrever tudo aquilo que, em linhas gerais, transcendia os limites que a Filosofia, a partir de sua definição, para si traçava. Explicitado aquilo que a Filosofia determina como estando fora de si, seu exterior, nos propomos, neste segundo momento, a traçar o conteúdo formal e material que a Filosofia possui em seu interior. Começamos, portanto, por relembrar a definição de Filosofia, constatando, por assim dizer, os elementos imanentes e fundamentais que o primeiro axioma do sistema nos revela.

“A Filosofia é, portanto, o conhecimento dos efeitos ou fenômenos pelo conhecimento de suas causas ou gerações e, por sua vez, das gerações possíveis, pelo conhecimento dos efeitos, mediante um raciocínio correto (*recta ratio*)”. (*Co.* I, 2, 36)

Vemos, de imediato, que dois elementos se destacam internamente na definição inicial: os efeitos ou fenômenos e as suas causas e gerações. Esses extremos são, portanto, de ordem fantasmática e genética, de modo que a Filosofia é marcada essencialmente por um viés psicológico (psicofísico, mais propriamente) e lógico. Deixando de lado o caráter fantasmático explicitado na definição inicial, já que a ele nos reportaremos no capítulo quinto, resta-nos examinar a questão genética prescrita pelo axioma, ou seja, o modo como a Filosofia se estrutura como gênese. Enquanto ciência das causas, a Filosofia se afirma como teorema, isto é, como a teia lógico-nominal a partir da qual a inteligência do efeito pode ser instalada e produzida (*Co.* XXV, 297). Deste modo, nos ocuparemos da forma da Filosofia, ou seja, de sua armadura geométrica.

Começamos, portanto, por dizer que assim como na linguagem ordinária deve haver um certo entendimento comum em relação àquilo que falamos, pois do contrário nos

encontraríamos como as bestas e as crianças, ou seja, como aquelas criaturas vivas com as quais não podemos pactuar, já que elas não possuem signos suficientemente capazes de expressar suas vontades<sup>34</sup>, o mesmo deve ocorrer com a Filosofia, porém, de maneira radical. De fato, seria impossível filosofar sem um acordo prévio sobre o significado das palavras. Pois se os nomes surgiram por decisão arbitrária dos homens, “já que vemos que a cada dia nascem palavras novas, que as antigas desaparecem e que povos distintos usam palavras distintas” (Co. II, 4, 44), vemos também que é necessário um acordo acerca das apelações, pois, de fato, não há nada na natureza da coisa que indique como ela deva ser chamada. Hobbes retoma assim uma tese cara a Aristóteles, quanto este afirma no segundo tratado que compõe o *Órganon*, o Περὶ ἑρμηνείας, mais conhecido como *De Interpretatione*, que “o nome é um som que tem significado estabelecido somente pela convenção”.<sup>35</sup> E se a comunicação entre os falantes de uma língua implica a observância de uma regra dos usos e significados<sup>36</sup>, podemos dizer que, num certo sentido, enquanto fruto e possibilidade da linguagem, a Filosofia a imita e a aperfeiçoa, tornando-a, mais do que nunca, uma regra rígida. Ao imitar aquilo que é sua condição de possibilidade, a Filosofia recria essa mesma condição, radicalizando a regra e a ordem. Por conseguinte, a exatidão da significação é condição para a Filosofia e é por esta razão que sua própria definição, antes mesmo de ser desenvolvida, se encontra fixada com clareza absoluta, tal como “o sol do meio dia”, na base do sistema, como uma espécie de “imagem universal,

---

<sup>34</sup> Com efeito, a Filosofia parece ser subsidiada pelos pactos políticos e lingüísticos. “Also it is impossible to make covenant with those creatures, of whose wills we have no sufficient sign, for want of common language”. Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, edited with a Preface and Critical Notes by Ferdinand Tönnies, Second Edition, Barnes & Nobles, New York, 1969, p. 79.

<sup>35</sup> ARISTÓTELES, *Órganon*, Da Interpretação, Edipro, Trad. Edson Bini, Bauru SP, 2005 16a-20, p. 82.

<sup>36</sup> Cf. PALACIOS, Víctor, *Lenguaje y Pacto en Thomas Hobbes*, Trama Editorial, Buenos Aires, 2001, p. 12

não para os olhos, mas para a mente” (*Co.* VI, 15, II, 87). Com efeito, “se não se compreende o nome da coisa em questão, não se pode provar nada”. (*Co.* I, 3, 9, 58)

Sob esse ângulo, a aceitação do primeiro axioma do sistema, já que “os que buscam uma filosofia diferente podem ser aconselhados a buscá-la em outro lugar” (*Co.* I, 10, 41), e de tudo aquilo que ele implica, deve ser análoga ao acordo existente entre os falantes sobre o significado dos nomes em sua linguagem ordinária. Em suma, estamos diante de uma expressão sem igual de radicalização, que é similar apenas àquela existente entre os nomes numerais e sua ordenação. Com efeito, esse acordo extremo - que marca o caráter político da definição e, por conseqüência, da Política como disciplina e Ciência Primeira da Filosofia (*De Cive.* Prefácio p.10), - é uma espécie de pacto entre os homens de ciência e, enquanto tal, é condição para o progresso da Filosofia.

“(…) a ordem - dos numerais – se deve ao consentimento daqueles que têm a mesma língua que nós (como se fosse uma espécie de contrato, que é necessário a qualquer sociedade humana) (...)”. (*De Cive.* III, 18, 4, 334)

### **1 - Exatidão: a clarificação lógica e a expulsão das metáforas**

Nesse sentido, o processo que prima pela exatidão da significação coincide com um esforço de clarificação semântica. Para que a significação seja exata, ela deve ser, antes de tudo, clara. Por essa razão Hobbes divide os termos em *unívocos* e *equivocos* (*Co.* II, 12, 48). A Filosofia lida somente com os nomes unívocos, ou seja, com aqueles que, em uma mesma série de razões, significam sempre o mesmo, mantendo assim uma constância no que tange ao sentido da palavra. Conseqüentemente, a Filosofia exclui os termos equivocos, isto é, aqueles ambíguos, que significam ora uma coisa, ora outra. Com efeito, os termos equivocos dão margem para suscitar no espírito pensamentos diferentes daqueles para os quais esses mesmos termos foram originariamente previstos (*Lev.* IV. 49).

Dessa divisão, que explica o fato de Hobbes, ao contrário de muitos outros filósofos, nunca ter criado um neologismo, resulta uma drástica tomada de posição: a expulsão de toda e qualquer metáfora em meio aos teoremas filosóficos.

Quanto aos neologismos, Hobbes já havia nos alertado que dentre os nomes que constituem “sons insignificantes” (*Lev.* IV, 48), estão aqueles que “são novos” (*Lev. idem*), cujos sentidos ainda não foram explicados por uma definição. E dessa espécie, acrescenta o filósofo, “existem muitos, inventados pelos homens das escolas e pelos filósofos confusos” (*Lev. Ibidem*). As metáforas, por sua vez, representam a translação do significado, permitindo interpretações cambiantes ou até mesmo contraditórias dos termos. Toda metáfora é “equivoca *ex professo*”, (*Co.* II, 12, 48). Ao serem purgadas das ambigüidades e colocadas sobre a forma “árida” (*Co.* I, 1, 36) das definições, as palavras tornam-se adequadas para o uso filosófico. Ora, é exatamente isso que ocorre com o termo Filosofia e seu conteúdo imanente. Exatidão é sinônimo de clareza.

“(…) qualquer que seja o uso vulgar dos termos, os filósofos que devem transmitir a sua ciência a outros, têm sempre a possibilidade de utilizarem os nomes que queiram para formular os seus significados, mas desde que se façam entender”. (*Co.* I, 4, 44)

Poderíamos pensar, no entanto, que Hobbes viola as regras por ele estabelecidas, pois mesmo rechaçando peremptoriamente as metáforas e os ornamentos (nos teoremas e apenas neles), a escrita hobbesiana chama constantemente a atenção do leitor por sua carga dramática. Seja na grande “*mise en scène*” que é o estado de natureza (*Lev.* XIII) ou, como diria Shapiro, na “extraordinária metáfora do Estado como um homem artificial”<sup>37</sup>, temos sempre a nítida impressão de estarmos diante de um escritor extremamente habilidoso no

---

<sup>37</sup> FEO, J. R. Introd. *Tratado Sobre el Cuerpo*, Madrid, Trota, 2000, pág 15. *apud*, G. Shapiro, Reading and Writing in the Text of Hobbes’s *Leviathan*, *Journal of the History of Philosophy* 18, 1980.

uso das imagens, cuja pena furiosa, carregada com tinta da melhor retórica, é capaz de iniciar um discurso com tenacidade sem igual e nele impor termo abruptamente, desconcertando o leitor. Mesmo proibindo as metáforas na Filosofia, dizem, Hobbes teria aberto uma pequena exceção para o título do seu livro: *Leviatã*. Essa crítica, ou esse gracejo malicioso, no entanto, se esvazia diante da força do projeto logicista da doutrina. Ora, se existem metáforas, e existem, elas parecem, assim como vimos em relação à História, corroborar as implicações lógicas, sendo usadas mais para ilustrar e enfatizar os teoremas do que propriamente como meio de prova. E se as ciências, num certo sentido, (e apenas nele, como veremos) têm um poder reduzido (*Lev. X, 84*), as descobertas da razão podem e devem ser “complementadas com a mobilização da força da eloquência”<sup>38</sup>. No entanto, as artes da persuasão, a nosso ver, podem ser “complementos”, mas nunca consideradas como pretende Skinner, como “meios suplementares”, ou seja, como algo que vai além da razão, para que a “soberania da razão seja mantida”<sup>39</sup>. Ora, se Platão<sup>40</sup> expulsou os poetas da cidade, nem por isso deixou de fazer poesia. O mesmo parece ocorrer em Hobbes, com a seguinte ressalva: as metáforas são empregadas pelo filósofo inglês apenas de modo estritamente adequado, sem corromper de modo algum a concatenação lógica dos termos nas demonstrações.

Porém, muito mais que o apelo passional e metafórico, chama a atenção na escrita hobbesiana, em meio à constante virulência do discurso, a capacidade e o desígnio lógico infalível, mesmo quando o filósofo se serve de parábolas, capaz de “dizer o pensamento do

---

<sup>38</sup> SKINNER, Q. Trad. Vera Ribeiro. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo. Unesp. 1999 p.569.

<sup>39</sup> SKINNER, Q. op., cit., 1999, *Idem*, pág. 572.

<sup>40</sup> Cf. PLATÃO, *La Republique* Trad. Robert Baccou, Paris, GF Flammarion, 1966, Livro X, 595a – 608d.



modo mais aproximado”<sup>41</sup>. Aliás, a própria palavra “parábola” é um termo equívoco, já que significa uma coisa em Literatura (uma alegoria ou uma semelhança) e outra em Geometria, uma determinada figura “x” (Co. II, 12, 48).

Ora, nem todo escritor é filósofo, mas todos os filósofos são escritores, pois até mesmo Sócrates, que diante da morte, obedecendo ao sonho que o incitava a fazer uma “obra de arte”, foi levado a compor “*musiké*”, poesias<sup>42</sup>. Mas se nem por isso Sócrates é um poeta, o fato de que a Filosofia de Hobbes surja dos Φαινόμενοις e se sirva da *ars rhetorica*, como ele mesmo admite ao dizer que seu estilo de escrita “é o pior, visto considerar mais a lógica do que a retórica” (N.H. Epístola Dedicatória. p. 42), também não faz de Hobbes nem um “experimentalista”, nem um retórico. Hobbes é, antes de tudo, um lógico. Além do mais, é justamente por se opor à “autoridade” e à “eloquência dos autores” (Co. I, I, 35) que os primeiros fundamentos de toda a ciência, ao invés de serem “brilhantes”, são “humildes e quase disformes” (Co. *Idem*). Desse modo, o *Leviatã*, como não poderia deixar de ser, e a despeito do título é, antes de tudo e essencialmente, “um ser de potência e de razão”<sup>43</sup> que visa conquistar a autoridade por si mesmo e não pela eminência do seu autor. Com efeito, a autoridade concedida pela lógica é enormemente mais sólida e bem estruturada do que o mais persuasivo floreio verbal de um Voltaire ou de um Górgias de Leontini. Quem convence efetivamente, convence pelo entendimento, e esse convencimento não é um feitiço retórico, mas obra da *recta ratio*. Em Filosofia, ao contrário do que ocorre com a turba insana, verdade e interesse não se opõem, já que é racional e conforme ao interesse, ou seja, é lógico e conveniente, trocar proteção por

---

<sup>41</sup> MALHERBE, Michel. *Thomas Hobbes ou L'oeuvre de la raison*, Paris, Vrin. 2000, p. 12

<sup>42</sup> PLATÃO, *Phédon*, Trad. Introduction e notes par Monique Dixsout, Paris, Flammarion, 2001, 61a-c pp 206-207

<sup>43</sup> MALHERBE, M. op., cit., 2000, *Idem*. pág. 12.

obediência. A linguagem quando direcionada no sentido da razão dita que uma vida boa é uma vida de paz. Mas quando a cadeia dos termos é corrompida, ou seja, é orientada no sentido inverso, ela age como uma tocha, capaz de incendiar as paixões mais perversas e por meio da sedição produzir a guerra.

A retórica, nesse sentido, é uma faca de dois gumes, pois ao invés de ajudar a razão, pode até funcionar como uma “hermenêutica às avessas”<sup>44</sup>. Assim, quando a palavra não é usada com a devida supervisão da razão, quando se rebela do *logos*, pode até desencadear a rebelião dos homens, gerando a dissolução do Estado. Foi exatamente o que ocorreu na Inglaterra de Hobbes devido aos presbiterianos - os “ministros fanáticos”<sup>45</sup> - e os democratas da câmara dos comuns. A retórica, portanto, pode ser considerada, por vezes, como um vício da linguagem, um abuso, que é, segundo Hobbes, constantemente utilizado pelos advogados:

“Por regra geral um advogado crê que deve dizer tudo o que pode em benefício de seu cliente e, por conseguinte, necessita da faculdade de violentar o sentido das palavras retorcendo seu verdadeiro significado, assim como a faculdade da retórica para seduzir o jurado e, às vezes, o próprio juiz.”<sup>46</sup>

Daí a necessidade da instrução pública e da demonstração, pois o ensinamento, nos diz Zarka, tem como signo o acordo e por efeito a concórdia, ao passo que a persuasão tem por signo a controvérsia e por efeito a discórdia<sup>47</sup>.

“(…) as metáforas e as palavras ambíguas e destituídas de sentido são como *ignes fatui*, e raciocinar com elas é o mesmo que perambular entre inúmeros absurdos, e o seu fim é a disputa, a sedição e a desobediência”. (*Lev. V. 55*).

---

<sup>44</sup> PALACIOS, V. op., cit., 2001, p. 35.

<sup>45</sup> SKINNER, Q. op., cit. 1999, p. 575.

<sup>46</sup> HOBBS, Thomas. *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, Trad. Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 1992, p. 7

<sup>47</sup> ZARKA. Y. C. “*Hobbes et La pensée Politique Moderne*” Paris, PUF, 1995. pág 81.

A utilização das metáforas e da retórica, embora possa ser útil em certos contextos, como naquele em que se visa agregar a multidão dispersa ou conter a sua desagregação, representa uma operação extremamente arriscada e de perigo permanente, trazendo, na maioria das vezes, mais ônus que bônus. Pois adestrar uma massa por meio de palavras cujos sentidos foram postos ao avesso, pode implicar no futuro a utilização da espada para conter a mesma massa que foi, por palavras avessas, posta ao avesso. A língua humana, embora seja condição para o pacto, é também uma espécie de “trombeta de guerra” (*De Cive*. V. 5. 94) promovendo a sedição e a corrupção do que pela lógica foi construído. De modo que pactuar pelas metáforas e pela retórica é não entender a razão pela qual se está pactuando. Seria como infundir a loucura para conter a loucura dos homens, pois quem inicia o cálculo por premissas absurdas, seja ele príncipe legislador ou filósofo, fatalmente encontra absurdos na conclusão. Uma república fundada na metáfora e na retórica se assemelha a um edifício construído sob areia movediça. Melhor seria, portanto, entrar de vez na ordem das razões. E quanto a isso Hobbes é categórico, pois “cabe ao homem sensato acreditar apenas naquilo que a justa razão lhe apontar como crível” (*Lev*. II, 37). Levar sensatez à multidão é o que prega o último parágrafo da segunda parte do *Leviatã*, quando Hobbes pretende, pelas mãos do soberano, o ensino público desta obra.

A recusa das metáforas tem, portanto, sentido, e sob esse ângulo, de modo algum podemos compactuar com as leituras que vêm com desconfiança, para não dizer nada daquelas que se pautam pelo cinismo, o esforço sincero de elaboração da ciência, tanto dos filósofos em geral quanto de Hobbes em particular. A expressão “parte científica da

doutrina”<sup>48</sup>, que pretende designar o cálculo em sua ação metódica, por mais que a muitos pareça “utópica” em sua tentativa de geometrização do estudo da *psukhé* e do corpo civil, de forma alguma “contamina e falseia a problemática política”<sup>49</sup>. Com efeito, não são poucos os comentadores, como Strauss, que nos recomendam deixar de lado a ciência natural hobbesiana. Essa parte seria dispensável para a compreensão da ciência política.

“Visto através de seus princípios de ciência natural, o “brilho inato” de sua ciência política cobre-se com o pálido manto de algo que pressagia o positivismo de nossos dias. Parece então que se quisermos captar todo o sentido que encerram os ensinamentos políticos de Hobbes, teremos que compreendê-lo em seu próprio conteúdo e não à luz de seus princípios de ciência natural”<sup>50</sup>.

Ora, se é verdade que a malícia e a dissimulação são armas imprescindíveis tanto na guerra política, quanto na *γίγαντομαχία περι της ουσίας*<sup>51</sup>, própria à Filosofia, nem por isso devemos cair na descrença absoluta, desistindo dos homens e de sua honestidade intelectual. Justamente porque a Filosofia surge do espanto, suas verdades e métodos, tais como o cálculo em sua pretensão universal, são espantosos. Parece natural, por conseguinte, que os princípios de inteligibilidade que as várias doutrinas nos legaram no curso do tempo, ao desencadearem forças até então ocultas, engendrando novas ciências e soterrando outras, enfim, permitindo com que o humano avance sobre si, deixem-nos com freqüência prostrados diante do saber que se manifesta e da verdade que se descortina. Por

---

<sup>48</sup> A própria expressão “parte científica da doutrina”, largamente utilizada pelos comentadores, já denota uma injúria. Ora, toda a doutrina, em todas as suas partes, são ciências. A Política não é menos ciência que a Física. O cálculo poderia ser considerado a parte epistemológica, já que consiste em um discurso sobre o método, mas não merece o nome ciência por oposição às partes não-científicas.

<sup>49</sup> BERNHARDT, J. “Intelligibilité et réalité chez Hobbes et Spinoza” in; *Revue Philosophique*, n. 2, 1985 p. 116. Esta é, segundo Bernhardt, a tese de Leo Strauss em seu *The Political Philosophy of Hobbes*, Trad. E. M. Sinclair, Oxford, 1936.

<sup>50</sup> STRAUSS, L. La Base de la Filosofía Política de Hobbes, in “*Que es Filosofía Política?*” Madrid, Ed. Guadarrama, 1970 p. 242.

<sup>51</sup> HEIDEGGER, *El Ser y El Tiempo*, Trad. Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003. p. 11.

essa razão e por mais espantosos que nos pareçam os procedimentos e as descobertas filosóficas, não seria justo confundi-las com a pura malícia, que enquanto tal se apresenta como verborragia. Se a retórica fosse a essência do filosofar, poderíamos nos perguntar: por que então Filosofia? Se Hobbes não escreveu “para ser elogiado” (*De Cive*. Prefácio do Autor ao Leitor p. 18) é porque, como dissemos, verdade e interesse, no filósofo, não se contradizem. Mas se mesmo assim o fizesse, ou seja, se o filósofo escrevesse por mera vaidade, por um puro e mesquinho interesse de glória, já que essa é uma das causas da discórdia (*Lev.* XIII, 108), ainda assim Hobbes teria a desculpa, como parece ter demonstrado com certeza apodítica, que “pouquíssimos fazem coisas louváveis sem que sejam afetados pelo elogio” (*De Cive. Idem* p. 18), o que está em perfeita consonância com a doutrina. Mesmo se falseasse sua doutrina, ainda assim Hobbes, que não passa de um homem, agiria como o humano por ele demonstrado geometricamente.

Fazemos coro, portanto, a Sócrates, quando este afirma, contrariando todo o senso comum, que existem pessoas - os filósofos e os incuráveis?- e momentos para os quais “é melhor estar morto que estar vivo”.<sup>52</sup> Pois por mais assustadora que nos pareça a tese socrática, assim como projeto de uma *Computatio sive Lógica*, é salutar concluir que aquilo nos parece “espantoso” (*thaumatós*) de forma alguma pode ser considerado “absurdo” (*álogos*).

Não podemos nos esquecer, portanto, e sobretudo quando se é filósofo, que “a coragem da verdade e a fé no poder do espírito é a condição primordial da Filosofia”<sup>53</sup>. E se pouca coisa (ou mesmo nada!) irrompe com vigor em nosso atual solo cético e relativista, é

---

<sup>52</sup> PLATÃO, op., cit., 2001, *Idem* 62 a-c. p. 208.

<sup>53</sup> HEGEL, *Discurso Inaugural* proferido em Heidelberg, em 28 de outubro de 1816. *Introdução à História da Filosofia*. Col. Os Pensadores, , São Paulo, Abril cultural, 1996, pp 375-376.

porque o homem parece ter se esquecido de que é espírito, e que exatamente por isso “pode e deve julgar-se digno de tudo quanto há de mais sublime”.<sup>54</sup> O Cálculo, em sua onipotência, isto é, ao se constituir como uma verdadeira “alavanca universal” que vê na Física seu ponto fixo a partir da qual todas as ciências são erguidas, surge e se robustece desse esforço que, como sabemos, é essencialmente filosófico.

## 2 – A Razão: o termo médio do axioma

Para além das partes que parecem se manifestar de imediato a quem observa os termos extremos da definição de Filosofia, devemos destacar também, e essencialmente, o *medium* do axioma, isto é, aquilo que efetivamente permite a relação recíproca entre os fantasmas e os teoremas. Falamos do elemento que se comunica e que, por conseqüência, produz a causalidade, ligando as causas aos efeitos e os efeitos às causas. Elemento esse que, dada sua tamanha centralidade na definição inicial, é mantido intacto, reaparecendo em quase todos os tratados e em cada uma das obras que compõe a trilogia na investigação dos gêneros supremos de corpos: a *recta ratio*.

Não se trata, portanto, de uma simples coincidência o fato de que a segunda definição do *De corpore*, interna à primeira, e como tal dos *Elementos*, seja a definição de razão. No entanto, enquanto definição, a razão não se confunde com uma instância, isto é, com uma faculdade entendida como parte do psiquismo onde as essências estariam sediadas. Ao contrário, ela se mostra antes como uma operação, uma atividade. Desse modo, quando consideramos que a razão se constitui em seu próprio desdobrar, vemos que ela é, sobretudo, um raciocínio, uma Computação.

---

<sup>54</sup> HEGEL, op., cit., 1996, *Idem*, pág. 376.

“Por raciocínio entendo a computação. E computar é fazer a soma de várias coisas postas juntas, ou conhecer o que sobra quando de uma coisa se retira outra. Portanto, raciocinar é o mesmo que somar e subtrair, e se alguém acrescenta a isso multiplicar ou dividir, não estou de acordo, já que a multiplicação é a soma de várias coisas iguais, e a divisão, a subtração de várias coisas quantas vezes se possa fazer”. (*Co. I, 2, 36*)

Tendo em vista que todas as operações da razão se reduzem a um cálculo, fica claro que o Cálculo ou a Lógica (*Computatio sive Lógica*) é, nesse sentido, o termo médio que concatena os pólos da definição primeira do sistema. Dito de outra maneira, a razão é o liame comum que permite à ciência instalar a inteligência dos corpos, ao penetrar nas diversas matérias promovendo a causalidade, a articulação, o movimento e, por conseguinte, a unidade total do conhecimento sob o nome de Filosofia.

Mas não se deve pensar, como a princípio poderia parecer, que esse projeto de logicização da Filosofia se restrinja aos números. Ao contrário. O postulado aqui subjacente é a concepção de que os números só são números na exata medida em que são nomes, ou então, que a nomeação do número dá a ele a sua natureza “numerante” e, portanto, sua possibilidade de ser contado. Há quem diga, no entanto, que Hobbes teria partido da matemática em direção à linguagem, ao reconhecer na primeira uma possibilidade lógica da segunda. Teriam sido os problemas com o zero e os números negativos que levaram Hobbes a considerar os números como nomes<sup>55</sup>, o que está em total acordo com a doutrina, pois ao partir de uma disciplina determinada, a matemática, Hobbes reconheceria e desencadearia aquela que é uma potência universal e intrínseca à linguagem: a computação. Tendo descoberto, por análise, a propriedade lógica fundamental da linguagem, a síntese se encarregaria de expandir essa operação aos inúmeros ramos da ciência.

---

<sup>55</sup> FEO, J. R. op., cit., 200, p. 18. *apud*, Pycior, M. *Symbols, Impossible numbers and Geometric Entanglements*, Cambridge, CUP, 1997, p. 142.

Nesse sentido, o elemento da Filosofia, isto é, o cálculo em sua pureza, parece anteceder a matemática tornando-a possível. Por essa razão, a Filosofia é “de grande utilidade em primeiro lugar para a Física e a Geometria” (*Co.* I, 7, 39). A Filosofia é, portanto, um “uso especial da linguagem” (*Lev.* IV, 44), de modo que os números e os procedimentos formais a que estão sujeitos são fruto da linguagem e não o contrário. Linguagem e razão, nesse sentido, estão intimamente vinculadas.

“Os gregos têm uma só palavra, *logos*, para linguagem e razão; não que eles pensassem que não havia linguagem sem razão, mas sim que não havia raciocínio sem linguagem” (*Lev.* I, IV, p. 47).

Ocorre, entretanto, que com os números, isto é, os nomes numerais, há, para além do consenso, uma ordem e uma regra lingüística que conecta o sujeito ao predicado de forma a permitir uma operacionalização formal. Desse modo, poderíamos dizer com Wittgenstein, quando este se refere aos jogos de linguagem, que “seguir uma regra é análogo a seguir uma ordem”.<sup>56</sup>

“Pois se foram nossa vontade e nossas regras de fala que fizeram o número II ser chamado dois, III chamar-se três, e IIIII cinco, também é nossa vontade que torna verdadeira a proposição segundo a qual dois e três completam cinco” (*DC* III, 18, 4, p. 334)

Sendo assim, Hobbes toma uma posição epistemológica cônica de sua inexorável natureza política. Em outras palavras, ele efetua a expansão indistinta da ordem e do pacto que regem o uso dos nomes numerais e as relações internas às figuras geométricas a todos os domínios do conhecimento científico. Ao estender uma possibilidade da linguagem, antes restrita apenas ao campo matemático, o filósofo desperta a Filosofia para um sonho

---

<sup>56</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*, Trad. Bruni, J. São Paulo, Abril Cultural, 1975 § 206, p. 92



dos mais tentadores: a possibilidade lógica de se contar não só os números (ou as palavras numerais), mas igualmente todos os outros gêneros de palavras.

“Mas não se deve pensar que a computação, isto é, o raciocínio, tenha lugar somente nos números como se o homem se distinguisse dos demais animais apenas pela sua faculdade de numerar (como se conta que opinava Pitágoras), já que se podem somar e subtrair magnitude a magnitude, corpo a corpo, tempo a tempo, grau a grau de qualidade, conceito a conceito, proporção a proporção, oração a oração, nome a nome (no qual contém todos os gêneros de Filosofia)”. (*Co.* I, 3, 37)

O cômputo, sob esse aspecto, se confunde com a própria Filosofia, pois é em seu arcabouço e sob suas regras que todas as disciplinas se erguerão. De fato, Hobbes já havia nos avisado, na carta ao leitor do *De Corpore*, que a Filosofia, cujos “elementos” ele se propõe a “ordenar”, é a própria “razão natural” (*Co.* Carta ao leitor. p. 33). Por essa razão, e mesmo que o autor do Tratado Sobre o Corpo não tenha utilizado o termo, subscrevemos inteiramente o comentário de Yves Charles Zarka, quando este afirma que há claramente em Hobbes o projeto de uma *mathesis universalis* que governa tanto o projeto de uma ciência da natureza quanto aquele de uma ciência política<sup>57</sup>.

“Todas as disciplinas poderiam ter sido matemáticas não estivessem seus autores afirmado mais do que estavam capacitados a provar; sem dúvida, foi devido à temeridade e à ignorância dos escritores de Física e de Ética que a Geometria e a Aritmética são as únicas matemáticas” (*CDM*, I, 1, 24).

E há quem sugira, como é o caso de Tönnies, mesmo que de um modo, como afirma o próprio sociólogo, “por demais insuficiente”<sup>58</sup> que Galileu teria apresentado a Hobbes, a possibilidade de se tratar a moral de maneira geométrica. Entretanto, o erudito alemão

---

<sup>57</sup> ZARKA, Y. C. op., cit., 1999. p. 21.

<sup>58</sup> TONNIES, F. op. cit. 1932, p. 42

reconhece que seria mais provável o fato de que Hobbes tivesse apenas comunicado seu propósito a Galileu. O que importa no caso é a conexão, isto é, a idéia de que a ciência da natureza do movimento, fundada por Galileu, seria a chave da fundação da ciência da natureza humana<sup>59</sup>, fundada por Hobbes (*Co.* carta dedicatória ao Sr. William, conde de Devonshire p. 30). Na medida em que a Política está calcada na Psicologia, a saber, na “ciência dos desejos e perturbações da mente” (*De Co.* I, 4, 7 p. 81), e essas funções anímicas são, por seu turno, consideradas por Hobbes como movimentos materiais, nada mais sensato do que deduzir que seria a partir da lógica geométrica e da Física (a alavanca e o ponto fixo) que se poderia compreender os movimentos mentais e se chegar, pelo método sintético, à compreensão causal “da necessidade de se construir Estados” (*De Co.* I, 4, 7 p. 81) pautados pelo Direito Natural.

Ora, se além de invadir a Física o cálculo torna-se a própria “substância da coisa política”<sup>60</sup> é porque o *De Corpore* e o *De Cive* são forjados em fôrmas comuns e, conseqüentemente, possuem a mesma forma lógica. Não há dúvida: Hobbes reconhece que “a mesma necessidade domina o reino da natureza e da cultura”.<sup>61</sup>

### 3 – A Linguagem: origem natural e artificial dos termos e suas conexões

Se o cálculo filosófico depende das palavras, devemos observar, além da origem dos termos, como e a partir de quais regras podemos somar dois nomes formando uma proposição, duas ou mais proposições formando um silogismo e uma cadeia concatenada de silogismos formando teoremas filosóficos. Faremos, portanto, uma pequena digressão à origem da linguagem para que possamos jogar luz em sua utilização filosófica.

---

<sup>59</sup> MACPHERSON, C.B. “introduction”, in *Leviathan*, Macpherson, Penguin Classics, 1968, p. 10

<sup>60</sup> MALHERBE, M. op., cit., 2000, p. 18.

<sup>61</sup> TÖNNIES, F. op., cit., 1932, p. 49.

Não iremos aqui relembrar detidamente a origem divina da linguagem proposta nas sagradas escrituras e que Hobbes retoma no quarto capítulo do *Leviatã*. Nem iremos tampouco fazer uma análise detalhada do relato mítico sobre a Torre de Babel<sup>62</sup>, Gênesis 2:18 – 20. Não obstante, é imprescindível que nos lembremos da problemática do “argumento do criador” lançada no primeiro capítulo da presente dissertação. Segundo Hobbes, “o primeiro autor da linguagem foi o próprio Deus” (*Lev. IV. 43*). O dado notável na argumentação hobbesiana, no entanto, é o fato de que foi Deus que “ensinou a Adão a maneira de designar aquelas criaturas que colocava à sua vista” (*Lev. Idem*). Ou seja, não só a origem da linguagem, no princípio dos tempos, é divina, mas, fundamentalmente, o homem aprendeu com o próprio Deus a fazer uso dessa arte. A arte do criador passou a ser a arte da criatura. Prova disso é que Adão, depois de versado nessa ciência, passou a “acrescentar mais nomes, à medida que a experiência e o convívio com as criaturas lhe forneciam ocasião para isso, e para ligá-los corretamente de modo a fazer-se compreender”. (*Lev. Idem*). Ora, se por si só e sem a ajuda divina, Adão passou a dar nome às coisas, é porque a arte do filho imitava a arte do pai.

“Mas toda essa linguagem adquirida e aumentada por Adão foi perdida na torre de Babel, quando pela mão de Deus os homens foram punidos, devido a sua rebelião, com o esquecimento de sua linguagem primitiva. E sendo depois disso forçados a dispersarem-se pelas várias partes do mundo, resultou necessariamente que a diversidade das línguas que hoje existem proveio gradualmente dessa separação, à medida que a necessidade (a mãe de todas as invenções) os foi ensinando, e com o passar do tempo tornaram-se por toda a parte mais abundantes”. (*Lev. IV. 44*).

