

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**MÁRCIO SECCO**

**A ÉTICA COMO CIÊNCIA EM THOMAS HOBBS**

Florianópolis  
2015



MÁRCIO SECCO

**A ÉTICA COMO CIÊNCIA EM THOMAS HOBBS**

Tese apresentada ao programa de pós-graduação do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito final para a obtenção do título de doutor em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra

Florianópolis  
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Secco, Márcio  
Ética como Ciência em Thomas em Hobbes / Márcio Secco ;  
orientador, Delamar José Volpato Dutra - Florianópolis,  
SC, 2015.  
159 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

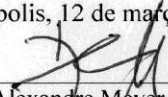
1. Filosofia. 2. Filosofia. 3. Hobbes. 4. Ética. I.  
Dutra, Delamar José Volpato. II. Universidade Federal de  
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III.  
Título.

Márcio Secco

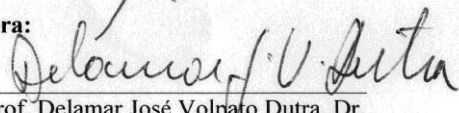
**“ÉTICA COMO CIÊNCIA EM THOMAS HOBBS”**

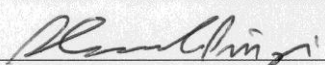
Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

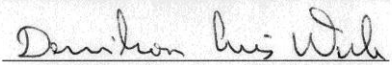
Florianópolis, 12 de março de 2015.

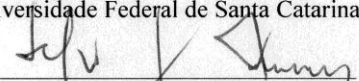
  
Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.  
Coordenador do Curso

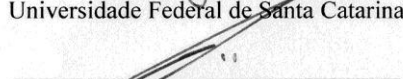
**Banca Examinadora:**

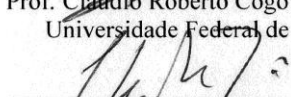
  
Prof. Delamar José Volpato Dutra, Dr.  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
Prof. Alessandro Pinzani, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
Prof. Denilson Luis Werle, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
Prof. Selvino José Assmann, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

  
Prof. Claudio Roberto Cogo Leivas, Dr.  
Universidade Federal de Pelotas

  
Prof. Carlos Eduardo Balzi, Dr.  
Universidad Nacional de Córdoba



Para Jussara Valente, minha amada esposa e companheira.





## AGRADECIMENTOS

Agradeço a CAPES pela concessão de bolsa que possibilitou a realização de estágio doutoral no exterior.

Agradeço a Stephen Darwall, que me recebeu e orientou durante minha estadia em Yale, e de quem pude colher importantes contribuições a este trabalho.

Agradeço a Delamar José Volpato Dutra, meu orientador, pela imensa ajuda na elaboração deste trabalho, pela paciência, compreensão e confiança.

Agradeço aos professores do Departamento de Filosofia da UFSC, especialmente a Alessandro Pinzani, Denilson Werle, Selvino Assmann e Darlei Dall'agnol pelas contribuições e pelo apoio em meu crescimento como pesquisador, e pelas inúmeras lições que pude com eles aprender.

Agradeço aos meus colegas do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia, com quem pude sempre contar, e de quem sempre tive todo o apoio necessário.

Agradeço especialmente ao prof. Clarides Henri de Barba, chefe de departamento de Filosofia da UNIR, colega e amigo, em quem virtudes como caridade e solidariedade transparecem com vigor exemplar.

Agradeço ao amigo Rodolfo Jacarandá, colega no Grupo de Pesquisa em Ética e Direitos Humanos.

Agradeço aos amigos Ana Cristina e Jaison Bassani, de quem sempre recebi carinho, apoio, e a melhor acolhida. Não existem palavras que possam expressar a gratidão pelas incontáveis vezes em que este forasteiro pode se sentir em casa, em família, mesmo longe de seu lar.

Agradeço especialmente à mulher que mais admiro e a quem devo boa parte do sucesso desta empreitada, Jussara Valente, cujo amor incondicional forneceu ao mesmo tempo alento e conforto nos momentos difíceis, e entusiasmo e energia para sempre seguir em frente.

## RESUMO

Thomas Hobbes apresenta em seu *Leviatã* a ética como um ramo da Filosofia Natural. Ela é concebida com uma investigação das “consequências das paixões”. A classificação da investigação moral como uma ciência que é parte da física foi tomada por alguns comentadores como um sinal do caráter descritivo da teoria moral hobbesiana. Algumas interpretações que propuseram uma teoria moral com conteúdo prescritivo viram a necessidade de tomarem a moralidade como uma investigação independente da filosofia natural. Alguns intérpretes tentaram tomar a sério a ideia de que a ética está vinculada às ciências naturais e defenderam a teoria moral hobbesiana como sendo uma vertente do naturalismo moral. A presente tese parte da possibilidade de se afirmar a ética como uma investigação que segue um padrão científico na perspectiva hobbesiana, e ao mesmo tempo tenta mostrar que ela é uma teoria prescritiva com uma normatividade moral em sentido forte. A ética é tomada neste trabalho não como uma descrição das paixões e suas consequências como podem ser vistas na realidade e nas condutas particulares, mas como a construção de um modelo racional de ação que toma a natureza humana de um ponto de vista universal. Ciência é o trabalho da razão. A razão articula nomes e proposições em teorias. Nomes e proposições assim articulados podem causar em nossa mente um arranjo diferente de nossas ideias. A razão é capaz de corrigir nossas concepções de várias maneiras. Estas correções são feitas através da linguagem, concebida como “signos” ou “marcas sensíveis” de nossos pensamentos. Nomes e proposições articulados em uma teoria ética compõem o que podemos tomar como a forma racional de conceber a ação humana. Todas as ações ou paixões que aparecem sem uma organização racional ou não são racionalmente justificáveis não podem ser aceitas como “boas” e nem “corretas”. Assim, a ética não apenas uma tentativa de compreender quais são as paixões e quais são as ações que os homens empreendem normalmente, mas quais são as conexões necessárias de nossas crenças. O modelo racional da natureza humana e da ação humana não pode engendrar contradições. A investigação das consequências das paixões humanas é a investigação do modelo coerente da natureza humana, das paixões não contraditórias e das contradições que devem ser evitadas. Uma teoria coerentista da

verdade é apresentada como a melhor interpretação do conceito de ciência verdadeira na teoria hobbesiana.

Palavras-chave: Hobbes, Ética, Ciência

## ABSTRACT

Thomas Hobbes presents, in his *Leviathan*, Ethics as a branch of Natural Philosophy. It is conceived as an investigation of the “consequences of the passions”. The classification of the moral investigation as a science that is part of physics was taken by some commentators as a sign of the descriptive character of Hobbes’s moral theory. Some interpretations that tried to defend a prescriptive content in Hobbes’s ethics saw the necessity of taking the morality as an independent investigation. There are others that tried to make sense of the relation between natural science and ethics and defended Hobbes’s moral theory as a kind of naturalism. The present thesis investigates the possibility of affirming ethics as an investigation that has a scientific pattern in Hobbes’s view, and at the same time tries to show that it is a prescriptive theory with a very strong sense of moral normativity. Ethics is taken in this work not as a description of the passions and the consequences as they are seen in reality, but as the construction of a rational model of action that takes human nature in a universal sense. Science is the work of reason. Reason articulates names and propositions in theories. Names and propositions so articulated are able to cause in our mind a different composition of ideas. Reason is able to correct our senses in many ways. These corrections are made through language, conceived as the “signs” or “sensible marks” of our thoughts. Names and propositions articulated in an ethical theory compound what we could take as the rational way of conceiving human action. All the actions or passions that arise without a rational organization or is not rational justifiable cannot be accepted as good or right. So, ethics is not just the attempt to understand what are the passions and what are the actions human beings currently perform, but what are the necessary rational connections of our believes. The rational model of human nature and of human action cannot bear contradictions. The investigation of the consequences of the human passions is the investigation of the coherent model of human nature, of the non contradictory passions and the contradictions that need to be

avoided. A coherence theory of truth is presented as the best interpretation of the concept of true science in Hobbes's theory.

Keywords: Hobbes, Ethics, Science

## Lista de Siglas

DCo = De Corpore. As citações do De Corpore são tiradas da edição de Molesworth das obras completas de Hobbes.

DC = De Cive, nas citações em português, tradução de Renato Janine Ribeiro. Em inglês, edição de Bernard Gert.

L = Leviatã, quando citado em português trata-se da tradução brasileira de João Paulo Monteiro, e quando citado em inglês, a edição de Edwin Curley.

DH = De Homine (trad. de Bernard Gert)

EL= Elements of Law (ed. J.C.A. Gaskin)

EW = English Works





## SUMÁRIO DA TESE

Introdução	19
1. Sensação e Linguagem	
1.1. Sensação e imaginação	27
1.2. Linguagem	37
2. Ciência	
2.1. Razão e Experiência	51
2.2. Método	59
2.3. Verdade	67
3. Filosofia Natural e Filosofia Moral	
3.1. O sistema das ciências	87
3.2. Estados de natureza	95
3.3. Ética como Filosofia natural	103
4. Cognitivismo moral. A fonte da normatividade das leis de natureza	
4.1. A normatividade das leis de natureza	121
4.2. Porque devemos honrar nossos contratos	134
5. Considerações finais	145
Referências Bibliográficas	149



## INTRODUÇÃO

We are self-interested, valuing our self-preservation above everything else. This leads us, in the state of nature, to a war of all against all, in which there is no right or wrong. Moral philosophy is no different than prudence; it tells us how to avoid this war. The laws of nature are justified because following them lets us preserve ourselves. They could have no other justification, for all value is subjective, stemming from our interests, and reason is purely instrumental. Neither value from other source nor the pronouncements of other beings, such as God, are relevant. All obligation is self-imposed. The most important law of nature tells us to establish a sovereign, to keep peace between us. For the sovereign to succeed in this task, and because the sovereign represents each of us, the sovereign must be absolute. It does not follow, however, that we have no right to defend ourselves against the sovereign; this right is inalienable.<sup>1</sup>

A passagem acima reflete, segundo Robert Shaver a *received view* da teoria hobbesiana. A humanidade é um conjunto de sujeitos autointeressados preocupados em preservar sua vida sem qualquer noção natural do que seja certo e errado, em uma guerra contínua de todos contra todos, situação na qual a moralidade não é mais do que um conjunto de regras prudenciais cuja função é evitar esta guerra. Regras prudenciais derivadas de uma razão instrumental, impotente diante do domínio das paixões e dos interesses particulares. Toda a validade que se pode querer encontrar em uma regra de ação produzida pelo raciocínio humano só pode ser sustentada caso algum interesse lhe dê origem. Se ocorrer a algum juízo particular ao qual se aplica tal regra considerar que esta não lhe serve de meio para obter o fim almejado ela pode sem problema ser deixada de lado, pois se é no interesse particular que esta se funda, o mesmo interesse pode suspendê-la por ineficácia diante de algo que pareça mais vantajoso no momento.

---

<sup>1</sup> Shaver, R. Hobbes, 1999, pg.11

Pretendo argumentar aqui contra a ideia de que as leis de natureza possam ser reduzidas a regras prudenciais cuja validade depende de sua eficácia como meios de satisfação de interesses particulares. A tese que pretendo defender é que Hobbes apresenta uma ideia de obrigação moral constituída por normas objetivamente válidas e que se impõem aos indivíduos não como meios, mas como verdades racionais reguladoras de nossas ações.

A tentativa de estabelecer uma noção de obrigação moral em sentido rigoroso em Hobbes não é uma novidade. A.E. Taylor desenvolveu uma das interpretações mais comentadas com essa finalidade. A tese de Taylor, surgida em 1938<sup>2</sup>, aponta em Hobbes uma noção de obrigação moral desvinculada do egoísmo psicológico. Segundo Taylor, as leis de natureza podem ser comparadas a imperativos categóricos, cuja força normativa vem do fato de terem sido feitos e ordenados por Deus. Teríamos, assim, obrigações que podem ser afirmadas no estado de natureza. A filosofia moral hobbesiana seria, na leitura de Taylor, uma deontologia, e as leis de natureza seus princípios. A tese de Taylor fez seguidores. Warrender (1955)<sup>3</sup> sustentou que sem que houvesse uma obrigação moral que desse suporte à obrigação política sequer poderia haver sociedade. A própria obrigação política seria uma obrigação moral. Apontou, assim como Taylor, as leis de natureza como regras derivadas da vontade divina.

Taylor e Warrender partem de uma análise das obrigações morais como sendo fundadas a partir de uma posição externalista. Um problema dessas interpretações, que Gauthier<sup>4</sup> chama de absurdas, é o fato de que Hobbes afirmou diversas vezes que Deus não pode ser conhecido, e que sua vontade só seria revelada a uns poucos, a quem escolhemos dar fé. A noção de uma obrigação com bases externalistas, parece ainda contrariar a filosofia natural de Hobbes, bem como sua opinião sobre a possibilidade de vida após a morte. Ele afirma ser impossível que saibamos o que nos espera após a morte<sup>5</sup>.

Pretendo tentar compreender a ética como parte do empreendimento de construção da noção de ciência de Hobbes. Isso significa tomar a sério as próprias afirmações feitas por ele, e o

---

<sup>2</sup> The Ethical Doctrine of Hobbes, in *Philosophy*, Vol. 13, N. 52 (1938), pp. 406-424

<sup>3</sup> The political philosophy of Hobbes, (1955), Oxford: Oxford UP.

<sup>4</sup> The Logic of Leviathan, (1969), Oxford: Oxford UP.