Tendo em vista que Filosofia, e não seria Hobbes que nos contraditaria sobre isso, é uma investigação dos princípios, e uma vez que o castigo divino coincide com o “esquecimento da linguagem primitiva” e a “dispersão pelas partes do mundo”, ou seja,

---

<sup>62</sup> BÍBLIA SAGRADA, trad. João Ferreira de Almeida, Sociedade Bíblica do Brasil, São Paulo, 1993.

com uma punição tanto lingüística quanto política, seria oportuno nos colocarmos algumas questões: Qual seria a ação humana em resposta ao castigo divino? Esquecer<sup>63</sup> a linguagem original seria o mesmo que esquecer as origens? Esquecer os princípios? A Filosofia? Ora, contra o esquecimento só nos resta a memória. Mas que tipo de memória seria tão poderosa quanto o castigo divino? Haveria uma memória capaz de envolver a “necessidade”, já que esta é a “mãe de todas as invenções”? Voltaremos a esse ponto mais tarde.

Na interpretação que Hobbes faz do relato bíblico, vemos claramente que a perda da unidade civil está em estreito paralelo com a perda da unidade lingüística. Ou seja, apenas uma memória criada pelo homem, uma memória “necessária” e capaz de erguer a língua e o Estado, poderia fazer frente à dissolução do *aggregatum* humano e ao esquecimento das palavras que nos foi imposto pelo criador da natureza. Com efeito, o texto menciona apenas o esquecimento das palavras, mas ele não diz que a mesma mão que nos deu e nos retirou a palavra, nos retirou o ensinamento de como as criar. Foi-nos deixado, portanto, a possibilidade da recordação de como construí-las, de como forjá-las, de como fazê-las, por nossa própria indústria. Dito de outro modo, ao ser o *Fiat* humano instruído pelo *Fiat* divino, a engenharia não desapareceu com o engenheiro.

Outro ponto não menos importante na interpretação do relato é a necessidade de se reconstruir a unidade lingüística como requisito para se recuperar a unidade civil. Podemos, igualmente, entender o estado de natureza como um “castigo divino”. Castigo esse que, segundo nossa interpretação, faria com que a rebelião fosse punida com mais rebelião. Essas são, com efeito, as conseqüências da dispersão territorial e o esquecimento da linguagem. A necessidade de se obedecer ao Leviatã, ao poder que não elimina, mas

---

<sup>63</sup> Como o esquecimento nos foi imposto, trata-se antes de um “esquecimento” e não de um “esquecer-se”.

controla uma guerra latente - daí a idéia de um “Deus mortal” - seria uma expressão do pecado, um “remédio à soberba dos homens”<sup>64</sup>. A ordem civil nessa perspectiva seria, e esse ponto é importante pois partilhamos dessa interpretação, “a reconstrução humana de uma ordem anteriormente perdida”<sup>65</sup>. Palacios vê nessa passagem “uma posição teológica e política em que Deus não seria o autor e, portanto, a fonte direta de legitimação da ordem civil”<sup>66</sup>.

Feitas essas considerações sobre a origem mítica da linguagem, cabe notar, antes de tudo, que assim como a forma lógica se expande pelos mais variados ramos do saber, infundindo inteligibilidade de modo homogêneo a todas as matérias, da Física à Política, passando pela Moral, o próprio nome (que é condição do raciocínio) é uma “invenção” (*Lev. 43*), como fica claro pelo fato de que eles são impostos por decisão arbitrária e pelo consenso entre os homens. Quanto a isso Hobbes não tergiversa, os nomes e suas conexões têm uma natureza artificial. Mas não se deve pensar que o artifício, apenas por se pautar pelo “*arbitrio nostro*” e pelo acordo, envolva a contingência. Ao contrário. Como a noção de “livre arbítrio” é rejeitada, também é abolida a possibilidade de uma ausência de causas. Só Deus, como já dissemos, é “sem causa”. Sendo assim, o signo lingüístico, o nome, é uma invenção que envolve a necessidade, na medida em que possui uma “causa real”, e essa causa é uma “causa motriz”<sup>67</sup>, o que evidentemente revela a Física como subsidiária da Lógica.

Desse modo, os diversos movimentos da língua, lábios e demais órgãos da fala, ocupados em produzir sons capazes de “estabelecer tantas diferenças de caracteres quanto

---

<sup>64</sup> PALACIOS V. op., cit., 2001., p.28

<sup>65</sup> PALACIOS V. op., cit., 2001. *Idem* p.28.

<sup>66</sup> PALACIOS V. op.,cit., 2001. *Ibidem* p. 28.

<sup>67</sup> Cf. ZARKA, Y.C. op. cit. 1999, p. 85

as necessárias para recordar” (*Lev. IV, 43*), acabam não só por prolongar nossa memória dos tempos passados como também por possibilitar a coesão dos homens em sociedade. Com efeito, sem a linguagem “não existiria entre os homens, nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos” (*Lev. IV, 43*). Por essa razão, não é a origem da linguagem que pressupõe uma convenção. Ao contrário, é a partir da linguagem que toda e qualquer convenção entre os homens torna-se possível<sup>68</sup>. O artifício estatal é erigido, portanto, a partir do artifício lingüístico.

Por outro lado, a palavra é também uma voz<sup>69</sup> (*vox*), um som que se propaga pelo espaço e que é perceptível pela audição. Nesse sentido, e para além de seu caráter artificial, a palavra tem também uma origem física, ou seja, natural. Fato este que leva alguns comentadores a falar abertamente em uma “física da palavra”<sup>70</sup>. *Vox* (o som entendido como fenômeno) e *nomen*, nesse sentido, já que é uma composição de idéias ou de fantasmas que responde na mente à composição dos nomes e os assegura significação, surgem do mesmo abismo. Podemos dizer, portanto, que toda a vida cognitiva, e na nossa opinião inclusive a linguagem, podem ser “bem definidas a partir do fantasma”<sup>71</sup>. Desse modo, fica claro que a Física e a Lógica se encontram juntas no princípio.

“A causa dos nomes são as mesmas que as dos nossos conceitos, a saber, uma certa potência, ação ou afecção da coisa concebida ou, como dizem alguns, seus modos, embora geralmente se chamem acidentes” (*Co. III, 3, 55*).

Ora, se a própria Lógica, ao infundir a seiva comum aos diversos ramos da ciência, esconde um substrato físico visto sob a forma de acidentes, na medida em que a origem dos

---

<sup>68</sup> ZARKA, Y.C. op. cit. 1999, p. 81.

<sup>69</sup> ARISTÓTELES, *idem*. O Estagirita já havia afirmado o caráter sonoro e, portanto físico do termo.

<sup>70</sup> ZARKA, Y.C. op., cit., 1999, *Idem* p. 81

<sup>71</sup> ZARKA, Le Vocabulaire de L'apparaitre, in *Hobbes et son Vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992 p. 21.

nomes é a mesma dos nossos conceitos<sup>72</sup>, fica claro que a ciência natural e a ciência civil, sob esse aspecto bem determinado, são igualmente engendradas a partir de uma mesma matéria prima corpórea da qual são feitos.

---

<sup>72</sup> Há uma correspondência lexical entre os termos latinos *conceptus*, *phantasma* e *repraesentatio*. Estes são nomes que pertencem, independentemente de seu uso, ao mesmo campo semântico. Zarka, *Idem*, 1992 p.16.

### Capítulo III

#### Os Elementos Fundamentais da Lógica

##### 1 - Notas e Signos.

Para que se possa raciocinar são necessárias as *notas*, ou seja, elementos físicos a partir dos quais se pode recordar os pensamentos passados. Sem registros desse gênero os pensamentos se dissipariam, nos forçando a um novo trabalho. Trabalho esse que com essas “ajudas de memória” seria dispensável, nos poupando tempo e esforço. As notas são, portanto, marcas privadas de memória, como os grifos feitos nas palavras de um texto, de modo que, com eles, podemos indicar a nós mesmos o que desejamos lembrar. O escritor colombiano Gabriel Garcia Marques utilizou uma marca no primeiro trecho de seu magnífico *El Amor en los Tiempos del Cólera*. Ao adentrar na casa do antilhano *Jeremiah de Saint-Amour*, inválido de guerra e fotógrafo de crianças, o doutor *Juvenal Urbino* se deparou com uma nota de memória. “Era inevitável: o odor das amêndoas amargas recordava-o sempre o destino dos amores contrariados”.<sup>73</sup> O mesmo ocorreu na fabulosa *Odisseia* de Homero com a ama Ericléia, que ao ver a cicatriz na perna do mendigo que adentrava no palácio do rei, percebeu que se tratava não de um mendigo, mas do próprio *Odisseu*, que com ajuda astuta de Palas Atena, se disfarçara. Podemos dizer, portanto, que as marcas e as notas de memória não são outra coisa que as *Madelaines* de *Proust*.

Explicitamos, assim, a terceira definição do sistema, em seu terceiro grau de imanência, pois se não há filosofia sem razão, tampouco não há razão sem as notas de memória.

---

<sup>73</sup> GARCIA MARQUES, GABRIEL. *El Amor en los Tiempos del Cólera*, Buenos Aires, Ed. DEBOLS!!LLO. 2003, p. 11.



“Notas são coisas sensíveis tomadas livremente por nós, para que, ao percebê-las, possamos trazer de novo à nossa mente pensamentos semelhantes àqueles pensamentos para os quais as tomamos” (Co. II, 1, 42).

Desse modo, as notas de memória ou os *minimentorum sensibilibum* (o que marca sua origem física, mas também indica que esses “monumentos” são erguidos por nós) diferem fundamentalmente dos chamados signos, e isso sob um aspecto bem determinado. Com efeito, a menos que as notas fossem comuns aos demais homens, ou seja, a menos que houvesse um acordo capaz de instituir e, por conseqüência, indicar com suficiente clareza que tipo de nota chama que tipo de pensamento, as notas serviriam somente para aquele que as inventasse e, nesse caso, morreriam com ele, sem que os demais pudessem usufruir sua utilidade. Daí que são necessários os signos, ou seja, as notas comuns para muitos, marcas públicas de comunicação, de modo que um possa mostrar seus inventos e ciências aos demais. Os signos, com efeito, abrem a perspectiva, como vimos na interpretação do relato bíblico, de que a invenção não pereça com o inventor, que o filho continue vivo após a morte dos pais. Como veremos adiante, essa é uma conseqüência da hipótese metafísica da aniquilação do mundo, que prima pela tese de que a cessação da causa não acarreta consigo a cessação do efeito.

O signo é, portanto, uma possibilidade da nota, um caso. Porém, o caso mais importante, pois sem ele não haveria entre os homens nem linguagem comum, nem forma alguma de pacto verbal, capaz de criar e aumentar o dicionário, fazendo surgir a Filosofia. Os signos são condições da demonstração e, como tal, da ciência. Chegamos assim à quarta definição do sistema e interna à definição de *nota*.

“Signos são os antecedentes dos conseqüentes e os conseqüentes dos antecedentes, ao ter experimentado repetidas vezes que precedem e seguem de igual modo” (*Co*, II, 2, 43).

Vemos que, ao contrário da nota, a definição de signo prima pelo caráter lógico, deixando de mencionar o aspecto físico presente também nele, o que não representa problema, pois se todo signo é uma marca, nem toda marca é um signo. Daí que se a *vox* é condição material e necessária da linguagem, nem por isso ela é uma condição suficiente.<sup>74</sup> O grito, por conseguinte, que na concepção de Rousseau “é a primeira língua do homem”<sup>75</sup>, a mais “universal” e a mais “enérgica”, não é para Hobbes uma linguagem. Assim como também não era para Aristóteles.

“Nenhum som é naturalmente um nome: converte-se em um tomando-se um símbolo. Ruídos inarticulados significam alguma coisa – como aqueles produzidos por animais selvagens. Mas nenhum ruído deste tipo é um nome.”<sup>76</sup>

O que importa no tocante aos signos é o fato de que uns são naturais, como as nuvens negras e os vendavais, a partir dos quais nós presumimos que uma tempestade está por vir, e outros artificiais, ou seja, são construídos a partir da nossa vontade. É importante salientar que os signos naturais não nos prometem nada que não nos dão, “já que não são eles que nos prometem, mas nós por eles” (*Co*. V, 1, 71). Desse modo, os signos naturais são uma memória natural, e como tal, pura experiência, não engendrando, como já foi dito, nem necessidade nem universalidade. Com eles fazemos apenas suposições a partir de associações empíricas, mas não inferimos nada com certeza absoluta, mas apenas com probabilidade. Essas conjecturas, como já notamos, equivalem à prudência, e devem seu

---

<sup>74</sup> ZARKA, Y.C. *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, p. 70.

<sup>75</sup> ROUSSEAU, J. J. *Discurso Sobre a Desigualdade*, Trad. Machado, L. São Paulo, Ed. Abril, 1973, p. 254.

<sup>76</sup> ARISTÓTELES, op., cit., *De Interpretatione*, 2005, 16a1, 25, p.82.

grau de probabilidade à experiência. O que importa, no entanto, é a certeza -infalível e demonstrável - de que elas nunca serão capazes de produzir certeza. De fato, por maior que fosse o número de detalhes de uma determinada recordação, seria absolutamente impossível à memória natural reter todas aquelas circunstâncias que presidiram uma experiência, ou prever todas aquelas que podem modificá-la. (*Lev.* V, 56)

Mas se a criação dos signos é individual, o assentimento por parte dos demais, e que torna a nota privada um signo artificial, faz dele um elemento comum, público, (*Co.* II, 2, 43), capaz de produzir apoditicidade quando conectado a outros. Nesse sentido, se sua existência depende de nós, do nosso fazer e do nosso acatar, podemos dizer que os signos são os átomos lógicos da linguagem e, por extensão, de toda a Filosofia. Ao não ter existência espontânea, por oposição à memória pura e simples, os signos inventados se constituem como artifícios e demarcam assim uma outra utilização da memória que destoa da História. Falamos da recordação decorrente do uso apropriado dos nomes na linguagem. (*N.H.* VI, 1, 85)

Esse artifício, o engenho das notas erigidas em signos (que nada mais são que marcas comuns de memória situadas em uma oração), difere o homem dos demais seres vivos, fazendo-o “elevar-se sobre a natureza dos animais” (*N.H.* I, 5, 75). Os signos, nesse sentido (e não nos esqueçamos do relato bíblico!), ao remediarem o “defeito do esquecimento” (*N.H. idem*), permite a nós transmitir um conhecimento (que é sempre uma recordação) alargando o campo mnemônico do homem. Funda-se, assim, a saída do homem da pura natureza. O campo psíquico será sempre o espaço da necessidade, mas não mais da pura necessidade mecânica que nos é impressa passivamente pela sucessão das concepções que a mente retém ao ser afetada por diversas sensações. As marcas e os signos não aniquilam a necessidade da cadeia de concepções que agitam o psiquismo, mas fazem com

que essa necessidade seja simbólica, ou seja, que tenha sua mecanicidade regulada por nós, por nossa vontade e consenso.

Tanto no registro político-simbólico (artificial) quanto no registro puramente físico (natural), a memória é o efeito do mesmo monismo substancial. Monismo esse entendido não como uma substância única, mas como uma qualidade material única e comum aos infinitos substratos individuais. Qualidade essa que normalmente é significanda por um nome abstrato: extensão. Nesse sentido, se o conhecimento genético *more geometrico*<sup>77</sup> como modelo da Filosofia, já nos aproximaria de Espinosa, é a partir da noção de um *Corpus Universi*<sup>78</sup> ou de uma *Natura sive Substantia*<sup>79</sup> que manifestamos nosso total acordo com Tönnies quando declara que Espinosa deve ser considerado “o companheiro de armas de Hobbes”.<sup>80</sup> Não é por acaso que Dilthey teria dito que “Hobbes é materialista como o mundo inteiro está a caminho de ser”<sup>81</sup>.

Sem as marcas de memória, somos escravos da natureza, ao passo que com as marcas tornamo-nos necessariamente ativos, autônomos, capazes de sermos livres, num Estado, ou escravos de nossa própria barbárie (potencializada pelos signos e pela técnica por eles engendrada, já que a desapareição da causa não arrasta consigo a desapareição do efeito), fora do Estado.

Desse modo, Zarka acerta quando afirma que a lógica é a “ciência da linguagem”, mas cai numa formulação redundante ao sentenciar também que ela é a “ciência da razão”<sup>82</sup>, visto que razão, lógica e até a Filosofia, como já indicamos acima, são sinônimos.

---

<sup>77</sup> GUEROULT, M. *Spinoza I: De Dieu (Éthique, I)*. Paris, Aubier-Montaigne, 1968. p. 39

<sup>78</sup> TÖNNIES, F. op., cit. 1932, p. 146.

<sup>79</sup> FEO, J. R. op., cit., 2000, p. 13

<sup>80</sup> TÖNNIES, F. op., cit., *Idem*, 1932 p. 152

<sup>81</sup> TÖNNIES, F. op., cit., p. *Ibidem*, 1932, 155

<sup>82</sup> ZARKA Y.C. op., cit., *Idem*, 1995, p. 67

A nosso ver a lógica poderia ser dita uma “doutrina da linguagem”, ou então, a doutrina que a razão prescreve àquilo que é sua condição de possibilidade, ou seja, à linguagem. E isso com vistas a tornar a conexão dos signos, uma conexão apodítica, tornando a memória uma recordação necessária. A nosso ver, a lógica é um “uso adequado da linguagem” capaz de construir um Estado e impedir sua dissolução.

## 2 - Os Nomes

Dissemos acima que dentre os signos uns são naturais, espontâneos, e outros artificiais, ou seja, impostos arbitrariamente e erguidos por *nostra voluntate* (Co. II. 2. 42). Mas dentre os signos artificiais existem aqueles que são indispensáveis para a aquisição da Filosofia: os nomes. Mas como o conceito “signo” tem uma extensão maior que o conceito “nome”, pode-se supor que todo nome seja um signo, mas nem todo signo seja um nome. É preciso notar, todavia, que por si só os nomes são notas de memória, pois chamam aos pensamentos mesmo estando isolados de uma proposição (Co. II, 2, 43). Nesse sentido somente quando estão concatenados e dispostos como partes de uma oração, em conexão uns com os outros, e perfazendo a finalidade de significar os *animi cogitationis et motus*, ou seja, os pensamentos e os movimentos da mente, que os nomes são signos.

Ocorre também, como já foi dito, que as palavras, dispostas em um enunciado, são signos de nossos pensamentos, ou de nossos conceitos (fantasmas), e não das próprias coisas (Co. II, 5, 44). Esse ponto é capital. A quem poderia ocorrer, pergunta Hobbes, “que o som da palavra pedra seja signo de uma pedra, além do sentido de que aquele que a ouça deduza que aquele que fala havia pensado em uma pedra?” (Co. II, 5, 44).

---

Haveria, por conseqüência, na teoria hobbesiana da linguagem, uma distinção semântica de fundo entre significação e referência. Os nomes que formam o discurso se ligariam, por um lado, aos pensamentos que eles significam, e por outro, às coisas que eles nomeiam, denotam, indicam ou designam. Configura-se, assim, uma estrutura ternária, composta por palavra, pensamento e coisa. A voz (*vox*) erigida em signo (*signum*) significaria o pensamento e, por mediação dessa significação, adquiriria o estatuto de nome (*nomen*), pelo qual ela passaria a designar as coisas<sup>83</sup>. Ora, se o encadeamento dos nomes no discurso verbal significa o discurso mental, isso implica em dizer que o discurso mental não comporta a mesma estrutura do discurso verbal. Com efeito, o fluxo psíquico meramente mental não possui uma estrutura propriamente lingüística. Mesmo que se oponha à coisa, o fantasma guarda, contudo, a determinação particular de sua origem sensível<sup>84</sup>. Não há um fantasma universal. A própria *vox*, nesse sentido, entendida como um efeito fenomênico, como uma emissão de som, como cada um sabe por sua própria experiência, tem uma realidade física particular. Mas como *nomen*, - mesmo que este seja lastreado por agentes físicos - ou seja, por meio da significação, a *vox* nomeia uma pluralidade de indivíduos. As palavras, por conseqüência, são arbitrárias em relação à coisa e ao pensamento e nesse sentido elas não aderem nem à coisa nem à concepção da coisa no espírito. Em suma, a significação não possui nenhuma consistência e nenhum alcance ontológico. Falar em significação implica em suspender a relação com a coisa<sup>85</sup>.

A agitação do psiquismo que constitui o discurso mental é governada por princípios de associação, tais como a contigüidade e a semelhança, já descritos, e não pelas proposições e silogismos. Também fica claro, por essa perspectiva, que o discurso verbal

---

<sup>83</sup> ZARKA, Y.C. op., cit., 1995 p. 69

<sup>84</sup> ZARKA, Y.C. op., cit., 1999 p. 85

<sup>85</sup> ZARKA, Y.C. op., cit., 1999 p. 86

não pode ser considerado uma mera “réplica do discurso mental”<sup>86</sup>. Ao contrário. O discurso verbal derivado do discurso mental pode ser dito como uma verdadeira “mutação intelectual”<sup>87</sup>.

É, por conseguinte, o uso das palavras que - para além de arrancar o homem da pura natureza, como dissemos, permitindo-o erigir o artifício estatal - permite também a ele se constituir como ser de ciência ao instituir por sua indústria e para sua utilidade novas operações no espírito<sup>88</sup>. Com efeito, são as palavras que nos permitem sair da pura particularidade ao nos abrir os portões do reino da universalidade. Mas nem por isso devemos pensar que a extensão da significação está completamente “fora” do registro de uma “física da palavra”<sup>89</sup>. Pois se um conhecimento é causa de outro conhecimento, ele é, efetivamente, nas palavras de Hobbes, uma “causa eficiente”. (*Co.* II. 20. 62) Eficiente e necessária, tal como os movimentos das partículas materiais emitidas pelas fontes exteriores que desembocam nos “secretos encadeamentos que atingem as partes internas do corpo humano”<sup>90</sup>. Vemos, portanto, claramente que a doutrina materialista invade também o domínio epistemológico.

O signo e a nota são, portanto, as duas possibilidades do nome. No primeiro caso quando os nomes estão conectados em uma oração e, no segundo, quando são considerados aparte do enunciado. Damos entrada, assim, à quinta definição do sistema, isto é, à definição de nome inclusa à Filosofia:

---

<sup>86</sup> ZARKA, Y. C. op., cit., 1995, p. 71

<sup>87</sup> ZARKA, Y.C. op., cit., 1999 p. 84

<sup>88</sup> ZARKA. Y. C. op., cit., 1995. p. 71

<sup>89</sup> ZARKA, Y.C. op., cit., 1999, p. 85.

<sup>90</sup> BERNHARDT. J. Nominalisme et Mécanisme dans la pensée de Hobbes. In *Archives de Philosophie* 48, 1985, p. 237

“O nome é uma palavra humana utilizada ao arbítrio do homem para que sirva de nota com a qual possa suscitar na mente um pensamento semelhante a um pensamento passado e que, situada em uma oração pronunciada a outros, os sirva de signo de que pensamento precedeu ou não naquele que a profere”. (*Co.* II, 4, 44)

O fato de que os nomes sejam signos de nossos conceitos, e não das coisas mesmas, marca uma separação absoluta entre o nome e a coisa. Nada mais contrário, por exemplo, a um “naturalismo integral”<sup>91</sup> como o de Espinosa, sobretudo se considerarmos a proposição fundamental da *Ética*, a saber, a proposição VII da parte II, que afirma que “a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”<sup>92</sup>. Com efeito, “o artifício da designação” que implica em uma absoluta “exterioridade entre a ordem dos nomes e a ordem das coisas”<sup>93</sup> é explicado na perspectiva hobbesiana por um fato em verdade muito simples, porém crucial. O nome só significaria a coisa mesma se a natureza das coisas desse a si seu próprio nome (*Co.* II, 4, 44). Ou então, seguindo na nossa interpretação, se o próprio Deus estivesse presente para nos ensinar novamente o nome do que é cada coisa.

Essas possibilidades, que mostram a preponderância da linguagem na constituição do saber filosófico, tornam-se mais fugidias e remotas quando nos damos conta do enorme número de contingências históricas que formaram e que constantemente modificam as línguas, fazendo com que as palavras apareçam e pereçam, surjam, pelo uso e caiam no esquecimento, no desuso. E para além dessas flutuações lingüísticas temos também a diversidade das línguas. Pois de fato, se a linguagem não fosse um signo artificial do

---

<sup>91</sup> GUEROULT, M. *Spinoza I: De Dieu (Éthique, I)*. Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 9.

<sup>92</sup> ESPINOSA. *Ética demonstrada à maneira dos géometras*, São Paulo Os Pensadores, Ed. Abril, 1997. Parte II, p. 228.

<sup>93</sup> ZARKA, Y.C. op., cit., *Idem*, 1995, p. 72.



pensamento, mas natural, deveríamos esperar que todas as nações e povos falassem a mesma língua.<sup>94</sup>

Entramos, portanto, num dos aspectos mais fundamentais da teoria hobbesiana da significação, ou seja, a decisão teórica de que o nome não necessita ser nome de coisa alguma realmente existente na natureza para que tenha sua utilidade significativa. Assim como as palavras “árvore” e “pedra” são nomes de coisas que existem na natureza, de igual modo, as imagens e aparições de um homem e de uma árvore, que nos vêm à mente quando sonhamos, têm também, e justificadamente, o mesmo nome que os objetos concretos. (*Co.* II, 5, 45). Hobbes opera, assim, uma abertura no campo de referência da linguagem e o estende não só aos fantasmas e às ficções, mas igualmente, e surpreendentemente, para além do domínio da representação e do existente. Com efeito, a palavra *futuro* se refere ao que ainda não existe e que nem sequer sabemos se um dia existirá (*Co.* II, 6, 45). O mesmo vale para o termo “impossível”, isto é, aquilo que não é, nem foi e nem será. Isso também pode ser dito do termo “nada”, que como o próprio nome indica não pode ser nome de coisa alguma, seja ela existente ou fictícia. O termo “nada”, no entanto, também tem um referente na linguagem, e mesmo a expressão “menos que nada”, embora nos soe absolutamente estranha, é útil quando, por exemplo, subtraímos uma quantidade maior de outra menor. (*Co.* II, 6, 45)

O campo de referência é estendido, portanto, para além da designação dos objetos presentes, passados ou futuros e mesmo possíveis. Ora, mas qual seria o ganho dessa separação entre o nome e coisa operada pela teoria da linguagem? Que tipo de Artificio se opõe ao Naturalismo acima referido?

---

<sup>94</sup> Cf. ZARKA, op., cit., *Ibidem*, 1995, p. 70.

Essa visada referencial é essencial e, por isso mesmo, constitutiva da função do nome, de modo que a coisa assim designada possa ser tanto real quanto fictícia. A teoria da denominação avança, portanto, no sentido de estabelecer uma classificação de nomes visando dar conta das operações do espírito no uso da linguagem.

A primeira distinção é aquela dos nomes positivos e dos nomes negativos, que se referem, respectivamente, à semelhança ou a dessemelhança entre as coisas consideradas. Por exemplo, homem e não-homem. O interessante, no entanto, é notar que a negação pressupõe a linguagem. Nem as idéias e nem as coisas são, em si mesmas, negativas. Assim como a linguagem é condição da negação, igualmente é a partir dela que a contradição torna-se possível. As coisas e os conceitos (fantasmas) não são contraditórios, de modo que é somente a linguagem que possui essa potência. Por conseguinte, os nomes positivos e negativos são contraditórios entre si, não podendo nunca ser o nome da mesma coisa. Com efeito, a dessemelhança radical e infinita que existe entre os termos homem e não-homem, que faz com que esse último termo negativo seja o nome de tudo aquilo que não é homem, deixa claro que não podemos ter nenhuma idéia do que seja *não-homem* em sua especificidade. É interessante notar também que na lógica aristotélica do *De Interpretatione*, os nomes negativos são considerados “indefinidos”. E isolado de uma proposição o termo negativo puro e simples não é sequer considerado nome.

“Não-homem e similares, não são nomes, e desconheço quaisquer nomes reconhecidos que se possa atribuir a expressão como esta, que não são nem negações nem frases [afirmativas]”. Classifiquemo-las, por falta de melhor [opção], de nomes indefinidos, uma vez que as utilizamos com todo tipo de coisas”.<sup>95</sup>

Nesse sentido, os nomes positivos existem antes dos nomes negativos, já que estes últimos só podem ser formados após a proposição. O princípio de não contradição, nesse

---

<sup>95</sup> ARISTÓTELES, op., cit., *De Interpretatione* II, 16a 1, 30, p. 83.

sentido, é reformulado. A enunciação “obscura” (*Co. II, 8, 46*), presente, por exemplo, em *Metafísica* Γ e que, aos olhos de Hobbes chega a ser “ridícula” (*Co. Idem*), ao sentenciar que “o mesmo não pode ser e não ser segundo o mesmo”<sup>96</sup>, dá lugar à “certeza do axioma” que afirma que “de dois nomes contraditórios um é nome de qualquer coisa e o outro não”. Sendo assim, essa lei lógica passa a ser “o princípio e o fundamento de todo raciocínio, ou seja, de toda a Filosofia” (*Co. Idem*).

A segunda distinção se dá entre os nomes que são comuns a muitas coisas, como “homem” e “árvore”, e aqueles que são próprios a apenas uma coisa, como “Homero”. Ao alargar o campo de referência, a linguagem se permite, portanto, forjar denominações que não significam uma imagem particular, mas, como diz Zarka, “uma relação: a semelhança”<sup>97</sup>. Deveríamos nos perguntar então: que tipo de semelhança é compreendida pelas denominações extensas? A resposta a esta questão nos conduz de imediato a um dos conceitos mais intrigantes da Filosofia de Hobbes e que talvez seja a própria chave do sistema. Com efeito, os universais abraçam uma pluralidade de indivíduos por “semelhança”<sup>98</sup> de qualidade ou acidente” (*Lev. IV. 45*). No momento oportuno iremos nos referir à noção de acidente. Temos, por conseguinte, um universal, um termo que mesmo que não se refira a nenhuma coisa existente na natureza, nem a um fantasma mental, é o nome de cada um dos indivíduos a que se refere. Não é o homem que é universal, mas o nome homem. Nome esse que corresponde na mente a imagens e fantasmas de um

---

<sup>96</sup> ARISTÓTELES, *Métaphysique*. Trad. Tricot, J. Paris, Vrin, 1991. Livro Γ, 3., 20., p. 122.

<sup>97</sup> ZARKA, op., cit., 1999. p. 97.

<sup>98</sup> WITTGENSTEIN. L. op., cit., 1975, §§ 66-7, pp. 42-43 Como já mencionamos em relação à regra lingüística, ao referirmo-nos aos números, esse ponto também mereceria uma comparação com o conceito de “jogos de linguagem” e “semelhança de família” em Wittgenstein. Até porque os próprios números, o “parentesco entre eles”, são um aspecto fundamental da teoria da regra. Os jogos, com efeito, “possuem algo em comum, mas não por um traço definidor comum, mas por uma complicada rede de semelhanças que se envolvem e se cruzam mutuamente. Semelhanças de conjunto e de pormenor.” Seria o caso de avaliar se a unidade do termo universal, em Hobbes, não pressupõe um “fio único” que percorreria todos os casos, mas uma “sobreposição de fibras”, como parece ser o conceito de “semelhança de família” em Wittgenstein.

determinado homem particular. Pois se o nome próprio traz ao espírito a idéia de uma única coisa, o nome universal, que designa uma multiplicidade de substratos e fantasmas, nos faz recordar “qualquer uma dessas muitas coisas”. (*Lev. IV. Idem*) Por essa razão, e que justifica a diferença entre a cadeia verbal e a cadeia de concepções acima referida, é que Hobbes pode afirmar que “para compreender a extensão de um nome universal, não é necessária outra faculdade além da imaginação” (*Co. II, 9, 46*). Desse modo, a linguagem é também condição de universalidade, ou seja, da expansão de uma extensão lógica que não existe nem nos fantasmas nem no mundo físico, muito embora ela seja determinada, num certo sentido, por causas físicas.

A terceira distinção se dá entre os nomes de primeira e de segunda intenção. Os primeiros são nomes das coisas como pedra, homem, etc. Os de segunda intenção são os nomes de nomes e os nomes de oração, como universal, particular, gênero, silogismo dentre outros. A escolha dessa expressão “nomes de primeira” e “nomes segunda intenção” viria do fato de que teria sido uma primeira intenção dos homens nomear aqueles objetos que pertencem à vida cotidiana, para em seguida denominar as coisas que pertencem à ciência, ou seja, dar nomes a nomes (*Co. II. 10. 46*).

O grande filósofo Jean-Jacques Rousseau, mesmo que em uma perspectiva claramente contrária à de Hobbes, também percebeu essa distinção dos nomes.

“Quando - os homens - começaram a distinguir o sujeito do atributo e o verbo do substantivo, o que não representou pequeno esforço de espírito, os substantivos não foram de início senão outros tantos nomes próprios, o presente do infinito foi o único tempo dos verbos e, quanto aos adjetivos, a noção só se desenvolveu com muita dificuldade, visto que todo adjetivo é uma palavra abstrata e as abstrações operações penosas e pouco naturais (...) Mas quando, por meios que não conheço, nossos novos gramáticos começaram a estender suas idéias e a generalizar suas palavras, a ignorância dos inventores obrigou esse método a sujeitar-se a limites muito estreitos e como, a princípio, eles tinham multiplicado demasiado os nomes dos indivíduos por não conhecerem seus gêneros e espécies, demarcaram, depois,

muito poucas espécies e gêneros, por não terem considerados nos seres todas as suas diferenças(...). Peço-lhes que reflitam como foram necessários tempo e conhecimentos para encontrar os números, as palavras abstratas, os aoristos e todos os tempos dos verbos, as partículas, a sintaxe, ligar as proposições, os raciocínios, e formar toda a lógica do discurso”<sup>99</sup>

O que determina essa divisão é a concepção, decorrente do alargamento do campo de referência, de que não se pode entender os nomes de nomes, ou seja, gênero, espécie, adjetivo, etc, como nomes de coisas realmente existentes. Ao pretender colocar o nome em lugar da coisa e a definição em lugar da natureza da coisa (*Co.* II. 10. 47), a *Metafísica* estaria praticando um abuso de linguagem. Os nomes significam os nossos pensamentos sobre a natureza das coisas, mas não as próprias coisas, de modo que os metafísicos, quando supunham que os nomes significavam a matéria, a forma ou o composto, coincidiam com aquela “gente equivocada que não entende as palavras sobre as quais discute” (*Co.* II. 5. 44). Ao introduzir os “nomes de nomes”, a linguagem abre simultaneamente a perspectiva para que a *Filosofia* possa se voltar-se sobre si mesma. Em outras palavras, ao lidar diretamente com nomes de segunda intenção, a *Filosofia* concede a si a possibilidade e o direito à auto-referência tomando-se, assim, um saber do saber, ou seja, uma verdadeira “*Doutrina-da-Ciência*”. Ao refletir-se sobre si, a *Lógica* passa, de maneira metalingüística, a descrever e analisar seus próprios procedimentos e operações na feitura da *Filosofia*.

As demais distinções dos nomes entre unívocos e equívocos, relativos e absolutos, simples e compostos, concretos e abstratos, tratam também de nos indicar que não são as

---

<sup>99</sup> ROUSSEAU, J. J., op ., cit., 1973, pp. 255-56.

coisas nem as idéias, mas apenas os nomes que estão sujeitos a esta plasticidade lógica. No momento oportuno iremos a eles nos referir. Cabe mencionar, todavia, que, sem nenhuma exceção, todas estas distinções<sup>100</sup> são tomadas de Guilherme de Ockham. Porém, as conseqüências que o grande lógico medieval extrai delas são feitas sob a perspectiva da *Intentio Animi*, isto é, a teoria das Intenções da Alma. Mesmo que sua teoria de fundo pretenda que os universais sejam tais apenas por meio da significação, ainda sim há a suposição de que essa significação é dada por uma intenção da alma e que tenha, de fato, uma realidade anímica natural<sup>101</sup>. Para Ockham, os chamados “termos mentais”, que também podem ser ditos como as reais “intenções da alma”, significam de um modo “direto e natural o objeto significado”.<sup>102</sup> Os termos falados, por seu turno, são instituídos para significar aquelas mesmas coisas significadas pelos termos mentais, porém de modo convencional. Ora, como sabemos, o que para Hobbes está em jogo é a linguagem pura e simples, erigida como indústria e pela indústria dos homens radicalizada, de modo que para além de sua característica física o que marca a arte dos nomes é sua artificialidade.

### 3 - A Proposição

A partir da combinação dos nomes formamos uma série de orações, tais como as ameaças, as interrogações, as promessas. O jogo filosófico, no entanto, é jogado em uma única classe de oração, a saber, a proposição. Entramos, portanto, na sexta definição geral do sistema.

A proposição é uma oração que consta de dois nomes unidos, de modo que aquele que fala significa que concebe que o nome posterior é nome da mesma coisa da que

---

<sup>100</sup> OCKHAM, GUILHERME. *Suma de Lógica*, trad. Alfonso Flórez Flórez, Bogotá, Ed. Norma, 1994. Cap. 5-14. p. 24-64.

<sup>101</sup> ECO, UMBERTO. Significado y Denotación de Boecio a Ockham, in *Suma Lógica*, op. cit., p. 51.

<sup>102</sup> FLÓREZ FÓREZ, ALFONSO, El Pensamiento de Ockham, in *Suma Lógica*, op.cit., p. 77.

é o nome anterior. Ou, o que é o mesmo, que o nome anterior está contido no posterior. (*De. Co.* III, 2)

Ora, assim como existem muitas espécies de orações, também podemos dizer que existem muitas espécies de proposições, das quais são exemplos as proposições particulares, as universais, as subalternas, as contingentes, as subcontrárias, as categóricas e as hipotéticas, dentre outras. Entretanto, dentre as diversas orações, a proposição interessa à Filosofia por um motivo crucial: ela é a única *oratio* que, explicitamente, tem a potência de asserir, ou seja, afirmar e negar, exprimir o verdadeiro e o falso. A proposição é, portanto, o juízo. E enquanto tal, ela é o próprio terreno sobre o qual a guerra filosófica será travada.

É verdadeira a proposição cujo predicado contém o sujeito, ou aquela cujo predicado seja nome de qualquer coisa cujo nome seja o sujeito. A proposição falsa, por sua vez, é aquela cujo predicado não contém o sujeito e que, por conseqüência, não se refere àquilo que o sujeito se refere (*Co.* III. 7. 57). Essa noção<sup>103</sup> da verdade é capital. Em primeiro lugar ela nos mostra que a própria definição de proposição pressupõe, por parte de quem a enuncia, a veracidade da proposição. Se o *τέλος* - o fim - da oração é significar (*Co.* III. 1. 54), a finalidade da proposição, como se vê em sua própria definição, é significar verdadeiramente, ou seja, afirmar o verdadeiro e negar o falso. Em Hobbes o jogo filosófico parece não comportar meio termo. Fica patente, portanto, que “entre a verdadeira ciência (a razão) e as doutrinas errôneas (o absurdo) situa-se a ignorância”. (*Lev.* IV. 47).

Desse modo, os nomes assim conectados suscitam na mente o pensamento de uma única e mesma coisa, já que há uma identidade daquilo que é designado na junção do

---

<sup>103</sup> Pode-se supor, erroneamente, que a verdade é definida, mas ela é apenas um caso da proposição. Uma distinção interna à definição de proposição assim como as proposições afirmativas e negativas, primeira e não-primeira, necessárias e contingentes. Há, por conseguinte, as proposições verdadeiras e falsas. A noção de verdade, isto é, sua possibilidade, está inscrita na própria definição da proposição.

sujeito e do predicado. Essa identidade se torna mais clara quando nos damos conta dos termos científicos equivalentes a sujeito e predicado. São eles respectivamente “contido e continente” e “antecedente e conseqüente”. Esses pares são essenciais para a compreensão do que Hobbes pretende significar por proposição. Notamos também que os extremos que constituem a asserção, o juízo, dependem inteiramente das distinções nominais. Isso se mostra na medida em que eles são classificados como “termos relativos”, tais como pai e filho, causa e efeito, senhor e escravo, por oposição aos termos absolutos, isto é, aqueles que não suscitam uma comparação. Evidentemente não são as coisas que são relativas, mas os termos. A Filosofia, longe de um catálogo de fatos absolutos, é uma relação, uma comparação que, segundo Hobbes, em grego se chama λογίζεσθαι. Conseqüentemente essa “comparação” que nos é dada pelos termos relativos é condição para o cálculo, para o συλλογίζεσθαι. (Co. I. 3. 37)

De imediato é preciso notar que a exatidão requerida para linguagem filosófica se aproxima de uma teoria dos conjuntos onde os nomes compostos, isto é, aqueles termos que se tornam menos universais pela união com outros termos, (Co. II. 14. 48) desempenham um papel chave. Essa teoria pode ser observada na própria definição de Filosofia que exprime em seu interior suas partes constitutivas. Não é outro o sentido da afirmação de Hobbes, segundo a qual “não se toma um nome em Filosofia como em Gramática” (Co. II. 12. 48). Ora, para os gramáticos um nome consta de um só termo, ao passo que para o Filósofo, que lida com os nomes compostos por oposição aos nomes simples, uma série de termos pode corresponder, na mente, a um só nome. Prova disso são termos como “quadrilátero” “eqüilátero” e “retângulo”, que, se somados, produziriam genética e necessariamente o nome “quadrado”. Nome esse que significa no espírito, do ponto de vista imagético, um quadrado particular. A composição do sujeito equivale, portanto, àquela do



predicado, de modo que se subtrairmos por um processo analítico, os nomes que compõe o “continente” quadrado, sempre encontraremos os termos mais universais, que significam fantasmas mais gerais, e que constituem seu “conteúdo”.

Em segundo lugar, é preciso dizer que os termos antecedente e conseqüente também figuram como sinônimos de sujeito e predicado, revelando assim o caráter simbólico da linguagem em geral e da Filosofia em particular. O Cálculo, por conseguinte, não é outra coisa que uma enorme concatenação de signos, de modo que internamente ao sujeito e ao predicado há um sem número de “antecedentes dos conseqüentes e de conseqüentes dos antecedentes”, a partir dos quais as proposições são engendradas e os teoremas produzidos. Utilizando uma imagem, poderíamos dizer que os termos e proposições filosóficas são análogos aos “círculos concêntricos”. O conhecimento, nesse sentido, equivaleria a estabelecer uma “equação” mediante uma “manipulação de signos”<sup>104</sup>.

Mas se os nomes conectados em uma proposição são remetidos a uma identidade, é necessário que aja um campo de referência comum, de modo que a proposição verdadeira seja aquela em que são somados nomes da mesma coisa (*Co. III. 7. 57*). Desse modo, todas as proposições verdadeiras devem somar nomes de uma mesma classe. Os gêneros das coisas nomeadas são quatro: nomes de corpo, nomes de acidente, nomes de fantasmas, nomes de nomes (*Co. Idem*).

Já mostramos anteriormente, quando nos referirmos à metafísica aristotélica e aos absurdos que sucedem ao raciocinar, as ligações falaciosas decorrentes da conexão de nomes de classes distintas. Cabe aqui um rápido comentário sobre cada gênero.

---

<sup>104</sup> BOSS. G. Hobbes et Spinoza, “La Conception de la Philosophie chez Hobbes et Spinoza”, in *Archives de Philosophie*. V.2 Número 48. 1985 p. 321.

As denominações de corpos são denominações de nomes concretos, ou seja, denominações de coisas que supomos existir, como corpo, móvel, etc. Os nomes desta classe se assemelham assim ao dêitico, denotando a singularidade da substância existente. Fiel ao nominalismo e à Física até as últimas conseqüências, Hobbes concede apenas que a única dimensão ontológica do existente é o substrato, o *ὑποκείμενον* (Co. III. 3. 55). A realidade em estado bruto é singular e material.

As denominações de acidente são denominações de nomes abstratos, ou seja, daqueles nomes que denotam a causa do nome concreto como, por exemplo, ser corpo, ser móvel, a partir dos quais fazemos “corporeidade”, “mobilidade”.

As denominações de fantasma são denominações dos efeitos do corpo exterior, isto é, da *res extra animum*, produzindo nosso campo sensorial por meio do puro câmbio fenomenal. Com efeito, termos como visão, cor, espectro etc., se referem às idéias e concepções que nós temos das coisas, ou seja, aos fantasmas e tudo aquilo que de alguma forma perceptível nos aparece.

Em último lugar estão os nomes de nomes, ou as denominações de denominações, como universal, particular, gênero, espécie, adjetivo, etc. Como já foi dito, esse gênero de coisas nomeadas permite à Filosofia referir-se a si mesma, na medida em que a linguagem é refletida sobre si. Mediada pelos “nomes de nomes” a Filosofia pode observar-se do alto despida da túnica que reveste todo o olhar projetado pelo particular. Ao mirar em si, a razão pode contemplar em sua pureza sua própria *démarche* computacional.

A verdade, por conseguinte, consiste numa correta adequação ou entrelaçamento de nomes na proposição. Ao juntar dois nomes de um mesmo gênero fazemos um uso filosófico e coerente dos termos. No sentido oposto, quando conectamos termos de classes

distintas, incorremos num total abuso da linguagem, tal como fazem os “metafísicos” com suas concatenações falaciosas.

Mas se o abuso seria conectar nomes de gêneros diversos, igualmente absurdo seria fazer do verbo de ligação, do “ser”, uma denominação tal como o sujeito e o predicado. Qual é então o estatuto do ser para a Filosofia?

“Pois quando dizemos um homem é um corpo vivo, não queremos dizer que homem seja uma coisa, o corpo vivo outra, e o é ou sendo, uma terceira, mas que o homem e o corpo vivo são a mesma coisa, porque a consequência, se ele for um homem é um corpo vivo é uma consequência verdadeira, significada por aquela palavra é”. (Lev. XLVI, 467).

É preciso começar dizendo que em toda proposição, de acordo com Hobbes, devemos considerar três coisas. O interessante é notar que dentre estas três coisas, só duas são nomes: o sujeito e o predicado (Co. III, 3, 54). Há, portanto, ainda um terceiro elemento: a cópula. Ora, se é necessário partir o corpo da proposição em suas juntas, é justamente porque suas partes componentes possuem um estatuto lógico diferenciado, não podendo, por conseguinte, cumprir a mesma função. Desrespeitar a posição lógica dos elementos do juízo seria como colocar as pernas no lugar dos braços e vice-versa. Produziríamos assim, não um homem, mas uma anomalia.

Se antes falamos do sujeito e do predicado entendidos como antecedentes dos consequentes e vice-versa, ainda não mencionamos o ser entendido como verbo de ligação. Referimo-nos ao *signum connexionis*, ou seja, o elemento que permite a concatenação dos extremos do enunciado com vistas a significar o pensamento e denotar a identidade da coisa indicada pela *propositio*. Ocorre, no entanto, que independentemente do uso e da existência do verbo ser, a utilização de um caso, seja ele sob a forma de terminação, de uma flexão ou a mera justaposição dos termos pela simples ordenação das palavras no juízo, são capazes

de denotar a conexão entre o conteúdo e o continente, produzindo a equação, ou seja, a relação lógica necessária ao cálculo. A função de cópula, nesse sentido, não é exclusiva do ser entendido como verbo. A proposição, para que se constitua como tal e que designe uma identidade, necessita, evidentemente, de uma conexão, mas isso não implica em dizer que o signo dessa conexão deva, obrigatoriamente, ser o verbo ser. É por essa razão que Hobbes afirma que mesmo as nações cujas línguas não possuem esse verbo, não são, em absoluto, nem menos aptas à Filosofia, e nem menos capazes de computar as propriedades das coisas. (Co. III. 2. 54). Curiosamente é ao excluir o ser que a Filosofia se mostra realmente universal<sup>105</sup>.

Ora, fazer do “ser” uma mera cópula proposicional, um mero “signo de síntese aditiva”<sup>106</sup>, e ainda dispensável, conduz, evidentemente, como vimos nas distinções dos nomes, ao esvaziamento total de qualquer conteúdo ontológico passível de ser encontrado na predicação deste termo. Evita-se assim que aja um deslocamento “ilógico” capaz de fazer do “ser” tanto um sujeito quanto um predicado da proposição. Não sendo nem um conteúdo universal presente em cada nome, nem um continente que abarque a totalidade dos termos em sua agregação sem que isso seja considerado tautologia, é sumariamente banida toda e qualquer possibilidade de que o signo “ser” se transforme em um objeto do discurso por meio de uma corrupção lógica, “como se houvesse alguma coisa na natureza chamada “Ser” (Lev. XXIV, 289). Resulta no âmbito proposicional, como consequência da tese de que a palavra significa o pensamento, a tese de que a proposição de forma alguma pode refletir o real e suas articulações. Com efeito, da perspectiva do *De Corpore* é absolutamente descabido o projeto de uma ciência do “ser enquanto ser”. Em Hobbes não

---

<sup>105</sup> Cf; Benveniste, Emile, *Problèmes de Linguistique générale*, deuxième partie, Paris, Gallimard, 1966/1974

<sup>106</sup> MALHERBE, M. op., cit., 2000, p. 50.

há uma homologia lógica, como se a natureza pudesse ser apreendida em sua pureza pelo discurso, ou como se a *Natura*, e não o Estado ou o Artificio, como parece, falasse por nós e através de nós. Ao expulsar o ser entendido como coisa, Hobbes expulsa também toda a ilusão realista de um conhecimento teórico do que é. O que é, é apenas o fato, e não o “Ser”. Essa recusa se dá evidentemente em favor de uma consequência hipotética tal como a implicação lógica, de modo que dado o nome A, segue-se o nome B.

Ninguém pode saber, através do discurso, que isto ou aquilo é, foi ou será, o que equivale a conhecer absolutamente. É possível apenas saber que, se isto é, aquilo também é; se isto foi, aquilo também foi; e que se isto será, aquilo também será. O que equivale a conhecer condicionalmente. E não se trata de conhecer as consequências de uma coisa para outra, e sim as do nome de uma coisa para outro nome da mesma coisa”. (*Lev.* VII, 67)

Ora, como tornar-se sofista é sempre uma possibilidade para o jovem filósofo, daí a preocupação de Hobbes com os advogados e o papel das universidades no Estado, o mesmo pode ser dito da metafísica, isto é, do risco permanente de, violentando o sentido das palavras, assim como fazem os advogados, porém, não por interesse, mas por loucura, tomar uma questão semântica por problema ontológico. Poderíamos dizer, portanto, dos metafísicos, “os iludidos e iludidores”, o mesmo que Hobbes afirma dos sofistas, ou seja, aqueles que por si próprios foram mais enganados do que de fato enganaram. (*Co.* V. 13. 75)

Mas se o ser, entendido como signo de ligação, não é indispensável, nem por isso sua importância é diminuta para as doutrinas que se movem nas línguas por ele determinadas, pois, com efeito, nos diz Hobbes, a cópula induz o pensamento da causa pela qual tal nome foi imposto a tal coisa.

“Como, por exemplo, quando dizemos que o corpo é móvel, pois embora pensemos a coisa mesma designada por tais nomes, nossa mente não descansa, mas vai além, perguntando que coisa é ser corpo e que coisa é ser móvel”. (*Co. II. 3. 54*)

A cópula, sob esse ângulo, ocasiona uma vertigem lógica, de modo que quando nos perguntamos o que é ser algo, passamos a perguntar não pela coisa, mas pelas causas de seus nomes. É daí, de acordo com o filósofo, que surge a importante distinção dos nomes concretos e abstratos. Um comentário sobre os nomes abstratos parece necessário.

Os nomes abstratos são formados a partir da cópula, isto é, são determinados pelo “ser” entendido como o signo que indica a conexão dos termos que compõem o juízo proposicional. Isso implica em dizer que assim como a negação, eles são posteriores à proposição, pois é somente a partir dela que eles tiram sua existência. Isso ocorre quando nos perguntamos pela causa do nome concreto. Por exemplo: Qual a causa que faz com que esta determinada substância seja móvel? Assim perguntando chegaremos inevitavelmente ao nome abstrato “mobilidade” ou, então, ao “movimento”. O mesmo acontece quando nos perguntarmos: o que é este corpo? Vendo que aquilo que é designado é uma coisa extensa, a mente, pelo mesmo processo de abstração, forjará artificialmente o nome “corporeidade” ou a “extensão”. E se nos perguntarmos o que é este ser, este ente, ou esta coisa, a mente criará, para nossa fantasia verbal, palavras como essência, entidade, coisidade e inúmeros outros termos que mais aprisionam que libertam a razão.

Os nomes abstratos denotam assim a causa do nome concreto. Fica claro, portanto, que os termos abstratos são o fruto de uma promiscuidade lógica entre o verbo ser e o nome concreto, isto é, o nome daquilo que Hobbes supõe de fato existir.

O que importa, no entanto, com relação aos nomes abstratos é o fato de que eles se prestam tanto ao uso quanto ao abuso. Esse é o sentido proposicional da tese fundamental segundo a qual o privilégio da razão é acompanhado de seu oposto, o absurdo.

Começemos, portanto, pelo abuso, pelo inútil, para que mais à frente possamos discorrer sobre o uso e a utilidade dos termos, já que esta é a sua finalidade. Pois se os nomes foram criados para significar, e é em sua significação que possuem uma utilidade, é porque o absurdo consiste naquilo que é vão, ou seja, no que é inútil, mas que, não obstante, é pensado como sendo o contrário. O abuso, nesse sentido, se constitui como aquilo que não se presta a uso algum, mas aparenta o oposto. Sua inutilidade, por conseguinte, não é outra coisa que sua insignificância, isto é, o que não significa e o que não é sequer capaz de comunicar algo a alguém. A linguagem violentada por uma razão enferma é um simples som que os homens, por sua loucura, crêem que seja um nome. Daí toda a trama ética e política intrínseca à língua e à lógica.

Por conseqüência, a distinção dos “nomes de nomes” têm inequivocamente uma função terapêutica, na medida em que livra a razão da ilusão e impedem o delírio dos homens incautos, aqueles que continuamente tropeçam em seus próprios pés, como se estes fossem obstáculos exteriores para a caminhada que se anuncia.

O abuso dos nomes abstratos seria conferir a eles dignidade ontológica, ou seja, supor que aquilo que nós mesmos criamos por meio do discurso, como as distinções dos nomes, alcance efetivamente o real e, por extensão, reflita a natureza e as conexões das coisas. Achar que pode haver um ato sem um sujeito (entendido como suporte material), um pensamento sem uma coisa que pense ou um movimento sem algo que se mova, em suma, o fato de podermos considerar as propriedades das coisas por si só, engendra a possibilidade do delírio, isto é, de que os homens se tornem febris como um *Rodion*

Romanovich Raskólnikov<sup>107</sup>. É o que, segundo, Hobbes, Descartes faz em suas *Meditações Metafísicas*.

“O Senhor Descartes, portanto, toma a coisa inteligente e a intelecção, que é o ato, por uma mesma coisa; ou ao menos ele diz que é a mesma coisa que entende e o entendimento, que é uma potência ou uma faculdade da coisa inteligente; (...) e daí parece se seguir que uma coisa que pensa é alguma coisa corpórea, pois os sujeitos de todos os atos parecem ser entendidos sob uma razão corpórea, ou sob uma razão material, como ele mesmo mostrou pelo exemplo da cera, a qual, embora sua cor, sua dureza, sua figura, e todos os seus outros atos sejam mutáveis, é sempre concebida como sendo a mesma coisa, ou seja, a mesma matéria sujeita a todas essas mudanças”.<sup>108</sup>

Surgem dessa abstração uma série de expressões contraditórias como “essência separada” e “substância abstrata”. Dentre essas possibilidades, destacaríamos apenas uma que ilustra bem a suposição metafísica de que o que se passa no discurso se passa no mundo. Supor que as coisas são universais porque há um nome universal, é uma conseqüência da abstração operada pela função lingüística. Essa atitude ingênua, perante os procedimentos da razão, que aos olhos de Hobbes beira a insanidade, é denunciada com todo o vigor pelo *De Corpore*. Ora, de fato, a maior parte dos juízos formulados pela metafísica comumente admitida supõe essa abstração e que se confunde também com uma projeção.

Mas se é essencial atentar para o enorme perigo que representa o abuso dos nomes abstratos, seu uso é condição *sine qua non* para a Filosofia. Sem eles, não poderíamos raciocinar, ou seja, computar as propriedades dos corpos. Na falta dos termos abstratos calcularíamos não as propriedades dos corpos, mas os próprios corpos. Pois quando pretendemos somar, subtrair, multiplicar e dividir, nossa razão se volta sobre o movimento, a luz, a figura, isto é, as denominações abstratas, e não sobre os nomes concretos como

---

<sup>107</sup> DOSTOIÉVSKY, *Crime e Castigo*, Trad. Nunes, N. São Paulo, Abril, 1982,

<sup>108</sup> HOBBS, *Troisièmes objections et reponses*, *Méditations Métaphysiques*, op., cit., p. 297.



movido, luminoso e figurado. A linguagem, por meio da abstração, permite assim a generalidade mental necessária para que se possa deduzir uma propriedade de outra. Generalização essa sem a qual não haveria silogismo. Ora, ao poder ser isolada, abstraída logicamente da substância, do *suppositum*, a linguagem toma assim, como seu eixo lógico, o acidente.

Se os nomes abstratos surgem do signo que denota a identidade a que os extremos da proposição se referem, com o acidente nós passamos da mera ligação do sujeito e do predicado para a causa que determina essa ligação e por conseqüência a unidade e identidade da substância referida.

Mas, ao contrário das diversas metafísicas de inspiração aristotélica, a causa que determina a identidade da coisa revelada na predicação<sup>109</sup> não é, para Hobbes, a essência, mas o acidente, entendido como a afecção da coisa concebida e definido como “um modo de conceber um corpo”. (*Co.* VII, 2, 100). O acidente é tanto a causa do nome concreto, como a causa da concepção a partir da qual nós impomos esse nome a esta coisa.

O acidente, por conseguinte não é nem “algo” (*Co. Idem*), nem uma “parte das coisas naturais” (*Co. Idem*), mas uma afecção. Nesse sentido, a fonte do acidente é o fantasma<sup>110</sup>. Mas ao mesmo tempo, e assim como as coisas naturais, o acidente é entendido como causa necessária. E embora não seja uma “coisa”, um corpo determinado, os *accidens* “acompanham as coisas”, de tal modo que, com exceção da extensão, isto é, a determinação fundamental da matéria, eles podem “perecer e serem destruídos, mas não abstraídos”. (*Co.* III, 3, 55). Hobbes nos explica a diferença do acidente com respeito ao corpo, dizendo que

---

<sup>109</sup> Cf. ZRAKA, op., cit., 1999, p. 115.

<sup>110</sup> MALHERBE, op., cit., 2000 p. 62.

o primeiro é engendrado, mas não é uma coisa, ao passo que o segundo é uma coisa, mas não é engendrado. (*Co.* VIII, 20, 108).

Os acidentes, portanto, não estão no corpo, mas, enquanto são produzidos pelo fenômeno, têm um conteúdo fenomenal. No entanto, a inteligência do acidente não depende apenas da faculdade imaginativa, já que a atribuição de um acidente a um corpo “é uma operação da linguagem”.<sup>111</sup>

Se o acidente não é natural ele se difere da substância singular, de modo que a coisa, até por sua individualidade, não poderia nunca consistir em uma soma de acidentes<sup>112</sup> em virtude da qual nós a nomeamos. Pois se o nome homem é formado por acidentes, não devemos imaginar que cada homem seja formado por uma composição semelhante.

O acidente é a afecção que é causa da denominação das coisas singulares, e nesse sentido, mesmo os nomes concretos são pelos acidentes determinados já que é impossível ao discurso apreender a singularidade absoluta de cada ente. Entende-se, portanto, que os nomes concretos não são o nome do que existe de fato, mas apenas daquilo que usualmente “supomos existir”, pois o que existe de fato, em sua pureza, não pode ser apreendido pelo discurso. Pois se as coisas existem *per se*, os nomes e acidentes existem por uma disposição artificial de nosso próprio corpo, capaz de criar e receber de um modo especial as afecções vindas do exterior. A doutrina artificialista da linguagem é, assim, “o correlato do materialismo metafísico que contesta que, na significação, o ser singular possa ser revelado pela linguagem”.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> MALHERBE, op., cit., 2000, p. 62

<sup>112</sup> Cf. ZRAKA, op., cit., 1999, p. 116.

<sup>113</sup> MALHERBE, M. op., cit., 2000, p. 53.

A noção de acidente, que é evidentemente paradoxal, é o produto genuíno que resulta dessa ruptura entre o substrato e o discurso, a natureza e o artifício e a impossibilidade total da apreensão da coisa em si pela linguagem. Com efeito, é a noção de acidente que marca o limiar que separa a Ciência dos Corpos Naturais da Ciência Política. Mas se o *accidens* é o ponto de separação, isso implica em dizer que ele também é o ponto de junção das seções que compõe os *Elementorum Philosophiae*.

Com efeito, se não é possível uma ciência da substância em seu estado bruto, já que ela é singular e, portanto, indizível, todo o projeto filosófico se voltará para construção de uma ciência dos acidentes, isto é, daquilo que não é *per se*, por natureza, mas *per accidens*, por artifício. É exatamente sobre esse pilar que a Filosofia Política é fundada. Se a impossibilidade do conhecimento dos elementos mínimos e individuais que constituem a natureza é total, é igualmente total a certeza que nos é ofertada por uma ciência demonstrativa do elemento máximo e universal da realidade humana. É pela noção de acidente que é operada a substituição de um projeto ontológico, do conhecimento da Natureza em si mesma, por aquele de uma ciência absoluta do poder absoluto, o Artifício.

“A maior parte daqueles que escrevem alguma coisa a propósito das repúblicas ou supõe, ou nos pede ou requer que acreditemos que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade. Os gregos chamam-no *zoo politikon*; e sobre esse alicerce eles erigiram a doutrina da sociedade civil como se, para se preservar a paz e o governo da humanidade, nada mais fosse necessário do que os homens concordarem em firmar certas convenções e condições em comum, que ele próprios chamariam, então, leis. Axioma este que, embora acolhido pela maior parte é, contudo, sem dúvida falso – um erro que procede de considerarmos a natureza humana muito superficialmente. Pois aqueles que perscrutam com maior precisão as causas pelas quais os homens se reúnem, e se deleitam uns na companhia dos outros, facilmente hão de notar que isso não acontece porque naturalmente não poderia suceder de outro modo, mas por acidente. Isso porque se um homem devesse amar outro por natureza – isto é, enquanto homem –, não poderíamos encontrar razão para que todo homem não ame igualmente todo homem, por ser tão homem quanto qualquer outro, ou para que freqüente mais aqueles cuja companhia

lhe confere honra ou proveito. Portanto, não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para delas recebermos alguma honra ou proveito, este nós desejamos primeiramente, aquela só secundariamente. (*De Cive*. I, 2, 25)

O fato de que a sociabilidade humana não seja posta pela natureza, ou seja, de que o homem não seja um ζῷον πολιτικόν e que o Estado não seja uma comunidade natural, como acontece com as abelhas e formigas, que são contadas por Aristóteles entre as criaturas políticas (*Lev.* XVII, 142), equivale a dizer que a sociabilidade humana é fundada por acidente. O mesmo seria dizer, por artifício. Vale notar, no entanto, que se o acidente acompanha a coisa, sendo, não obstante, uma realidade distinta dela, com efeito, não só podemos separar mentalmente o acidente da coisa, por uma abstração, mas ele pode efetivamente e realmente ser destruído.

O primeiro caso, no registro de uma Filosofia Civil, consiste numa hipótese lógica, numa abstração que, retirado o acidente que conecta as partes do corpo civil, engendra a guerra de todos contra todos. É a partir dessa premissa universal que a ciência civil é fundada e demonstrada com vistas à construção e à manutenção do corpo político real, material. O segundo consiste no pior dos males: a destruição efetiva do acidente que garante a unidade do corpo civil, ou seja, a quebra real de contrato que engendra, de fato, a guerra intestina. A supressão do acidente entendido como contrato, a afecção comum, ocasiona o rompimento da própria nervura que sustenta a realidade humana como a conhecemos.

Destas considerações sobre a linguagem surge, evidentemente, uma teoria da verdade coerente com as idéias até aqui expressas: *Veritas enim in dicto, non in re consistit.* (*Co.* III. 7. 57). A tese de que a verdade está no que é dito e não na coisa, marca o absoluto afastamento da coisa individual. O que é verdadeiro, e igualmente o que é falso, não são as

coisas, mas os nossos juízos sobre elas. Mesmo que o verdadeiro se oponha à aparência ou à ficção, *apparenti vel ficto*, ainda assim é necessário referir a verdade e a falsidade ao enunciado proposicional. (Co. *Idem*). Por conseguinte, negamos que a imagem, *simulachrum*, de um homem no espelho, ou de seu espectro, seja um homem verdadeiro porque a proposição “um espectro é um homem” é manifestamente falsa. (Co. *Ibidem*). A verdade, por extensão, longe de espelhar uma realidade que, mesmo afastada, nos seria acessível, espelha, ao contrário, o afastamento que conscientemente tomamos da realidade primordial, o abismo que nos distancia de uma natureza alheia e escondida. O fato de que a oração seja a morada da verdade revela a absoluta imanência do homem a si mesmo e seu distanciamento de qualquer instância transcendente. A verdade é produto nosso e somente por nós, isto é, por aqueles seres capazes de linguagem, pode ser desfrutada. A tese de que a razão acompanha a possibilidade de seu oposto, o absurdo, isto é, a tese de que o uso da significação carrega sempre consigo a perspectiva do abuso ou dos excessos de uma razão ensandecida, também encontra na teoria da verdade sua expressão. O absurdo, porém, é visto sob o manto da ausência de limites ou a crença cega. A liberdade da razão é seu livre movimento pelas regras por si própria estabelecidas, ao passo que a loucura é, ou a falta absoluta de regras (tal como na guerra de todos contra todos), ou a regra absoluta, tal como o dogma do estado religioso.