<sup>5</sup> “Que espécie de felicidade Deus reservou àqueles que devotamente o veneram é coisa que ninguém saberá antes de gozar.” L,VI,57

posicionamento da ética como parte da filosofia natural. O ponto que pretendo compreender é a possibilidade de termos uma investigação de filosofia natural resultando em prescrições normativas no campo moral.

Defenderei aqui que a razão não é meramente instrumental, mas capaz de influenciar nossas paixões ao ponto de indicar quês desejos devemos ter a partir de uma noção universal e objetiva de bem. Ou seja, a razão passa a desempenhar o papel inclusive de avaliadora de nossas paixões e de formatadora de nossa deliberação nos conduzindo a ações indicadas a partir de princípios racionais. Apresentarei aqui a tese de que as leis de natureza se impõem ao agente como verdades racionais com conteúdo normativo. O ponto que quero frisar é quanto ao funcionamento da razão a partir da linguagem. Uma longa e acalorada discussão sobre o que Hobbes teria como sendo seu conceito de razão ocorre já há muito tempo. Gert<sup>6</sup>, por exemplo, defende que Hobbes teria três noções diferentes de razão, uma sendo razão natural, que em sua interpretação seria responsável por definir os fins do homem e gerar as leis de natureza, outra a razão instrumental, responsável pelos meios da ação, e uma terceira que seria uma razão calculativa, responsável pela linguagem. Deigh<sup>7</sup> aponta que Hobbes teria uma noção de razão puramente definitivista, incapaz de agir sobre nosso comportamento, sendo puramente calculativa com definições. Para o que interessa aqui, a distinção que tomarei como a mais importante é da razão como faculdade capaz de manipular símbolos linguísticos. Diferentemente de Deigh defenderei que a razão, por sua capacidade de construir modelos linguísticos e “calcular” com nomes pode interferir em nossa conduta.

A teoria moral de Thomas Hobbes é tradicional, no sentido que aborda a ideia de obrigação sempre pensada em conjunto com uma teoria da ação (Irwing 2008)<sup>8</sup>. Isso faz com que muitas interpretações de sua doutrina acabem por reduzir sua filosofia moral a uma pura descrição dos mecanismos da ação. Não é incomum vermos o erro de tomar a noção hobbesiana de deliberação como o cerne de sua teoria moral. Partindo da ideia de deliberação muitos tentam arranjar as funções das paixões com a razão, de maneira a conceber que as primeiras oferecem o princípio ou o fim da ação, ao passo que a razão seria responsável por um cálculo de meios adequados. Em uma forma de interpretação como essa não há espaço para nenhuma normatividade

---

<sup>6</sup> Hobbes on Reason, in *Pacific Philosophical quarterly*, 82 (2001) 243-257

<sup>7</sup> Reason and ethics in Hobbes's *Leviathan*, in *Journal of the History of philosophy*, vol. 34, n1 (1996) pp. 33-60

<sup>8</sup> Irwing, T. *The Development of Ethics*, Vol. II. Oxford: Oxford UP (2008)

moral, mas tão somente para uma descrição de um mecanismo do agir. Um dos principais esforços que empreenderei aqui é manter uma certa independência entre o que me parece ser o conjunto de afirmações próprias da filosofia moral hobbesiana e o que entendo como sua teoria da ação. Não se trata de separar os dois campos radicalmente, mas de tentar seguir, pelos conceitos apresentados por Hobbes, um caminho que possa mostrar como é possível que as leis de natureza obriguem o agente a partir de sua própria normatividade, e não de possíveis consequências que possa gerar em ações particularizadas.

O esforço para compreender a teoria da ação e a filosofia moral como duas partes separadas se inicia no primeiro capítulo, pela exposição de duas diferentes formas de se construir conhecimento do mundo. Temos então o que seria a forma que nos leva aos conhecimentos de fato, baseados inteiramente na experiência, e uma forma de conhecimento baseada na linguagem, que gera a ciência. A experiência, formada a partir da sensação, é uma forma de conhecimento do mundo fortemente marcada pelo erro dos sentidos, e pelo relativismo que faz com que tenhamos diferentes impressões sensíveis dos mesmos objetos dependendo, por exemplo, de nosso estado emocional. Quanto à sensação temos uma variação que faz com que cada indivíduo tenha, no que se refere a ideias como o que é o bem, uma forma particularizada de concebê-lo. Além disso a sensação não nos dá nenhuma informação certa sobre regularidades no mundo. Assim, quando nos baseamos na experiência para decidirmos o curso de uma ação não podemos nunca ter certeza se a consequência que esperamos ocorrerá, pois não há, nos sentidos humanos, nenhuma capacidade de compreender as conexões necessárias entre os fenômenos, ou seja, de estabelecer uma relação de causa e efeito.

A linguagem, por sua vez, aparece como um sistema de sinais (signs) capazes de se desvincular da determinação de nossa sensação, pois é formada de maneira convencional para significar nossos pensamentos. Se nossa experiência se dá naturalmente e é completamente determinada em seu funcionamento, a linguagem atende aos interesses humanos de se comunicarem e de servirem como marcas de suas concepções. Essa linguagem, contudo, acaba por servir também como uma forma de acesso ao mundo, pois os nomes criados são compreendidos também como nomes de coisas na realidade, ao mesmo tempo em que significam nossos pensamentos.

A sensação só capta da realidade o que é particular, a razão, por sua vez calcula e manipula conceitos universais, conectando-os por relações lógicas sempre certas, somando um nome a outro, construindo

proposições, e a partir delas silogismos que levam a conclusões tomadas como teoremas da razão.

Para Hobbes os sentidos podem nos prover boas informações para a vida prática e nos servirem de guias, mas jamais podem criar em nós imagens verdadeiras das coisas, uma vez que nossas ideias não se confundem com o objeto que as originaram. Assim, para que se possa oferecer uma ciência de algo, ou seja, um conhecimento que aspire à verdade e não apenas a uma ação incerta, é necessário que nossa experiência ceda lugar à razão. A natureza mesma das coisas se revela apenas à razão e não aos sentidos.

No segundo capítulo trato da ciência. Temos uma primeira distinção, entre razão e experiência, que se repetirá por todo este trabalho. A razão, que nasce com a linguagem, inaugura formas de tratar dos objetos completamente vedados à experiência. No mesmo capítulo apresento a ideia de que Hobbes usa a hipótese aniquilatória do mundo físico também na filosofia moral, com o intuito de criar uma situação na qual seja possível formular a ficção do estado de natureza, mas acima de tudo, para que se possa formular o modelo da natureza humana e das causas que nela encontramos. Neste mesmo capítulo avanço uma possível teoria da verdade para a ciência hobbesiana. A tentativa é de defender que Hobbes tenha uma teoria da verdade mais parecida com o que hoje chamaríamos de teoria coerentista da verdade. Não pretendo afirmar que Hobbes deliberadamente tivesse se filiado a uma noção de verdade que surgiu algum tempo de depois de sua morte. Apenas sugerir que, de acordo com as características de sua noção de ciência, a melhor descrição de sua concepção do que é uma verdade se adapta ao que seria uma noção coerentista.

No terceiro capítulo inicio com uma abordagem sobre o sistema das ciências com uma questão já amplamente debatida, quanto ao lugar e o método da filosofia moral. A posição apresentada é de que ainda que os métodos sejam diferentes em alguns casos pela complexidade ou características particulares dos objetos, a tábua das ciência de Hobbes apresenta uma classificação em ramos que dependem uns dos outros para que se possa chegar a ter uma demonstração perfeita dos conhecimentos concernentes a cada uma das ciências.

A ética tomada como o estudo das consequências das paixões deve sempre ser entendida como o estudo das consequências dos movimentos universais em homens universais. Dado que universais são apenas os nomes, mas nunca um objeto, as determinações encontradas não podem ser tomadas como um conjunto de descrições empíricas, como alguns parecem defender, mas como uma hipótese. Uma das

estratégias será mostrar que prazer, responsável pela geração da ideia de bem na experiência, é uma sensação que indica qualidades secundárias, ou seja, que dependem da relação que temos com o objeto e que não estão exatamente nele. A aparência gerada pela percepção do prazer é a de bom ou mau, mas não é a noção de bem e mal que Hobbes está buscando ao falar em Ética. Defenderei a ideia de que Hobbes, ao fazer ética busca uma avaliação das paixões e não dos objetos das paixões. Neste capítulo aplico a noção de verdade como coerência para compreender a possibilidade de afirmação de verdades morais.

No capítulo quarto apresentarei algumas posições sobre a normatividade das leis de natureza. Tentarei defender que a melhor forma de compreender as leis de natureza é tomando-as como necessidades racionais que se impõe sobre nossas concepções mentais, organizando-as. Analisarei o tradicional problema da resposta de Hobbes ao *Fool* aplicando o que foi sugerido como sendo sua maneira de pensar a teoria moral.

O propósito de Hobbes com sua filosofia moral não é ensinar que todos devem desejar a vida acima de tudo, mas ensinar que todos devem seguir a as leis de natureza. A preservação da vida é apenas um bem que se considera “evidente”. As leis de natureza é que trazem o conjunto das obrigações morais.

Por fim, no capítulo quarto defenderei que as leis de natureza não se impõem apenas porque resguardam a vida ao evitar a guerra. Elas se impõem como verdades. Como regras segundo as quais nossa razão organiza nossa existência. Perguntar-se sobre as razões pelas quais devemos seguir as leis de natureza seria o mesmo que perguntar-se sobre a razão segundo a qual deveríamos seguir regras matemáticas. A obrigação moral em sentido estrito em Thomas Hobbes é a necessidade racional de seguir as normas morais, por serem verdadeiras.

O termo ética e o termo filosofia moral serão aqui usados como conceitos intercambiáveis. Ainda que Hobbes pareça aplicar o termo filosofia moral ao que seria o estudo dos deveres dos homens uns para com os outros para sua convivência, e ética para uma investigação das paixões dos homens sem qualquer consideração de relação entre os indivíduos, em muitas passagens os termos são usados para descrever a mesma investigação<sup>9</sup>. No capítulo XV de *Leviatã*, por exemplo

Porque a filosofia moral não é mais do que a ciência do que é *bom* e *mau*, no convívio e na

---

<sup>9</sup> Sorel parece concordar com essa identificação. (1986, p.106)



sociedade humana. *Bem e mal* são nomes que significam os nossos apetites e aversões ...<sup>10</sup>

Em DCo,I,VI,6

After physics we must come to *moral philosophy*; in which we are to consider the motions of the mind, namely, *appetite, aversion, love, benevolence, hope, fear, anger, emulation, envy, &c.*; what causes they have, and of what they be causes.

A ética é, sem dúvida, uma investigação que deve levar em conta a relação entre os indivíduos, mas essa relação é percebida como uma necessidade a ser concretizada. A busca pela paz, a primeira Lei de natureza, é a busca pela sociedade e pelo convívio, algo que ainda não existe no terreno lógico da construção das leis de natureza. Em DCo,I,VI,7, Hobbes afirma, “*Civil and moral philosophy do not so adhere to one another, but that they may be severed*”.

---

<sup>10</sup> L,I,XV, p.136



## 1. Sensação e Linguagem

Neste capítulo apresento a posição de Hobbes quanto à formação de nossas ideias ou imaginações e a relação da linguagem com essas ideias. Defenderei que Hobbes, apesar de possuir uma posição convencionalista da linguagem isso não implica em arbitrarismo linguístico como defenderam Krook<sup>11</sup> e Lebrun<sup>12</sup>, por exemplo. o arbitrarismo por eles defendido acaba por tornar a linguagem praticamente desconexa das imaginações e do mundo dos fenômenos que as proposições deveriam descrever. Apresento ainda uma diferença entre dois tipos de conhecimento que podemos obter. Um deles, que Hobbes afirma ser o conhecimento prudencial, está inteiramente baseado em nossas ideias ou imagens captadas por nossos sentidos, e na correlação das representações particulares concebidas em sequência, assentadas de maneira habitual e com baixo nível de certeza; o outro tipo, que é a ciência, está assentado em um correto cálculo com nomes, que conecta afirmações e definições em um sistema coerente e estabelece um conjunto de verdades necessárias em um sistema de proposições.

### 1.1 Sensação e imaginação

Ao falar de nossos pensamentos e concepções Hobbes afirma que “a origem de todas elas é aquilo que denominamos sensação (pois não há concepção no espírito<sup>13</sup> do homem que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos). O resto deriva daquela origem.”<sup>14</sup> A sensação é, para Hobbes, a fonte de qualquer ideia que possamos ter sobre objetos existentes no mundo exterior. A forma como essas ideias são criadas em nós é descrita por Hobbes através de um modelo mecanicista no qual objetos externos em movimento atingem nossos órgãos dos sentidos que, pressionados,

---

<sup>11</sup> Krook, D. *Thomas Hobbes' theory of meaning and truth* (in *Philosophy*, vol. 31, n. 16 (Jan. 1956) pp.3-22)

<sup>12</sup> Lebrun. *Hobbes e a instituição da verdade*. In: LEBRUN, G. A filosofia e sua história (Organização: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano) 2006, p. 297-327

<sup>13</sup> “...man's mind” no original.

<sup>14</sup> L, 1,1

iniciam um movimento interno em nosso organismo através de nossos nervos e outras partes até chegar ao nosso cérebro, quando uma imagem é criada<sup>15</sup>.