“Portanto, da mesma forma que os homens devem seu reto raciocínio a uma oração bem compreendida, assim também devem seus erros a uma oração mal compreendida; e assim, tanto a honra da Filosofia, como a vileza dos dogmas absurdos devem ser atribuídas apenas aos homens. Porque a oração (como se disse em outro tempo das leis de Sólon), tem algo semelhante à teia de aranha: que os ingênuos, fracos e cansados se enroscam e permanecem presos, mas os fortes a rompem”. (Co. III. 8. 57).

Se Zarka interpreta a aranha como o “ser”, revelando sua equivocidade<sup>114</sup>, isto é, denotando a possibilidade da translação do signo para sua posterior reificação, fazemos nós do produto da aranha, de sua teia, nosso comentário.

A teia da aranha, em nosso modesto estudo, marca o elo que liga Hobbes e sua Filosofia à cultura e à ciência dos antigos helenos, que como sabemos foi tão cara à formação do autor do *De Corpore*.

Desde a mais tenra idade (aos oito anos!), quando inicia seus primeiros passos no estudo da *koiné*, sob os cuidados do helenista Robert Latimer, passando pela tradução da Medeia de Eurípedes aos quinze anos, e pela primeira tradução da *História da Guerra do Peloponeso* para a língua de Shaekspeare em seu trigésimo primeiro aniversário, Hobbes nunca deixou de manifestar, em praticamente todas as suas obras, o quanto é um devedor consciente do mundo antigo. Formação essa tão importante, que permitiu, em sua maturidade (aos oitenta e quatro anos!) empreender a tradução dos dois pilares fundamentais da *Paidéia* helena: a *Iliada* e a *Odisséia*<sup>115</sup>.

A teia da aranha, por consequência, não é outra coisa senão a referência ao ponto mais elevado da *philosophia prima* ocidental e, é claro, a tentativa do Filósofo de inscrever-se nessa tradição, dando à questão fundamental sua resposta fundamental, mesmo que radicalmente diversa daquelas que a precederam. Referimo-nos ao *logos*, à linguagem e à razão, entendido como “entrelaçamento”. A teia, nesse sentido, e Hobbes parece não ter dúvida sobre isso, não é outra coisa que a velha *Symploké*<sup>116</sup>. Mas não uma *simploké ton eidon*, uma teia das idéias, como quer a metafísica tradicional, como se a verdade morasse em algum *tópos ouranós*, mas uma pura *simploké ton logon*. Um entrelaçamento, uma teia

---

<sup>114</sup> ZARKA, op., cit., 1999. p. 132.

<sup>115</sup> BERNHARDT. J. Hobbes, Que-sais-je?, Paris, PUF, 1989.

<sup>116</sup> Cf. PLATÃO, *O Sofista*, Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1972.

de nomes e razões, purgadas ou corrompidas que exprime o absoluto distanciamento da natureza e de qualquer realidade transcendente ao homem.

São duas, portanto, as possibilidades: a liberdade ou a prisão. A Filosofia, quando pela força a teia é rompida; e a débil, caduca, fantasiosa e obscura sofistaria, quando nos enroscamos em nossas próprias palavras.

Se a liberdade representa a vida em paz, num Estado forjado pela razão e por ela governado, o absurdo significa o cruzamento dos fios do delírio, da presunção de um saber que em verdade ignora, com aqueles da ausência de liberdade (que se confunde com a liberdade total do estado de natureza).

O abuso da linguagem é, portanto, causa e efeito simultâneo do aprisionamento do homem, promovido tanto pelo fanatismo do dogma, quanto pelo seu aparente oposto: a absoluta falta de regras. Ora, “comum é princípio e fim em periferia de círculo”<sup>117</sup>, de modo que adicionando os dois absurdos entrelaçamos a teia e a ela damos nome e a feição do cárcere: a mutabilidade das opiniões. É fundamental notar, e nenhum intérprete por nós estudado parece ter se dado a este trabalho, que a Filosofia é também um dogma. Dogma este que consiste na regra dos “homens privados”. *Philosophiae regulis, id est a privatorum hominum dogmatibus* (Co. *Epître Dédicatoire*, p. 5). Por conseqüência, o dogma inflexível que se aproxima da absoluta plasticidade das regras, já que pela retórica e pela fantasia tudo pode ser “demonstrado”, nunca podem ser desejáveis como o critério para o exercício do poder público, tanto nas universidades quanto diretamente na sede do governo civil.

“Ignoro como o mundo irá recebê-lo [o discurso sobre o Estado], ou como poderá refletir-se naqueles que parecem ser-lhe favoráveis. Pois apertado entre aqueles que se batem por uma excessiva liberdade, e do outro por uma excessiva autoridade, é difícil passar sem ferimento por entre as lanças de ambos os lados. No entanto, creio

---

<sup>117</sup> HERÁCLITO, Col. Os Pensadores, Trad. José Cavalcante de Souza, São Paulo, Abril Cultural, 1973. 95.

que o esforço de aprimorar o poder civil não deverá ser pelo poder civil condenado(...).” (Lev. Epístola Dedicatória, p. 25).

O fato de que os dogmas dos filósofos sejam as regras por eles determinadas livremente, difere a verdadeira ciência tanto das crenças em religiões que almejam o poder, quanto da ingênua confiança cientificista balizada, não pela razão, mas pela sujeição ao poder estabelecido que, para seu proveito, confere autoridade e eminência aos doutores, por ele utilizados politicamente. (Lev. III. 47).

Desse modo, longe de uma *veritas index sui*, isto é, de uma intuição gelada e solitária, que pretende abarcar a totalidade do infinito, e distante de se constituir como uma *adaequatio rei et intellectus*, onde a razão se pensa adequada a algo a que ela em verdade se opõe, o Cálculo encontra sua verdade em sua absoluta imanência, em seu produto mais próximo, o artifício da denominação com vistas a significar. Conhecer a verdade, nesse sentido, se mostra como o produto genuíno do “conhece-te a ti mesmo”, que Hobbes interpreta como um *Nosce te ipsum*, um lê-te a ti mesmo, pois é somente conosco, isto é, com nossos semelhantes, que devemos nos adequar na busca de saber, pela ciência das palavras, quem somos nós e, por conseqüência, como devemos agir e nos organizar com vistas a uma vida feliz.

Porém, da consideração de que as palavras foram impostas arbitrariamente pelos homens, e de que elas só adquiriram significação pelo consenso dos falantes, poderíamos supor que a verdade ela mesma é arbitrária. É essa a interpretação feita por Leibniz, no diálogo entre Filaleto e Teófilo, da tese hobbesiana que aparta a verdade da substância:

“Todavia, o que mais me desagrada na vossa definição é que se procura a verdade nas palavras. Assim, o mesmo sentido, expresso em Latim, Alemão, Inglês e francês, não será a mesma verdade, e será necessário dizer com o Sr. Thomas Hobbes que a verdade depende do arbítrio dos homens, o que é falar de maneira



bem estranha. (...) Enfim, já me admirarei mais de uma vez do humorismo de vossos amigos, que se comprazem em tornar as essências, espécies, verdades nominais”.<sup>118</sup>

A crítica de Leibniz, no entanto, peca por levar em conta apenas a palavra. Pois dizer que a verdade reside no que é dito, implica em dizer que ela mora não apenas na palavra, que em línguas diversas possui diversas grafias e sons diversos, mas fundamentalmente na significação, que evidentemente só as palavras nos dão de modo filosófico. Com efeito, os nomes *Homo*, *mench*, *man*, *homme*, significam o mesmo: homem.

Desse modo, pode-se cobrar a mesma exatidão significativa na adição dos pactos, graus, corpos, enfim, nos nomes das propriedades, que aquela que existe nos nomes numerais.

---

<sup>118</sup> LEIBNIZ, *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, Os Pensadores, São Paulo, 1996, Livro.IV, cap. 5, p. 395.

## Capítulo IV

### O Teorema: A Gênese Metódica do Silogismo

#### 1 – O Silogismo

Chegamos assim à sétima definição do sistema, pois se a proposição é a união de dois nomes, seja como soma ou subtração, o silogismo é a união, seja por sinal negativo ou positivo, de duas proposições que equivalem a um terceiro enunciado.

“A oração que consta de três proposições, de duas das quais se segue a terceira, se chama silogismo. A que se segue se chama conclusão e as outras premissas. Por exemplo, esta oração: todo homem é animal, todo animal é corpo, logo todo homem é corpo, é um silogismo, porque a terceira se segue das precedentes, isto é, se concebemos que aquela é verdadeira, é necessário conceber que esta também é”. (Co. IV, 1 63).

As regras do silogismo que nos são apresentadas pelo *De Corpore* são basicamente as mesmas da lógica clássica. A diferença, no entanto, consiste, como notamos, na concepção de que os nomes são somados ou subtraídos, além, é claro, da teoria subjacente da significação e do acidente que separa o discurso da coisa, fazendo com que os nomes, as proposições e, evidentemente, os silogismos, indiquem a identidade do substrato significando os fantasmas.

Não pode, portanto, haver silogismo a partir de duas proposições que não tenham termo comum. O *Corollarium* é claro: “nas premissas do silogismo só pode haver três termos” (Co. *Idem*). Do mesmo modo, não pode haver termos na conclusão que não estejam nas premissas. O silogismo não é, por conseguinte, a verdade de uma proposição separada de suas premissas. Dizer que a verdade está no que é dito e não na coisa, é dizer que ela se encontra na produção genética de um enunciado que não pode, com efeito, ser

separado de sua gênese. Daí também a impossibilidade de uma intuição intelectual. A apreensão direta da coisa não é outra senão a queima das etapas necessárias que propiciaram a intelecção. Não se pode, portanto, pedir a demonstração da intuição. Como se o resultado pudesse ser separado dos termos que o engendraram. A única apreensão súbita da coisa se dá no registro do fato. Só o fato é intuído com certeza absoluta. O mesmo não se dá no uso da razão e das conseqüências por ela determinadas.

“O uso e finalidade da razão não é descobrir a soma e a verdade de uma, ou várias conseqüências, afastadas das primeiras definições, e das estabelecidas significações dos nomes, mas começar por estas e seguir de uma conseqüência para a outra. Pois não pode haver certeza da última conclusão sem a certeza de todas aquelas afirmações e negações nas quais se baseou e das quais foi inferida”. (Lev. V. 52).

Não só o saber genético se dá por uma demonstração rigorosa passo a passo, como estes passos refletem o caráter pedagógico e público da razão. Por isso dissemos, no primeiro capítulo, que a pretensão de uma intuição instantânea do que é, a apreensão direta e imediata do real pela intuição, ainda mais quando esta é revestida de uma garantida teológica, é análoga à crença religiosa. De fato, não se pode ter certeza do que é demonstrado sem que haja um acompanhamento dos passos requeridos para o resultado exposto. Se uma tese é afirmada por alguém, ela só o é, legitimamente, na medida em que ela é demonstrável, ou seja, enquanto ela é um *απόδεικτοζ*, uma verdadeira “mostração”, um “pôr sob os olhos de outrem”, para que por si só ele dê ou não seu assentimento à tese em questão.

O entendimento efetivo, sob esse aspecto, se opõe frontalmente, como cada um sabe por sua própria experiência, à confiança e a suposição da honestidade que fazemos de um outro. Dar assentimento às teses apresentadas pelos filósofos da intuição, ou àquelas que servem ao interesse do político religioso, seria o mesmo que:

“(…) quando um chefe de família, ao fazer uma conta, adiciona a soma de todas as notas de despesa numa só soma, e não considerando como cada nota foi feita por aqueles que lhe apresentaram a conta, nem aquilo que está pagando, procede como se aceitasse a conta total, confiando na habilidade e na honestidade dos contadores; do mesmo modo no raciocínio de todas as outras coisas, aquele que tira conclusões confiando em autores e não as examina desde os primeiros itens de cada cálculo (os quais são as significações dos nomes estabelecidas por definições) perde o seu esforço e nada fica sabendo; apenas julga que sabe”. (*Lev. Idem*).

O filósofo de intuição, embora possa ser honesto, é pouco hábil, ao passo que o político religioso, embora hábil em sua retórica voltada para convencimento da turba insana, é pouco honesto. E em nenhum dos dois o filósofo deve confiar, pois ambos não nos apresentam evidências do que proferem. Em outras palavras, a falta de comunicação entre as idéias por eles propagadas revela a falta de comunicação de suas idéias para um outrem, para aquele que pretenda, efetivamente, avaliá-las e entendê-las. Não havendo nexo das idéias entre si, não há, evidentemente, a possibilidade de comunicação genuína dessas idéias.

Falta, portanto, tanto na retórica quanto na intuição, aquilo que o cálculo possui de mais próprio: o termo médio. Com efeito, o silogismo consiste na junção (tanto na soma quanto na subtração), de duas proposições entre si, pelo termo que é comum, e que ordinariamente chamamos médio. (*Co. IV, 6, 65*) A razão pela qual é permitido a ele fazer a comunicação de dois enunciados é, com efeito, a mesma que permite a comunicação dos passos da *demonstratio* àquele que observa o devir do silogismo.

Os termos médios, portanto, quando bem dispostos e de acordo com as regras de inferência, isto é, determinando a mesma coisa nas partes do cálculo silogístico, são condições para que se possa comunicar um conhecimento, produzindo geneticamente o silogismo e simultaneamente o entendimento.

Torna-se assim manifesto pelo uso do termo médio na soma dos enunciados proposicionais que o silogismo é a soma de três nomes, ao passo que a proposição o é de dois. (*Co. Idem*). Soma essa que é inteiramente determinada pelo caráter fantasmático e accidental do pensamento.

“O pensamento que corresponde na mente ao silogismo direto é o seguinte: primeiro se concebe o fantasma da coisa nomeada com o acidente ou a afecção pelo qual se chama com o nome que na proposição maior é o sujeito; depois aparece na mente o fantasma da mesma coisa com o acidente ou a afecção pelo qual se chama com o nome que na proposição maior é o predicado. Em terceiro lugar o pensamento volta à coisa nomeada, com a afecção pela qual se chama com o nome que, na proposição maior, se faz de predicado. E por último, ao recordar que essas afecções são todas de uma e mesma coisa, se conclui que estes três nomes são também de uma e mesma coisa. Por exemplo, quando se faz este silogismo: o homem é animal, o animal é corpo, logo o homem é corpo, se apresenta na mente a imagem de um homem que fala ou que discorre e a mente recorda que isso que assim aparece se chama homem. Aparece depois a mesma imagem do mesmo homem se movendo e recorda que o que assim aparece se chama animal. Em terceiro lugar volta a aparecer à mesma imagem do homem ocupando um lugar e um espaço e recorda que o que assim aparece se chama corpo. E, por último, ao recordar que aquela coisa que se estendia em um espaço e se movia por um lugar e falava era uma e a mesma coisa, conclui que aqueles três nomes - homem, animal e corpo - são nomes da mesma coisa e, em consequência, “o homem é corpo” é uma proposição verdadeira”. (*Co. IV. 8. 66*).

Fica claro, portanto, que a soma dos termos no cálculo é também uma memória, mas uma memória dos acidentes, na perspectiva de uma recordação, uma memória necessária, com efeito, cujo determinismo é regulado por nós, por nossas regras ou dogmas privados. Trata-se, portanto, no âmbito do silogismo, de uma memória artificial.

## 2 – O Método

Na epístola dedicada ao Conde Guilherme de Devonshire, que abre *o De Corpore*, Hobbes faz um elogio àquela ciência que, segundo ele, desde a Grécia nos foi transmitida

de maneira bem trabalhada, a saber, a disciplina que lida com as linhas e figuras: a Geometria.

Se esta matéria, que Hobbes entende ser uma “parte” da Filosofia, é vista como o “exemplar insigne” da “verdadeira lógica” a partir da qual foi possível aos antigos demonstrar seus teoremas, é porque a ciência do movimento em estado puro, ao contrário dos demais ramos do saber, utilizou um método correto. Ora, constatada a retidão do método, coube aos filósofos o trabalho de estendê-lo aos demais ramos da ciência, com vistas a se obter o mesmo progresso conquistado nas matemáticas em geral e na Geometria em particular. E para além dos benefícios, o método ainda trazia uma vantagem adicional, ou seja, livrar o discurso científico dos absurdos que invariavelmente se sucedem quando se discorre sobre assuntos invulgares, sem que haja ordem, clareza e rigor no tratamento das questões. O discurso sobre o método, portanto, e como não poderia deixar de ser, é inteiramente coerente com as duas possibilidades que constituem a linha mestra do discurso hobbesiano sobre o uso especial da linguagem. Com uma *recta methodus* a Filosofia é erigida, ao passo que sem um método temos um discurso destituído de significação.

“Atribuo à primeira causa dos absurdos a falta de método, pelo fato de não começarem seus raciocínios com definições, isto é, com estabelecidas significações de suas palavras, como se pudessem contar sem conhecer o valor das palavras numerais, um, dois e três”. (Lev. V. 53).

Mas independentemente das mazelas que são evitadas ao se tomar um caminho seguro nos passos da ciência, o que chama a atenção na dedicatória do *De Corpore* é a virulência com que é anunciada a fundação das hoje chamadas “ciências modernas”. Como se estas tivessem tido um “começo absoluto”<sup>119</sup> e antes das quais não houvesse quase nada

---

<sup>119</sup> MOREAU, P.F. op., cit., p. 19

ou mesmo nada. Hobbes não tergiversa. Pela antiga Grécia vagava um fantasma que, apesar da aparência de seriedade, estava repleto de fraude e corrupção (*Co. Epístola Dedicatória*, p. 29). Esta corrupção que impossibilitou o surgimento de uma verdadeira ciência na Grécia se deveu – e sabemos isso não pela História, mas pela Lógica - à teia da aranha, às fraudes de uma *symploké* verbal, ou seja, aos entrelaçamentos caducos e aos laços estrangulados das palavras, *verborum laqueis strangulatam* (*Co. Idem*).

Desse modo, não só algumas das partes mais gerais da ciência, ou seja, a Física, a Medicina e a Política foram instauradas de um só golpe, mas, e fundamentalmente, esse golpe se deu no choque, na oposição total a todo “saber” precedente, já que este não passava de bravatas, no caso dos discursos corrompidos, ou das meras “histórias naturais” (*Co. Idem*). A ciência foi criada por “revolução”<sup>120</sup> e os revolucionários foram, respectivamente, Galileu, Harvey e o próprio Hobbes.

Podemos notar, no entanto, - e lembrando o primeiro capítulo desta dissertação onde anunciamos a perspectiva de interpretação teológica - que o nascimento das ciências, tal como nos é apresentado por Hobbes, se deu de maneira análoga à criação das próprias coisas. Pois assim como o Criador tirou o mundo do nada, a Criatura, à sua imagem e semelhança, e por imitação, parece ter feito o mesmo com sua ciência e o novo mundo por ela engendrado. Daí o sentido radicalmente descontínuo<sup>121</sup> que nos é apresentado na epístola do *De Corpore*, no que tange a origem das ciências. Como se o curso do tempo tivesse sofrido uma interrupção e uma nova etapa, em nada semelhante à anterior, tivesse surgido. E isso por obra exclusiva da Criatura, por seu poder intrínseco, como se o homem

---

<sup>120</sup> MOREAU, P.F. op., cit., *Idem* p. 19

<sup>121</sup> MALHERBE, M. “Hobbes et la Fondation de la Philosophie Première” in *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Paris, Vrin, 1989, p. 17. Malherbe também menciona, com relação à Filosofia Primeira, a “vontade de promover uma doutrina que não retém nada das Filosofias anteriores” e comenta a falta de uma “propedêutica” que normalmente acompanha ou prepara todo “empreendimento de fundação”. Daí também o caráter abrupto da fundação das ciências, como se elas tivesse realmente saído do nada.

tivesse dito, a partir das trevas, o mesmo que o Criador afirmou no começo dos tempos:

*Dixitque Deus: fiat lux; et fact est lux.*<sup>122</sup>

Ora, mas se Hobbes concede a esses filósofos e a si próprio o título de verdadeiros criadores da ciência nascente, ele só o faz devido a um motivo crucial: o método por eles utilizado. Com efeito, esse método não é outro senão o chamado método paduano, isto é, aquele que foi utilizado na Universidade de Padova, onde Galileu Galilei lecionou e Harvey investigou a circulação do sangue. Não sabemos quase nada sobre o encontro que Hobbes teve com Galileu em uma de suas incursões pelo continente<sup>123</sup>, nem sequer temos notícias de alguma correspondência entre eles<sup>124</sup>. Todavia, temos uma vasta gama de notícias que nos indicam a forte relação sentimental e científica que unia o Doutor Harvey ao autor do *De Corpore*. Prova desta ligação é o testamento de Harvey, no qual este destinava a Hobbes a importância de dez *pounds*, para que adquirisse algo em sua lembrança<sup>125</sup>.

Mas independentemente destas ligações, pessoais, não parece haver dúvida, do ponto de vista estritamente filosófico, que o método utilizado por Hobbes exprime bem aquele que foi utilizado em Padova, isto é, o método que prima pela decomposição para a posterior composição de um objeto determinado. A descrição de um fenômeno, seja ele físico, fisiológico ou, no caso da ciência civil, político, remontando-o à sua gênese, é a característica principal desse método, que também pode ser chamado de “resolutivo-compositivo”. Além da clareza, o que conta no método, fundamentalmente, é a possibilidade real de se construir e demonstrar, conjuntamente, o funcionamento de um

---

<sup>122</sup> BÍBLIA SAGRADA, GÊNESIS, op., cit., 1988, 1.3. Gn. p. 2. “E Deus disse: faça-se a luz; e a luz foi feita”.

<sup>123</sup> Cf; JANINE, R. Prefácio, Introd. *De Cive*, op.cit. 2002.

<sup>124</sup> Cf; TÖNNIES; op., cit., 1932, Tönnies menciona apenas correspondências em que Hobbes comenta Galileu. Mas em nenhuma oportunidade afirma uma correspondência direta entre eles.

<sup>125</sup> PALACIOS. V. op., cit., 2001 p. 133, *apud*, Watkins, J. W. N. Que a dicho verdaderamente Hobbes, Doncel, Madrid, 1972, p. 225.



determinado fenômeno. E isso de modo causal e com a possibilidade de produzir efeitos a partir do conhecimento da *generatio* do objeto ou do fenômeno em questão. Daí, a famosa comparação do universo como uma máquina, ou do relógio espelhando o cosmos. O que quer dizer que para entendê-los, a ambos, seria necessário desmontá-los (mesmo que por uma abstração hipotética, como no caso do universo) para depois compô-los a partir do conhecimento de que função cada peça cumpre na maquinaria do todo.

Embora explicitamente não nomeie como tal o método de que se serviu - e nós sabemos o quanto essas denominações tais como “Método Paduano”, “Escola de Sagres”, dentre muitas outras, são forjadas com vistas aos interesses daqueles que posteriormente discorrem sobre uma determinada questão -, nem mencione sua origem, Hobbes não deixa dúvida:

“Quanto ao método que empreguei, entendi que não basta utilizar um estilo claro e evidente no assunto que tenho a tratar, mas que é preciso também principiar pelo assunto mesmo do governo civil, e daí a remontar até sua geração, e à forma que assume, e ao primeiro início da justiça; pois tudo se compreende melhor através de suas causas constitutivas. Pois, assim como num relógio, ou em outro pequeno autômato da mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado - da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário - não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, que sejam considerados como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade na natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces”. (*De Cive*, Prefácio do Autor ao Leitor, p. 13).

No capítulo XXV do *De Corpore*, Hobbes nos relembra a definição de Filosofia sem deixar de mencionar o método nela implícito, isto é, a reversibilidade constitutiva da própria definição primeira do sistema: “são dois, portanto, os métodos de filosofar, um que

vai da geração aos efeitos possíveis, e outro que vai destes efeitos, φαινόμενοιζ, à possível geração”. (Co. XXV. 1. 297).

No segundo movimento, ou seja, na direção metódica que parte dos fenômenos que a natureza nos mostra, isto é, dos efeitos que nos são conhecidos pelos sentidos, vamos da mais pura empiria, isto é, da matéria fenomenal bruta, em direção a alguma geração possível. É interessante notar que nesta parte, que corresponde à Física aplicada, ou seja, ao estudo dos fenômenos naturais desenvolvido na quarta parte do *De Corpore*, não se pode ter uma apoditicidade total. As conclusões desta parte da física são apenas prováveis, mesmo porque nada impede que Deus, por sua *potentia absoluta*, possa formar os mesmos efeitos naturais de múltiplas maneiras<sup>126</sup>. Mas a falta de uma inferência infalível desta parte ocorre, sobretudo, porque, como partimos dos fenômenos, não somos nós que construímos nossos princípios, já que eles nos são dados pela natureza. Com efeito, esses princípios não são formulados universalmente, como no caso das definições, de modo que nós os observamos como “princípios” postos nas coisas pelo próprio “criador da natureza”. (Co. XXV. 298)

No primeiro movimento do método temos o sentido inverso. Ao partimos das categorias nominais mais universais do pensamento, garantimos assim o total valor demonstrativo do raciocínio. Aqui a inferência não é provável, mas absoluta. E isso por um motivo muito simples e contrário àquele apresentado na segunda parte do método. Pois ao caminhar no sentido das causas aos efeitos, ou da gênese aos fenômenos, “nós mesmos que fazemos com que sejam verdadeiros os primeiros princípios do raciocínio por um acordo acerca dos nomes das coisas” (Co. Idem).

---

<sup>126</sup> CHAUÍ. M. op., cit., 2000, p. 627, ZARKA op., cit., p. 156.

Ora, se há um criador da natureza e se nós podemos apenas observar os vestígios e pegadas de sua criação indo dos φαινομένοιζ<sup>127</sup> às gerações possíveis, no caminho inverso, das causas aos efeitos, nós mesmos somos os criadores dos artificios, já que eles são fabricados por nossa indústria. O método, nesse sentido, é ele mesmo, uma indústria, um instrumento do pensamento. E sua faceta propriamente sintética é a própria “arte da demonstração” (Co. VI, 12, 85).

Se a Filosofia a si própria se determina como atividade metódica, ou seja, se o método é o desdobramento operacional da razão calculadora, é porque a própria Filosofia se põe como oposta, tal como afirmamos no primeiro capítulo da presente dissertação, ao que não possui método: o conhecimento do fato. A Filosofia, portanto, ao ser uma ciência das causas, universais e necessárias e que sem as quais não haveria demonstração, é um conhecimento do porquê, του διότι, por oposição ao conhecimento sensível, do fato, do que é, του ότι.

Mas se a Ciência se vale do fato, nem por isso ela se resume a ele. Pois se os primeiros princípios do conhecimento científico são os fantasmas, o fato de que saibamos *que eles são* não implica em dizer que saibamos *por que eles são*, isto é, suas causas. Daí a necessidade do método. O conhecimento das causas, nesse sentido, opera metodicamente

---

<sup>127</sup> Com relação aos dois métodos da Filosofia, levando-se em conta os princípios por eles assinalados à ciência, vale mencionar, mesmo que rapidamente, o comentário de Macdonald Ross em seu livro dedicado a Leibniz. Segundo o autor, os cursos universitários que normalmente ministram a cátedra de História da Filosofia Moderna, costumam organizar-se ao redor de sete grandes filósofos: três representantes do racionalismo continental, ou seja, Descartes, Espinosa e Leibniz; e três representantes do empirismo britânico, Locke, Berkeley e Hume; Por último, normalmente, vem Kant, que nos é apresentado como aquele que realmente promoveu uma grande síntese, unindo o que havia de bom e de correto em cada uma das posições. Desse modo, arremata Ross, “é desnecessário dizer que essa maneira de considerar a história da Filosofia foi inventada pelo próprio Kant”. Com efeito, essa oposição escolar e “manualesca”, entre “empiristas” de um lado e “racionalistas” de outro, separados por um oceano como se a Filosofia tivesse pátria, além de pobre é simplificadora. Nesse sentido, Hobbes, que é britânico, mas viveu um longo tempo em Paris, e que faz da razão e dos fenômenos os princípios de suas Filosofia, parece-nos o caso mais claro do não-enquadramento nesse modelo ou esquema colegial. Também é preciso dizer que Ross – o que nos parece sintomático – sequer menciona Hobbes em seu comentário. Cf. ROSS. M. Leibniz, São Paulo, Loyola, 2001, p. 9.

em duas direções: a composição e a resolução. Com efeito, esses movimentos não são senão as expressões mais gerais das operações elementares do cálculo: a soma e a subtração. São duas, portanto, as possibilidades do método: a análise e a síntese.

Todo método, nos diz Hobbes, parte do conhecido ao desconhecido. (*Co.* VI, 2, 77).

É interessante notar que o filósofo recupera a distinção aristotélica que prima pelo movimento epistemológico que vai do mais conhecido por nós ao mais conhecido por natureza. Ou seja, do menos inteligível para o mais inteligível, muito embora esse mais inteligível nos pareça, numa primeira abordagem, mais obscuro, ao passo que o menos inteligível, num primeiro momento, mais claro. Mas ao contrário do Estagirita, para Hobbes não há um mais inteligível em si mesmo, menos ainda se considerarmos que a natureza o conheça ou o ponha para si como tal. Daí que no caso do conhecimento das coisas sensíveis, é mais conhecido por nós o todo (o conjunto dos fenômenos) do que suas partes. O curioso, no entanto, é que o todo é tomado como o singular, enquanto que a parte é vista como o universal. Por conseguinte, no conhecimento do porquê, του διότι, são mais conhecidas as causas das partes (os universais) que aquelas do todo (particular), pois, com efeito, as causas do todo são compostas pelas partes. Daí também a necessidade de se conhecer a natureza das partes mais universais que combinadas sinteticamente compõem a natureza (e não o objeto físico em sua manifestação singular) do todo. Conhecemos o homem e sua natureza (um corpo animado sentiente racional) e não o homem singular, “joão”, na especificidades de suas “partes” físicas: seus membros, tórax e cabeça.

Essas partes, as mais universais, são os acidentes. E nesse sentido, a própria noção de causa é por eles determinada.

“A causa é a soma ou o conjunto de todos os acidentes, tanto nos agentes como no paciente, que concorrem para a realização do efeito proposto, de modo tal que esse

não possa ser compreendido se dando todas elas o efeito não exista, ou se faltando alguma o efeito não se dê”. (Co VI, 10, 83)

Embora a definição de causa apareça desenvolvida mais amplamente no *De Corpore* (1655), é essencial notar que Hobbes, muito antes da publicação da trilogia - que se inicia com o *De Cive* (1642) e termina com no *De Homine* (1658) - já a havia formulado, no *Short Tract*, por volta de 1630, porém numa perspectiva estritamente geométrica, que difere do cômputo genético nominal desenvolvido nos *Elementos* e que talvez seja mais adequado ao estudo do corpo civil, como vemos pela redação do *De Cive* e do *Leviatã*.

Para que não nos alonguemos, mostraremos apenas os axiomas 12, 13 e 14 da primeira seção do *Breve Tratado*<sup>128</sup>. Dessas três premissas, e por síntese hipotética, isto é, do mais geral ao menos geral, são extraídas um série de conclusões. Restringimos-nos, portanto, às demonstrações das proposições 11, 12, 13 e 14. Podemos assim apreender a gênese do conceito de causa que, como sabemos, é tão cara à Filosofia.

Proposição 12

É necessário o que não pode ser de outro modo.

Proposição 13

Causa necessária é aquilo que não pode senão produzir o efeito.

Proposição 14

É causa suficiente o que possui todas as coisas requeridas para a produção do efeito.

Conclusão 11

Uma causa suficiente é uma causa necessária.

Demonstração

---

<sup>128</sup> HOBBS, *Short Tract on First Principles*, Tradução e Comentário de Bernhardt, J. PUF, Paris, 1988, p. 23

A causa que não pode senão produzir um efeito é uma causa necessária (pelo axioma 13). Ora, uma causa suficiente não pode senão produzir um efeito, pois ela possui tudo aquilo que é requisitado para produzi-lo. (pelo axioma 14) Pois se ela não o produz isso implicaria em dizer que ainda falta alguma coisa para a sua produção e assim a causa não é uma causa suficiente, o que é contrário à hipótese.

#### Corolário

Daí decorre que a definição de um agente livre, entendido como aquilo que tendo todas as coisas requeridas para que sua produção se realize, possa ou agir ou não agir, implica uma contradição.

#### Conclusão 12

Todo efeito produzido teve uma causa necessária

#### Demonstração

Ora, posto que todo efeito produzido teve uma causa suficiente (pois de outro modo ele não teria sido produzido) e que toda causa suficiente (pela conclusão 11) é uma causa necessária, segue-se daí que todo efeito produzido teve uma causa necessária.

#### Conclusão 13

É preciso que todo efeito, para ser produzido, seja produzido por uma causa necessária.

#### Demonstração

Ora, posto que nenhum efeito pode ser produzido sem uma causa suficiente e que toda causa suficiente (pela conclusão 11) é uma causa necessária, segue-se daí que todo efeito que deve ser produzido no porvir, deve ser produzido por uma causa necessária.

#### Conclusão 14

A necessidade não comporta graus

#### Demonstração

Com efeito, se é impossível que aquilo que é necessário seja de outro modo (pela proposição 12) e aquilo que é impossível é um *non-ens*; um *non-ens* não pode ser mais *non-ens* que um outro. Portanto uma coisa necessária não pode ser mais necessária que uma outra coisa necessária.

Essas definições de causa, tanto do *De Corpore* quanto do *Short Tract*, são fundamentais. Com efeito, elas comprometem todo o estatuto da Filosofia, já que esta é, por definição, a ciência das causas. Conhecer verdadeiramente, tal como na tradição

aristotélica, é conhecer pelas causas, “*vere scire est scire per causas*”<sup>129</sup>. A definição de causa do *De Corpore*, no entanto, deixa claro que a Filosofia é uma ciência dos acidentes da substância. Só conhecemos, filosoficamente, o estrato do substrato. E se a causa suficiente é uma causa necessária, e a necessidade não comporta graus, é fundamental dizer que o procedimento simbólico-racional do uso da linguagem quando esta se erige em método é tão necessário quanto aquele que existe, por exemplo, numa determinada resultante das forças físicas naturais que se colidem num dado espaço. Toda causa é uma causa íntegra (*Co.* VI, 10, 83). O artifício da significação, por conseguinte, embora arranque o homem da pura natureza, possui, num certo sentido, a mesma estrutura determinista e eficiente que o entrechoque dos corpos. E, portanto, a Física, representada pelo acidente movimento, estará presente em todos os registros da Filosofia. Desde os princípios da mecânica até a ciência do corpo civil.

Sob esse aspecto, o conflito de todos contra todos, tal como a guerra civil, pode ser analisado também do ponto de vista físico. Ele é, com efeito, um movimento causal e necessário, mesmo que desordenado, no interior de um corpo que se dilacera. Ele é a desordem que corrompe a ordem: a instabilidade simbólica, mas também mecânica, do sistema. Esse movimento brusco, intestino e violento, entendido como a fragmentação tanto simbólica quanto física, é o resultado do rompimento do tecido social e, por conseguinte, a própria morte do corpo. Desse modo, a desagregação e a dissolução do corpo civil, que até então mantinha sua coesão simbólica e material, possui causas necessárias e eficientes, determinadas pelo cálculo, a partir das quais é possível produzir uma ciência política, capaz de manter a unidade e impedir a implosão do Estado.

---

<sup>129</sup> ARISTÓTELES, ÓRGANON, op., cit., *Anal. Post.* I. II., 10. p. 253.

Ora, se a substancia é o que “é em si”, por oposição ao o acidente, o que “é em outro”, (ST. Princípios 15-16, p. 15), é porque, na ausência do pacto - que como dissemos é o acidente universal que liga os homens uns aos outros mantendo o *agregatum*, físico e simbólico - os homens são pura substância individual. Pura dispersão material que se move apenas segundo seu desejo interno chocando-se uns contra os outros e produzindo o conflito. Não é a toa que a Física é uma ciência da colisão, ou da ação de um corpo sobre outro. (Co. VI, 6, 80) A linguagem, nesse sentido, até por sua posição central em todas as dimensões da Filosofia é bem reveladora dessa ausência do “comum”, da falta do acidente que representa o “contrato”. Com efeito, no estado de natureza, cada um, cada homem, cada substancia singular, acaba por erigir como “norma universal sua própria subjetividade”<sup>130</sup>. Na ausência do reconhecimento de um “outro” que não seja sempre uma ameaça, o que caracteriza o acidente “contrato”, a unilateralidade do eu singular se substitui a reciprocidade e à constatação da alteridade. No estado de natureza somos todos iguais, puras substâncias amorais. E uma vida amoral, onde não há regra de bem e mau, é como que imoral, sórdida, para quem vive num estado moral e desfruta das benesses da razão calculadora.

Pôr o contrato entre parênteses, é como que abstrair do manto que cobre a pluralidade dos corpos fazendo deles, mais do que corpos, homens.

Não havendo universalidade, não havendo o acidente, resta apenas o movimento desordenado dos corpos, o jogo perverso do entrechoque das substancias materiais, que como tal, falam uma língua desordenada onde reina o mal entendido, a mentira e a

---

<sup>130</sup> ZARKA. Y. C. op., cit., 1995. p. 82.



desconfiança. A comunicação no estado de guerra é, pois, como a própria guerra, “contraditória”<sup>131</sup>, e por conseqüência, absurda.

Todavia, se é necessário partir do universal ao singular, tanto no registro sintético da Física quanto naquele da ciência Política, é porque o que está em jogo é a própria possibilidade de demonstração. Mas para que se possa demonstrar é necessário saber antes de tudo as causas dos universais, ou dos acidentes que são mais comuns a todos os corpos (*Co.* VI, 4, 78.). Os acidentes universais (as partes), nesse sentido, enquanto estão contidos na natureza dos singulares (o todo) podem ser descobertos pela razão mediante a aplicação da análise, ou seja, do cômputo resolutivo. Um quadrado, por conseguinte, se desmembrado em suas partes mais universais, nos proporcionaria os conceitos de plano, linhas, ângulos retos e demais elementos mais extensos que o próprio quadrado. É por essa razão que o método para se investigar as noções universais contidas nas coisas, segundo Hobbes, “é puramente analítico”. (*Co. Idem*).

Entretanto, a causa mais universal de todos os acidentes, ou seja, o acidente mais universal em todos os gêneros, da Física à Política, não poderia ser outro senão o próprio movimento. E isso por uma razão bem simples, pois de fato todas as figuras e todas as coisas são geradas pelo movimento.

Em qualquer explicação sintética devemos considerar primeiro o movimento, e isso com vistas a captar sua geração ou seu modo de produção. Como o movimento possui a universalidade máxima, seu conhecimento não exige nenhuma demonstração. É por essa razão que há quem afirme, mesmo discordando da base textual hobbesiana, que a análise,

---

<sup>131</sup> ZARKA. Y. C. op., cit., 1995. p. 83.

nesse sentido, “não é propriamente o método da ciência”<sup>132</sup>. Pois se a ciência é uma demonstração, a análise seria assim a condição de possibilidade da ciência, isto é, a condição da demonstração, o meio a partir do qual podemos penetrar nos princípios mais extensos das categorias nominais com vistas a deduzir as propriedades das coisas. Não podendo ser eles mesmos deduzidos, os princípios descobertos pela análise são condições para a dedução. Por conseguinte, a causa do movimento, e daí a destruição do motor imóvel aristotélico, só pode ser um outro movimento. A idéia de um movente imóvel, isto é, de algo que faça mover um outro sem, contudo, ser a si mesmo movido é contraditória e, por isso mesmo, considerada como absurda. Só o câmbio pode ser causa do câmbio. Sob esse ângulo, o movimento invade todos os domínios, de modo que perguntar por algo é perguntar por sua causa, ou seja, pela confluência dos acidentes que produziram geneticamente isso ou aquilo.

A pergunta da Filosofia, nesse sentido, passa a se resumir, então, a uma interrogação sobre que efeitos são capazes de gerar ou produzir cada classe de movimento, e que classe de movimento é capaz de gerar ou produzir que efeito em cada gênero. (Co. VI, 6. 79).

Na Geometria, portanto, isto é, na ciência da expansão do espaço, perguntamos pelas relações que são engendradas pelo movimento puro. O movimento de um ponto que produz uma linha, o movimento da linha que produz um plano e o movimento do plano que produz um sólido ou um volume. Na Física nos perguntamos pelo movimento que faz com que as coisas apareçam aos sentidos não como elas são em si mesmas, mas cambiadas. Ou seja, o movimento decorrente da colisão de um corpo sobre outro corpo. Na Moral estudamos os movimentos das mentes, como o ódio, o amor, o medo, a esperança, a ira, a

---

<sup>132</sup> ZARKA, Y. C. op., cit., 1999, p. 168.

inveja, a aversão, etc, de que movimentos procedem e que movimentos podem engendrar. Todo movimento, e mesmo que ele seja moral, assim como dita a Geometria, tem uma direção (*Co. VI, 6, 81*). E isso fica claro, sobretudo, no estudo da Política, já que esta ciência consiste no conhecimento dos movimentos da mente que podem ser adquiridos tanto por raciocínio quanto pela pura experiência. Com efeito, todos os homens que observam e percebem suas flutuações anímicas constataam que “se não se vêem sujeitados por algum poder, se perseguirão uns aos outros, com guerras, coisa que se pode provar pela experiência de todo aquele que examine sua própria mente”. (*Co. VI, 7, 81*). A Filosofia, portanto, em todas as suas partes, é uma ciência do movimento. E isso por uma razão muito simples: é justamente o movimento que permite a definição pela causa.

O método de ensino, por conseguinte, não pode ser outro senão a condução da mente do aluno ao conhecimento das coisas investigadas pelo caminho da própria investigação. Pois como seria possível a alguém encontrar na conclusão aquilo que não estava nas premissas? O aluno, nesse sentido, deve refazer a operação cognitiva feita pelo mestre, e essa é a uma condição indispensável para se conhecer uma determinada doutrina. Por essa razão o movimento da demonstração é o mesmo da investigação e o método para demonstrar é puramente sintético, já que ele pressupõe que aquele que demonstra e aquele que observa uma demonstração façam por si próprios a composição dos conceitos requeridos para a conclusão do teorema ou da cadeia de silogismos. Ou seja, para que se encontre no resultado aquilo que estava no princípio e no movimento mesmo da operação intelectual.

Os princípios da Filosofia são, portanto, as definições. Seria necessário dizer, no entanto, que existem dois tipos de definição. O primeiro compreende aqueles termos que significam coisas cujas causas nós podemos compreender. Essa definição corresponde

àquela dos nomes universais. A definição do segundo tipo fixa a significação dos termos cuja causa não compreendemos: são definições dos nomes singulares. Se não há definição genética dos singulares é porque não pode haver ciência apodítica daquilo que é singular.

A própria Filosofia, nesse sentido, ao apresentar em sua definição suas causas gerativas, determina-se a si própria como uma ciência universal do universal. Ou seja, um saber que se sabe como saber e por isso mesmo se põe como tal. Daí a exigência de que as definições dos universais contenham, em si, na fixação do significado do nome, a própria causa ou seu “modo de geração” (Co. I, VI, 13). A definição é assim a resolução de um nome, por meio de uma oração, em suas partes mais universais, de modo que o ouvinte, ao ouvir a oração, tenha a significação clara e a idéia perfeita do nome definido.

A definição é então um axioma, uma proposição primeira que, enquanto tal, se apresenta como um princípio indemonstrável. Foi, aliás, devido a essa última característica, segundo Hobbes, que os “axiomas” de Euclides alcançaram o consenso (Co. VI, 13, p. 85). As proposições primeiras são assim infundidas de uma autoridade<sup>133</sup> pública, necessária para que uma asserção se torne princípio da demonstração.

E ao não se contentar com os axiomas de Euclides, há quem diga, como Gueroult, que Hobbes efetivamente “reformou a Geometria”<sup>134</sup> do mestre antigo, conferindo a ela um caráter “altamente genético”. Hobbes teria criado, assim, “a nova geometria”<sup>135</sup>. Numa perspectiva menos entusiasmada, Zarka menciona apenas a “proposta de reforma da

---

<sup>133</sup> Pode-se observar aqui o caráter político intrínseco à definição. Ela é um princípio e, enquanto tal, uma “autoridade”. Desse modo Hobbes faz justiça ao nome grego, axioma, no qual a partícula “axis” significa o caráter valorativo dos princípios. A definição, ou o axioma, em virtude de sua autoridade e indemonstrabilidade, “é o que tem mais valor”.

<sup>134</sup> GUEROULT, op., cit., 1968, p. 37.

<sup>135</sup> GUEROULT, M. op., cit., *Idem*, 1968, p. 39.

Geometria”<sup>136</sup> presente no tratado *Examinatio et Emendatio Mathematicae Hordinae* (1660), posterior à publicação das obras que compõem a trilogia.

A razão pela qual devemos definir pela causa e pela geração aquilo que tem causa e geração, nos diz Hobbes, é simples. Pois se a finalidade da demonstração é o conhecimento das causas e gerações das coisas, se não encontrarmos essas causas e gerações nos primeiros silogismos, de modo algum as encontraremos em nenhuma conclusão ulterior. E desse modo nunca haveria ciência, o que vai contra o fim para o qual a demonstração foi instituída (Co. VI, 13, 86). Desse modo, a demonstração da necessidade da definição genética e causal é feita, à maneira dos geômetras, por absurdo, já que ela implica contradição. Seria o caso de nos perguntarmos também se a fundação lógica do Leviatã, a partir de uma premissa como “estado de natureza”, não seria uma demonstração, num primeiro momento, dada por absurdo, ou seja, pela própria impossibilidade de se viver naquela condição miserável, onde a vida é pobre, curta e embrutecida, para em seguida se recorrer à demonstração efetiva, ou seja, à dedução genética e causal dos pactos e dos elementos que compõem o corpo civil.

Daí que as definições dos nomes mais universais em seus respectivos gêneros devem ser feitas por meio de uma circunlocução, “capaz de explicar a força do nome”. (Co. VI. 14, 86). Só se encontra, portanto, no resultado, o que já estava nas premissas, de modo que a conclusão, embora carregue consigo os princípios, é mediada por toda a cadeia teórica de silogismos.

No caso dos nomes compostos, isto é, aqueles menos universais pela adição com outros, a definição é uma explicação ou a resolução desses nomes em suas partes mais universais. Os termos da explicação, portanto, e apenas nesses casos, serão compostos de

---

<sup>136</sup> ZARKA, Y.C. op., cit., 1999, p. 157.

gênero e diferença específica, tal como na expressão “homem é um corpo animado racional”, onde o termo “racional” é uma diferença específica. Pois é a diferença, isto é, a razão, que especifica os homens e os separa dos demais animais. Pode acontecer também do gênero e diferença estarem juntos sem que façam por sua adição uma definição, como no caso da expressão “linha reta”. A definição é definida, portanto, como: “uma proposição cujo predicado é resolutivo do sujeito, se pode ser, e se não pode, apenas o explica” (Co. VI, 14, 87).

São várias as propriedades da definição. O uso da definição, que nesse sentido representa o papel inverso da metáfora, não permite a translação da significação, mantendo assim uma individuação e uma fixidez do definido. O movimento<sup>137</sup> deve se dar na soma ou na gênese das proposições e definições, mas não nas suas respectivas significações, pois nesse caso as verdades seriam contingentes e arbitrárias. Mas o fato de que a definição seja genética permite-nos, mesmo mantido seu caráter estático no que tange a possibilidade de um sentido equívoco do significado, entender a razão interna do definido por meio de sua descrição gerativa. A definição genética permite, portanto, com que a lógica do definido seja engendrada imanentemente à definição, possibilitando uma noção universal do definido, não para os olhos, mas para a mente. E poderíamos acrescentar “como uma luz que se aclara a si mesma”.<sup>138</sup> O fantasma particular, contudo, acompanha sempre o movimento universal da linguagem.

Quanto à necessidade ou não das definições não cabe discutir, pois quem entende o autor não pode deixar de admitir a necessidade das definições. Isso seria como se o aluno

---

<sup>137</sup> Podemos admitir uma translação conceitual, porém ordenada na composição das significações nos teoremas.

<sup>138</sup> ESPINOSA, ÉTICA II, op., cit., prop. XLIII. p. 261.

não quisesse ser ensinado. Na filosofia, portanto, as definições – como a própria definição de Filosofia - são anteriores aos nomes definidos, de modo que o ensino da Filosofia começa pelas definições, e seu progresso até a ciência das coisas compostas é compositivo. Daí que é necessário entender a predicação da definição, já que esta é uma resolução, antes da composição que a mente efetua a partir da definição. Não é por acaso, portanto, que o caminho da demonstração é um processo do resolvido ao composto, do mais geral ao menos geral.

E se alguém ao investigar uma determinada questão, julga necessário utilizar um nome que considera adequado para o tratamento da questão - não um neologismo sem sentido ou sem explicação prévia - pode utilizá-lo, “pois o uso dos nomes é privado e arbitrário entre aqueles que consentem”. *“Nominum enim usus privatus atque (etiam inter plures consentientes) arbitrarius est”* (Co. VI, 15, V, 88).

É preciso dizer também, mesmo que seja óbvio - e a Filosofia é o óbvio retirado do escuro que só depois de visto é tido como óbvio -, que nenhum nome se define com um só termo, pois um único termo não pode resolver um ou mais termos. Outro ponto importante, e também óbvio, é que o termo definido não pode ser repetido na definição, “pois o definido é um todo composto e a definição é resolução do composto em partes; e o todo não pode ser parte de si mesmo”. (Co. VI, 15, VII, 88)

A demonstração, portanto, é definida como: “um silogismo ou uma série de silogismos derivados das definições dos nomes, até chegar a uma última conclusão”. (Co. VI. 16. 88). Fica claro, portanto, que a demonstração não ocorre apenas no âmbito das figuras, pois não há razão impeditiva para que o mesmo não ocorra em todas as classes de doutrinas que partem de definições e princípios legítimos para as demonstrações.

O método se configura como esse desdobramento lógico e eficiente da razão calculadora. E isso tanto na “prosa prolixa” que pode ser representada pela reversibilidade do tipo causa-efeito e efeito-causa, como também na medida em que a Filosofia se coloca à prova, definindo-se de modo genético e universal, jogando luz sobre suas próprias operações e a derivação dos seus extremos em ramificações disciplinares.

Mas se a definição configurada no esquema genético não nos dá a essência da coisa, mas somente “significa os nossos conceitos acerca da essência das coisas” (Co. V. 7, 73.), é porque esse processo reflexivo de produção imanente não é senão a expressão lógica máxima da separação entre a significação e a coisa. Processo esse que, como uma navalha em movimento – maior e mais afiada que a de Ockham, tendo em vista a teoria, já referida, da *intentio animi* - corta toda a teoria da linguagem, desde o nome e sua significação, passando pela noção de verdade e desembocando no método, separando a substância singular dos seus acidentes universais.

O fato de que a *ordo cognoscendi* não coincida com a *ordo essendi* prima pela idéia de que a definição conhece as coisas, produzindo-as. A definição, nesse sentido, reflete a gênese das coisas, pois enquanto princípio, ela mesma pode dar início à produção da coisa.

Esse é o caso, por exemplo, do círculo definido geneticamente como a figura engendrada pelo movimento de um corpo do qual uma de suas extremidades permaneceu fixa. É assim configurado não só a imagem do círculo no campo fenomenal, ou o círculo real, mesmo que imperfeito quando mediado pelo “trabalho” e pelo compasso, mas fundamentalmente, nos são dadas todas as propriedades a partir das quais as possibilidades e relações do círculo podem ser deduzidas. Como, por exemplo, a inferência infalível de que uma linha reta que passe por seu centro o dividirá em duas partes iguais. E essa é uma



conseqüência necessária, quando nos lembramos (daí a recordação necessária) que o giro do corpo em questão produzia raios iguais.

Podemos imaginar o efeito que a causalidade genética, por sua inteligibilidade radical e sua força absolutamente determinista, produziu na Filosofia<sup>139</sup>. Principalmente quando aplicada à Metafísica. Pois se a “Geometria de Hobbes” é habilitada a fornecer seu método à ciência primeira, “isto é devido a seu caráter genético”<sup>140</sup>. Mas não só a Espinosa Hobbes ofereceu seus préstimos. Igualmente o idealismo alemão, na expressão do eminente Fichte, se serviu da “nova Geometria”, quando este, por exemplo, determina a Metafísica, - numa crítica à Crítica de Kant - como sendo uma doutrina não das pretensas coisas-em-si, mas como uma “dedução genética”<sup>141</sup> daquilo que “aparece” em nossa consciência.

“As idéias, dizia Espinosa nos *Cogitata Metaphysica*, “não são outra coisa que as narrações da História da Natureza no espírito”. Mas a natureza se conta ao espírito segundo sua interioridade genética, se bem que contrariamente à sua posição tradicional, a descrição é definição e a História da Natureza, Geometria Metafísica”<sup>142</sup>.

Ora, mas se a gênese se expande por todas as matérias, produzindo-as e levando inteligibilidade onde antes não havia luz, é porque a razão não se conforma à natureza das coisas, mas procura, de modo livre, a tratá-las de maneira geométrica. O abandono do projeto substancial em direção a uma filosofia genética dos acidentes permite, assim, uma homogeneidade epistemológica que podemos ver tanto em Hobbes quanto em Espinosa. Cobrar o mesmo grau de rigor, ou de necessidade, em todas as matérias indistintamente, e

---

<sup>139</sup> GUEROULT, op., cit., 1972. p. 484. Vale à pena registrar a observação do mestre francês: “todos os traços pelos quais Espinosa caracteriza a Geometria são aqueles que sublinha Hobbes”.

<sup>140</sup> GUEROULT op., cit, *idem* 1972 p. 39

<sup>141</sup> FICHTE, Prefácio da segunda edição da *Doutrina-da-Ciência*, Col. Os Pensadores, Trad. Torres Filho, R.R. São Paulo, Ed Abril. p. 7.

<sup>142</sup> Cf. GUEROULT, op cit., p. 33. n 57. “Encontraremos em Fichte a identificação *in nuce* da operação geométrica e a descrição como gênese da intuição”. Se Espinosa fornece a gênese geométrica à Fichte e ao Idealismo, é porque ele a tomou de Hobbes.

isso a partir de um único método, contraria em boa medida a pluralidade metodológica e o bom senso grego.

“(...) é próprio a um homem cultivado procurar o mesmo rigor em cada gênero de coisas apenas na medida em que a natureza do assunto comporta. É igualmente pouco razoável aceitar de um matemático raciocínios prováveis, assim como exigir de um retórico demonstrações propriamente ditas”.<sup>143</sup>

É interessante notar que não apenas Hobbes desafiou o mundo antigo, mas também Espinosa, ao promover a mesma extensão da gênese geométrica aos domínios éticos e políticos.

“Tratarei, portanto, da natureza e da força das afecções, e do poder da alma sobre elas, com o mesmo método que nas partes precedentes tratei de Deus e da alma, e considerarei as ações e os apetites humanos como se tratasse de linhas, de superfície ou de volumes”.<sup>144</sup>

Com efeito, “ambos os filósofos possuem a mesma idéia de *scientia*”<sup>145</sup>, entendida como conhecimento causal demonstrativo em que análise e síntese são reversíveis, de modo que *scientia* e demonstração são inseparáveis, daí a expansão do método às diversas disciplinas. Não há dúvida, portanto, quando Moreau sentencia que os domínios da ciência hobbesiana, sejam eles a Física, a Psicologia ou a Política, “têm uma entrada em comum: a matemática”<sup>146</sup>. Mas mais precisamente a Geometria, visto que determinada fundamentalmente pelo método genético, ela passa a ser “a carta universal do saber humano”.<sup>147</sup> E isso porque a razão não se molda à natureza e à especificidade do seu objeto, mas ao contrário, enquanto a própria definição é uma construção, o cálculo submete seus problemas às suas próprias necessidades internas.

<sup>143</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco* Trad. Tricot, j. Paris, Vrin, 1997, 1095a, p. 30.

<sup>144</sup> ESPINOSA, *Ética*, Col. Os Pensadores, Abril cultural, São Paulo, 1997, parte III, Introd. p. 276.

<sup>145</sup> CHAUI, M. *A Nervura do Real*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 626.

<sup>146</sup> MOREAU, P.F. *Philosophie, Science et Religion*, Paris, PUF, 1989 p. 19

<sup>147</sup> GUEROULT, M. op., cit. *Spinoza – De L'âme, Ethique II* - 1972, pp. 477-8.

A demonstração genética, nesse sentido, só parece plausível na medida em que nós mesmos construímos os objetos de conhecimentos. O conhecimento, portanto, só pode ser perfeitamente demonstrativo quando o entendimento encontra no objeto do saber “aquilo que ele mesmo lá colocou”.<sup>148</sup> E é por isso que a potência do conhecimento deve ser mediada pela vontade, com vistas a transformar uma mera especulação intelectual em potência prática efetiva. O Fiat humano entre assim em cena. A geometria genética aparece, então, como um modelo de saber privilegiado onde o desenvolvimento do conhecimento coincide não com a natureza, mas com um artifício produzido. Se o conhecimento e seu valor demonstrativo dependem da produção genética da coisa, isso implica em dizer que tanto a coisa produzida quanto seu conhecimento efetivo se reduzem, em última análise, à mesma indústria. E embora Hobbes nos pareça evidentemente marcado pelo chamado “argumento do criador”, que pode ser expresso no famoso adágio do século XVII: “sabe quem faz, só faz quem sabe”<sup>149</sup>, e o homem por ele projetado possa ser considerado “*the maker*” “na geometria na moral e na política”<sup>150</sup>, cabe ainda um estudo da Filosofia Primeira, para que possamos saber em que medida há uma fundamentação última dessa doutrina que parece, mesmo em suas lacunas e em suas frases elípticas, afirmar que do real só podemos conhecer aquilo que nós mesmos criamos, ou então “aquilo em cuja origem nos encontramos a nós mesmos”<sup>151</sup>.

---

<sup>148</sup> ZARKA. Y. C. op., cit., 1999, p. 156.

<sup>149</sup> CHAUI. M. op., cit., 2000, p. 486.

<sup>150</sup> CHAUI. M. 2000, *idem*.

<sup>151</sup> DOMINGUES, I. op., cit., 2004, p. 34.

## Capítulo V

### O Fenômeno: A Matéria do Cálculo

Chegamos então ao quinto capítulo da dissertação. Um comentário sobre o título da segunda parte do *De Corpore* parece indispensável.

A Filosofia Primeira é a aplicação integral à matéria fenomênica das teses relativas à natureza formal da Filosofia engendradas na *Computatio sive Logica*. Nesse sentido a *Philosophia Prima* se configura como a própria operação calculadora agindo diretamente sobre o conteúdo fantasmático que nos é dado na representação. Ela começa pela fixação semântica nas definições “essencialmente genéticas”<sup>152</sup> dos termos mais universais, como Espaço, Tempo, Substância e Acidente, para a posterior dedução dos conceitos primitivos e fundamentais da Física e Geometria e da Aritmética, como Parte, Todo, Número, Contigüidade, Continuidade, etc. A Filosofia Primeira desenvolve-se, portanto, no sentido de nos apresentar as primeiras sínteses e as primeiras definições dos conceitos elementares da primeira seção dos *Elementos de Filosofia*.

Mas por que o título “Filosofia Primeira” se o que está em jogo são os princípios das ciências acima referidas? Como já foi dito, Hobbes vê a Metafísica de inspiração aristotélica como a promotora de um discurso corrompido que desloca o signo de ligação tornando-o um objeto do discurso. Ao criar uma ciência do “ser enquanto ser”, ou seja, ao projetar no mundo aquilo que é obra da linguagem, ou ao postular como entrelaçamento do real aquilo que não passa de um laço verbal, a Metafísica, assim entendida, configura-se

---

<sup>152</sup> MALHERBE, M. “Hobbes et la Fondation de la Philosophie Première” in *Thomas Hobbes de la Metaphysique a la Politique*, Paris, Vrin, 1989, p. 17

como uma doutrina equívoca e, portanto, equivocada, resultando em um oco “palavrário”, em um discurso não-significativo ou, se quisermos, insignificante.

Por outro lado Hobbes também denuncia a associação entre Teologia e Metafísica, tanto em Aristóteles quanto nos escolásticos. No primeiro caso ele afirma que a Metafísica do preceptor de Alexandre Magno foi escrita de modo a corroborar a religião grega, já que Aristóteles temia ter o mesmo destino de Sócrates (*Lev. XLVI, 467*). Quanto aos doutrinados das “Escolas” é preciso dizer que, no entendimento de Hobbes, é manifesto que eles nem sequer chegaram perto de lograr êxito na realização de uma Filosofia, limitando-se apenas a uma “aristotelia” (*Lev. XLVI, 464*).

Com efeito, nesse período a razão se encontrava combatida, concorrendo com a credulidade (sempre cega) nos autores e, por conseqüência, em sua autoridade. E é por isso que a Filosofia, ao contrário da História, não depende nem da eminência dos autores nem da autoridade. Com relação à Teologia é necessário dizer que os escolásticos, sempre jurando pelas palavras dos mestres, *in verba magistri*,<sup>153</sup> acabaram por fazer dos livros de Metafísica verdadeiros tratados de Filosofia sobrenatural (*Lev, idem*). Ao tomarem o prefixo “*meta*” da palavra Metafísica, não como um “*post*”, - como seria adequado tendo em vista que o prefixo indica aqueles livros colocados posteriormente, ou seja, depois da Filosofia Natural - mas como uma “*trans*”, pretenderam fazer da Metafísica uma ciência daquilo que transcende a natureza, uma ciência que tem como objeto e fundamento o próprio Deus.

“*Trans naturam*, além da natureza. Mas o que está além da natureza é alguma coisa? Por natureza entende-se, portanto, matéria e por metafísica, o que não é matéria<sup>154</sup>.”

<sup>153</sup> BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*, Trad. Coutinho, N.C., Rio de Janeiro, Ed. Campos, 1989, p. 30.

<sup>154</sup> VOLTAIRE, *Dicionário Filosófico*. Trad. Chauí, M., São Paulo, Col. Os Pensadores, 1973, p. 253.

Os “metafísicos”, nesse sentido, não entenderam que entendiam o que simplesmente não podia ser entendido, como se houvesse alguma coisa que fosse além da natureza e, como tal, além da matéria. Em suma, não se entende o que é Metafísica, no sentido de uma ciência do transcendente, senão que é uma doutrina absurda e destituída de qualquer inteligibilidade possível, seja a de seu objeto, seja de si mesma, de seu fundamento. Doutrina que também pode ser dita inconseqüente, pois não proporciona nenhuma conseqüência, exceção feita, evidentemente, ao delírio que tumultua a mente daquele que a ela se dedica e, por extensão, ao povo a quem essa doutrina é ministrada. Esse pequeno extrato de Voltaire revela bem o posicionamento da Filosofia Primeira de Hobbes.

Mas é preciso dizer que se Hobbes mantém preferencialmente a expressão “Filosofia Primeira” é apenas para evitar a equivocidade, ou seja, o risco real do deslizamento verbal e da confusão semântica propiciada menos pela palavra “Metafísica” que por seu uso e interpretação. Vemos, também por aqui, que o que está realmente em jogo na doutrina nunca é a coisa, mas sempre a nossa consideração dela. E, portanto, é menos o nome como tal que sua afecção lógica, como o “no que é dito”, “*enin in dicto*”, da teoria da verdade. Mas quando a Metafísica é entendida como um tratado dos princípios, ou seja, como o estudo que se configura como “primeiro” ou “anterior” na ordem do saber, podemos dizer que é bem isto que Hobbes tem em mente.

A Filosofia Primeira, nesse sentido, ou seja, a Metafísica entendida sem equívoco, é apresentada como um discurso sobre os princípios da Filosofia em geral e da Filosofia da Natureza em particular. Nesse esquadro, a *Metafísica E* de Aristóteles, e sua inversão promovida pelo autor do *Leviatã*, parecem desempenhar um papel importantíssimo para que instalemos a inteligência do sétimo capítulo do *De Corpore*, o *De Loco et Tempore* e o

teor propriamente “revolucionário” pretendido por toda a seção primeira dos *Elementorum Philosophiae*.

“Assim, as ciências teóricas são as mais altas das ciências, e a teologia a mais alta das ciências teóricas. Poderíamos, portanto, nos perguntar se a Filosofia Primeira é universal, ou se ela trata de um gênero particular e de uma única realidade, distinção que encontramos, além do mais, em todas as ciências matemáticas: a geometria e a astronomia têm por objeto um gênero particular da quantidade, enquanto a matemática geral estuda toda quantidade em geral – nós respondemos que se não houvesse uma outra substância que aquelas que são constituídas por natureza, a Física seria a ciência primeira. Mas se existisse uma substância imóvel, a ciência dessa substância deve ser anterior e deve ser a Filosofia Primeira; ela é também, deste modo, universal porque ela é primeira. Pertencerá a ela considerar o ser enquanto ser, ou seja, tanto a sua essência quanto os atributos que lhe pertencem enquanto ser”<sup>155</sup>.

Ocorre, então, uma transmutação, pois se não há, para Hobbes, uma substância imóvel e imaterial, é necessário que a substância física, móvel e material ocupe seu lugar e, por extensão, seu estudo assuma a importância e a proeminência devidas na ordem do conhecimento, tornando-se o fundamento das demais ciências.

A referência e a subversão das teses de Aristóteles não param por aí. Logo após esse trecho, o segundo capítulo da *Metafísica E* põe em destaque uma tese central: “não pode haver uma ciência dos acidentes”<sup>156</sup>. O interessante, contudo, é notar que essa impossibilidade teórica, poética e prática é explicada imediatamente no registro da *ποίησις*, ou seja, naquele da fabricação, da produção ou criação efetiva de algo exterior ao artesanato.

“O construtor de uma casa não produz os acidentes diversos que acompanham a construção de uma casa, pois eles são em número infinito. Nada impede que a casa construída pareça a alguns agradável e a outros insuportável (...). Nenhum dos acidentes é o produto da arte de construir. Do mesmo modo um geômetra não se dá conta, nem dos atributos accidentais da figuras, nem da diferença que pode existir entre o triângulo como tal e o triângulo cuja soma dos três ângulos é igual a dois

<sup>155</sup> ARISTÓTELES, *Métaphysique*. Trad. Tricot, J. Paris. Vrin. 1991. Livro E, 1, 1026 a, 1, 20-30 p. 227.