Sensação é um fantasma, formado pela reação e esforço para fora no órgão do sentido, causado por um esforço para dentro por parte do objeto, persistindo por algum tempo maior ou menor.<sup>16</sup>

A imagem criada em nosso cérebro é denominada por Hobbes com termos diversos tais como, fantasma (*phantasm*), aparência (*appearance*), representação (*representation*), fantasia (*fancy*<sup>17</sup>), ideia (*idea*), concepção (*conception*), e outros mais. A relação dos fantasmas que temos em nossa mente com os objetos do mundo exterior que os causam não é de uma imagem perfeita do que as coisas são. Hobbes faz severas críticas aos escolásticos por acreditarem que nossas impressões sensíveis guardam relação de semelhança com as qualidades dos objetos<sup>18</sup>. Segundo o filósofo inglês trata-se de discurso insignificante tentar explicar a origem de nossas concepções partindo de noções como *species visível*, *species audível*, para indicar que as coisas estão dispostas de maneira a nos informar suas qualidades visíveis, audíveis etc. formando em nossa mente uma imagem perfeita de sua realidade. A defesa do materialismo o faz afirmar que tudo o que podemos saber sobre a existência dos objetos do mundo físico é que estes são corpos em movimento, que a causa do movimento só pode ser o próprio movimento, o que faz com que a diversidade de nossas concepções não seja oriunda de uma diversidade de qualidades ou propriedades físicas dos objetos, mas de uma variedade de movimentos dos corpos. Nossas concepções são, portanto, inerentes aos nossos corpos e não aos corpos

---

<sup>15</sup> Um dos exemplos mais citados sobre o mecanismo da sensação em Hobbes é seu tratamento em relação à formação das representações que temos das cores. Em EL,I,II,8 Hobbes afirma, “But that from all lucid, shining and illuminated bodies, there is a motion produced to the eye, and, through the eye, to the optic nerve, and so into the brain, by which that apparition of light or colour is effected, is not hard to prove.”

<sup>16</sup> Sense is a phantasm, made by the reaction and endeavour outwards in the organ of sense, caused by an endeavour inwards from the object, remaining for some time more or less. D.Co. xxv, 2.

<sup>17</sup> Na tradução brasileira João Paulo Monteiro optou por traduzir o termo fancy como *ilusão*.

<sup>18</sup> Ver, por exemplo, L,1,1 e EL, I,II

dos objetos mesmos que causem em nós as ideias provenientes dos sentidos<sup>19</sup>.

A descrição de nossa sensação como um “movimento interno” que se inicia pelo movimento de objetos externos nos coloca diante de um fenômeno que só pode ser explicado por uma relação de causa e efeito.<sup>20</sup> Trata-se, portanto, de dois fenômenos, um exterior (movimento do objeto) e outro interior (movimento no organismo do sujeito). Hobbes afirma que as imagens que temos em nossa mente não guardam relação de correspondência ou semelhança com as propriedades dos objetos externos, de modo que não podem sequer ser usadas como manifestação das realidades do objeto em nossa mente<sup>21</sup>. Assim, nossa mente está longe de ser um espelho que capta e reflete os raios das coisas da natureza de maneira perfeita e clara. Nosso cérebro, bem como nossos órgãos sensoriais, são parte de um corpo físico. A investigação sobre a relação dos produtos dos movimentos internos de nosso corpo com os corpos externos não pode se regular pela busca de semelhança

---

<sup>19</sup> Hobbes apresenta todo o conjunto de ideias que temos em nossa mente como um efeito mecânico dos movimentos dos corpos exteriores. Em EL,I,II,9 Hobbes deixa claro que toma a diferença entre as qualidades percebidas que constituem nossa memória e a realidade que as causa como um fato que não podemos negar. “as colour is not inherent in the object, but an effect thereof upon us, caused by such motion in the object, as hath been described: so neither is sound in the thing we hear, but in ourselves. ... nothing can make anything in itself: the clapper has not sound in it, but motion, and makes motion in the internal parts of the bell so the bell has motion, and not sound. That imparteth motion to the air, but not sound. The air imparteth motion by the ear and nerves to the brain; and the brain hath motion but not sound. From the brain it reboundeth back into the nerves outward, and thence it becomes an apparition without, which we call sound. And to proceed to the rest of the senses, it is apparent enough, that the smell and taste of the same thing, are not the same to every man, and therefore are not in the thing smelt or tasted, but in the men. So likewise the heat we feel from the fire is manifestly in us, and is quite different from the heat that is in the fire. For our heat is pleasure or pain, according as it is extreme or moderate; but in the coal there is no such thing. By this the fourth and last of the propositions is proved (viz.) That as in conception by vision, so also in the conceptions that arise from other senses, the subject of their inherence is not the object, but the sentient.”

<sup>20</sup> Richard Peters (1956), PP. 102-110 aponta o caráter puramente mecânico da descrição que Hobbes faz dos sentidos, ressaltando que o fenômeno da sensação passa a ser completamente enquadrado em uma teoria do movimento.

<sup>21</sup> “... yet still the object is one thing, the image or fancy is another”. L,1,1

entre a imagem e as coisas, mas pela busca do conhecimento das causas que produzem em nós as ideias<sup>22</sup>. Segundo Hobbes,

Todas estas qualidades denominadas *sensíveis* não estão no objeto que as causa, mas na grande variedade de movimentos da matéria, pelos quais ele pressiona nossos órgãos diversamente. Tampouco em nós que somos pressionados são outra coisa que movimentos diversos (pois movimento nada produz senão movimento)<sup>23</sup>.

Spragens (1973)<sup>24</sup> chama a atenção para o fato de que Hobbes é cartesiano em sua avaliação sobre o poder dos sentidos em nos revelarem uma imagem real e perfeita das coisas do mundo. Os sentidos são, tanto para Descartes quanto para Hobbes, enganosos. Contudo, diferentemente de Descartes, Hobbes não acredita que possam existir ideias em nossa mente que sejam independentes dos sentidos e que possam se referir a pelo menos algumas qualidades dos objetos. No caso de Descartes as ideias matemáticas são consideradas conteúdos de nossa

---

<sup>22</sup> Quanto a este ponto lemos em Tuck (1989) “a ideia crucial, como veremos, era simplesmente tratar aquilo que o homem percebe – as imagens etc. imediatamente evidentes a um observador interior – como desprovido de relação de verossimilhança com o mundo exterior. O homem é efetivamente prisioneiro da cela de sua mente e não tem ideia daquilo que esse acha além dos muros da prisão.” (p. 57). Ver também Tuck (1988). Essa afirmação de Tuck pode confundir um pouco. Na verdade Tuck percebe que Hobbes acredita poder informar, a partir das imagens da mente, a existência de uma realidade baseada na ideia de corpos em movimento.

<sup>23</sup> L,1,1 Tradução minha. No original temos: “All which qualities called sensible are in the object that causeth them but so many several motions of the matter, by which it presseth our organs diversely. Neither in us that are pressed are they anything else but divers motions (for motion produceth nothing but motion).” Na tradução brasileira de João Paulo Monteiro o trecho foi vertido de maneira a afirmar que as qualidades sensíveis estão no objeto que as causa. Vejamos: “todas estas qualidades **denominadas sensíveis estão no objeto que as causa**, mas são muitos os movimentos da matéria que pressionam os nossos órgãos de maneira diversa. Também em nós, que somos pressionados elas nada mais são do que movimentos diversos (pois movimento nada produz senão movimento).” (Grifo meu) Pg. 16

<sup>24</sup> Thomas A. Spragens. *The politics of motion* (1973)

mente, independentes dos sentidos<sup>25</sup>, que podem descrever e representar perfeitamente as qualidades primárias dos objetos na realidade. Para Hobbes, mesmo a matemática não passa de um conjunto de símbolos criados a partir da sensação. Spragens ressalta o fato de que Hobbes teria removido as qualidades sensíveis da existência do mundo real.

Hobbes's notion of senses is rather curious, but important. He, like Descartes, knows the senses to be deceptive, but he will have none of the Cartesian mysticism of mental powers detached from the senses.<sup>26</sup>

A sensação, segundo Hobbes, deve necessariamente gerar na *memória* uma impressão referente ao objeto externo, sem a qual não podemos afirmar que a percepção tenha ocorrido. A sensação é, obviamente, diferente da memória, pois a primeira ocorre quando o objeto causador do movimento está presente, ao passo que a segunda ocorre quando ele está ausente. A memória é, de certa maneira, a sensação da sensação<sup>27</sup>. O conjunto de concepções ou ideias que temos das coisas pode ainda ser denominado pelo termo *imaginação*. A diferença entre memória e imaginação se dá apenas em relação ao aspecto que pretendemos assinalar quanto às nossas imagens. Imaginação é o termo que aplicamos a nossas concepções, ao passo que memória tem seu uso mais apropriado quando estamos preocupados em assinalar o caráter evanescente das imagens que temos em nossa mente<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> “Descartes’s solution to the unreliability of the senses was neo-Platonic. He felt that it is possible to rely upon intuition, which can give knowledge of clear and distinct ideas that are not contingent upon sensation. Mathematical ideas are of this class and so are the ideas of God and soul. Descartes felt certain that these ideas do not come from the senses.” (Spragens (1973) p. 72)

<sup>26</sup> Spragens (1973) p. 72

<sup>27</sup> “But you will say, by what sense shall we take notice of sense? I answer, by sense itself, namely, by the memory which for some time remains in us of things sensible, though them themselves pass away. For he that perceives that he has perceived, remembers.” DCO, XXV, 1

<sup>28</sup> “...quando queremos exprimir a própria coisa (digo, a *ilusão* mesma), denomina-se *imaginação*, ...; mas, quando queremos exprimir o declínio e significar a sensação é evanescente, antiga e passada, denomina-se *memória*.” L,1,2

É interessante notar a forma como Hobbes explica não só a maneira pela qual mantemos em nossa mente as impressões dos objetos exteriores, mas também como aos poucos estas impressões vão se deteriorando. Tanto a aquisição e manutenção quanto a perda seriam devidas à lei da inércia, que operaria não apenas nos movimentos dos corpos externos mas também em nossos movimentos internos. Assim, retemos ideias porque estas mantêm seu movimento iniciado no objeto, e o declínio delas ou mesmo desaparecimento deve-se ao fato de que novos movimentos se iniciam de maneira quase ininterrupta em nossa mente, criando uma força contrária e interrompendo os movimentos anteriores<sup>29</sup>, fazendo-os enfraquecer ou até desaparecer em virtude desses movimentos contrários que surgem a todo instante.

A imaginação se constitui e opera no homem de diferentes formas. Podemos identificar dois modos mais gerais que correspondem à consideração dos pensamentos. Estes podem ocorrer de maneira *isolada* ou em *cadeia*. Considerados isoladamente nossas aparências podem ser descritas de duas maneiras: *simples* ou *composta*, ao passo que quando a analisamos em cadeia ela pode ser *desgovernada* ou *sem desígnio*<sup>30</sup>, ou, *regulada*<sup>31</sup>.

A imaginação simples “consiste em imaginar o objeto na sua totalidade, tal como ele se apresentou aos sentidos”. Hobbes oferece como exemplo a ideia de um homem ou um cavalo. A imaginação composta é formada pela união de duas aparências vistas de forma separadas em momentos diferentes, como quando após ter percebido um homem e um cavalo “concebemos em nosso espírito um centauro”. A imaginação composta é tratada por Hobbes como uma “ficção do espírito<sup>32</sup>”, e parece ter uma conotação negativa.

A imaginação considerada em cadeia é designada por Hobbes como *discurso mental*<sup>33</sup>. O discurso mental, segundo Hobbes, não se organiza por acaso, mas encontra na sensação uma referência para

---

<sup>29</sup> Mais tarde veremos como essa explicação baseada na lei da inércia pode funcionar na criação de perturbações na mente que dificultam uma ação baseada em virtudes ou em princípios racionais de ação.

<sup>30</sup> *Unguided, without design*. L,1,III

<sup>31</sup> *Regulated*. Idem

<sup>32</sup> *Fiction of the mind*. Ibidem

<sup>33</sup> *Mental discourse*. Veremos mais adiante que Hobbes faz uma distinção entre o discurso mental, que se constitui como uma cadeia de imaginações coletadas da sensação, e o discurso verbal, constituído como o próprio nome indica, por palavras cujo referencial são as aparências em nossa imaginação.



estabelecer uma sequência adequada, situando antecedentes e consequentes de acordo com a experiência do que antecede e do que sucede na apreensão dos objetos. O que se pode compreender por essa abordagem é que o discurso mental não é formado exclusivamente por uma relação de imaginações isoladas simples, mas por uma experiência mais complexa que indica quais são as conexões que podem ser estabelecidas entre as aparências que recolho do mundo exterior, de maneira que “...não temos passagem de uma imaginação para outra se não tivermos tido previamente o mesmo nas nossas sensações.”<sup>34</sup> A explicação dessa relação entre a sequência na imaginação e a sequência de sensações continua sendo o fato de que nossa imaginação se produz por um movimento iniciado externamente ao nosso corpo e que se transforma em movimento interno. A lei da inércia se aplica, portando, não só à permanência de imaginações isoladas simples, mas também à permanência de cadeias que se formam por movimentos contínuos e conexos.