<sup>156</sup> ARISTÓTELES, *Métaphysique*. op., cit., 1991. Livro E, 1, 1027 a, 20 p. 232

retos. E isso é natural que se passe, pois o acidente tem, de algum modo, uma existência apenas nominal”<sup>157</sup>

O acidente na concepção de Hobbes não é uma coisa (*Co.* VIII, 2, 100), mas uma afecção, e nesse sentido, mesmo reiterando sua importância fundamental, ele poderia ser interpretado, nas palavras de Aristóteles, como uma espécie de “vizinho do não-ser”<sup>158</sup>. Todavia ao contrário do que visa o léxico da *Metafísica* Δ<sup>159</sup>, para o *De Corpore* não só o *συμβεβηκόζ* é necessário, ou seja, se difere daquilo que, no âmbito sublunar ocorre “no mais das vezes”<sup>160</sup>, mas igualmente pode ser construído e subtraído, ser efetivamente “gerado e destruído” (*Co.* IX. 1, 11) tal é o que ocorre na atuação de um corpo sobre outro, ou como no caso da operação da numeração onde nossa criação, por meio da fantasia, sempre supõe uma unidade a mais e dá nome a ela segundo um sistema determinado por nossas regras convencionais pré-estabelecidas. E isso justamente porque, como afirma *Metafísica E*, os acidentes têm “de algum modo, uma existência nominal”. Se podemos efetivamente somar e subtrair, é porque não só a linguagem é um acidente, mas fundamentalmente porque aquilo que é somado e subtraído são igualmente acidentes, isto é, propriedades dos corpos entendidas por oposição à singularidade do corpo individual.

Nesse sentido, Hobbes talvez possa ser considerado o primeiro a impor termo e determinar o fim da *Metafísica*. Não só da *Metafísica* que se orienta, em maior ou menor grau, para uma Teologia ou para uma ciência do ser, mas principalmente para uma doutrina da substância imóvel. Essa denúncia da falência da *Metafísica* não é anunciada, evidentemente, de modo grandiloquente num espaço privilegiado do *corpus*, e isso por um

---

<sup>157</sup> ARISTÓTELES, *Métaphysique*. op., cit., 1991. Livro E, 1, 1026 b, 20 p. 229

<sup>158</sup> ARISTÓTELES, *Métaphysique*. op., cit. 1991. Livro E, 2, 1026 b, 20 p. 230.

<sup>159</sup> ARISTÓTELES, *Métaphysique*. op., cit. 1991. Livro Δ, 2, 1025 a, 30 p. 221.

<sup>160</sup> ARISTÓTELES, *Métaphysique*. op., cit. 1991. Livro E, 2, 1026 b, 30 p. 231.



motivo muito simples: a constatação do desmoronamento da antiga Filosofia Primeira é contínua na obra, permeando-a na íntegra e, por conseqüência, constitutiva da nova elaboração do saber.

Estamos diante de um contencioso que se dá com a e na palavra, mas menos com o termo propriamente dito que com seu uso, sua significação, pois seja o que for suprimido, assim como na lei da expansão dos gases, algo outro ocupará o seu lugar. Quanto a isso Hobbes não parece ter dúvida e é por isso que incumbe à Filosofia da Natureza, em sua parte que trata das definições, de subsidiar e reger toda a ordem do saber em geral, nomeando-a apropriadamente Filosofia Primeira.

O que está em jogo não é a supressão dos princípios, mas a substituição, radical, de um princípio corrompido por outro legítimo. É com esse espírito e nesse sentido que dizemos que a Filosofia Segunda, a Física, passa a ser Filosofia Primeira, Metafísica. Com efeito, seria de extrema ingenuidade supor que, solapados os fundamentos, um outro princípio não ocupasse o seu lugar, como se o instrumento utilizado para soterrar o que na ordem era anterior, não fosse constituído ou não se constituísse, ele mesmo, como princípio que se pretende como tal. Por conseguinte, a única Filosofia Primeira possível é a ciência dos acidentes mais universais que, com efeito, subsidia e também participa daquela que era chamada, no registro aristotélico, de Filosofia Segunda.

A Filosofia Primeira, portanto, não se apresenta como uma ontologia, ou seja, como uma ciência do ser que precede e sustenta o estudo da natureza, mas independe dela. A Filosofia Primeira de Hobbes se limita tão somente a fornecer as bases e as premissas necessárias à fundação das ciências, permitindo com que a operação do cálculo seja

aplicada aos nomes e “à matéria fantasmática da imaginação considerada tão somente em sua fenomenalidade”.<sup>161</sup>

A *Philosophia Prima* é, então, nesse sentido, (e mesmo participando da Física) uma Metafísica, ou seja, um discurso sobre os princípios, dos quais “todas as outras partes da Filosofia dependem” (*Lev. Ibidem*). Com efeito, é nela que nos é apresentada a hipótese nevrálgica do sistema, o cerne da doutrina que, agindo como uma “lanterna de popa”, dá sentido às concepções presentes na teoria da linguagem e que são aprofundadas no estudo da Lógica e do Cálculo.

## 1 - A Aniquilação do Mundo

Referimo-nos à ficção da aniquilação do mundo. Hipótese esta que, num só golpe, extirpa a raiz ontológica imiscuída à lógica e às categorias, e simultaneamente infunde o sangue ao corpo da doutrina artificial da linguagem e do conhecimento. Feita essa fundamentação do que vinha antes, a aniquilação prepara o terreno para a fundação das ciências demonstrativas, conectando assim o arcabouço formal à matéria fantasmática, a armadura geométrica à riqueza do conteúdo fenomenal. Seja por sua posição no princípio da Filosofia Primeira, seja pelo fundamento acidental e artificial proporcionado à integralidade do saber, essa hipótese pode ser considerada como o núcleo duro, não só do sistema Filosófico, mas principalmente, e o que é mais importante, da própria doutrina. Hobbes inicia a Filosofia Primeira nesses termos:

Adotaremos um bom começo para a filosofia natural (como manifestamos mais acima) a partir da privação, ou seja, a partir da ficção da aniquilação do universo. Uma vez suposta tal aniquilação, talvez alguém se pergunte, o que um homem (o único que excluimos da aniquilação total das coisas), poderia filosofar ou raciocinar

---

<sup>161</sup> MALHERBE, M. op., cit., 2000, p. 55

de algum modo, ou a que coisa poderia por um nome como objeto do raciocínio<sup>162</sup>.  
(*Co.* VII, 1, 93).

De imediato, vemos que a hipótese aparece como uma privação, que por sua vez é o fruto de uma abstração. Mas se a abstração é uma separação, ela não é, em absoluto, um simples “prescindir de algo”, mas antes um “apoderar-se de algo”.<sup>163</sup>

“Pois bem, digo que a esse homem restariam as idéias do mundo e de todos os corpos que havia contemplado com seus olhos antes da aniquilação, ou seja, a memória e a imaginação das magnitudes, dos movimentos, dos sons, das cores, etc.” (*Co.* VII, 1, 9, 93).

A partir da abstração assim determinada, podemos inferir, ou seja, nos apoderar da certeza lógica de que a “destruição das coisas uma vez imaginadas não arrasta consigo a destruição da própria imaginação”. (*N.H.* 1, 8, 48) O conhecimento é assim descortinado e visto como algo que não se volta diretamente sobre as coisas, sobre o mundo, mas inversamente, como algo que se reporta somente aos fenômenos e à representação. Não é por um capricho teórico que Hobbes afirma que a definição genética, por não nos fornecer a essência das coisas, nos dá “apenas os nossos conceitos acerca da essência das coisas”. (*Co.* V, 7, 73). A abstração do mundo, ou seja, sua aniquilação hipotética, não é outra coisa, portanto, que a privação da causa real dos fantasmas. Em outras palavras, a hipótese indica que a representação pode ser considerada à parte daquilo que a torna possível: a coisa fora do espírito. O efeito é, assim, separado de sua causa produtora.

Vale acrescentar também que essa ficção, é absolutamente legítima e não representa problema algum, uma vez que não há parentesco possível entre a representação e a coisa. Desse modo, a partir das investigações óticas e do estudo do mecanismo físico da luz e da explicação do

---

<sup>162</sup> Cf; MALHERBE, M. op., cit., 2000, p. 55. A observação de Michel Malherbe é irretocável: “Questão singular para um autor que afirma que o conhecimento começa com os fatos da experiência e que toda a realidade é corpórea”.

<sup>163</sup> GILSON, E. *La Unidad de la Experiencia Filosófica*. Trad. Baliñas, C.A. Madrid, Ed. Rialp, 1960. p. 175.

processo psicológico da visão<sup>164</sup>, podemos dizer que a representação sensível não fala mais a linguagem da semelhança<sup>165</sup>, ou das formas sensíveis<sup>166</sup>. Os fantasmas são, a partir de agora, versados apenas no idioma da geometria. São, portanto, “as relações ótico-geométricas que articulam o espaço da representação sobre o espaço real”.<sup>167</sup>

Por conseguinte, o objeto que produz a imagem perceptível de maneira alguma se confunde com a imagem por ele produzida nos órgãos sensoriais. Como vemos, por exemplo, na reflexão e na refração, onde o objeto e a imagem não ocupam o mesmo lugar. Ou como a diferença da magnitude aparente, que varia segundo a distância do objeto visto diretamente. Ilusão esta a partir da qual poderíamos imaginar a grandeza do sol como igual ou mesmo menor que a largura de um pé humano<sup>168</sup>. E isso se dá também no registro sonoro, como no caso da multiplicação de ecos quando escutamos “em duplicado ou triplicado” (*N.H.* 2, 9, 55) aquilo que foi produzido por uma fonte que não é dupla, nem tripla, mas única. Todo o discurso físico se baseia na subversão de Metafísica do motor imóvel. E isso em favor de uma ciência dos acidentes e da matéria movente.

“Nada pode produzir uma coisa por si mesmo: o badalo não tem som em si mesmo, mas movimento, e produz movimento nas partes internas do sino; assim, o sino tem movimento e não som. O movimento do sino comunica movimento ao ar; e o ar tem movimento, mas não som. O ar comunica movimento ao cérebro, pelo ouvido e nervos; e o cérebro tem movimento, mas não som; no cérebro o movimento repercute nos nervos que regressam ao exterior e por isso transforma-se numa aparição fora de nós a que chamamos som”. (*N.H.* 2, 9, 56)

E se a separação entre causa e efeito vale para a percepção e para a imaginação, ela vale igualmente para a memória, pois se os objetos vistos desaparecem, a imagem que temos deles permanece, apresentando-se assim como um resíduo fantasmático e mnemônico. Conforme

---

<sup>164</sup> Cf; ARISTÓTELES, *De L'Âme*, Trad. Tricot, Paris, Vrin, 1985, II, 7, p. 105. HOBBS, Thomas, *A Natureza Humana*. Trad. João A. Lopes. Lisboa. Universidade Nova, 1972, 2, 2, p. 52. Hobbes segue Aristóteles ao dizer que o olho, ou a visão, só vê “cor e figura”.

<sup>165</sup> ZARKA, Y. C. op., cit., 1999, p. 38.

<sup>166</sup> ARISTÓTELES, *De L'Âme*, Trad. Tricot, Paris, Vrin, 1985, II, 11, 12, 20, p. 139.

<sup>167</sup> ZARKA, Y. C. op., cit., 1999, *idem*.

<sup>168</sup> HERÁCLITO, op., cit., 1973, DK 22 B 1- 126, n. 3 Aécio, II, 21, 4, p. 85

dissemos, cessada a causa, o efeito continua, assim como o filho continua vivo após a morte dos pais<sup>169</sup>. Feita a abstração nos sobraria apenas os fantasmas que tínhamos antes da destruição universal de todas as coisas. Falamos da estrutura na qual o dado empírico é jogado, pois mesmo os fantasmas que permanecem na imanência da consciência têm uma aparência transcendente, como algo que está fora do espírito.

“(…), as idéias e fantasmas que estariam presentes apenas naquele que as imaginasse, no entanto, apareceriam como externas e não dependentes da capacidade da mente. A estas coisas que ele imporia nome, as somaria e subtrairia”. (Co. VII, 1, 93)

Denunciada a exterioridade apenas aparente do conteúdo fantasmático, das espécies de coisas externas, *species rerum externarum* (Co. VII, 1, 94), a hipótese se incumbe de nos indicar a existência de uma coisa extra-mental, que por sua vez é a fonte do fantasma. Todavia, a coisa fora do espírito, a *res extra animum* (Co. VIII, 1, 100) é, num primeiro momento, também deixada de lado por força da própria ordem expositiva da demonstração. Pois se o método de investigação é o mesmo método de ensino, de demonstração, é necessário, entretanto, “omitir a parte primeira do método, a que procedia desde a percepção sensível até a os princípios universais” (Co. VI, 12, 85).

Desse modo, a hipótese, longe de ser uma metáfora ou uma simples imagem ilustrativa e de eloquência bombástica, revela-se, antes, como um verdadeiro exame da consciência, ou, talvez, uma inusitada “redução fenomenológica”, tendo em vista que a realidade efetiva, a própria existência do mundo exterior, é posta entre parênteses para que se elucide a visada da consciência racional<sup>170</sup>.

E é por isso que dizemos que cada leitor que pretende realmente compreender a Filosofia Primeira de Hobbes deve fazer esse exercício e deve percorrê-lo sozinho, como indica a ficção, se quiser de fato experimentar em seu íntimo a riqueza que o exame lógico-psíquico de si mesmo, pela

---

<sup>169</sup> SCHUHMANN, K. Le vocabulaire de l'espace”, in *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Vrin. 1992, p. 63

<sup>170</sup> HUSSERL. E. Col. Os Pensadores, consultoria Chauí, M.São Paulo, 1996, p. 10.

aniquilação do mundo, proporciona. Experiência essa que é condição para a atribuição da significação, tanto nominal quanto da afecção psicofísica vinda do exterior, de modo a permitir que a viagem intelectual possa fazer com que o leitor se torne, por si mesmo, o enunciador das verdades decorrentes dos silogismos.

O resultado da experiência é claro: a hipótese objetiva mostrar que todas as operações do espírito, seja na subtração, na adição e mesmo a nomeação, repousam sobre nossas representações e fantasmas, e não sobre as próprias coisas. A matéria fantasmática é, portanto, o único conteúdo das conseqüências lógicas calculadas pelo espírito. Entendemos, assim, o surpreendente título do primeiro artigo da Filosofia Primeira, e que evidentemente também se remete à *Metafísica E*, ao afirmar o não-ser do acidente ou da afecção: “as coisas que não existem podem ser inteligidas e computadas por seus nomes”, *res non existentes nominibus suis intelligibiles et computabiles esse*. (Co, 1, 1, 93).

Isolada a realidade pura, é posto em evidência, por abstração, o que “é em outro”, ou seja, os acidentes que constituem o campo fenomenal e sua estrutura espaço temporal.

“Se prestarmos atenção ao que fazemos quando raciocinamos, e mesmo quando as coisas estão presentes, não computamos outra coisa que nossos fantasmas; pois ao computar as magnitudes e os movimentos do céu ou da terra, não subimos ao céu para dividir suas partes, ou para medir seus movimentos, mas o fazemos quando estamos quietos na academia ou na escuridão”. (Co. VII, 1, 94)

## 2 – O Espaço Imaginário

O mesmo seria dizer que quando “falamos de montanhas e casas, nosso espírito permanece imóvel, nem removendo pedras nem terra”.<sup>171</sup>

Ora, mas se o fantasma for considerado apenas em sua estrutura fenomênica, separando-o de toda e qualquer interferência, abstraindo da riqueza e da variedade particular que o constitui, isto é,

---

<sup>171</sup> LANDRY. B. *Hobbes*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1930, p. 54.

sem que levemos em conta qualquer dimensão qualitativa do fantasma em questão, a não ser sua pura exterioridade, obteremos assim a concepção de espaço. Espaço imaginário, pois o que está em jogo é uma imagem ou fantasma do espírito.

O espaço é então:

“O fantasma da coisa existente enquanto existente, isto é, sem considerar nenhum outro acidente da coisa, além do fato de que essa coisa se apresenta fora daquele que imagina”. *Spatium est phantasma rei existentis quatenus existentis, id est, nullo alio ajus rei accidente considerato praeterquam quod apparet imaginantem*” .(Co. VII, 3, 94).

Formulação essa que também indica com toda a clareza, se tomarmos como referência a reflexão provocada pelo *quatenus* latino que é a mesma do ή grego, a coincidência entre Física e Metafísica, sendo esta última a ciência do óν ή óν . O espaço imaginário se apresenta, portanto, como o fantasma “do corpo enquanto corpo”, e não do corpo como vermelho, branco, ou possuidor dessa ou daquela qualidade particular. Com efeito, o corpo considerado simplesmente - *simpliciter*, (Co. VII, 2, 94) que se remete ao termo *άπλως*<sup>172</sup> - deixa na mente o fantasma de sua magnitude, ou seja, imprime na mente um acidente que é o correlato de seu próprio acidente. Nesse sentido o espaço é um efeito, o efeito da coisa extra-mental produzido em nós em virtude tão somente de sua grandeza. A imagem é, assim, um resíduo no espírito e, enquanto tal, uma memória. O espaço imaginário é a “lembrança do corpo”.<sup>173</sup>

O efeito, no entanto, se apresenta como um múltiplo dinâmico, ou seja, como uma pluralidade de movimentos corporais, produzidos nas partes internas do nosso próprio corpo. Eles se constituem assim, como o dinamismo psíquico, ou os próprios “movimentos da alma”, *animi motus*. O choque do corpo exterior nos órgãos dos sentidos produz um movimento centrípeto em direção ao interior do corpo. No coração esse movimento sofre uma contrapressão que o faz voltar

---

<sup>172</sup> SCHUHMANN, K. Le vocabulaire de l'espace”, in *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Vrin, 1992, p. 66

<sup>173</sup> SCHUHMANN, K. op., cit., 1992, p. 63

em sentido contrário,<sup>174</sup> de modo centrífugo<sup>175</sup>. E é devido à trajetória desse movimento, porque para fora do centro, que temos a ilusão<sup>176</sup> da exterioridade do fantasma<sup>177</sup>.

A hipótese é o marco que separa a causa do efeito, a substância do acidente e também a ciência do fato bruto, já que ela nos indica a causa do fato. Somos, assim, violentamente arrancados do mundo e levados a contemplar a causa e os acidentes do nosso próprio mundo.

Mas ao enxergar a existência do corpo pela razão, a hipótese nos diz claramente que as formas do *substratum* não são substanciais, mas somente traços e marcas, deixados em nós pelas coisas. O que é absolutamente *sui generis*, no entanto, é termos uma Filosofia Primeira fundada simultaneamente sobre o fato da representação e da razão, - o que, aliás, concorda com a definição de Filosofia como ciência que vai das causas aos efeitos, dos fenômenos às definições e do visível ao invisível e vice-versa reflexivamente - na medida em que, a partir da afecção do dado empírico, nas palavras de Malherbe, “Hobbes tira uma conseqüência metafísica considerável, pois o corpo, entendido como substância material, tem por condição, para aparecer, o espaço imaginário”.<sup>178</sup> O espaço imaginário é assim “a apresentação de todo o fenômeno da realidade externa e independente dos corpos”<sup>179</sup>, o quadro geral onde todas as imagens apareceram e, como tal, talvez, pudesse ser visto como uma espécie de prenúncio da “estética transcendental”. Os corpos não só são espaciais, mas fundamentalmente, são no espaço imaginário. Daí que a Geometria é a ciência da expansão do

---

<sup>174</sup> O oposto do movimento, para Hobbes, não é o repouso, mas o movimento em sentido contrário *De Corpore* II, 9, 7.

<sup>175</sup> PAGANINI, Gianni: Psicologia e Materialismo no séc XVII. Notas da palestra. FAFICH: 2002

<sup>176</sup> Cf: Schuhmann, Le vocabulaire de l'espace in Hobbes et son Vocabulaire, Paris, Vrin, 1992. O termo “*phantasma*” atravessa todo o sistema de Hobbes desde a psicofísica à teoria da religião, onde são discutidas a idolatria e a alucinação, presentes na quarta parte do *Leviatã*. Hobbes estabelece correspondências entre fantasma e *apparitio, apparentia, repraesentatio, species, imago, imaginatio, conceptus, cogitatio, Idea, idolum, spectro*, etc.

<sup>177</sup> Cf; *De Corpore* XXV.

<sup>178</sup> MALHERBE, M. “Hobbes et la Fondation de la Philosophie Première” in *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Paris, Vrin, 1989, p. 25.

<sup>179</sup> MALHERBE, M, 1989, *Idem*, p. 26



espaço (Co. Ao Leitor, 33), ou da fenomenalidade em geral, de modo que seu caráter ideal é *claramente enfatizado*.

É dispensável dizer, por óbvio ululante, que o espaço não é a forma do sensível no estrito sentido kantiano. Ele é uma conseqüência fantasmática produzida pelos acidentes da coisa extramental. Por essa razão o espaço imaginário, a forma que é preenchida, não pode ser tomado como sendo a condição para o preenchimento, pois aquilo que preenche, o corpo - no qual o espaço real é um acidente - é anterior àquilo que é preenchido<sup>180</sup>. Há claramente uma anterioridade ôptica do corpo em relação ao espaço. É evidente, portanto, como pensa Malherbe, que não há em Hobbes nem uma estética transcendental, nem um esquematismo “capaz de estabelecer as relações entre as categorias nominais e a fenomenalidade”<sup>181</sup>. Todavia, e embora seja prudente, fica a dúvida quanto ao conselho de A. Pacchi<sup>182</sup>, segundo o qual seria conveniente resistir à tentação de procurar em Hobbes uma espécie de pré-kantismo. Mas independentemente da precaução que nos é sugerida, fica a tentação, e por isso mesmo, a dúvida, de modo que seria igualmente prudente, antes de dar assentimento à autoridade que nega uma “proto-estética transcendental”, nos perguntarmos e averiguar de fato se Kant teve acesso, ou mesmo se contava com o *De Corpore* em sua biblioteca.

### 3 - O Tempo

Do mesmo modo, assim como o corpo imprime na mente o fantasma de sua magnitude, ele imprime também o de seu movimento. A substância é acidentalmente - e esses são seus predicados genuínos - extensa e móvel. Daí que, se da consideração da extensão ou magnitude é extraído o conceito imagético e definitório de *spatium*, considerando sua mobilidade, temos o quadro geral do

---

<sup>180</sup> MALHERBE, M, 1989, *Idem*, p. 29

<sup>181</sup> MALHERBE, M, 1989, *Idem*, p. 29

<sup>182</sup> Cf; PACCHI, A. *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*. Florença: La Nuova Italia Editrice, 1965

movimento, ou seja, “a idéia de um corpo que passa ora por este ora por aquele espaço em uma sucessão contínua” (Co. VII, 3, 95). Por conseguinte, longe de exprimir ou mesmo de ser calcada em uma ontologia, como faz a definição aristotélica do movimento, o “ato de uma potência enquanto potência”, a definição do movimento que nos é apresentada no *De Corpore* é toda ela extraída da estrutura espaço temporal e moldada pelo Cálculo.

Levando em conta que um ano, um mês e um dia não são afecções do corpo, mas apenas daqueles que pensam e imaginam o ano, o mês e o dia, fica patente que essas afecções se encontram na memória ou na suposição de futuro do sujeito que sobrevive à aniquilação do mundo. É aliado, assim, o fenômeno à sucessão, ou seja, o fantasma ao “anterior-posterior”. Por conseguinte, a definição de tempo do *De Corpore* concorda com aquela dada na Física<sup>183</sup> IV de Aristóteles. Contudo, Hobbes explicita na definição o conteúdo fantasmático, e é esse conteúdo, e não as próprias coisas, que remete à numeração:

“O tempo é o fantasma do movimento enquanto no movimento imaginamos o antes e o depois, ou a sucessão”. *Tempus est phantasma motûs, quantum in motu imaginamur prius et posterius sive successionem.* (Co. VII, 3, 95).

A numeração, por conseguinte, passa a ser vista como uma ação da mente. Ação esta que se volta sobre os fantasmas que nos são impressos pelo movimento do corpo exterior. O tempo como sucessão é, assim, condição para o estabelecimento da série numérica.

“O número é um, um e um, e assim sucessivamente, ou seja, um e um é o número binário, um, um e um, ternário, e assim os demais, o que é o mesmo que dizer que os números são as unidades”. (Co. VII, 7, 96)

---

<sup>183</sup> Cf; ARISTÓTELES, *Physique*. Trad. Pierre Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2000, Fis. IV cap. 10, 217 b até 14, 224 a, pp. 245-71.

Mas o movimento se dá no esquadro do espaço. E se os corpos são móveis e muitos quanto ao número, produzindo toda a variedade e todo fluxo fantasmático, o espaço imaginário é único e estável. Há, portanto, uma homogeneidade do espaço, e nesse sentido ele é condição para que possamos mensurar uma grandeza em relação a uma outra ou um lugar determinado em relação a outro. É essa homogeneidade do espaço que prepara a matéria fenomênica para a aplicação do cálculo, pois só assim podemos colocar em relação - ou seja, produzir equações de signos e silogismos nominais - duas distâncias, duas magnitudes, dois movimentos.

Do mesmo modo podemos analisar e compor, pois o acidente, purgado do caráter corpóreo, nos permite encontrar, dada qualquer quantidade, uma outra menor, maior ou igual, em suma, proporcional, possibilitando assim com que a lógica permaneça na mesma regra que fixa o gênero das coisas nomeadas. O fantasma não só não oferece resistência mas, ao contrário, propicia o desenvolvimento da razão calculadora. Um espaço pode estar em um outro espaço, mas um corpo não pode estar em um outro corpo.

O próprio “Um”, o fundamento do número, é o espaço e o tempo considerado entre outros espaços e tempos, “pois se não pudéssemos somar ou subtrair um espaço a outro, ou um tempo a outro, ou uma coisa a outra, bastaria dizer espaço ou tempo simplesmente” (Co. VII, 6, 96). Com efeito, o *simpliciter*, como já foi dito acima, marca a própria idealidade espaço-temporal do campo fenomenal, e destaca a sua anterioridade - a preeminência do espaço imaginário ou do espaço enquanto tal - em relação ao próprio “um”. Mas o “um” não é o espaço imaginário, e sim algo em movimento nele.

A unidade, com efeito, deve ser entendida como produto das fatias dos espaços e tempos considerados com relação aos outros. Podemos assim repetir a operação indefinidamente, pois o número é um nome, e assim como um nome mais extenso recobre os demais em seu gênero, do mesmo modo isso acontece no fenômeno, quando uma quantidade maior é dividida em outras

quantidades que juntas a compõe. O espaço imaginário fornece, assim, “a matéria do significante”.

184

Distinguindo a substância e o campo fenomenal onde ela imprime sua marca, podemos assim substituir o nome à coisa, deixando a razão livre para aplicar as suas operações de composição e divisão. Não é, por conseguinte, a matéria que é dividida ao infinito, mas a representação, ou o acidente intra-mental.

#### 4 - O Espaço Real

O interessante é que a aniquilação do mundo não só põe o mundo entre parênteses, mas igualmente o retira do isolamento lógico-psíquico, com vistas a nos mostrar a relação e a dependência ôntica que existe entre a matéria (coisa) e o fato (fantasma). É importante notar também que, da mesma forma que a inúmeras passagens centrais do *corpus*, a criação é colocada em primeiro plano. E isso se dá no seio do próprio registro hipotético e primeiro da ficção.

É, portanto, necessário supor a “reposição ou a criação” - *reponi sive creari* (Co. VIII, 1, 98) - daquelas coisas que foram abstraídas. Depois de posto no nada, o mundo é retirado do nada. É igualmente importante observar que isso se dá em total paralelo com o que se passa no discurso da Filosofia Civil, quando o Estado é desmontado hipoteticamente, ou seja, levado à morte – a guerra de todos contra todos - num ato instantâneo. E isso se dá por uma mera abstração lógica do acidente fundamental que garante a sociabilidade, o contrato. Do mesmo modo, e em analogia à ficção e respeitando o método “galilaico”, o Estado é igualmente erguido por meio do acidente comum, o contrato, que é o próprio cálculo, e que, reversivelmente, se assemelha ao Fiat. Nos dois casos a criação e o cálculo são postos em relevo e desempenham um papel análogo fundamental, seja na

---

184 MALHERBE, M. op., cit, 1989, 29.

construção efetiva de algo, seja na produção das bases hipotéticas e conceituais da ciência a partir da qual a produção do artifício pode efetivamente se dar.

O mundo físico, portanto, depois de ser destruído é criado. É repostado em seu lugar. A ordem perdida é restabelecida. As coisas ou os corpos, nesse sentido, passam a ocupar uma parte do espaço imaginário. Elas são co-extensas a ele, e esse espaço ocupado ou a co-extensão que preenche o espaço imaginário é seu lugar. Lugar este que não se confunde com a magnitude do corpo, uma vez que dois corpos não ocupam o mesmo lugar no espaço, mas um mesmo lugar pode abrigar, no tempo, dois corpos distintos. Evidentemente, quando o corpo se move, não carrega consigo o lugar, mas passa ora por um, ora por outro lugar.

O espaço que preenche a imaginação, nesse sentido, é real, pois ele se revela como a magnitude própria a cada corpo. O sujeito de inerência do acidente ou da afecção intitulada magnitude é, então, o corpo, que é assim chamado em virtude de sua extensão. *Corpus sive Substantia*, quando levamos em conta o fato de que ele existe *per se*, em absoluta independência do pensamento (Co. VIII, 1, 99), e que também pode ser dito substrato, indicando aquilo que está por baixo do espaço imaginário. Com efeito, as cortinas do teatro e o palco da representação são metáforas tanto da Física quanto da Política. E se a matéria é a atriz da representação e só pelo cálculo inteligida como tal, é necessário dizer que sempre haverá um resíduo de razão (de matéria) no palco onde reina e se movimenta a multidão das fantasias ou as fantasias da multidão.

Mas se o lugar é a coincidência do espaço real do corpo e do espaço imaginário que constitui o campo fenomenal, isso implica em dizer que há uma magnitude. Esta se apresenta como uma extensão real, plena, cheia. E é esse corpo dotado intrinsecamente de dimensão, de um *quantum*, que ocupa uma parte ou preenche parcialmente e momentaneamente o espaço imaginário. Ora, mas se o espaço imaginário é preenchido, isso implica em dizer que ele é vazio. A magnitude ou a grandeza é assim um acidente do corpo exterior, ao passo que o espaço imaginário é um acidente

em nós. Sendo negada a vacuidade física, há, portanto, um acordo total com o “plenismo” de Aristóteles. O vazio é apenas ideal ou aparente. Podemos dizer, portanto, que “toda a realidade se apresenta como substrato extenso”.<sup>185</sup>

O mundo (não quero dizer apenas a terra, que denomina aqueles que a amam homens mundanos, mas também o universo, isto é, toda a massa de todas as coisas que são) é corpóreo, isto é, corpo, e tem as dimensões de grandeza, a saber, comprimento, largura e profundidade; também qualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões, e conseqüentemente qualquer parte do universo é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo. E porque o universo é tudo, aquilo que não é parte dele, não é nada, e conseqüentemente está em nenhures. (*Lev. XLVI*, p 466).

Mas se o corpo é um existir *per se* dotado de um *quantum*, ele é também dotado de um *mottum*. Uma movimento que, ocasionando a colisão, é causa, assim como da extensão espacial intra-mental, do fluxo perceptível de sua variedade e de toda a dinâmica da realidade fantasmática. Ora, mas se o corpo é causa da percepção, ele não pode ser, ele mesmo, percebido. Sua existência pode ser conhecida apenas pela razão (*Co. VIII*, 2, 100), mas nenhuma outra determinação, além de seu movimento e sua extensão, pode ser imputada a ele. A magnitude e mobilidade são os dois únicos predicados do corpo. O corpo, portanto, não pode ser conhecido em sua essência.

“Eu já observei muitas vezes aqui, que nós não temos nenhuma idéia nem de Deus, nem da alma; e acrescento agora: nem da substância. Com efeito, a substância, enquanto considerada como matéria capaz de receber diversos acidentes, e sujeita às suas mudanças, é notada e provada pelo raciocínio, mas, todavia, ela não é concebida, de modo que dela não temos nenhuma idéia”. (*Terceiras objeções e respostas às Meditações Metafísicas*, IX, 308).

A certeza da existência do corpo é, portanto, um produto do cálculo. Pois se a privação do mundo coloca em evidência o espaço imaginário, a recolocação do mundo em seu lugar faz como que o corpo ocupe, por acidente, uma parte do acidente mental. O corpo é então deduzido a partir da suspensão dos parênteses, numa ordem estritamente sintética.

---

<sup>185</sup> MALHERBE, M. op., cit., 1989, p. 32.

E de fato, parece ter sido essa dependência da definição do corpo em relação à hipótese da aniquilação do mundo que levou muitos comentadores a ver na Filosofia de Hobbes uma Metafísica de caráter apenas didático ou metodológico. É essa, segundo Malherbe<sup>186</sup>, a interpretação de Natorp, Cassirer e Bernhardt<sup>187</sup>, inspirados pela escola de Marbourg, e num certo sentido também a de Zarka, em seu excelente *La Décision Métaphysique de Hobbes*<sup>188</sup>.