A razão disto é a seguinte: todas as ilusões são movimentos dentro de nós, vestígios dos movimentos produzidos nos sentidos; e os movimentos que imediatamente se sucedem uns aos outros na sensação continuam também juntos depois da sensação. Assim, vindo novamente o primeiro para tomar lugar e ser predominante, o outro segue-o, por coerência da matéria movida, à maneira da água sobre uma mesa lisa que, quando se empurra uma parte com o dedo, o resto segue também.<sup>35</sup>

O fato de que nossa imaginação não se dá por acaso, mas segue uma ordem dada na sensação não garante, contudo, que tenhamos apenas uma maneira de formarmos nossas cadeias de imaginações. A experiência que temos das coisas é geralmente muito variada, ao ponto de termos diversas sequências possíveis nas quais está envolvida a mesma imaginação. Isso nos leva a ter uma multiplicidade de conexões possíveis em nossos pensamentos, o que produz incerteza e impossibilidade de afirmarmos a necessidade de que uma coisa se siga a

---

<sup>34</sup> L, I, III

<sup>35</sup> Idem, p.24

outra<sup>36</sup>. Qualquer conexão causal ou regularidade que se pretenda estabelecer exclusivamente com base na observação acaba por ser sempre incerta. A multiplicidade de experiências que nos dá ao mesmo tempo uma multiplicidade de conexões possíveis entre nossas imaginações, formando um sem número de encadeamentos em nossa memória não é capaz de estabelecer uma regularidade nas sequências de eventos. Não pode, portanto estabelecer uma relação causal necessária entre uma e outra imaginação.

Quanto às formas da imaginação em cadeia temos, como acima afirmei, duas formas: *desregulada* ou *regulada*. As cadeias que ocorrem de maneira *desregulada* ou sem desígnio se caracterizam pela falta de finalidade estabelecida por alguma paixão. Ocorre neste caso uma sucessão de pensamentos que podem parecer desconexos. Hobbes, no entanto, sustenta que mesmo quando temos pensamentos que parecem desordenados não é o caso de eles se seguirem por mero acaso, pois ainda que não tenhamos nenhum desígnio podemos descobrir em nossos pensamentos uma coerência ou conexão que explica sua sequência. Essa conexão é estabelecida pela ordem em que as imaginações foram criadas, ou ordenadas em nossa mente. Hobbes oferece dois exemplos para ilustrar essa sequência de imaginações desgovernada. Quando estamos sonhando e nossos pensamentos se alternam aparentemente sem qualquer coerência, e quando estamos sós e sem nenhuma preocupação. Nestes dois casos nossas concepções parecem se seguir sem qualquer regra, “e, contudo, neste turbulento registro do espírito, o homem pode muitas vezes perceber o curso deste e a dependência de um pensamento em relação a outro.”<sup>37</sup>

A segunda forma de operação da imaginação em cadeia é a *regulada*. Ela se distingue por ter uma paixão que a guia. Esta é a forma de imaginação que origina parte dos movimentos voluntários nos animais, incluindo o homem. Ela pode seguir por duas vias, uma que vai desde um efeito desejado que leva à busca de meios conhecidos para atingi-lo com base nas sequências de eventos já experimentados; outra que vai das causas conhecidas para os possíveis efeitos que possam ser gerados por ela. A primeira é sempre um tipo de reexame de nossos pensamentos passados. Tratamos de vasculhar em nossa memória as

---

<sup>36</sup> “Mas porque na sensação de uma mesma coisa percebida ora se sucede uma coisa, ora outra, acontece com o tempo que ao imaginarmos alguma coisa não há certeza do que imaginaremos em seguida. Só temos a certeza de que será alguma coisa que antes, num ou noutro momento, se sucedeu àquela.” L, I, III.

<sup>37</sup> L, I, III, p. 25

possíveis causas de algo que ocorreu. Tentamos, portanto, descobrir de que maneira um evento como o que agora é analisado foi produzido para que possamos remontar a sequência na esperança de compreender como um dado efeito chegou a realizar-se<sup>38</sup>.

A segunda maneira é o que proporciona uma espécie de previsão de eventos futuros. Ao invés de partir de um evento e tentar buscar pelas causas para compreender qual foi a cadeia de fenômenos que lhe deu origem, partimos de um certo acontecimento e o consideramos como causa ou início de uma cadeia de eventos futuros. A essa forma de pensamentos regulados Hobbes chama prudência. Ela depende também da experiência que forma a memória com as imagens das coisas passadas.

Às vezes o homem deseja conhecer o resultado de uma ação, e então pensa em alguma ação semelhante no passado, e nos resultados dela, uns após os outros supondo que resultados semelhantes se devem seguir de ações semelhantes. Assim, aquele que prevê o que acontecerá a um criminoso reconhece aquilo que ele viu seguir-se de crimes semelhantes no passado, tendo esta ordem de pensamentos: o crime, o oficial de justiça, a prisão, o juiz e as galés. A este tipo de pensamentos chama-se *previsão*, e *prudência*, ou *providência*, e algumas vezes *sabedoria*. Embora tal conjectura, devido à dificuldade de observar todas as circunstâncias, seja muito falaciosa.<sup>39</sup>

Hobbes concorda que a prudência é sempre maior nos homens com mais experiência. A capacidade de antever acontecimentos ou mesmo de explicar o que ocorreu depende sempre dos *signos* que podemos ter gravados em nossa mente. “Um *signo* é o evento antecedente do conseqüente e, contrariamente, o conseqüente do antecedente, quando conseqüências semelhantes foram anteriormente

---

<sup>38</sup> Os exemplos oferecidos por Hobbes para esta forma são os seguintes: “Às vezes o homem conhece um lugar determinado, no âmbito do qual ele deve procurar, e então os seus pensamentos acorrem de todos os lados para ali, assim como alguém que varre uma sala para encontrar uma joia, ou um cachorro que percorre um campo para encontrar um rastro, ou um homem que percorre um alfabeto para iniciar uma rima.” L,I,III, p. 26

<sup>39</sup> L,I,III, p. 27

observadas.”<sup>40</sup> Estes signos podem ser *naturais* ou *artificiais*. Segundo Hobbes os signos naturais são colhidos pela sensação e não os escolhemos. Um exemplo é quando vemos uma nuvem e depois dela, chuva. A nuvem é um signo (antecedente) da chuva (consequente). Ao percebermos que houve chuva, normalmente inferimos que existiu uma nuvem, caso em que tomamos a chuva como o signo da nuvem. Neste caso o signo se impõe naturalmente. *Signos arbitrários* são aqueles criados segundo nossa escolha. Uma placa com uma seta indicando uma certa direção no trânsito, ou um desenho com faixas paralelas pintadas no asfalto que significa passagem preferencial para pedestres, por exemplo. A linguagem é também um conjunto de signos artificiais, mas dela trataremos mais tarde.

O acúmulo de signos naturais, ainda que contribua para aumentar o índice de acertos nas previsões do homem prudente, não lhe dá em momento algum, certeza. Tudo o que ele consegue é ter um maior número de experiências de eventos particulares que confirmem uma certa sequência de acontecimentos, mas jamais poderá, com base em puro acúmulo de experiência, afirmar a necessidade de que um determinado fenômeno se siga a outro<sup>41</sup>. A certeza, como veremos ao longo deste trabalho, só pode ser atingida pela ciência a partir do uso de uma linguagem livre de termos insignificantes. A experiência apresenta, segundo Hobbes, várias deficiências que acabam por torná-la uma base pouco segura tanto para um conhecimento certo da realidade quanto para um conhecimento das regras de ação que conduzam ao nosso bem.

Cabe notar que a imaginação é um conjunto de fantasmas colhidos por nossos cinco sentidos. Depende, portanto, apenas de nossas faculdades naturais. Quando nos apoiamos nas imagens ou nas sequências de ideias que colhemos da experiência para podermos nos guiar em nossas ações não estamos fazendo nada que um animal

---

<sup>40</sup> Idem. A mesma definição aparece também em DCo. I,II,2. “Now, those things we call SIGNS are the *antecedents of their consequents, and the consequents of their antecedents, as often as we observe them to go before or follow after in the same manner.*”

<sup>41</sup> “This taking of signs from experience, is that wherein men do ordinarily think, the difference stands between man and man in wisdom, by which they commonly understand a man’s whole ability of power cognitive. But, this is an error; for this signs are but conjectural; and according as they have often or seldom failed, so their assurance is more or less; but never full and evident; for though a man has always seen the day and night to follow one another hitherto; yet can he not thence conclude they shall do so, or that they have so eternally. Experience concludes nothing universally.” EL,I,IV,10

qualquer não faça. Hobbes afirma que a prudência não distingue os homens dos animais. Chega inclusive a afirmar que alguns animais parecem ser mais prudentes do que alguns seres humanos com pouca idade.

Contudo, não é a prudência que distingue o homem dos outros animais. Há animais que com um ano observam mais e buscam o que é bom para eles de uma maneira mais prudente do que jamais alguma criança poderia fazer com dez anos.<sup>42</sup>

## 1.2 Linguagem

A teoria da linguagem hobbesiana pode ser analisada sob diversos aspectos. Hobbes preocupou-se em abordar assuntos como a origem dos termos linguísticos, defendendo uma teoria convencionalista da linguagem; elaborou uma teoria do significado apontando inclusive formas pelas quais podemos identificar termos sem sentido ou discursos absurdos, vinculando a linguagem a nossas concepções colhidas das sensações; apontou os usos e utilidades políticas da linguagem, afirmando que sem ela nenhuma sociedade poderia jamais existir, tendo ainda apontado que a própria ciência depende em tudo do raciocínio feito a partir da linguagem; analisou a linguagem como forma de acesso e descrição da realidade identificando as noções de verdade e falsidade com a de *proposição verdadeira* e *proposição falsa*, respectivamente, estabelecendo a verdade e a falsidade como propriedades exclusivas das proposições. Fez uma análise da própria estrutura da linguagem indicando suas diversas partes e a lógica interna de funcionamento de seus elementos constitutivos.

Dorothea Krook<sup>43</sup> alerta para a necessidade de se tratar separadamente pelo menos duas partes da teoria da linguagem em Hobbes. A primeira seria a partir de sua função como conjunto de símbolos mnemônicos, que se configuraria como uma abordagem de caráter quase científica dos aspectos psico-fisiológicos da formação e

---

<sup>42</sup> L,I,IV, p.27

<sup>43</sup> Krook, D. Thomas Hobbes' theory of meaning and truth (in Philosophy, vol. 31, n. 16 (Jan. 1956) pp.3-22)

uso da linguagem para fixação de nossa memória com base em pressupostos materialistas. Nesta perspectiva, um termo linguístico é considerado como parte do mundo sensorial, pois os termos utilizados tanto para anotar/marcas uma certa concepção de nossa memória como os sinais que usamos para comunicar o que pensamos são experiências que se vinculam ao conjunto de imaginações existentes em nós, que queremos lembrar no primeiro caso e comunicar no segundo. A segunda seria uma abordagem filosófica, pois trataria a linguagem como discurso a partir da análise de seu significado e de sua verdade, constituindo-se como “fundação lógica do nominalismo de Hobbes.”<sup>44</sup> Sob essa segunda perspectiva, o enfoque não seria tanto sobre o funcionamento dos símbolos linguísticos como marcas mnemônicas para o indivíduo ou como meio de comunicação de pensamentos. Ao invés de tratar os termos linguísticos como entidades psico-fisiológicas (*psycho-physiological entities*), estes são tomados como entidades discursivas (*discursive entities*) em uma análise que parte de três propósitos:

- a) classificar a variedade de nomes (‘apellations’) e a variedade de sentenças (‘propositions’), b) definir verdadeiro, falso, erro, absurdo como propriedades da linguagem ou discurso, e c) definir conhecimento ou ‘ciência’ como um sistema de proposições, que é um sistema da ‘linguagem’ ou discurso<sup>45</sup>.

Krook afirma não existir uma conexão lógica necessária entre essas duas partes do tratamento da linguagem feito por Hobbes. A doutrina do significado e verdade, ou seja, o tratamento da linguagem como discurso seria, de acordo com sua interpretação, compatível com outras formas de se compreender a parte do funcionamento como sinais. A distinção entre essas duas partes, que Krook afirma deverem ser tratadas separadamente, será aqui levada em conta. Contudo, uma vez que a linguagem compõe o que acredito ser uma parte importante na teoria da ação de Hobbes, tratarei de ambas as partes, iniciando pela perspectiva da linguagem como dispositivo psicológico que tem seu significado vinculado ao conjunto de concepções na mente, para depois me dedicar à linguagem como estrutura que adquire certa autonomia de sua primeira origem (sensação).

---

<sup>44</sup> Idem, p. 5

<sup>45</sup> ibidem

Segundo Hobbes, “o uso geral da linguagem consiste em passar o nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia dos nossos pensamentos para uma cadeia de palavras.” O discurso verbal é a maneira pela qual podemos fixar na lembrança o que temos em nosso discurso mental. As diversas imagens são evanescentes, mas quando lhes atribuímos um termo linguístico podemos fazer anotação delas, e com isso criamos um meio de trazer à mente a imagem perdida. Ou seja, “a linguagem serve para a recordação das sequências de causas e efeitos, por meio da imposição de *nomes* e da *conexão* destes.”<sup>46</sup> Assim, a linguagem, números<sup>47</sup> aí incluídos, são “invenções”<sup>48</sup> humanas com o propósito de fixar e comunicar nossas experiências.

A ideia de que a linguagem surge pela necessidade sentida pelo homem de criar para si uma forma de lembrar suas experiências indica a posição convencionalista de Hobbes sobre o seu surgimento. No *Leviathan*, Hobbes afirma que ainda que Deus tivesse dotado Adão com alguns termos linguísticos, esses teriam sido acrescidos de novos termos “...conforme a experiência e o uso das criaturas lhe exigiram, e para ligar esses nomes gradualmente de modo que se fizessem compreender.”<sup>49</sup> Essa linguagem por dotação divina, segundo a própria narrativa bíblica usada por Hobbes, teria sido mais tarde inteiramente perdida na torre de Babel. Como consequência os homens teriam inventado termos arbitrários assentados por convenção para designar suas experiências. O convencionalismo parece ser afirmado por Hobbes como a única explicação razoável da existência da linguagem, considerando a falta de fundamento da posição alternativa, o essencialismo<sup>50</sup>. Ainda que Hobbes faça alusão a uma primeira origem

---

<sup>46</sup> L, I, IV

<sup>47</sup> Hobbes apresenta um curioso indício de que os números teriam sido criados pelo homem. “E parece que houve uma época em que esses nomes de números não estavam em uso e os homens se contentavam com utilizar os dedos de uma ou de duas mãos para aquelas coisas que desejavam contar, e daí resultou que hoje as nossas palavras numerais só são dez em qualquer nação, e em algumas só são cinco, caso em que se começa de novo.” L, I, IV, p. 33

<sup>48</sup> Petit, P. *Made with words* (2008) ressalta a ideia da linguagem como invenção em Hobbes afirmando ser esta teoria uma novidade iniciada pelo filósofo inglês, e da qual ele certamente seria a fonte para formulações posteriores.

<sup>49</sup> L, I, IV, p. 33

<sup>50</sup> Em DCo I, 2, 4, p. 16 Hobbes afirma, “And it is for brevity’s sake that I suppose the original of names to be arbitrary, judging it a thing that may be assumed as unquestionable. For considering that new names are daily made, and

divina de alguns termos linguísticos, no *De corpore* veremos que a relação desses termos com as coisas deve necessariamente ser considerada como uma imposição arbitrária de Deus. Ou seja, não há como estabelecermos uma relação natural necessária entre um nome e uma coisa.

A linguagem é composta em suas menores partes por nomes (*names*)<sup>51</sup>. Os nomes podem ser compreendidos de duas maneiras, conforme seu uso. Quando empregados para que possamos fixar em nossa memória lembranças passadas recebem a denominação de marcas (*marks*), e quando usados para comunicar aos outros nossos pensamentos são denominados signos (*signs*). Segundo Hobbes,

A name is a word taken at pleasure to serve for a mark, which may raise in our mind a thought like to some thought we had before, and which being pronounced to others, may be to them a sign of what thought the speaker had, or had not before in his mind.<sup>52</sup>

Os nomes utilizados para nossa própria lembrança aparecem como *marcas sensíveis* (*sensible mark*)<sup>53</sup> a partir das quais podemos, uma vez que as visualizamos, trazer novamente à memória as concepções ou ideias que as significam.

A afirmação de que a linguagem é uma invenção que se relaciona a nossas concepções mentais nos coloca pelo menos dois problemas. O primeiro deles é quanto à referência dos termos criados. Seriam os nomes vinculados unicamente aos nossos pensamentos ou poderiam denotar algo exterior à nossa própria mente? Segundo, como é possível comunicar-se com outros quando temos uma linguagem que parece depender inteiramente de nossa realidade mental individualizada?

old ones laid aside; that diverse nations use different names, and how impossible it is either to observe similitude, or make any comparison betwixt a name and a thing, how can any man imagine that the names of things were imposed from their natures?"

<sup>51</sup> "words so conected as that they become signs of our thoughts, are called SPEECH, of which every part is a *name*." DCo. I,2,3

<sup>52</sup> DCo. I,2,4 p. 16

<sup>53</sup> "A MARK therefore is a sensible object which a man erects voluntarily to himself, to the end to remember thereby somewhat past, when the same is objected to his sense again." (EL, V, 1)



Quanto ao primeiro ponto poderíamos ser levados a afirmar que, dado o fato de que inventamos a linguagem para traduzir nossas imagens mentais em sinais mais perenes e fáceis de lembrar, os termos linguísticos seriam nomes de nossas concepções mentais e nunca de objetos do mundo<sup>54</sup>. Hobbes parece corroborar essa tese em várias passagens nas quais afirma que a linguagem está relacionada às nossas representações mentais, ao passo que nossas imagens estariam relacionadas às coisas<sup>55</sup>.

Dorothea Krook defende que Hobbes tem uma forma radical de nominalismo *epistemológico* e *metafísico*. O nominalismo metafísico de Hobbes se mostraria em uma suposta defesa de que não existe uma ordem objetiva que possa ser anterior às nossas concepções e proposições. Isso levaria à afirmação de que a arbitrariedade vista na imposição de nomes acaba por significar uma arbitrariedade também na noção de verdade. Sem uma realidade que possa servir de base a correções ou que indique os limites e possibilidades das relações estabelecidas nos termos linguísticos tudo é possível, e a linguagem só funcionaria caso tivéssemos um juiz dos nomes cujo arbítrio estabeleceria significação e uso dos nomes na comunicação entre os homens.

The metaphysical implications of such a view of the nature of truth are profoundly skeptical indeed. The realist in metaphysics always, we know, recognizes an objective order of things as, in some sense, 'given', or pre-existent, or prior to, the conceptions of the human mind and the propositions of the human discourse; and believes, further, that the nature of this objective order is discoverable, and its relation to our mental worlds of ideas and to our linguistic universes of discourse, though not easy to determine, is yet capable of being determined. For the metaphysical

---

<sup>54</sup> Ver Watkins (1955) *Philosophy and Politics in Hobbes*. *The Philosophical Quarterly*, v. 5, n. 19, especialmente pp. 139-140; e também Richard Peters (1956 pp.119-137) que parece acreditar que os termos linguísticos não poderiam nomear coisas senão pela intermediação de uma *concepção*.

<sup>55</sup> De Homine X,1. "Speech or language is the connexion of names constituted by the will [*arbitrio*] of men to stand for the series of conceptions of the things about which we think. Therefore, as a name is to an idea or conception of a thing, so is speech to the discourse of the mind."

nominalist like Hobbes no such objective order is 'given'. The world for him is "a universe of disconnected singulars": a world in which nothing is 'given' but bare discrete sense-particulars, and everything else – all order, all significance, all intelligibility – is created by the mind of man. And among these creations of the mind stands truth itself.<sup>56</sup>

Na interpretação de Krook Hobbes aparece como um nominalista metafísico radical e também como um adepto do conceitualismo<sup>57</sup>. O conceitualismo, contudo, seria uma consequência do nominalismo metafísico, pois uma vez que a inteligibilidade da realidade seria uma criação da mente humana, sendo a realidade um conjunto de particulares ininteligíveis e caóticos, as concepções da mente humana seriam as únicas referências possíveis dos nomes. Segundo Krook, o conceitualismo de Hobbes não significa um enfraquecimento de seu nominalismo, mas sua afirmação. Krook enfatiza a ideia de que as concepções que temos em nossa mente não guardariam nenhuma relação com a realidade das coisas no mundo<sup>58</sup>. O fato de as concepções não fornecerem acesso ao mundo acabaria por tornar a linguagem algo desconectado de qualquer realidade objetiva.

Essa forma de considerar a linguagem acaba por criar muitos problemas. Se nossos termos linguísticos possuem como único referencial nossas concepções subjetivas, e se a linguagem tem como uma de suas funções a comunicação dessas concepções subjetivas, como poderíamos ter alguma esperança de que as pessoas a quem comunicamos esse nosso mundo interior de imagens compreendem o que dizemos? Como podemos saber que o que pensamos quando alguém fala conosco é o que nosso interlocutor realmente quis nos dizer. Ou ainda, como poderíamos saber se aplicamos os mesmos nomes às mesmas coisas, se tudo o que nomeamos está apenas em nossa mente? Não haveria como estabelecermos regras pelas quais pudéssemos em algum momento testar nossa compreensão de algo, uma vez que não

---

<sup>56</sup> Krook, D. *Thomas Hobbes' theory of meaning and truth* (in *Philosophy*, vol. 31, n. 16 (Jan. 1956) p. 8

<sup>57</sup> "Hobbes was a nominalist and *happened* also to be a conceptualist". Idem, p.

11

<sup>58</sup> "our conceptions, in short, bear no relation whatever to the 'real' nature of things..." Idem

temos como acessar a mente de outros indivíduos<sup>59</sup>. Em outras palavras, ainda que a linguagem pudesse ser usada como uma forma de lembrança de minhas experiências internas com seus nomes tomados como marcas, ela jamais cumpriria sua segunda função de servir como um conjunto de signos compreensíveis a outros. A linguagem acabaria por falhar naquilo que Hobbes parece imaginar ser sua função mais importante, que é a comunicação.

Podemos, contudo, escapar da armadilha de uma linguagem inteiramente privada se atentarmos para algumas passagens e distinções feitas por Hobbes. Segundo Watkins<sup>60</sup> Hobbes pensa os termos linguísticos como relacionados tanto a nossas concepções quanto a objetos no mundo exterior. Seguindo uma distinção feita por McNeilly<sup>61</sup>, Watkins<sup>62</sup> afirma que um nome deve ser compreendido como um *signo* (*sign*) de uma concepção em nossa mente, e como um *nome* (*name*) do objeto que gerou a concepção em nós.

McNeilly afirma que se Hobbes tivesse alguma notícia da distinção entre tipos e tokens (*type-token distinction*) ele talvez a tivesse usado para falar sobre a existência de termos linguísticos como expressões físicas (tokens) de nossas concepções (tipos)<sup>63</sup>. Segundo Mcneilly, para Hobbes as concepções de nossa mente não seriam os objetos nomeados pelos termos linguísticos, mas o significado deles<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> Para um tratamento sobre as impossibilidades de conhecer a mente alheia e os problemas decorrentes dessa impossibilidade ver Marshal Missner(1983) Skepticism and Hobbes's political philosophy. *Journal of the History of ideas* vol.44, n.3, PP. 407-427

<sup>60</sup> Watkins, J. (1989) *Hobbes's System of Ideas*. Gower Publishing Company Limited.

<sup>61</sup> McNeilly, F.S. (1968) *The Anatomy of Leviathan*. Londres: Macmillan & Co Ltd.

<sup>62</sup> Watkins muda sua posição para a edição de 1989 de sua obra acima citada. Antes defendia a ideia de que a linguagem era composta de nomes que se referiam unicamente a nossas concepções mentais e não a coisas. A justificativa para seu "erro" seria o fato de que Hobbes jamais teria oferecido uma relação causal entre a coisa e o nome que pode ser aplicado a ela, diferentemente do que faz com a relação entre o nome e as concepções que este supostamente nomearia.

<sup>63</sup> "He describes names as 'sensible marks' and 'sounds', but if he *had* thought of the type-token distinction I think that he might well have been prepared to identify the 'physical expressions' with the tokens." McNeilly, 1968, p.34

<sup>64</sup> "Hobbes always insists that speech must *signify* conceptions..." McNeily, 1968, p.35

Watkins<sup>65</sup> oferece um exemplo de como essa interpretação funcionaria. Segundo ele, caso alguém estivesse lecionando sobre Oliver Cromwell, ao dizer o nome de Cromwell aquele que leciona indica que está pensando, ou que tem na sua mente a imagem de Cromwell, ou seja, o nome dito é uma manifestação material, um *signo* de sua *concepção*, a partir da qual ele espera que os alunos possam trazer a suas mentes a concepção ou ideia de Cromwell. Em outras palavras, ele espera que entendam o *significado* do nome proferido. O nome, contudo, não nomeia a ideia na mente de quem o proferiu ou de quem o ouviu, mas um sujeito ou objeto na realidade<sup>66</sup>, que gera a ideia de Cromwell na mente dos alunos e professor, ideia que, por sua vez, dá significado ao termo dito.

Hobbes tenta explicar a diferença entre um termo linguístico usado como signo e como nome nos parágrafos 5 e 6 do capítulo II em DCo.

But seeing names ordered in speech (as is defined) are signs of our conceptions, it is manifest they are not signs of the things themselves; for that the sound of this word *stone* should be the sign of a stone, cannot be understood in any sense but this, that he that hears it collects that he that pronounces it thinks of a stone.<sup>67</sup>

Logo após Hobbes explica que o termo usado como *signo* que traz a mente a imagem da pedra é aplicado às coisas mesmas como *nome*.

“For as these, a *man*, a *tree*, a *stone*, are the names of the things themselves...”<sup>68</sup>

A interpretação de McNeilly e Watkins ganha força quando comparamos as passagens acima com o que Hobbes afirma em EL,V,2,

---

<sup>65</sup> Watkins, 1989, p. 102

<sup>66</sup> Hobbes deixa mais ou menos claro em EL,I,V,3 que podemos aplicar nomes a coisas. “Things named, are either the objects themselves, as man; or the conception itself that we have of man, as shape or motion.... So that here there be two sorts of names: one of things, in which we conceive something, or of the conceptions themselves...”

<sup>67</sup> DCo, II, 5

<sup>68</sup> DCo, II, 6

onde a distinção entre um nome como algo que nomeia uma coisa mas que serve como marca ou signo de nossas concepções fica clara.