Com efeito, essa interpretação seria o fruto do estudo da influência de Ockham sobre Hobbes. Todavia, nossa opinião coincide com a de Malherbe: “o materialismo de Hobbes é propriamente metafísico”<sup>189</sup>. E isso na medida em que convive com a idealidade epistemológica uma total e absoluta primordialidade ôntica ou mesmo ontológica da matéria em relação à representação. E esse realismo ôntico é a âncora que permite à Filosofia de Hobbes não navegar pelos mares turvos e solitários do total idealismo subjetivo, ou solipsismo, como o de Berkeley, que prima pela máxima de que “ser é ser percebido”.

---

<sup>186</sup> MALHERBE, M. op., cit., 1989, p. 24.

<sup>187</sup> Cf; BERNHARDT, J. “Nominalisme et mécanisme chez Hobbes”, in *Archives de Philosophie*, V.2, n. 48,

1985

<sup>188</sup> Cf; ZARKA, Y. C. op., cit., 1999, cap. V.

<sup>189</sup> MALHERBE, M. op., cit., 1989, p. 24.

## Capítulo VI

### O *Fiat*

#### A Natureza Artificial da Filosofia: A Metafísica da Produção Industrial

##### 1 - O criador do conhecimento

Ao longo do caminho que nos conduziu a esse derradeiro capítulo da dissertação, nos esforçamos por mostrar a natureza produtora e artificial do conhecimento humano.

Começando pela imposição arbitrária dos nomes, passando pelo estatuto lógico da proposição, pela teoria da verdade, pela dinâmica calculadora e genética dos silogismos formando teoremas, enfim, analisando a própria significação metafísica da aniquilação do mundo, na qual o fenômeno é descolado de sua causa, procuramos colocar em primeiro plano a indústria como a expressão mesma da *démarche* racional; o cômputo embebido de significação artificial. O que vimos, portanto, foi a irrupção de uma ciência dos acidentes, na qual a demonstrabilidade parecia estar umbilicalmente ligada à feitura do objeto.

Paralelamente a isso, ao estudarmos a Filosofia a partir de sua definição primeira e caminhararmos na ordem progressiva apresentada pelo *De Corpore*, já que toda tentativa de compreender esse texto “despindo-o de sua forma equivale a querer acessar a verdade pela negação do processo que a torna possível”<sup>190</sup>, vislumbramos a armadura lógica e a matéria fenomênica da ciência. Fomos conduzidos, assim, aos dois extremos da Filosofia, que expressos na definição primeira, indicam também os extremos do próprio sistema, dos Elementos.

---

<sup>190</sup> GUEROULT, op.,cit., 1968, p. 13. O comentário de Gueroult, que justifica a ordem de seu estudo como a única via de acesso à *Ética* de Espinosa, pois coincide com a própria ordem de exposição da doutrina, pode ser reproduzido sobre o *De Corpore*.



É, portanto, no cruzamento desses dois caminhos que procuramos apresentar o modo como Hobbes dá forma àquela que é sabidamente chamada “umas das correntes subterrâneas mais poderosas do pensamento ocidental”<sup>191</sup>, ou seja, o já referido argumento do criador do conhecimento. Fazendo isso, estaríamos evidenciando não apenas a sua riqueza e importância na constituição da Filosofia de Hobbes, mas igualmente uma nova perspectiva de vínculo entre as grandes partes do sistema. Ao posicionar o argumento do criador nesse esquadro, estritamente determinado (e extremamente polêmico!), pensamos estar contribuindo, mesmo que modestamente, para o entendimento da qualidade lógica da doutrina. Ou seja, pondo em relevo a razão e a natureza propriamente metafísica que regem, ao mesmo tempo, o sentido epistemológico da Filosofia e o posicionamento do homem em relação à natureza das coisas, a criatura em relação ao criador, a arte humana em relação à arte divina.

Entremos, portanto, na matéria dizendo que o estudo até aqui efetuado procurou jogar luz sobre a natureza da Filosofia tal como ela aparece no sistema de Thomas Hobbes, em especial em sua primeira seção, o *De Corpore*. O uso da palavra “sistema”, no entanto, para além das declarações do autor, é problemático e, por isso mesmo, merece uma explicação.

Dizemos explicitamente “sistema”, pois, muito embora haja um sem número de controvérsias relativas ao estatuto da conexão entre as seções dos *Elementos*, isto é, entre o encaixe lógico que daria coesão aos tratados *De Corpore*, *De Homine* e *De Cive*, nenhum estudioso, com efeito, parece ter ousado afirmar que o projeto científico de Hobbes não foi o de construir um sistema filosófico rigidamente articulado<sup>192</sup>.

---

<sup>191</sup> DOMINGUES, I. op., cit., 2000, p. 37.

<sup>192</sup> YAMAYA, E. (Dissertação de Mestrado), USP, 1998, introdução, p. 1

A razão para a ausência de tal asserção é manifesta. Com efeito, Hobbes justifica no famoso prefácio do *De Cive* a contradição entre a ordem lógica da Filosofia e a ordem histórica de publicação das seções do sistema, ao afirmar que “o que era último na ordem – a Filosofia Civil – veio a lume primeiro no tempo” (*De Cive* p. 21). A explicação para o paradoxo seria, para além de um simples acidente histórico, de natureza essencialmente epistemológica.

Focando o ângulo histórico, poderíamos dizer que com a aproximação da guerra civil inglesa, viria o interesse imediato pela Filosofia Política. Com efeito, a utilidade da Ciência Civil é definida de modo negativo, já que ela é útil menos pelas vantagens que nascem de seu conhecimento, do que pelas calamidades que acarretam a sua ignorância (*Co.* I, 7, 39). E como os homens só buscam o bem, ao menos o bem aparente, deve-se concluir que a causa da guerra civil é o desconhecimento das causas da guerra e da paz, já que todo homem percebe que uma vida “pobre, sórdida, embrutecida e curta” (*Lev* XIII, 109) é má para ele. Daí a súbita necessidade do filósofo buscar a cura para a enfermidade intestinal que dilacera o corpo civil, ameaçando a existência da sociedade. Ora, foi essa necessidade que fez Hobbes postergar suas investigações físicas e psicológicas comprometendo o programa de exposição da doutrina, para se dedicar integralmente ao *De Cive*, ou seja, à terceira parte do sistema.

“(…) aconteceu nesse ínterim, que meu país, alguns anos antes que as guerras civis se desencadeassem, já fervia com questões acerca dos direitos de dominação, e da obediência que os súditos devem, questões que são as verdadeiras precursoras de uma guerra que se aproxima; e isso foi a causa para que (adiando todos os demais tópicos) amadurecesse e nascesse em mim essa terceira parte”. (*De Cive*, Prefácio, 18)

Torna-se inteligível, portanto, uma passagem do último parágrafo do *Leviatã*. Terminada a especulação política, Hobbes anuncia que voltaria para sua “interrompida

especulação sobre os corpos naturais”. (*Lev. Revisão e Conclusão*, 492). O argumento histórico é baseado, portanto, numa premissa filosófica. O *Leviatã* é um Deus, mas um Deus mortal.

A razão epistemológica, a mais grave, surge quando Hobbes nos diz que a parte que trata da política, por ser “fundada em seus próprios princípios suficientemente conhecidos pela experiência, não precisaria das partes anteriores” (*De Cive*, Prefácio, 21). A questão, então, irrompe com força: haveria uma ordem lógica no sistema, já que a terceira parte não necessita das anteriores, por ser fundada em seus próprios princípios? Ou então, de que modo a Filosofia Civil é fundada em seus próprios princípios, se ela é apenas a terceira parte do sistema e, como tal, apoiada nas duas anteriores?

Esse pequeno trecho é absolutamente emblemático e, por isso mesmo, o mais citado pelos estudiosos que se debruçam sobre a questão da conexão entre as partes do sistema. De fato, após afirmar a ordem lógica dos tratados, a passagem parece colocar em xeque não a natureza, mas a existência mesma do fio condutor que ligaria as partes da ciência. Esta passagem, todavia, se contradiz com inúmeras outras, nas quais a unidade e a coesão das partes e seções, em virtude de sua coerência lógica, são enfaticamente afirmadas. E isso a tal ponto que o próprio Tom Sorell<sup>193</sup>, quando argumenta em favor da “autonomia da política”, ao dizer que a Filosofia Civil deve a si mesma seu estatuto científico, podendo ser ensinada e aprendida isoladamente das demais seções, reconhece que sua leitura se contrapõe ao pensamento de alguns intérpretes e mesmo do próprio Hobbes. Nesse texto o autor afirma que:

“A tese da autonomia é consistente com outras posições de Hobbes sobre a ciência, mas as duas partes da ciência – natural e civil - resultam ter menos em comum do

---

<sup>193</sup> SORELL, T. Hobbes, *The Arguments of the Philosophers*, 1991, col., Londres, Routledge.

que o próprio Hobbes, e alguns de seus interpretes estão, às vezes, inclinados a sugerir”.<sup>194</sup>

Mas se há os que afirmam a descontinuidade, há também aqueles que afirmam a concordância lógica entre as partes do sistema. É o caso de J. W. N. Watkins que em seu *Hobbes's System of Ideas*, insiste no fato de que:

“A maior parte dos estudos contemporâneos sobre Hobbes podem ser divididos em duas classes: aqueles que não afirmam que as partes se ajustam e aqueles que afirmam que as partes não se ajustam”.<sup>195</sup>

Por conseqüência, o autor procura nos mostrar em sua obra de que maneira, a seu ver, “as partes se ajustam”. Parece-me não só louvável, mas também necessário esse esforço de união, que, diga-se, é conforme àquele do próprio Hobbes. Ainda mais num cenário onde a recente tradição relativista e, por extensão, interpretativa, visa dispersar e fragmentar tudo, dando às coisas e às idéias um aspecto informe onde nenhuma das partes se comunica com as demais.

Deixando de lado as simpatias e inclinações filosóficas de fundo, que muitas vezes parecem almejar uma assimetria absoluta entre os seres, e das quais as interpretações são apenas irradiações, podemos dizer que, ao contrário do que fez Watkins, que pretendeu mostrar “o ajuste conjunto das partes, e não as próprias partes”,<sup>196</sup> esse trabalho não é e nem poderia ser uma tentativa de expor o elo que vincula as partes de um sistema tão vasto e tão rico em conexões possíveis quanto o de Hobbes. Aliás, o próprio Watkins reconhece que “dadas as muitas e indefinidas ramificações de um sistema, suas reconstruções sempre

---

<sup>194</sup> SORELL, T. op., cit., 1991, p. 13.

<sup>195</sup> WATKINS, J. W. N, *Hobbes System of ideas*, Londres, Hutchinson, 1965, p. 9.

<sup>196</sup> WATKINS, J. W. N. op cit., p. 24

serão parciais”<sup>197</sup>. Digo, no entanto, conexões possíveis, pois nossa pesquisa supõe, senão a veracidade, ao menos a plausibilidade das teses por Hobbes apresentadas no que concerne a sistematicidade e, como tal, a unidade dos seus *Elementos*. E isto porque como o que aqui está em jogo é a natureza da Filosofia, sua estrutura lógica emerge como tema central desse trabalho. Como já foi dito, o *Leviatã* e o *De Corpore* são da mesma natureza, já que o cálculo é a também a “substância da política”<sup>198</sup>

Em conseqüência, se não é o encaixe geral ele mesmo, é o próprio princípio ordenador do encaixe, o Cálculo, descrito principalmente em uma das partes do sistema, o *De Corpore*, que é primeiramente visado aqui. Vemo-nos, portanto, como Jean Hampton, na iminência de tomar uma posição. Com efeito, o autor de *Hobbes and the Social Contract Tradition* nos explica que foi necessariamente levado para o campo sistemático dos intérpretes de Hobbes ao se comprometer a apresentar o *Leviatã* “como um livro que tenta apresentar um argumento geométrico unificado”.<sup>199</sup>

Esse é exatamente nosso caso. Ao posicionar nosso estudo no interior da axiomática da Filosofia, isto é, na órbita de suas partes fundamentais, fomos literalmente tragados, isto é, atraídos por pura gravidade, para o campo dos intérpretes sistemáticos. Seria impossível uma posição contrária, ou seja, anti-sistemática. Principalmente quando se tem em vista que a mesma definição de Filosofia, sua computação imanente e sua matéria fantasmática são insistentemente repetidas por Hobbes em todas as seções dos *Elementos* e nas principais obras do *corpus* que não compõem a trilogia, como o *Leviatã*.

---

<sup>197</sup> WATKINS, J, W, N, p., cit., *Idem*, p.24

<sup>198</sup> MALHERBE, M. op.,. cit., 2000, p. 18.

<sup>199</sup> HAMPTON, J. *Hobbes and The Social Contract Tradition*, New York, Cambridge University Press, 1988.p.2

Mas se nossa tarefa não consiste em expor o nexu lógico que liga os *Elementos*, ao procurar delinear a natureza do conhecimento filosófico nossa pesquisa acaba também por tocar na questão do nexu entre as partes e seções. E isso não com a pretensão de mostrar sua liga, como já foi dito, mas apenas em virtude de uma convergência comum e possível entre dois temas distintos, assim como rios que se tocam ou deságuam no mesmo oceano.

E para além das razões que fundamentam o juízo de cada intérprete, parece ser objetivamente mais confortável adotar uma postura anti-sistemática, negando o nexu lógico entre as partes do sistema do que dar-se ao trabalho, penoso e extenuante diga-se, de tentar expô-lo em toda a sua teia abissal de complexidades. Dito de outro modo, sustentar a noção de sistema implica em lidar inevitavelmente com as suas múltiplas conexões. Estas são, com efeito, noções indissociáveis. Sistema é aquilo que é conectado.

Um dos grandes nomes da Filosofia alemã, Gottlieb Fichte, percebeu tamanha centralidade nessa implicação que iniciou o “conceito hipotético” de sua Filosofia explicitando a questão sistemática da Filosofia de modo universal.

“Para conciliar facções diversas o mais seguro é partir daquilo em que todas concordam. A Filosofia é uma ciência (...). Uma ciência tem forma sistemática; todas as proposições contidas nela estão em conexão com um único princípio, e neste unificam-se num todo – isto também todos admitem universalmente. Mas isso esgota o conceito de ciência?”<sup>200</sup>

Retomamos, então, a pergunta feita por Fichte e nos perguntamos: ser um sistema, ou seja, estar conectado sob um determinado princípio, esgota o conceito da ciência? Com efeito, se a conexão implica a totalidade, a totalidade, por sua vez, implica o acabamento. Mas a ciência é acabada?

---

<sup>200</sup> FICHTE, G. *Sobre o conceito da Doutrina-da-Ciência ou da assim chamada Filosofia..* Trad. Torres Filho, R.R. São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 11

Vale lembrar, portanto, um dado em verdade muito simples e que por isso mesmo talvez passe despercebido à maioria dos estudiosos, mas que aparenta ser relevante para o núcleo duro da questão que envolve não só a problemática da conexão entre as partes da ciência, mas também a própria natureza da Filosofia de Hobbes, que é nosso objeto. Falamos do próprio título do sistema: *Elementos de Filosofia*.

Ora, para além de denotar o vínculo que liga a Filosofia à Geometria, notadamente aos *Elementos* de Euclides, e o caráter genético e lógico-dedutivo comum a elas - como vemos pela extensão das matérias que compõem as seções, do mais geral, o corpo, ao menos geral, o cidadão<sup>201</sup> -, o título do sistema acaba também por suscitar uma questão que não foi, segundo nossas leituras, objeto de nenhum comentário, muito menos de uma análise exaustiva.

Elemento, como é sabido, significa princípio. E se a Filosofia engloba a totalidade das ciências e técnicas, incluindo aí a música, a arquitetura, a poesia e a navegação (*Lev.* IX, 82), os *Elementos* ou princípios de Filosofia devem ser entendidos como a ciência em estado puro, a matéria a partir da qual todas as disciplinas são forjadas. O elemento primeiro, a consequência lógica fundamental, que não coincidindo com uma utilidade particular determinada é, ao mesmo tempo, a causa de todas as utilidades (*Co.* I, 7, 39).

Nesse sentido, o próprio título, *Princípios de Filosofia*, ou seja, *Elementos da Ciência*, parece indicar com suficiente clareza que a sistematicidade não significa, em absoluto, que o sistema seja acabado, isto é, fechado. Ao contrário, o que Hobbes oferece à humanidade são apenas uns “poucos e primeiros elementos de Filosofia em geral, como se se tratassem de algumas sementes a partir das quais pouco a pouco pudesse surgir a pura e

---

<sup>201</sup> O mesmo seria dizer: do mais simples ao mais complexo ou o mais rico em determinações, e ainda do mais abstrato ao mais concreto.

verdadeira Filosofia” (Co I, 1, 36). Nesse sentido, mesmo que opinando a partir de um *locus* anti-sistemático, devemos dizer que é extremamente bem vindo o comentário de Richard Rorty, quando este afirma em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, que os iniciadores da Filosofia moderna:

“(…) não pensavam em si próprios como estando a apresentar sistemas filosóficos, e sim como contribuindo para o florescimento da investigação em matemática e mecânica, libertando ao mesmo tempo a vida intelectual das instituições eclesiásticas”.<sup>202</sup>

A “contribuição para o florescimento”, aqui afirmada, parece sugerir não apenas o surgimento, mas também o inacabamento constitutivo das investigações matemáticas e mecânicas que são, numa interpretação sistemática, bases<sup>203</sup> do sistema de Hobbes.

Ora, esse “inacabamento” aqui referido pode claramente ser observado na tábua das categorias, pois de fato a própria ordem dos nomes lá exposta não é, segundo Hobbes, “nem certa nem verdadeira”. E isso por um único motivo. Com efeito, uma tal ordenação só poderia ser efetuada “a partir de uma Filosofia acabada” (Co. I, 2, 51). Nessa linha de raciocínio parece manifesto que a própria sistematicidade filosófica, sem abrir mão de seu princípio fixo e ordenador inscrito, a nosso ver, no seio da ciência moderna, deveria, aos olhos do próprio Hobbes, ceder a uma certa “plasticidade lógica”, de modo a considerar o estabelecimento de novos rearranjos ou entrelaçamentos nos quais a sistematicidade

---

<sup>202</sup> RORTY, R. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Trad. Jorge Pires, Lisboa, 1988, P. 109.

<sup>203</sup> Essa é justamente a premissa que é negada por Leo Strauss com vistas a fundamentar a leitura de descontinuidade entre a Ciência da Natureza e a Ciência Política. Com efeito, na opinião de Strauss, na medida em que a antiga metafísica foi substituída pela ciência moderna, esta última, por carecer de elementos antropomórficos, ao contrario da metafísica clássica, tornou-se incapaz de oferecer um fundamento à Filosofia das coisas humanas: a moral e a política. O argumento é extremamente interessante, pois assegura que, feita a fundação da Política sobre Física, a consequência seria a impossibilidade de manter, de forma consequente, a diferença fundamental entre direito natural e apetite natural. Com efeito, em sua obra, Strauss pretende mostrar que a base da Filosofia Política não é a ciência moderna. Por conseguinte, a Política é independente da filosofia natural, já que seus princípios, longe de serem emprestados de alguma ciência, nos são dados pela experiência e pelo exame de si mesmo. STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes, its basis and its genesis*, Chicago, UCP, 1963, p. 7, *apud*, ZARKA, Y. C. op., cit., 1999, p. 227



poderia ser constantemente estruturada no curso do tempo, num esforço paulatino de aprimoramento. Esforço esse que se confundiria com o alargamento dos ramos do saber à medida que o método neles penetrasse e infundisse sua seiva, levando a evidência e, como tal, a vida ao corpo científico nas suas diversas disciplinas particulares.

A conseqüência que daí se extrai é a de que esse esforço ou tarefa não envolveria apenas um indivíduo, mas toda uma comunidade científica que calcula em consenso.

De aqui em diante a questão deve ser, senão deslocada, ao menos matizada, pois quando Hobbes fala em partes da ciência, já que essas partes são *Elementos*, ou seja, *Princípios da Filosofia*, o próprio autor parece não falar apenas de seu sistema, mas também de toda a ciência humana derivada da razão. Ciência tal que, no entanto, seria desenvolvida (ou fundada, como é o caso da Ciência Política) a partir de Hobbes e dos que utilizaram o mesmo método. A partir de Hobbes significa dizer: a partir daquilo que ele identifica como sendo o elemento comum a todas as ciências, ou seja, as operações necessárias e nominais, que se revestem de um caráter metódico e, principalmente, desembocam na arte.

E dizemos explicitamente arte, pois a Filosofia se constitui como uma especulação empreendida em ordem e que visa, necessariamente, “alguma ação ou obra”. (Co. I, 6, 38)  
Se a Matemática é a mãe, a técnica é a parteira.

Por essa via, parece justo sugerir que a unidade do sistema não deveria ser buscada apenas dentro do sistema, mas também fora dele. Ou melhor, para além do sistema, mas a partir dele. De dentro para fora, num crescente enriquecimento de determinações, levando o que ele oferece de fundamental.

De fato, o esforço de conexão dos elementos não cabe apenas a um único indivíduo. A Filosofia não é um trabalho solitário. Como Platão e Sócrates já haviam nos ensinado, o

primeiro ao determinar o *Diálogo* como gênero e método fundamental da escrita filosófica, o segundo pela pura prática, ao voltar seus olhos não para o céu estrelado, como Tales, mas para as praças públicas de Atenas. A Filosofia é fruto da cidade. A razão surge e se nutre da Polis e não da floresta negra:

“Porque considero que não vale a pena dedicar tanto esforço à Filosofia como aquele que se dedica para que alguém desfrute consigo mesmo em silêncio de superar a dificuldade de coisas obscuras ou descobrir verdades muito escondidas, nem tampouco creio que alguém deve dedicar-se a ela com empenho para que outro saiba que ele sabe, se pensa que com isso não vai adquirir outra coisa”. (*Co.* I, 6, 38)

Por conseguinte, ao invés de vermos o problema da conexão entre as partes como uma promessa não cumprida, que por sua vez denotaria a deficiência de um sistema supostamente fechado e de uma Filosofia onde a palavra empenhada se esvai tal qual a asserção que não dá a razão de si, poderíamos ver esse problema como fruto de uma postura filosófica deliberada que se interroga e, por isso mesmo, procura a solução por meio de um crescente refinamento das hipóteses causais e que se confunde, pela introdução da arte, com o benefício da humanidade.

O que está em jogo pode ser resumido num dilema filosófico sem fim e que envolve não apenas um indivíduo, mas todos aqueles que pactuam com a finalidade de fazer avançar o conhecimento científico. Tendo em vista que o universo é o agregado de todos os corpos e que também o Estado (o contrato como acidente, ou como corrente) é possuidor de uma razão corpórea, sem a qual ele não existe, a massa humana, é premente perguntar: como se conectam os dois gêneros supremos de corpos – natural e civil - e, por conseqüência, suas respectivas ciências? Como a Física se liga à Ciência do Estado? Como ascender, pelo método sintético, isto é, dos primeiros princípios da Filosofia, à necessidade de se “construir” Estados, passando pela ciência dos desejos e perturbações da mente? (*Co.*

VI, 7, 81). E como entender que, por meio do método analítico, partindo da experiência de si mesmo, se chegue ao conhecimento dos princípios que devem reger e nortear a comunidade política? Em suma, como compreender que os princípios da Política sejam tomados do conhecimento dos movimentos da mente (Psicologia) e estes da ciência dos sentidos (Física) e dos pensamentos (Lógica)? (Co. VI, 7, 81) Nada mais acachapante.

Postas as questões relativas à sistematicidade, devemos observar que os pólos fundamentais presentes no sistema derivam dos extremos presentes na própria definição de Filosofia. Em outras palavras, como um axioma, a Filosofia tem em si, em sua definição, o reflexo de todas as questões acima colocadas.

Definições e Fantasmas

Universal e singular

O que é por convenção e o que é por natureza

O que é *per accidens* e o que é *per se*

Artifício e natureza

Política e Física

Feitas essas observações, podemos dizer que a questão da conexão do sistema traz em si a conexão da totalidade das disciplinas particulares. Nessa perspectiva, a liga lógica dos *Elementos* poderia, talvez, ser entendida como um enigma deixado a nós (e propositalmente!) pelo mais eminente metafísico materialista e cientista político da modernidade.

E é por esse motivo, já nos arriscando, que afirmamos que o sistema de Hobbes não é, ao contrário do que acima foi dito, aquilo que é conectado, mas sim aquilo que é

conectável. Em outras palavras, aquilo que é passível de conexão a depender de todos nós, do nosso trabalho e esforço: de nossa arte. Se não é essa a nossa tarefa nesse trabalho (como agora parece claro que não poderia ser), dela nos aproximamos ao estudarmos duas realidades centrais presentes no ser mesmo da Filosofia: sua matéria e sua forma.

Para além da passagem do *De Cive*, acima exposta, há também, como se sabe, a referência textual do *De Homini*, em que Hobbes afirma que, em função do homem ser um ser natural e civil, foi obrigado a “justapor as últimas partes da Física àquelas primeiras da Ciência Política, a mais difícil e a mais fácil” (*De Ho. Epist.*, 32).

Ao invés de demarcar a divisão entre as partes da Filosofia, como a princípio poderíamos supor, essa passagem acentua o contato existente, por mais nebuloso que este pareça, entre as seções dos *Elementos*. Este texto, portanto, em nossa opinião, deve ser lido e entendido não como uma “independência radical” entre os gêneros do saber, mas, ao contrário, na linha de uma “flexibilidade dependente” entre uma e outra matéria.

Não se trata, portanto, de uma distinção absoluta, mas relativa, feita pelo homem singular, pelo filósofo, ou seja, por aquele que é, ao mesmo tempo, um corpo natural e civil e que desse “fato lógico” tem ciência. Essa fissura na unidade, sem que o todo da Filosofia perca sua coesão, é a chave para que se possa entender a relação entre experiência e razão, que são as bases do conhecimento daquele que se vale das duas: o homem. Por esse motivo, a Epístola dedicatória do *De Homine* fala da dessemelhança entre as duas partes que compõem a segunda seção dos *Elementos*, “uma que repousa sob as demonstrações e a outra sobre a experiência; uma que pode ser compreendida por muito poucos e outra que é acessível a todos” (*De Ho. Epist.*, 32). Resumindo, “elas estão reunidas como os dois lados de um precipício”.

Ora, se não há um fosso real (pois o a realidade é corpo, substrato extenso) há, contudo, um abismo epistemológico (acidental) que separa as duas disciplinas do *De Homine* (a moral e a ótica). E se é conseqüente a tese segundo a qual “a verdade mora num abismo”, como disse o mais eminente materialista da antiguidade, Demócrito, cabe ao homem, portanto, construir a ponte para que possa vê-la do alto. Pavimentar a via é contemplá-la.

É por isso que dizemos que a teoria não se opõe à prática, pois a própria teoria é uma indústria, uma prática. Ela é fruto da prática e se volta para a prática. Por conseguinte, ao contrário do que vimos em *Metafísica E*, onde o consumidor da arte de construir, que parece ser mais autorizado para dizer se a casa é, por acidente, “agradável ou insuportável”, não parece se diferir aos olhos de Hobbes, do produtor da casa.

É esse elo entre produção e consumo que, se perdido, nos faz entrar no mundo vazio da retórica e da oca fantasia, pois aquele que diz fazer não necessariamente faz o que diz, podendo nos enganar e nos iludir ao jogar com as aparências e com a ambivalência dos termos. O consumidor, por conseguinte, não pode se diferir do produtor, sob pena de introduzirmos a lacuna que é preenchida pela loucura e pelo discurso falso, corrompendo o homem e a qualidade de sua arte e de seus instrumentos<sup>204</sup>.

É nesse sentido e com esse espírito que entendemos a afirmação de que “o teorema (que entre os geômetras é a investigação de uma propriedade) é empreendido com vistas a

---

<sup>204</sup> “O homem do povo sabe construir, é arquiteto por intuição, não erra; quando constrói uma casa a constrói para suprir a exigência de sua própria vida; a harmonia de suas construções é a harmonia natural das coisas não contaminadas pela cultura falsa, pela soberba e pelo dinheiro. Os homens médios não sabem construir. A pseudo-cultura, o desejo de sobrepujar e o dinheiro desfiguram o intento da arquitetura. A casa não reflete mais a vida, mas um conjunto de preconceitos, de aparências (...) ali está a nossa casa, simples, sem voltas, sem retórica, uma casa onde os espaços foram cuidadosamente examinados e calibrados (...) uma casa onde é possível viver, e principalmente pensar. (...) no fundo aquilo que o homem do povo faz é maleriação. É maleriação com aquilo que os arquitetos de hoje fazem”. BO BARDI, LINA, in CARVALHO, MARCELO. *Arquitetura Rural na Serra da Mantiqueira*, São Paulo, Quadrante, 1992.

resolver problemas, ou seja, a arte de construir” (Co. I, 6, 38). A Filosofia é, nesse sentido, uma construção pública com vistas, como Hobbes não se cansa de repetir, ao benefício da humanidade. As artes como a edificação, a navegação, a medição dos corpos e dos movimentos celestes, a fabricação de ferramentas para todos os usos, inclusive a fabricação dos Estados, enquanto são frutos da razão, são também da Filosofia. Cada cidadão, por conseguinte, é responsável pelo Estado, produzindo-o e usufruindo daquilo que foi por eles produzido.

Por conseguinte o abandono do projeto de uma ciência da substância, e daí também o nosso interesse por *Metafísica E*, parece ser a expressão mesma da construção de uma ciência dos acidentes, na qual a Filosofia é determinada como uma atividade essencialmente técnica ou poética, que se volta para a produção efetiva de algo ou para a geração de acidentes. Se a verdade está na significação, “no que é dito”, a significação efetiva da Filosofia, de sua verdade mais própria, é a arte; a obra e a ação de obrar: a indústria. É totalmente coerente, portanto, a afirmação de que “as maiores vantagens do gênero humano são as artes” e daí as diferenças entre as regiões do globo, como a Ásia, a África, a Europa ou as Américas, (Co, I, 7, 39). Diferença essa que se mostra, substancialmente, como uma diferença de poder, pois a “ciência se ordena para poder”, “*Scientia propter potentiam*”. (Co, I, 6, 38). E nesse sentido, não poderíamos dizer que a ciência é um pequeno poder, pois ela assume uma significação política absolutamente primordial. Por essa razão, e entendendo a ação como produção e vice-versa, concordamos inteiramente com Landry quando ele diz que:

“Em Hobbes, a ciência visa um objetivo estritamente utilitário; contemplar as procissões do ser não apresenta para nossa Filosofia nenhum interesse; o que Thomas Hobbes quer é agir”.<sup>205</sup>

Parece ser esse o sentido epistemológico de fundo da Filosofia de Hobbes. E, de fato, essa orientação da ciência ou essa “qualidade artificial” da doutrina se apresentam como o contraponto ou o correlato poético da perda da consistência ontológica do conhecimento. E de fato, o que podemos conhecer senão a nós mesmos? Nossas ações e nossas obras?

Daí a importância do argumento do criador, que nos diz, pelas palavras de Vico, que “do real só podemos conhecer aquilo que nós mesmos criamos”<sup>206</sup>, “o mundo das instituições e dos negócios humanos”<sup>207</sup>. É interessante notar também que, mesmo não fazendo uma confrontação entre o argumento e a obra de Hobbes, Norberto Bobbio afirma que qualquer que seja a validade desta tese, “é certo que ela é de importância capital para a compreensão e o enquadramento histórico do pensamento hobbesiano”.<sup>208</sup>

É esse projeto, por assim dizer, que engendra a premência de espelhar a Filosofia na geometria genética, substituindo a antiga Filosofia Primeira pela Física nominalista de caráter construtivo, técnico ou industrial, e isso com vistas a equacionar o dilema natureza / artifício. Não é à toa que o *De Homine*, ao apresentar os exemplares das duas partes do sistema, “põe enfaticamente o acento sobre a função do criador”<sup>209</sup>.

Ora, a solução do dilema, que envolve o ser ou a natureza das coisas (e o acesso a elas), já que o que está em jogo é a produção da própria realidade, é ela própria Metafísica.

---

<sup>205</sup> LANDRY, B. op., cit., 1930, pp. 49-50

<sup>206</sup> DOMINGUES, I. op., cit., 2000, *Idem*.

<sup>207</sup> DOMINGUES, I. op., cit., 2000, *idem*.

<sup>208</sup> BOBBIO, N. op., cit., 1989, p. 31.

<sup>209</sup> MAURIN, PAUL-MARIE, *Traté de l'homme*, trad. e introdução, Paris, Albert Blanchard, 1974, p. 29.

E é por isso que a *Philosophia Prima* se apresenta como princípio, lógico-definitório, de ciências que tem uma finalidade essencialmente pragmática<sup>210</sup>. Por esse motivo dizemos que a *vita activa*, do ponto de vista hobbesiano, não parece se diferir substancialmente do *bios theoretikòs*.<sup>211</sup>

O saber, nesse sentido, parece ser encarregado, fundamentalmente, de satisfazer as necessidades humanas e de assegurar ao homem um poder sobre a natureza, mas fundamentalmente sobre o próprio homem, por meio da feitura do Estado e do papel das universidades, como mostra Hobbes, no seio do artifício estatal.