In the number of these *marks*, are those *human voices*, which we call the *names* or appellations of things sensible by the ear, by which we recall into our mind some conceptions of the things to which we gave<sup>69</sup> those names or appellations; as the appellation *white* bringeth to remembrance the quality of such objects as produce that colour or conception in us. A *name* or appellation therefore is the *voice* of a man *arbitrary*, imposed for a *mark* to bring into his mind some conception concerning the thing on which it is imposed.<sup>70</sup>

Se ao tentar descrever a alguém alguma paisagem que avistei durante uma viagem, passo a contar que o lugar que visitei possui um grande rio com forte correnteza e água revolta, o que deixa a água com cor marrom; se conto que por esse rio passam enormes balsas carregando grãos rumo a portos ao norte, certamente que quem ouve a descrição tenta imaginar a cena que descrevo, usando para isso a ideia que tem de rio, de água barrenta de cor marrom, correnteza etc. para compor a paisagem que narrei. É possível que tente fazer comparações para ver se encontra algum lugar que ambos tenhamos visitado para que a imagem possa ser melhor composta. Ao fazer a descrição estou usando a linguagem para comunicar o que percebi por minhas sensações e guardei em minha memória. As palavras que digo são sinais ou signos de minha memória. Mas quando falo do rio que visitei ninguém pensaria que a palavra rio é o nome de um rio que corre em minha imaginação, mas que estou me esforçando por descrever um objeto físico que existe em algum lugar que recebe o nome de rio, e que todos podem visitar e do qual poderão formar suas próprias impressões.

A partir da interpretação de Watkins e McNeilly podemos compreender não apenas como é possível que os termos linguísticos sejam nomes de coisas fora de nossa mente, mas podemos também pensar a linguagem como possuindo uma existência objetiva e com controle público de seu significado pela imposição dos mesmos nomes

---

<sup>69</sup> Na edição de Oxford dos EL editada por J.C.A. Gaskin lê-se: “..things to which we give those names...” em vez de “...things to which we gave...” em Molesworth.

<sup>70</sup> EL, p.20

às mesmas coisas. O significado dado pelas nossas concepções fica assegurado pela semelhança de nosso aparelho sensorial que nos faria ter concepções parecidas a partir do mesmo objeto percebido. Assim, ainda que não tenhamos acesso às concepções nas mentes alheias podemos usar a linguagem como um meio para criarmos um conhecimento comum do mundo. Hobbes ilustra isso que parece um certo controle público dos significados e das referências da linguagem com uma história curiosa.

There is a story somewhere, of one that pretended to have been miraculously cured of blindness, wherewith he was born, by St. Alban or other St., at the town of Saint Alban's; and that the Duke of Gloucester being there, to be satisfied of the truth of the miracle, asked the man, What colour is this? Who, by answering, it is green, discovered himself, and was punished for a counterfeit: for though by his sight newly received he might distinguish between green, and red, and all other colours, as well as any that should interrogate him, yet he could not possibly know at first sight, which of them was called green, or red, or by other name.<sup>71</sup>

O cego desde o nascimento pode ouvir os sons das palavras, pode inclusive possuir uma porção de definições que faça com que ele consiga conjugar da maneira correta as noções, pode ainda afirmar que o céu é azul e que este está acima de sua cabeça, que a terra é marrom e nela crescem árvores com folhas verdes. Contudo, alguém que jamais tenha visto algo não terá jamais a imagem de qualquer uma dessas coisas. Se não tem a imagem não tem como saber qual é o real significado dos termos que usa. Apenas sabe que deve combinar certos termos com outros. Como quando diz que o céu é azul ou que o sangue é vermelho. O cego não conseguiria formar em sua mente a imagem do sangue vermelho. Apenas sabe, por definição, que o sangue é vermelho porque alguém lhe disse. Assim, se alguém diz que viu sangue, e este sangue era azul, aquele que nunca viu sangue e nem a cor azul poderá dizer que a pessoa está enganada, pois o sangue é, por definição, vermelho. Contudo, para um cego, vermelho e azul serão sempre palavras que se vinculam a um conjunto de outras palavras e nunca imagens que podem ser comparadas. Caso alguém lhe diga que sim, é

---

<sup>71</sup> EL,I,VI,1

possível que exista um sangue azul, e que esse sangue corre nas veias de alguns seres diferentes dos humanos normais, o cego poderá então aprender que é possível combinar a palavra azul com sangue em certas circunstâncias. E quando alguém disser que viu sangue ele poderá perguntar: vermelho ou azul? Ainda que não faça a menor ideia de como são essas cores, ou seja, de qual é exatamente a aparência à qual esses nomes se vinculam. Alguém com a visão intacta, contudo, ao ver um líquido azul dificilmente concluirá que é sangue.

Esse exemplo nos leva a dois aspectos importantes. Um deles é o mecanismo de significação da linguagem ou como atribuímos significado a um termo ou proposição. Vimos que o significado de um termo é a imagem que temos em nossa mente. Termos insignificantes são, para Hobbes, aqueles que não conseguem “criar” ou trazer à mente do ouvinte nenhuma ideia que seja correspondente a ele, seja porque é um termo novo “e o seu sentido ainda não foi explicado por uma definição”, seja porque “se faz um só nome de dois nomes, cujos significados são contraditórios e inconsistentes”. O uso de nomes insignificantes é uma das causas da falsidade das proposições.

Pois sempre que qualquer afirmação seja falsa os dois nomes pelos quais é composta, colocados lado a lado e tornados num só, não significam absolutamente nada. Por exemplo, se for uma afirmação falsa dizer *um quadrângulo é redondo*, a expressão *quadrângulo redondo* nada significa e é um simples som<sup>72</sup>.

Sempre que um discurso verbal vem acompanhado de ideias que lhe correspondam na mente do ouvinte diz Hobbes que houve entendimento (*understanding*), “não sendo o entendimento outra coisa senão a concepção causada pelo discurso.” Segundo Hobbes esse tipo de entendimento é próprio do homem, e não se encontra nos animais.

A razão é que só os homens compreendem a diferença entre um termo linguístico como um signo que indica algo que existe na mente daquele que profere a sentença. Papagaios e animais de um modo geral não seriam capazes de compreender a linguagem senão como mais um componente que não se distingue de suas imagens, mais um som que se junta ao canto de outros pássaros ou ruído de outros animais. Mas isso porque os animais não possuem razão, ou seja, porque não conseguem

---

<sup>72</sup> L,I,IV,p.37

identificar o som proferido com uma concepção na mente, mas tão somente com algo que se mistura com a sequência de eventos concebidos.

O outro aspecto é a possibilidade de elaborarmos em nossa linguagem um conjunto coerente de definições, que levem de uma afirmação a outra. Como no caso acima, se alguém conhece a proposição “o sangue é vermelho”, e alguém lhe diz que viu sangue, ainda que aquele que conhece a proposição não tenha visto o mesmo sangue, ou mesmo que nunca tenha visto sangue, concluirá que aquele que viu sangue viu também a cor vermelha. Aqui cabe retomarmos a interpretação de Krook sobre a falta de relação entre nossas concepções e a linguagem com o mundo dos objetos físicos. Krook parece confundir a atribuição de significado com o ato de nomear. Mais, parece confundir o convencionalismo linguístico que leva Hobbes a afirmar que os nomes não têm uma relação com as naturezas dos objetos com falta de objetividade das relações estabelecidas entre os termos linguísticos. O fato de que damos o nome de sangue ao líquido que corre em nossas veias é tratado por Hobbes como algo arbitrário e sua aceitação fruto de convenção. O nome vermelho dado a uma cor como aquela que se vê no sangue, é igualmente uma convenção. Poderíamos usar termos como *blood* e *red*, ou, *h21* e *r5*, respectivamente. O que Hobbes defende, contudo, é que não importa o nome que damos neste caso, a relação entre eles jamais mudará. Sempre que tivermos *sangue*, teremos *vermelho*, ou sempre que tivermos *blood* teremos *red*, ou sempre que tivermos *h21* teremos *r5*.

Krook afirma que Hobbes, assim como Ockham, concebia a realidade como um conjunto de singulares caóticos cuja organização dependeria de nossa ação mental sobre os objetos, de maneira que nenhuma realidade poderia ser anterior a nossas próprias concepções. Vimos no item anterior, contudo, que Hobbes acredita que nossas sequências de imaginações surgem a partir de sequências de sensações, ou seja, encadeamentos de fenômenos em nossa percepção<sup>73</sup>. Ainda que Hobbes veja a ciência como uma maneira de reformar nossas “falsas” e incertas concepções sobre o mundo, não podemos desconsiderar o fato de que nossas imaginações em cadeia se formam pela observação de sequências de eventos na realidade.

---

<sup>73</sup> Isso não significa afirmar que Hobbes entenda essas sequências percebidas como conhecimento seguro ou que confunda a percepção dessas sequências como boa fonte de determinação de relações causais entre os objetos da realidade.



Outra ideia defendida por Krook, de que pode haver um juiz arbitrário que imponha nomes me parece não corresponder à teoria hobbesiana da linguagem. Ainda que existisse um tal juiz que fosse capaz de nomear todas as coisas e obrigar a todos a usarem os termos linguísticos à sua maneira, ele não poderia evitar as conexões necessárias entre os nomes a partir de suas definições. Caso um certo árbitro resolvesse que cavalo deveria passar a ser chamado de borboleta, isso não seria nenhum problema para Hobbes, como não é para nenhum convencionalista linguístico. O ponto é que ao renomear cavalo, não é possível dar-lhe o nome de borboleta sem mudar a definição do que é uma borboleta. Afirmar que é um ser com asas e voa e pousa sobre flores não poderia ser mais uma definição adequada à nova borboleta. Se o nome passa a ser aplicado ao ser que antes se chamava cavalo, borboleta deverá ser definida como um quadrúpede, herbívoro, etc.

Ao elaborar sua teoria da linguagem, Hobbes parece estar indicando a existência de dois sistemas de referência ao mundo: um deles sendo as imagens vindas da sensação, o outro, a linguagem que inventamos para servir de signo de nossas imagens mentais, mas que pode assumir uma certa autonomia em relação a estas imagens e funcionar como um conjunto de definições que nos levam de uma afirmação a outra, e que pode inclusive nos fazer formar concepções diferentes daquelas que antes tínhamos. Em outras palavras, pela compreensão de que a coerência estabelecida pelas definições de certos termos exige que certas concepções sejam ordenadas de uma determinada maneira deveríamos concluir que a própria estrutura da linguagem e a ordenação dos termos e proposições não está determinada e engessada pelas imagens mentais e pela sequência de nossos pensamentos, mas que podemos em alguma medida sentir a necessidade de reordenar nossas concepções para adequarmos nossa imaginação às verdades estabelecidas na linguagem. Essa parece ser uma exigência da ideia de entendimento, quando trazemos à mente uma concepção que se conforme ao termo linguístico que lhe serve de signo.

Essa é uma das formas pelas quais podemos também compreender afirmações como a de que sem a linguagem “não haveria entre os homens nem república nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos.”<sup>74</sup> A linguagem é o que possibilita a criação de uma base comum de sociabilidade, uma vez que não temos um instinto ou paixão que nos leve a conviver de maneira harmônica que se sobreponha a todas as

---

<sup>74</sup> Lev. I, IV, pg. 30

outras paixões. Essa base comum de sociabilidade só pode ser criada se aceitarmos que a linguagem não serve apenas para que os indivíduos expressem aquilo que pensam ou se passa em sua imaginação. A linguagem deve ser um canal pelo qual os indivíduos possam reordenar a maneira como concebem certas coisas, ou mesmo alterar suas normas de conduta para que se amoldem à convivência com outros. Se não for essa a utilidade da linguagem para a construção de uma República, não consigo imaginar qual seria.

Apesar de defender a linguagem como uma criação convencional do homem, Hobbes acredita que é possível garantirmos objetividade a ela. Ainda que possamos atribuir de maneira arbitrária nomes às coisas, as implicações desta atribuição de nomes e a conexão entre os termos não podem ser arbitrárias ou baseadas em mero consenso. Ainda que tenhamos liberdade para impormos os nomes que bem entendermos aos objetos, não temos como mudar a relação entre os fenômenos nomeados. no próximo capítulo veremos as implicações das afirmações aqui feitas para a noção de ciência.

## 2. Ciência

### 2.1. Razão e experiência

Vimos nos itens anteriores como se formam em nós pensamentos sobre o mundo e como funciona nossa imaginação, sendo a memória o repositório de informações que colhemos pela sensação. Vimos ainda como se forma a linguagem e como é possível pensa-la a partir de uma certa autonomia em relação à imaginação. Apontei a possibilidade de uma distinção entre o que chamei de dois sistemas de referência compostos, de um lado, por imagens vindas da sensação que compõem nossa imaginação, de outro, linguagem criada para marcar e significar nossas imagens mentais e para nomear objetos na realidade<sup>75</sup>. Cabe agora distinguir o alcance de cada um desses sistemas com relação à sua eficácia tanto teórica, na busca de conhecimentos verdadeiros, quanto prática, para dirigir nossa ação. O que veremos aqui são algumas distinções entre o que pode a razão e o que pode a experiência. A experiência é o conjunto de nossas imaginações colhidas por nossa sensação, ao passo que a linguagem tem sua operação inteiramente dependente da razão, que articula os nomes e estabelece as conexões entre os termos. Hobbes lembra que os gregos atribuíam um só nome à linguagem e à razão<sup>76</sup> (*logos*), “não por pensarem que não havia linguagem sem razão, mas por considerarem que não havia raciocínio sem linguagem.”<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Nunca é demais lembrar que isso não significa uma defesa de qualquer forma de essencialismo. O convencionalismo linguístico Hobbesiano é uma tese sobre a relação entre linguagem e objeto designado. Ainda que Hobbes afirme que as concepções que temos em nossa mente são um conjunto de qualidades secundárias que não estão nos objetos, essas qualidades são compreendidas como o efeito do movimento dos corpos. Hobbes parte ou supõe uma ontologia subjacente a nossas concepções. Sua física pretende oferecer uma explicação sobre essa ontologia subjacente, ou seja, as causas da sensação.

<sup>76</sup> Hobbes fala de “internal ratiocination of the mind without words” em DCo, I,I,3. Esse uso da razão seria aplicado às concepções para *analísá-las*, decompondo-as em partes ou para compreender quais seriam as propriedades de um corpo. De qualquer maneira Hobbes não parece entender que esse uso possa por si só gerar algum conhecimento científico. Ele ajuda a compreender como alguém poderia usar sua razão natural sem que empregasse linguagem, mas não é suficiente para gerar a ideia de conexão necessária só presente a partir de princípios e definições na linguagem.

<sup>77</sup> L,I,IV,p. 35

A razão aparece enumerada entre as faculdades da natureza humana em DC, I,1, entre outros três tipos de faculdades, força corporal, experiência e paixões (*the faculties of human nature may be reduced unto four kinds: bodily strength, experience, reason, passion*). Em EL, I,I,4, Hobbes oferece uma lista um pouco mais ampla, enunciando cinco faculdades, mas deixando a ideia de que a lista não está completa. Ainda que haja grande discrepância na lista de faculdades que vemos em EL e em DC, a razão continua sendo uma delas.

Man's nature is the sum of this natural faculties and the powers, as the faculties of nutrition, motion, generation, sense, reason, &c. For these powers we do unanimously call natural, and are contained in the definition of man, under these words, animal and rational.<sup>78</sup>

A ideia de que a razão é uma faculdade que nasce conosco parece indicar que ela é uma faculdade natural que opera nos homens sem maiores problemas. Essa ideia, contudo, não parece ser sustentada por Hobbes em sua obra posterior, *Leviathan*. Em L,V,17 Hobbes afirma que a razão não nasce conosco, mas é resultado de esforço e do uso da linguagem. (*...it appears that reason is not, as sense and memory, born with us, nor gotten by experience only, as prudence is...*). Isso acabaria por tornar a razão uma capacidade natural que ficaria sem função quando a linguagem não está presente. É o que vemos em L,V,18, quando Hobbes afirma,

Children therefore are not endued with reason at all till they have attained the use of speech, but are called reasonable creatures for the possibility apparent of having the use of reason in time to come.

A ideia de que a razão depende inteiramente da linguagem, não podendo ser aplicada de maneira alguma a algo além de discurso verbal aparece também em L,III,10, onde Hobbes afirma que para além dos *sentidos*, dos *pensamentos*, e da *sequência de pensamentos* a mente do homem não possui nenhum outro movimento naturalmente instalado<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> EL, I,I,4

<sup>79</sup> “There is no other act of man's mind that I can remember, naturally planted in him so as to need no other thing to the exercise of it but to be born a man, and

A ideia de que nossa mente não está naturalmente equipada com um movimento que possa ser considerado a razão parece contradizer o que temos em EL e DC, onde razão aparece como uma faculdade natural. A passagem que talvez marque uma diferença definitiva de tratamento quanto a esse ponto se encontra em L,VII,13, onde Hobbes trata a razão como uma *acquired wit*.

As for *acquired wit* (I mean acquired by method and instruction, there is none but reason, which is ground on the right use of speech, and produceth the sciences.

Hobbes, após ter definido (em L,V,2) razão como cálculo (*reason ... is nothing but reckoning ... of the consequences of general names agreed upon for the marking and signifying of our thoughts*), comenta (em L,V,5) sobre um cálculo sem palavras (*when a man reckons without the use of words, which may be done in particular things*). Essa segunda forma de cálculo não parece ser algo que se coadune com a definição dada três parágrafos antes por Hobbes. Ressalte-se o fato de que esse raciocínio sem palavras se dá sempre sobre coisas particulares, o que parece contradizer a ideia de razão que Hobbes enuncia como sendo sempre algo que têm como conteúdo nomes gerais. A solução para resolver qualquer problema de interpretação nesse caso poderia ser o uso de um raciocínio de lógica elementar: toda razão é cálculo, mas nem todo cálculo é razão. Ocorre que Hobbes parece mesmo defender a ideia de que pode haver um uso da razão sem linguagem. Em DCo, I,I,3 Hobbes se esforça por explicar o funcionamento de um raciocínio da mente sem palavras (*ratiocination of the mind without words*). O exemplo utilizado por Hobbes para esclarecer como essa forma de raciocínio poderia ocorrer é muito próximo ao que veremos mais tarde como sendo parte do método resolutivo - compositivo. Trata-se de analisar a figura de um homem em suas propriedades e depois compô-las formando um corpo animado racional (*body-animated-rational, or man*).

---

live with the use of his five senses. Those other faculties of which i shall speak by and by, and which seem proper to man only, are acquired and increased by study and industry, and of most men learned by instruction and discipline, and proceed all from the invention of words and speech.” (L,III, 11)

Essa forma de colocar a questão da certeza da razão, sem dúvida lança sérios problemas ao empreendimento hobbesiano, que parece pretender oferecer a ciência como a saída para todos os males gerados pela falta de conhecimento. Contudo, nenhum problema parece ser solucionado com a simples troca da fonte de opiniões incertas, permanecendo em ambas a autoridade externa como a única fonte possível de consenso entre indivíduos que discordam sobre um certo assunto. O reconhecimento da impotência da razão, nesse caso, acabaria por se tornar a ruína da tentativa de estabelecer uma forma de produção de consenso baseada não na autoridade e na opinião, mas em uma razão que produz resultados cuja lógica se impõe com uma força irresistível e com uma verdade evidente.

Ainda que possamos encontrar em Hobbes algum tipo de raciocínio de se aplique às imagens vindas da experiência, esse raciocínio ou cálculo definitivamente não poderia ser considerado científico, ou gerador de verdades científicas. O trabalho da razão ao produzir ciência se dá com termos universais, e não com particulares. Sorel destaca esse ponto.

Since only universal names are allowed to figure in the grammatical subject position of a proposition of science, since any such proposition is true (indeed, eternally true), and science predicates of all true propositions have to have extensions at least as wide as those of subject terms (...), the predicates must also be universal names.<sup>80</sup>

Hobbes faz uma primeira distinção entre Razão e experiência ao afirmar que a razão é algo adquirido por esforço, ao passo que a experiência ocorre em nós naturalmente. “As crianças, portanto, não são dotadas de nenhuma razão até que adquiram o uso do discurso...”. Ou seja, se é próprio da linguagem ser a ferramenta da razão, não é menos verdade que sem a linguagem a razão sequer se desenvolveria em nós, permanecendo sempre como uma faculdade sem função em um mundo sem palavras.

Por aqui se vê que a razão não nasce conosco como os sentidos e memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência; pelo

---

<sup>80</sup> Sorel T. *Hobbes*. London: Routledge (1991), p.39

contrário, é alcançada com esforço, primeiro por meio de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar obtendo-se um método bom e ordenado para proceder dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com outro, e daí para os silogismos, que são conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as consequências de nomes pertencentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam ciência.<sup>81</sup>

A razão produz ciência que é a conexão necessária por uma relação de dependência de uma afirmação a outra pela imposição de nomes e definições.

A experiência é mero conhecimento de fato e não pode jamais estabelecer a conexão necessária entre dois fenômenos concebidos como causa e efeito. Mesmo que estejamos falando de uma cadeia de imaginações que foi colhida a partir da observação de uma sequência de acontecimentos na realidade, não há como afirmar que a mesma irá, necessariamente, se repetir. Todas as observações, sejam isoladas, sejam em cadeia, serão sempre instâncias particulares unidas pela semelhança percebida pelo sujeito. Porquanto, a mera experiência jamais informa a dependência de um fenômeno em relação a outro. Podemos, no máximo, marcar a sequência de acontecimentos, e esperar que se repita, mas nunca teremos pela experiência base para afirmarmos a necessidade de que um determinado evento se siga a outro.

E enquanto a sensação e a memória apenas são conhecimento de fato, o que é uma coisa passada e irrevogável, a *ciência* é o conhecimento das consequências, e a dependência de um fato em relação a outro; e por esse intermédio, a partir daquilo que presentemente fazemos, sabemos como fazer qualquer outra coisa quando quisermos, ou a mesma coisa em outra ocasião. Porque quando vemos como algo acontece, devido a que causas, e de que maneira, quando causas semelhantes estiverem sob nosso poder

---

<sup>81</sup> L,I,V,p.43

saberes como fazê-las produzir os mesmos efeitos.<sup>82</sup>

Hobbes aponta tanto no capítulo VIII do *Leviatã* quanto no capítulo XXV do *De Corpore*, e ainda no capítulo X de *Elements*, o que parece ser um tipo de virtude natural, que pode ser maior ou menor em cada indivíduo. Trata-se da capacidade de discernir entre diferentes concepções percebendo quais seriam semelhantes e quais seriam dessemelhantes. O *juízo* (judgment) aliado à *fantasia* (fancy<sup>83</sup>), que é a capacidade de buscar semelhanças difíceis de encontrar, parecem ser virtudes que acompanham a formação dos conhecimentos de fato. O bom juízo faz a organização das concepções de tal maneira que não se confundam fenômenos diferentes como se fossem repetições do mesmo caso. Ter um bom juízo, neste caso, seria o mesmo que ter uma boa disposição da imaginação.

Hobbes afirma que os conhecimentos que adquirimos pela razão no uso da linguagem devem ser julgados como verdadeiros ou falsos<sup>84</sup>. Ou seja, proposições podem ser falsas ou verdadeiras. As noções de verdade e falsidade não podem, contudo, ser aplicadas aos conhecimentos de fato. Por serem típicos das sensações tudo o que podemos dizer é que houve erro ou acerto, mas nunca que há falsidade ou verdade. Seria estranho dizer que uma ideia que temos em nossa mente é falsa. Ela é o que está em nossa mente. Podemos errar ao imaginar que essa ideia se aplique à realidade como parte dela, ou quando julgamos que ela deva se juntar a outra em uma cadeia causal. Nada disso, contudo, poderia ser qualificado como falso, mas apenas como um erro.

“tacit errors, or errors of sense and cogitation, are made, by passing from one imagination to the imagination to another different thing; or by feigning that to be past, or future, which never was, nor ever shall be; as when, by seeing the image of the sun in water, we imagine the sun itself to be there... or when from promises we feign the mind of the promise to be such and such;

---

<sup>82</sup> L,I,V, p.44

<sup>83</sup> J.P.Monteiro traduz fancy por “imaginação”. Ainda que seja uma possibilidade, uma tradução alternativa evita confusão com o termo com o qual Hobbes designa o conjunto de nossas imagens mentais.

<sup>84</sup> A falsidade se confunde com discurso absurdo.



or lastly, when from any sign we vainly imagine something to be signified, which is not. And errors of this kind are common to all things that have sense; and yet the deception proceeds neither from our senses, nor from the things we perceive; but from ourselves while we feign such things as are but mere images to be something more than images. But neither things, nor imaginations of things, can be said to be false, seeing they are truly what they are; nor do they, as signs, promise any thing which they do not perform; for they indeed do not promise at all, but we from them; nor do the clouds, but we, from seeing the clouds, say it shall rain.”<sup>85</sup>

Estes erros próprios dos sentidos ocorrem por várias razões e de diversas maneiras. O interessante é notar o modo como podemos corrigi-los ou evitá-los. Hobbes não vê uma possibilidade de que a experiência se baste a si mesma para estabelecer uma forma de retificar seus erros. É o raciocínio o meio pelo qual as falhas dos sentidos e da experiência no que respeita ao conhecimento ou à ação podem ser reformadas.

“The best way, therefore, to free ourselves from such errors as arise from natural signs, is first of all, before we begin to reason concerning such conjectural things, to suppose ourselves ignorant, and then to make use of our ratiocination; for these errors proceed from the want of ratiocination.”<sup>86</sup>

Segundo Hobbes, razão é “nada mais é do que *cálculo* (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar e significar* nossos pensamentos.”<sup>87</sup> Por estabelecer as conexões necessárias entre os nomes gerais e com eles calcular, a razão acaba por ter como produto de sua atividade conclusões sempre universais. A experiência, por sua vez, “não conclui nada universalmente” (“Experience concludeth nothing universally”<sup>88</sup>).

---

<sup>85</sup> DCo,I,V,1

<sup>86</sup> Idem

<sup>87</sup> L,I,V,p.40

<sup>88</sup> EL,I,IV,10

Aponte antes a existência de dois diferentes sistemas de referência às coisas do mundo na teoria hobbesiana. Teríamos, se isso estiver certo, como consequência duas diferentes formas de cálculo. Uma mais afeita às imagens (cálculo meramente prudencial) e outro próprio da razão (cálculo com nomes), sendo um deles incerto e particularizado, e o outro sempre universal e certo. A existência de duas formas de cálculo parece não poder ser negada em Hobbes.

Por esta imposição de nomes, uns mais amplos, outros de significação mais restrita, transformamos o cálculo de sequências de coisas imaginadas no espírito num cálculo de consequências das designações.<sup>89</sup>

A diferença entre as duas formas de cálculo pode ficar mais clara se nos lembrarmos de que Hobbes afirma ser a linguagem, e por consequência a razão, características específicas da espécie humana. O que é comum tanto aos homens quanto aos animais é um cálculo ou previsão do futuro a partir das concepções colhidas da experiência. Hobbes chega mesmo a afirmar que a prudência é comum aos homens e aos animais. O que pode entrar como cálculo da razão, portanto, certamente não é o mesmo que pode ser usado para cálculo meramente prudencial. Pela razão podemos, além de ter uma forma de estabelecer a conexão necessária entre os nomes, chegar a formular regras gerais, a partir das quais não seria mais necessário realizar a cada vez o mesmo caminho dos efeitos às causas e das causas aos efeitos.