A própria ordenação das categorias nesse sentido, expurgado seu caráter ontológico e mantido em seu sentido puramente lógico-nominal, parece ser a expressão insígnia da contínua atividade do dizer e do fazer do homem. É nesse sentido que as matemáticas, e principalmente a geometria, devem ser entendidas. Como dizíamos, se a Geometria é a mãe, a técnica é a parteira.

A Geometria é o melhor exemplo de conhecimento, pois é o conhecimento que, pela causa, envolve a construção do próprio objeto que é estudado. Isso equivale a dizer que a potência cognitiva humana se encontra determinada pela própria atividade poética, ou seja, pela produção efetiva do objeto em questão. Desse modo, aquele que contempla a igualdade ou desigualdade da relação entre proporções é o mesmo que produz essas proporções em suas equações imagéticas e lógico-nominais. O consumidor, portanto, aparece como o fazedor.

Ora, na medida em que a existência do objeto depende da vontade do homem, isso implica em dizer que esse conhecimento é perfeitamente demonstrativo, pois há uma

---

<sup>210</sup> ZARKA, Y. C. op., cit., 1999, 175.

<sup>211</sup> Vale a pena destacar a relação do argumento com a Filosofia Clássica, Cf. DOMINGUES, I, op.,c it., 2000, p. 37-47



homologia necessária entre o conhecimento e aquilo que é conhecido: ambos são artificiais, ambos dependem do artífice. Ambos são acidentes e não substâncias, podendo ser gerados e destruídos.

“As artes demonstráveis são aquelas em que a construção da coisa está sujeita ao poder do artífice que, em sua demonstração, não faz mais que deduzir as conseqüências de sua própria operação”. (S. L. E. W. VII, p.183).

Daí que o Estado aparece como objeto de estudo privilegiado e o método geométrico pode e deve ser a ele aplicado. Pois do mesmo modo que a Geometria é considerada uma ciência demonstrável, porque nós traçamos as linhas e figuras, a política também pode ser *more geometrico demonstrata*. Ou seja, ela pode ser estudada como ciência rigorosa, exigindo assim um tratamento semelhante àquele que é ordinariamente conferido às relações entre linhas, planos e volumes, já que somos nós os artífices do *Leviatã*. Igualmente, enquanto somos nós as causas da justiça e da injustiça, podemos legitimamente cobrar a apoditicidade na Moral. A demonstração nesses ramos se apresenta como o reflexo de um espelho, onde nós podemos nos contemplar como produtores e, nesse sentido, vislumbrar o que nós mesmos fizemos e operamos, como agimos e pensamos.

E essa operação, demonstrativa, que remete ao que foi feito (à obra e à ação), é uma espécie de memória, pois a cada passo dado no silogismo temos os índices e signos daqueles que os precederam, e só a partir deles que continuamos a caminhar. Não se trata, portanto, de uma memória natural, mas uma memória do cálculo progressivo ou, como quisermos, uma memória artificial ou industrial, pois se ela é produtora de artes ela é, ela própria, uma arte.

Conhecer a verdade é o mesmo que recordar que ela foi feita por nós pelo uso comum das palavras. Assim não foi irrefletido nem desavisado que Platão disse, nos tempos antigos, que todo conhecimento era memória. (*De Cive*, XVIII, 334).

Essa “demiurgia lógica” que vemos em Hobbes, ou seja, essa qualidade metafísica como produção industrial, que se pretende como princípio produtor da realidade tem, no entanto, e claramente, uma característica que nos é descrita por Domingues (independentemente da relevância dessa tese no seio da Filosofia grega) na apresentação do argumento.

“(…) a origem mais remota do argumento é a teologia, ou, antes, a religião (o cristianismo), a qual patenteou a figura do Deus onisciente que conhece tudo e criou o universo com base num ato de vontade estampado no famoso “*Fiat*” da doutrina da criação”.<sup>212</sup>

Esse ponto é capital. Em primeiro lugar porque o argumento parece se adequar perfeitamente à Filosofia de Hobbes, moldando o próprio caráter tanto de sua Filosofia Primeira quanto da Ciência Política. Mas principalmente porque o “*Fiat*” e o ato da criação são continuamente lembrados em momentos decisivos do *corpus*, sendo usados não apenas para ilustrar, mas para mostrar efetivamente a gravidade e a ambição da doutrina que se põe a si própria como a produtora industrial da realidade. A realidade passa a ser uma extensão da arte, uma segunda natureza, um artifício.

“Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisso: que lhe é possível fazer um animal artificial. (...) E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. (...) Por último, os pactos e convenções mediante as quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao fazemos o homem, proferido por deus na criação”. (*Lev. Introdução*, 27)

---

<sup>212</sup> DOMINGUES, I. op., cit., 2000, p. 37.

Embora possa ser considerado um crime a reprodução apenas parcial de um texto tão esplêndido como a introdução do *Leviatã*, podemos observar que a arte e o *Fiat* desempenham um papel central nesse extrato que é, certamente, um dos maiores clássicos da História da Filosofia e, talvez, das letras. Duas coisas chamam atenção: o fato de que a arte humana é uma imitação da arte divina (a natureza), mas também, que o Estado é uma imitação da obra maior da natureza. O homem, ao imitar a si mesmo (como obra criada por outrem) por meio da imitação da natureza como instrumento (a arte), ou seja, por meio da imitação do meio pelo qual foi ele mesmo criado, cria o Estado. E ao criar o Estado tem a possibilidade de criar-se a si mesmo. O homem é, portanto, matéria e artífice do Estado. Substância, mas também o produtor do acidente pelo qual o *Leviatã* é erguido e dirigido, pois o *Leviatã* não é obra da natureza, mas de imitação de sua obra maior. Ao criar o Estado, o homem deixa de ser uma mera substância amoral. Pôr os grilhões em si mesmo significa restringir livremente sua liberdade natural, para que possa viver em paz desfrutando da indústria, ou seja, de uma vida que não se pauta pela pura imediateidade. Por conseguinte, o homem a si mesmo se confere os acidentes e a implicação recíproca da obediência e proteção.

Devemos notar também que não só a Filosofia, enquanto definição, mas a própria ordem do sistema é dada na estreita linha do argumento do criador. A produção do conhecimento se dá em analogia mimética à criação das próprias coisas, onde o homem pode ser visto como um Deus e a Filosofia, a arte humana, análoga à criação divina. Daí que se o homem é o lobo do homem, é preciso dizer que ele também é “um Deus para o homem” (*De Cive*, 33). Esse Deus é justamente o filósofo. Pois se compararmos os cidadãos entre si (*De Cive*, 33) ficará patente que são os filósofos os autores de todas aquelas que são as maiores, mais belas, mais úteis e mais eminentes (mesmo que o vulgo

não as reconheça) vantagens e poderes de que o homem, considerado universalmente, é capaz, incluindo aí a manutenção do Estado.

Nesse sentido, a própria operação metódica da Filosofia é comparada à criação divina. Podemos assim fazer um quadro, extraído da carta ao leitor do *De Corpore*, de modo a comparar como as partes do sistema espelham ou imitam a ordem da criação das próprias coisas: É necessário, nos diz Hobbes, “um método semelhante à criação das próprias coisas” (*Co. Ao Leitor*,33).

A ordem da criação <sup>213</sup>	A ordem da contemplação	As disciplinas da Filosofia Natural	As três seções da Filosofia
A luz	A razão	Lógica, a luz da razão	<i>De Corpore</i>
A distinção do dia e da noite	A definição	Filosofia Primeira: definições primitivas da Física	<i>De Corpore</i>
O firmamento	O espaço	Geometria: ciência da expansão do espaço	<i>De Corpore</i>
As luminárias	Os astros	Astronomia: ciência do movimento dos astros	<i>De Corpore</i>
As coisas sensíveis	A qualidade sensível	Física: os fenômenos da natureza	<i>De Corpore</i>
O homem	O homem		<i>De Homini</i>
O mando	O cidadão		<i>De Cive</i>

<sup>213</sup> Analogia entre a criação das coisas por Deus e a produção das disciplinas filosóficas pelo homem. Quadro extraído com base na Carta ao Leitor do *De Corpore*. A contemplação parece adquirir o sentido de uma criação. Ver para fazer!

A partir desse quadro seria necessário fazer uma formulação para todo o sistema e não somente para a primeira seção. Ora, as três grandes partes do sistema são: a *Física*, a *Psicologia* e a *Política*.

Hobbes declara explicitamente: A Filosofia é uma “filha do mundo” (do corpo) e uma “filha da mente” (da razão e dos fantasmas) (Co, 33), mas também filha do Estado, da paz e da concórdia entre os homens.

“O ócio é o pai da Filosofia e o Estado, o pai da paz e do ócio. Quando pela primeira vez surgiram grandes e florescentes cidades, aí surgiu pela primeira vez o estudo da Filosofia. Os gminosofistas da Índia, os magos da Pérsia e os sacerdotes da Caldéia e do Egito estão incluídos entre os mais antigos filósofos, e aqueles países foram os reinos mais antigos. A Filosofia não surgiu entre os gregos e os outros povos do ocidente, cujos Estados (que não eram talvez maiores que Lucca ou Gênova) nunca tinham paz, a não ser quando os seus receios recíprocos eram iguais, nem ócio para observarem outra coisa além de se observarem mutuamente”. (*Lev.* XLVI, p. 462)

Vemos por aqui que as três grandes disciplinas do sistema estão em analogia às três instâncias fundadoras da própria Filosofia. Ela é, nesse sentido, como prega a definição, efeito de causas e causa de efeitos. Nesse sentido, quando dizemos que a Filosofia imita a criação, isso implica em dizer que ela visa recriar aquilo em virtude da qual ela foi, ela mesma, criada. O Estado, que já foi criado, deve ser recriado, ou seja, melhorado, pois “o esforço para se aprimorar o poder civil não pode ser pelo poder civil condenado”. (*Lev.* Epist. 25). Melhorar o estado não é destruí-lo, mas reorganizá-lo, assim como a tábua das categorias.

“De todos esses juízos sobre a natureza humana resulta que o ideal do homem, consiste no melhoramento indefinido de sua faculdade de criar, e que o une originalmente a Deus; porém, o melhoramento de sua faculdade de criar é o

melhoramento do universo de sua experiência, ou seja, de sua ciência. O ideal do sábio é, portanto, o ideal do progresso científico”<sup>214</sup>.

Chegamos assim, ao fim do nosso trabalho vendo com clareza quem Espinosa temia realmente, quando do alto de seu “naturalismo integral” bradava duras críticas “àqueles” que concebiam o homem na natureza como “um império num império”.<sup>215</sup>

A Filosofia, a jóia do Estado, não só não é natural, como é o meio mais elevado de contemplarmos, como Pablo Picasso disse sobre a arte, “aquilo que a natureza não é”<sup>216</sup>. Podemos assim, pensando no *Leviatã*, repetir o alerta do pintor russo Kazimir Malevitch aos seus companheiros no início do século XX, a propósito de sua famosa tela geométrica e sobreposta intitulada *Quadrado negro sobre fundo branco*: “Camaradas, ergam-se, subtraíam-se à tirania das coisas!”<sup>217</sup>

---

<sup>214</sup> MAURIN, PAUL-MARIE, *Traté de L’homme*, trad. e introdução, Paris, Albert Blanchard, 1974, p. 29.

<sup>215</sup> ESPINOSA, *Ética*, op., cit., 1997, parte III, p. 275

<sup>216</sup> WARNCKE, CARSTEN-PETER, *Picasso*, Köln, Taschen, 2002, p. 675.

<sup>217</sup> NÉRET, GILLES, *Malevitch*, Trad. Boléu, M. Köln, Taschen, 2003, p. 7.

## Conclusão

Terminamos nosso estudo afirmando que as três grandes matérias que, juntas, compõem o sistema, ou seja, a Física, a Psicologia e a Política, são análogas às causas da própria Filosofia. E por essa razão inferimos que a Filosofia, enquanto ciência das causas e efeitos, produz e recria aquilo em virtude do que foi ela mesma criada.

É por esta razão que dissemos, no começo deste trabalho, que a Filosofia é uma radicalização da linguagem ordinária. Ela imita e ao mesmo tempo aperfeiçoa aquela que é sua condição de possibilidade. E isso tanto do ponto de vista da ordem quanto daquele relativo à exatidão da significação. Sob esse ângulo, a Filosofia também se apresenta como uma recriação da linguagem, na medida em que ela abre a perspectiva para que a palavra acrescente às meras funções lúdicas, adadoras, ferinas, etc, utilizadas na comunicação vulgar, uma potência lógica. Resumindo, a ciência inaugura a possibilidade para que a língua se transforme em desdobramento silogístico metódico, em indústria efetiva, para o benefício do homem, isto é, para o gênero humano e não para um homem apenas.

Não foi em vão, por conseguinte, que afirmamos que uma linguagem puramente retórica e que naturalmente lida com a dissimulação é índice da discórdia e do conflito. Isso ocorre, pois a língua usada somente nesta direção visa o benefício apenas de quem convence, despreocupando-se absolutamente com aquele que é convencido. Por conseguinte, esse uso da linguagem não se dá no registro do pacto, mas de um pacto dissimulado, falso, ou seja, uma aparência de concórdia. Tal uso da linguagem ocasiona, apenas, uma liga frágil, que mais cedo ou mais tarde deixará de ser verbo para tornar-se espada. Em outras palavras, a linguagem, assim configurada, parece ser orientada em benefício de uma pessoa singular, por oposição à “pessoa única”, isto é, aquela capaz de

unificar todas as vontades que anteriormente se digladiavam mutuamente, sob a forma de uma pura matéria amoral no estado de natureza. A persuasão, por conseguinte, quando não é pautada pela razão, isto é, pela demonstração, aparenta, a nosso ver, ser índice de sedição, e enquanto tal, da enfermidade que pode ocasionar a guerra intestina e a morte efetiva do artifício civil.

Dissemos também que o Estado, que é umas das causas da Filosofia, deve ser recriado, ou seja, aprimorado. Nesse sentido, portanto, ele pode se configurar como um efeito da Filosofia. E, de fato, se a ciência é uma operação, ela é igualmente uma obra.

“E agora, considerando como é diferente esta doutrina da prática da maior parte do mundo, especialmente daquelas partes ocidentais que receberam sua sabedoria moral de Roma e de Atenas, e como é necessária uma profunda sabedoria moral àqueles que têm a administração do soberano poder, estou a ponto de acreditar que este trabalho seja inútil, como o Estado de Platão, pois também ele é da opinião que é impossível desaparecerem as desordens do estado e as mudanças de governo por meio de guerra civis, enquanto os soberanos não forem filósofos. Mas quando atento novamente no fato de que a ciência da justiça natural é a única ciência necessária para os soberanos e para seus principais ministros, e que eles não precisam ser sobrecarregados com as ciências matemáticas (como precisam nos textos de Platão), além de por boas leis os homens serem encorajados ao seu estudo, e que nem Platão, nem qualquer outro filósofo até agora ordenou e provou com suficiência ou probabilidade todos os teoremas da doutrina moral, e que os homens podem aprender a partir daí não só a governar como a obedecer, fico novamente com a esperança de que esta minha obra venha um dia a cair nas mãos de um soberano, que a examinará por si próprio (pois é curto e penso que claro), sem a ajuda de algum intérprete interessado ou invejoso, e que pelo exercício da plena soberania, protegendo o ensino público desta obra, transformará esta verdade especulativa em utilidade prática”. (*Lev. XXXI, 271*).

A palavra é condição para o Estado, pois sem palavras não se pode pactuar. Do mesmo modo, a verdade depende da palavra, pois ela consiste no que é dito, ou seja, na significação inerente ao termo. E ocorre que “as primeiras de todas as verdades se



originaram e foram estabelecidas por aqueles que primeiro deram nomes às coisas”. (Co. III. 8. 57) Ora, esse homem que primeiro deu nomes às coisas, o primeiro demiurgo, foi, simultaneamente, político e filósofo. Com efeito, foi ele quem criou, de um só golpe, a palavra e o acidente conhecido pelo nome de “contrato”, ou seja, o ambiente de consenso político-significativo próprio ao nome e à vida em sociedade. Parece, portanto, que Filosofia e Política devem andar juntas, tanto do ponto de vista da ciência quanto de sua exteriorização prática.

Ora, se a Ciência dos homens e o poder civil que os mantém em respeito estão em sua origem absolutamente ligados, isso implica em dizer que cabe a nós “realizar a união da Filosofia e do governo das grandes cidades”<sup>218</sup>.

A Filosofia, por conseguinte, deve atuar em duas direções. Em primeiro lugar ela deve ser ministrada no ensino público de modo a garantir que a obra seja realizada em sua própria geração. Com efeito, o engendrar da obra, sua feitura é sua finalidade máxima. A obediência ao poder civil, longe de uma escravidão, é o caminho mais curto para a verdadeira liberdade que coincide com o uso adequado da linguagem.

Por outro lado, para que o filósofo realize seus “planos legislativos e políticos não é necessário, senão, persuadir apenas um único indivíduo, de modo que, assim, tudo estaria resolvido”.<sup>219</sup> A Filosofia deve, pois, ser ministrada também ao soberano, para que ele, reconhecendo a si mesmo como criador do Estado, vendo, por introspecção, que ele próprio se encontra na origem do artifício criado, encontrando em si aquilo que é comum a todos, transforme a doutrina na efetiva razão artificial que comandará todos os membros do corpo civil. A Filosofia não é, portanto, um pequeno poder, pois ela é a única via para que o

---

<sup>218</sup> PLATÃO, Carta VII. In. Cartas, Trad. C. G. Silva, M. A. Melo, Lisboa, Ed, Estampa, 1980, p. 50

<sup>219</sup> PLATÃO, Carta VII. *Idem.* p.50

originaram e foram estabelecidas por aqueles que primeiro deram nomes às coisas”. (Co. III. 8. 57) Ora, esse homem que primeiro deu nomes às coisas, o primeiro demiurgo, foi, simultaneamente, político e filósofo. Com efeito, foi ele quem criou, de um só golpe, a palavra e o acidente conhecido pelo nome de “contrato”, ou seja, o ambiente de consenso político-significativo próprio ao nome e à vida em sociedade. Parece, portanto, que Filosofia e Política devem andar juntas, tanto do ponto de vista da ciência quanto de sua exteriorização prática.

Ora, se a Ciência dos homens e o poder civil que os mantém em respeito estão em sua origem absolutamente ligados, isso implica em dizer que cabe a nós “realizar a união da Filosofia e do governo das grandes cidades”<sup>218</sup>.

A Filosofia, por conseguinte, deve atuar em duas direções. Em primeiro lugar ela deve ser ministrada no ensino público de modo a garantir que a obra seja realizada em sua própria geração. Com efeito, o engendrar da obra, sua feitura é sua finalidade máxima. A obediência ao poder civil, longe de uma escravidão, é o caminho mais curto para a verdadeira liberdade que coincide com o uso adequado da linguagem.

Por outro lado, para que o filósofo realize seus “planos legislativos e políticos não é necessário, senão, persuadir apenas um único indivíduo, de modo que, assim, tudo estaria resolvido”.<sup>219</sup> A Filosofia deve, pois, ser ministrada também ao soberano, para que ele, reconhecendo a si mesmo como criador do Estado, vendo, por introspecção, que ele próprio se encontra na origem do artifício criado, encontrando em si aquilo que é comum a todos, transforme a doutrina na efetiva razão artificial que comandará todos os membros do corpo civil. A Filosofia não é, portanto, um pequeno poder, pois ela é a única via para que o

---

<sup>218</sup> PLATÃO, Carta VII. In. Cartas, Trad. C. G. Silva, M. A. Melo, Lisboa, Ed, Estampa, 1980, p. 50

<sup>219</sup> PLATÃO, Carta VII. *Idem.* p.50

homem aumente o poder do Estado sobre a natureza e sobre os próprios homens, mediante o aprimoramento do poder estatal.

Evidentemente é a figura do intérprete que traz problema. Pois o intérprete não é um simples homem do povo que se guia apenas por sua natural prudência, e que não diz nem verdades nem delírios. O intérprete é o lado oposto à Filosofia e, por conseguinte, uma ameaça real, pois muito mais que uma mera falta de instrução, ele é uma instrução equivocada, desviada. Sua figura se assemelha ao equívoco completo, ao absurdo. Com efeito, ele é o espírito que faz com que o interesse seja contrário à razão. O intérprete não são os homens amansados que disputam migalhas entre si, mas o “Estado de Natureza” sempre latente ao poder estabelecido legitimamente, o poder bestial que continuamente bate às portas do governo civil exigindo ser recebido e escutado, tal como um ministro ou um conselheiro fanático. Ele é, pois, parte da memória do Estado. É a ação, sempre tentadora, de se erigir como norma e linguagem universal aquilo que é particular.

Diríamos, portanto, que o intérprete é o teólogo, o que fala das coisas divinas e se promove por meio delas sem ter conhecimento de qual é a natureza da Filosofia e do remédio que melhor convém ao corpo civil.

Essa verdadeira guerra contra a Escolástica e contra todo discurso sedicioso que dá as costas para a totalidade do corpo civil, ocupando-se apenas em obter seu quinhão de poder, parece perpassar todo o sistema em suas partes fundamentais. Cabe notar que esse combate em favor da lucidez pode ser visto também como a expressão de um novo espírito que se anunciava, a saber, aquele que lutou e deve continuar lutando contra toda e qualquer demissão do pensamento e que prima pela reinvenção contínua da Filosofia em águas geométricas e, sobretudo, laicas.

Certamente a Ilustração é devedora desse momento da história e do pensamento universais, que fez da liberdade e do exercício da crítica o fundamento para uma proposta de mundo voltada para as ilimitadas possibilidades desencadeadas pela razão artificial. Vale observar, por fim, que as mesmas mãos éticas, políticas e metafísicas que libertaram a técnica, como mães, sabiam-se melhor qualificadas que qualquer outro saber para educar e direcionar esse gigantesco poder em benefício do homem e jamais contra ele.

“Por acaso pedi, Criador, que do barro me moldasse homem? Porventura solicitei que das trevas me erguesse?”<sup>220</sup>

---

<sup>220</sup> SHELLEY, M. *Frankenstein ou o Prometeu Moderno*, Trad. Ralph. E. São Paulo, Publifolha, 1998, p.1.

## Referências Bibliográficas

### *Obras de Hobbes*

*A Natureza Humana*. Trad. João A. Lopes. Lisboa. Universidade Nova, 1972.

*Critique du De Mundo de Thomas White*. Trad. Jacquot, J. Paris, Vrin, 1973

*De Corpore. Elementorum Philosophiae Sectio Prima*. Edição latina. Notas, apêndice, index e comentário por Schuhmann, K. Vrin: Paris, 1999.

*De Homine, Traité de l'homme*. Trad. Maurin, P. M. Paris: Blanchard. 1974.

*Do Cidadão*. Trad. Janine Ribeiro, R. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

*Diálogo entre un filósofo y un jurista*, Trad. Miguel Ángel Rodilla, Tecnos, Madrid, 1992,

*Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria B. N. da Silva. São Paulo. Col. Os Pensadores. Abril cultural. 1974

*Short Tract on First Principles (Court Traité des Premiers Principes)*, Trad. Bernhardt, J. Paris, PUF, 1988.

*The Elements of Law*, edited with a Preface and Critical Notes by Ferdinand Tönnies, Second Edition, Barnes & Nobles, New York, 1969.

*Troisièmes Objection et Réponses aux Méditations Métaphysiques*. Apresentação de Michelle et Jean-Marie Beyssade, in: Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris: GF Flammarion 1979

*Tratado sobre el Cuerpo*. Trad, Feo, J.R. Madrid, Trotta, 2000.

*English Works of Thomas Hobbes*. Ed. Molesworth. London: Routledge/ Thoemmes Press, 1997

### *Outras Obras*

ARISTÓTELES, *De l'Âme*, Trad. Tricot, Paris, Vrin, 1985

\_\_\_\_\_, *Physique*. Trad. Pierre Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2000

\_\_\_\_\_, *Poética*, Trad. Souza, E. Col. Os pensadores, São Paulo, 1973

\_\_\_\_\_, *Métaphysique*. Trad. Tricot, J. Paris, Vrin, 1991.

\_\_\_\_\_, *Órganon*, Da Interpretação, Edipro, Trad. Edson Bini, Bauru SP, 2005

BENVENISTE, Emile, *Problèmes de Linguistique générale*, deuxième partie, Paris, Gallimard, 1974.

BERNHARDT, J. *Que sais-je? Hobbes*. Paris: PUF, 1994

BO BARDI, LINA, in CARVALHO, MARCELO. *Arquitetura Rural na Serra da Mantiqueira*, São Paulo, Quadrante, 1992.

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*, Trad. Coutinho. N.C., Rio de Janeiro, Ed. Campos, 1989.

BRANDT, F. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*. London, 1928.

CHAUÍ, M. *A Nervura do Real*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000

DOMINGUES, I. *Epistemologia das Ciências Humanas*, Tomo I, São Paulo, Loyola, 2004.

ESPINOSA, B. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Col. Os Pensadores, São Paulo, Ed. Abril/Nova Cultural, 1997.

\_\_\_\_\_, *Pensamentos Metafísicos*, Trad. Chauí, M. Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril, 1997.

FEO, J. R., *Introdução ao Tratado Sobre el Cuerpo*, Madrid, Ed. Trotta, 2000

FICHTE, G. *Sobre o conceito da Doutrina-da-Ciência ou da assim chamada Filosofia..* Trad. Torres Filho, R.R. São Paulo, Abril Cultural, 1980,

GARCIA MARQUES, GABRIEL. *El Amor en los Tiempos del Cólera*, Buenos Aires, Ed. DEBOLS!!LLO, 2003,

GILSON, E. *La Unidad de la Experiencia Filosófica*. Trad. Baliñas, C.A. Madrid, Ed. Rialp, 1960

GUEROULT, M. *Spinoza I: De Dieu (Éthique, 1)*. Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

- \_\_\_\_\_, M. *Spinoza II: L'Âme (Éthique, 2)*. Paris, Aubier-Montaigne, 1972.
- HAMPTON, J. *Hobbes and The Social Contract Tradition*, New Cork, Cambridge University Press, 1988.
- HEGEL, *Introdução à História da Filosofia*, Col. Trad. Carvalho, A. P. Os pensadores, São Paulo,
- HEIDEGGER, *El Ser y El Tiempo*, Trad. Gaos, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003
- LANDRY, B. *Hobbes*. Paris, Félix Alcan. 1930
- LOPES, J. A. *Introdução à Natureza Humana*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1982
- MACPHERSON, CB "introduction", in *Leviathan*, editado por Macpherson. Penguin Classics, 1968
- MALHERBE, Michel. *Thomas Hobbes ou L'oeuvre de la raison*, Paris, Vrin. 2000
- MAURIN, PAUL-MARIE, *Introduction au Traité de L'homme*, Paris, Albert Blanchard, 1974
- MOREAU, P.F. *Philosophie, Science et Religion*, Paris: PUF
- NÉRET, GILLES, *Malevitch*, Trad. Boléu, M. Köln, Taschen, 2003
- OCKHAM, G. *Suma de Lógica*. Trad. Alfonso Flórez Flórez, Santafé /Bogotá: Editorial Norma, 1994
- PACCHI, A. *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*. Florença: La nuova Italia Editrice 1965
- PALACIOS, V. *Lenguaje e Pacto en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Trama editorial/ Prometeo libros, 2001
- PLATÃO, *La République*, GF Flammarion, Trad. Robert Baccou, Paris, 1966
- \_\_\_\_\_, *Cratyle*, Trad. Catherine Dalimier, Flammarion, Paris, 1998,

- \_\_\_\_\_, *Timée*, Trad. Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Phédon*, Flammarion, Trad. Introduction e notes par Monique Dixsout, Paris, 2001
- POLIN, R. *Hobbes, Dieu et les Hommes*. Paris, PUF, 1981.
- RIBEIRO, R. J. *A Marca do Leviatã*, São Paulo, Ática 1978.
- RORTY R. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Trad. Jorge Pires, Lisboa, 1988
- ROSS. M. *Leibniz*, São Paulo, Loyola, 2001
- ROUSSEAU, J. J. *Discurso Sobre a Desigualdade*, Trad. Machado, L. São Paulo, Ed. Abril, 1973
- SACHULZ NÖTHILING, V. A Teoria da Representação em Hobbes, *Dissertação de Mestrado*, UFMG, 2006,
- SARAMAGO, JOSÉ, *Evangelho Segundo Jesus Cristo*, Companhia das Letras 10ª Ed., 1999,
- SHELLEY, M. *Frankenstein ou o Prometeu Moderno*, Trad. Ralph. E. São Paulo, Publifolha, 1998
- SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. Trad. Vera Ribeiro São Paulo. Unesp. 1999
- SORELL, T. Hobbes, *The Arguments of the philosophers*, Londres: Routledge, 1991
- STRAUSS, L. *La Base de la Filosofia Política de Hobbes*, in “*Que es Filosofia Política?*” Madrid, Ed, Guadarrama, 1970
- TÖNNIES, F. *Vida e Doctrina de Tomás Hobbes*, Madrid, Revista de Occidente, 1932.
- TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*, Trad. Kury, M. G. Ed. UNB, Brasília, 1987
- VOLTAIRE, *Dicionário Filosófico*. Trad. Chauí, M., São Paulo, Col. Os Pensadores, 1973,



WARNCKE, CARSTEN-PETER, *Picasso*, Trad. Ramos, P. Köln, Taschen, 2002

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*, Abril Cultural, Trad. Bruni, J.C., São Paulo, 1975

YAMAYA, E. *Computatio sive Logica*, Dissertação de Mestrado, USP,

ZARKA, Y. C. *La Décision Métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin 1999

\_\_\_\_\_, *Hobbes et La pensée Politique Moderne* Paris, PUF, 2001

### *Artigos*

BERNHARDT, J. “Nominalisme et mécanisme chez Hobbes”, in *Archives de Philosophie*. V.2. n. 48, 1985

\_\_\_\_\_, “Intelligibilité et réalité chez Hobbes et Spinoza”, *Revue Philosophique*, n. 2, 1985

BOSCHERINI, G. “La naissance du matérialisme moderne” in, *Revue Philosophique*. n. 2. 1985

BOSS, G. “Système e rupture chez Hobbes”, in *Dialogue XXVII*, PP. 215-231. 1988

\_\_\_\_\_, “La conception de la Philosophie chez Hobbes et Spinoza”, in *Archives de Philosophie*. V.2 Numéro 48. 1985

DEMÉ, Nelly. “La table de catégories chez Hobbes”, in *Philosophie*, n.23, 1989

ECO, UMBERTO. “Significado y Denotación de Boecio a Ockham”, in *Suma de Lógica*. Trad. Alfonso Flórez Flórez, Santafé /Bogotá: Editorial Norma, 1994

FLÓREZ FÓREZ, ALFONSO, “El Pensamiento de Ockham”, in *Suma de Lógica*. Trad. Alfonso Flórez Flórez, Santafé /Bogotá: Editorial Norma, 1994

MALHERBE, M. “Hobbes et la Fondation de la Philosophie Première” in *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Paris, Vrin, 1989,

- MARGUTTI, P. R. “A questão da transmissão do movimento na Filosofia Primeira de Hobbes”, in *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 98. 1998
- MEDINA, J. “Les mathématiques chez Hobbes et Spinoza”, in *Revue Philosophique*, n. 2, 1985
- MOREAU, P.F. “Politiques du langage”, in *Revue Philosophique*, número 2. 1985
- PACCHI, ARRIGO. “Hobbes et la puissance de Dieu”, in *Philosophie*. Numéro 23. 1989
- PÉCHARMAN, M. “Le vocabulaire de l’être”, in *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Vrin 1992
- PRINS, J. “Hobbes and the School of Padua: Two incompatible approaches of science”, in *Archiv für Geschichte der philosophie*, V.72, número 1pp. 26-46
- SCHUHMAN, K. “Le vocabulaire de l’espace”, in *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Vrin. 1992
- SORELL, Tom. “Hobbes’s Scheme of the Sciences” in: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*, New York: Cambridge University Press, 1996.
- VIENNE, JEAN MICHEL. “Méthode mathématique et science moral chez Locke”, in *Philosophie* n. 37, 1993.
- YAKIRA, E. “Pensée et calcul chez Hobbes et Leibniz”, in Thomas Hobbes, *Philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, PUF, pp 127 –137
- ZARKA, Y.C. “Empirisme, nominalisme et materialisme chez Hobbes”, in *Archives de philosophie*, v.2, número 48. 1985
- \_\_\_\_\_, “Le vocabulaire de l’apparaître: Le champ sémantique de la notion de Phantasma”, in *Hobbes et son Vocabulaire*. Paris, Vrin 1992
- \_\_\_\_\_, “Identité et ipséité chez Hobbes et Locke”, in *Philosophie*, n. 37, 1993.
- \_\_\_\_\_, “Loi naturelle et loi civile: de la parole à l’écriture”, in *Philosophie* n.23, 1989.