Disse anteriormente (no cap.II) que o homem realmente supera todos os outros animais na seguinte faculdade: ao conceber qualquer coisa, é capaz de inquirir as consequências disso e que efeitos pode obter com isso. E agora acrescento este outro grau da mesma excelência: ser capaz, por meio de palavras, de reduzir as consequências que descobre a regras gerais, chamadas *teoremas* ou *aforismos*, isto é, o homem é capaz de raciocinar, ou calcular, não apenas com números, mas com todas as outras coisas que se podem adicionar ou subtrair umas às outras.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> L, I,IV, p.32

<sup>90</sup> L,I,V, p. 42

Ao comparar o que pode a experiência baseada em concepções e o que pode a razão baseada em linguagem é inevitável afirmar que estas duas maneiras de acesso ao mundo acabam por se tornar radicalmente distintas. Não me parece viável imaginar que um cálculo racional possa envolver algo como uma concepção ou imaginação em uma sequência de nomes. Não faria muito sentido, e provavelmente não teríamos como levar a cabo um trabalho racional que nos exigisse uma tal mistura. Ideias não se conformam com as regras gramaticais, e sequer podem ser incluídas em um discurso senão pelos signos que as representam, ou seja, pela linguagem. O que espero deixar claro ao longo deste trabalho é que ainda que a razão seja compreendida como cálculo por Hobbes, não pode ser compreendida como uma faculdade que calcule meios para desejos ou paixões. Se assim for, teríamos que aceitar que a razão seria capaz de introduzir termos não linguísticos em seus cálculos, o que seria o mesmo que dizer que poderíamos ter uma forma híbrida de conhecimento, que não se reduz nem à mera experiência e nem se eleva à ciência. Hobbes não nega a possibilidade de existir algo como esta forma híbrida. Ele inclusive a classifica. É uma forma absurda, que conduz à loucura.

## 2.2 Método

Hobbes faz parte de um grupo de filósofos que acreditavam estar criando uma nova forma de filosofia, mais útil, mais verdadeira, e cuja validade dependeria das virtudes das próprias teorias e não da autoridade daqueles que as propuseram, como acusava ser o caso das teorias tomadas da antiguidade, adotadas mais por respeito a um Aristóteles ou um Platão do que pelos resultados ou virtudes das teorias. A recusa da autoridade dos antigos levou Hobbes e muitos outros a afirmarem que não existe nenhum homem que não seja capaz de fazer ciência. Todos os intelectos seriam iguais em capacidade de formular conhecimento verdadeiro. O que diferenciaria os resultados alcançados seria apenas o fato de que cada um raciocina segundo regras diferentes, ou mesmo sem regra alguma. É o que ressalta Descartes logo nas primeiras linhas de seu Discurso do Método.

... o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina bom senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens; e, destarte, que a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas.<sup>91</sup>

Francis Bacon é da mesma opinião. A ausência de um método seguro, ou o uso de métodos inadequados não só dificulta a descoberta da verdade como afasta o pesquisador de seu objetivo. Bacon faz uma analogia da pesquisa científica a uma corrida e afirma que,

Um coxo (segundo se diz) no caminho certo, chega antes que um corredor extraviado, e o mais hábil e veloz, correndo fora do caminho, mais se afasta de sua meta. O nosso método de descobrir a verdadeira ciência é de tal sorte que muito pouco deixa à agudeza e robustez dos engenhos; mas, ao contrário, pode-se dizer que estabelece equivalência entre engenhos e intelectos.<sup>92</sup>

Em muitos casos a ausência de um método eficaz acaba sendo detectada como o principal problema das filosofias da antiguidade e da escolástica. Estas teriam se reduzido a um amontoado de doutrinas incapazes de tocar a realidade, reduzindo-se a um debate estéril sobre temas inúteis para a vida material do homem. Tornou-se comum uma comparação entre os modernos e os antigos na qual os modernos se diziam mais preparados e melhor equipados para produzir conhecimento do que estavam os antigos devido ao fato de terem mais experiência do que os filósofos do passado e por terem, cada filósofo com sua versão, um método seguro de investigação. Não é raro vermos alguns filósofos modernos compararem o tempo dos antigos à infância da humanidade e da ciência. Francis Bacon, talvez o mais mordaz crítico da antiguidade nesta época comparava os gregos a crianças<sup>93</sup>, e afirmava que se alguém

---

<sup>91</sup> Descartes (1996), *Discurso do método* (trad. de J Ginsburg e Bento Prado Junior), p. 65.

<sup>92</sup> Bacon, F. *Novum Organum*, Livro I, Aforismo LXI

<sup>93</sup> “Os gregos, com efeito, possuem o que é próprio das crianças: estão sempre prontos para tagarelar, mas são incapazes de gerar, pois, a sua sabedoria é farta em palavras, mas estéril de obras. Aí está por que não se mostram favoráveis os

merecesse o título de antigo deveriam ser os modernos, pois são mais velhos e conseguiram juntar mais experiências do mundo, tendo inclusive visitado lugares que Aristóteles sequer imaginava existirem.

Hobbes aponta o método como necessário para que se possa ter alguma conclusão certa em raciocínios mais longos. Ele faz analogia da filosofia com as sementes e os alimentos que antes se encontravam na natureza crescendo desordenadamente e que serviam de alimento aos homens. Com o início do cultivo da terra, é como se o homem organizasse a realidade à sua volta, assegurando por seu labor fartura de bens e um maior controle dos processos naturais, não ficando mais a mercê da natureza, mas impondo seu modo e suas necessidades sobre ela. Assim como as sementes e os alimentos que podem ser coletados ao acaso o homem coleta, por sua capacidade natural, um conjunto de ideias que se acumulam sem uma ordem necessária e que nem sempre se adéqua aos desígnios e necessidades do homem. O método, assim como o cultivo da terra, ordena as ideias e as torna produtivas para a vida humana.

In like manner, every man brought philosophy, that is, natural reason, into the world with him; for all men can reason to some degree, and concerning some things: but where there is need of a long series of reasons, there most men wander out of the way, and fall into error for want of method as it were for want of sowing and planting, that is, of improving their reason.

Ainda que todos os principais filósofos do século XVII percebessem a necessidade de implantar uma nova forma de conhecer a natureza, e ainda que todos aceitassem que essa nova forma dependeria de um novo método para ser construída, isso não quer dizer que houvesse concordância sobre quais seriam as regras que deveriam ser seguidas na investigação da realidade. Peter Anstey (2005)<sup>94</sup> chama a atenção para uma distinção que pode ser útil para que possamos compreender uma das facetas do debate acerca do melhor método. Segundo Anstey, uma distinção entre *filosofia natural experimental* e

---

signos que se observam na gente e na fonte de que provém a filosofia ora em uso”. (Francis Bacon, *Novum Organum*, Livro I, Aforismo LXXI)

<sup>94</sup> Peter Anstey (2005) *Experimental versus speculative natural philosophy*, in, *The science of Nature in the Seventeenth Century*, pp. 215-243 (Edi. Peter R. Anstey e John A. Schuster).

*filosofia natural especulativa* estabeleceu uma das divisões entre grupos de pesquisadores na modernidade. A diferença entre essas duas formas de pensar a filosofia natural é basicamente em relação ao uso sistemático ou de experimentos como base ou como prova de proposições gerais e teorias de um lado, e o uso de hipóteses de outro<sup>95</sup>.

Essa divisão em muitos casos se materializa no debate entre duas tradições, uma mais identificada com o experimentalismo indutivista de Francis Bacon e outra com o método hipotético dedutivo de Descartes. A teoria do método de Hobbes foi tomada por seus contemporâneos como sendo partícipe da tradição da filosofia natural especulativa. Isso mostra Anstey ao citar William Wotton

I do not here reckon the several hypotheses of *Des Cartes*, *Gassendi*, or *Hobbes*, as acquisitions to real knowledge, since they may only be Chimaeras and amusing notions, fit to entertain working heads. I only alledge such doctrines as are raised upon faithful experiments, and nice observations; and such consequences as are the immediate results of, and manifest corollaries drawn from, these experiments and observations<sup>96</sup>.

Francis Bacon condena a forma que teria sido seguida por aqueles que não se guiam pela experiência e vão abstraindo por níveis de generalidade os primeiros *axiomas* da ciência. No aforismo LXIX do

---

<sup>95</sup> Bacon toma a distinção entre dois métodos, um mais especulativo, que não se atém à observação diligente, mas que salta logo aos axiomas universais, e outro que cuida de ascender gradualmente a partir da observação de muitos casos particulares estabelecendo níveis de generalidade, sempre retornando aos experimentos. “Só há e só pode haver duas vias para a investigação e para a descoberta da verdade. Uma que consiste no saltar-se das sensações e das coisas particulares aos axiomas mais gerais e, a seguir, descobrirem-se os axiomas intermediários a partir desses princípios e de sua inamovível verdade. Esta é a que ora se segue. A outra, que recolhe os axiomas dos dados dos sentidos e particulares, ascendendo contínua e gradualmente até alcançar, em último lugar, os princípios de máxima generalidade. Este é o verdadeiro caminho, porém ainda não instaurado.” ( Francis Bacon, *Novum Organum*, Livro I, Aforismo XIX)

<sup>96</sup> William Wotton. *Reflections upon Ancient and Modern Learning (1694)*, citado por Anstey (2005), pp. 231-232

livro I do *Nomum Organum*, Bacon afirma: “por último, esse método de invenção e de prova, que consiste em primeiro se determinarem os princípios gerais e, a partir destes, aplicar e provar os princípios intermediários, é a matriz de todos os erros e de todas as calamidades que recaem sobre as ciências.” Bacon defendia a ideia de que o método científico deveria partir de uma análise da realidade empírica através de experimentos controlados. Após essa primeira etapa, seria possível iniciar o que chamava de abstração de axiomas da realidade.

A formulação de uma ciência que possa oferecer um conjunto de verdades evidentes pela conexão de proposições e definições verdadeiras de maneira necessária formulando teoremas acerca dos corpos no mundo exige de Hobbes um método pelo qual a linguagem possa operar de maneira a corrigir nossas imagens mentais.

O meio pelo qual Hobbes acredita poder afastar a influência perturbadora das sensações é através de uma ficção ou hipótese de aniquilação do mundo.

In the teaching of natural philosophy, I cannot begin better (as I have already shewn) than from *privation*; that is, from feigning the world to be annihilated. But, if such annihilation of all things be supposed, it may perhaps be asked, what would remain for any man (whom only I except from this universal annihilation of things) to consider as the subject of philosophy, or at all to reason upon; or what to give names unto for ratiocination's sake. I say, therefore, there would remain to that man ideas of the world, ...; that is to say, the memory and imagination of magnitudes, motions, sounds, colours, &c. as also of their order and parts. All which things, though they be nothing but ideas and phantasms, happening internally to him that imagineth; yet they will appear as if they were external, and not at all depending upon any power of the mind. ... nay, if we do but observe diligently what it is we do when we consider and reason, we shall find, that though all things be still remaining in the world, yet we compute nothing but our own phantasms. For when we calculate the magnitude and motions of heaven that we may divide it into parts, or measure the motions

thereof, but we do it sitting still in our closets or in the dark.<sup>97</sup>

Note-se que essa é uma forma completamente diferente de se proceder se compararmos ao indutivismo baconiano, para quem os defeitos dos sentidos deveriam ser corrigidos pela repetição de experiências controladas, obrigando a natureza a confessar seus segredos, para que então se pudesse colher alguma afirmação geral sobre o fenômeno. Ou seja, Hobbes empreende aqui um método que se apoia em nossas imagens do mundo, partindo da aceitação das dúvidas céticas em relação ao engano dos sentidos, mas elaborando uma saída diferente para a retificação destes.

Aldo Gargani, em seu *Hobbes e La scienza* oferece uma descrição da hipótese aniquilatória como uma parte central do método hobbesiano. Sem ela, não seria possível levar à frente a proposta metodológica de Hobbes. O desaparecimento do mundo físico permite um trabalho de investigação que busque a correção de nossas percepções sensoriais sem que tenhamos a falsa impressão de que falamos diretamente do mundo e de que não necessitamos relacionar nossas hipóteses com nossas ideias, mas apenas com o mundo mesmo.

L'ipotesi annichilatoria era lo strumento metodologico che Hobbes impiegava per definire il modulo epistemologico di una scienza che si forma in forza di un apparato di operazione che sono funzioni esclusivamente dei poteri della mente umana. Se con lo schema della conoscenza originaria Hobbes definiva il quadro del determinismo universale dei fenomeni naturali, tra e quali risultavano incluse le classi delle percezioni sensoriali, con lo schema della conoscenza scientifica o conoscenza derivativa, Hobbes instaurava il modulo di un sapere que attraverso un'organizzazione logica e linguistica dei dati percettuali e un apparato di procedure calcolistiche costruiva una scienza avente un criterio interiore di validità.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> (DCo. II,VII,1)

<sup>98</sup> Gargani, A.G. *Hobbes e La scienza*. Torino: Giulio Einaudi Editore (1971), p. 135



Hobbes aplica a hipótese aniquilatória como uma via para a filosofia natural. Esse artifício deixa claro o método que Hobbes acredita ser o mais adequado para ciência. Trata-se do método hipotético-dedutivo. Prepara-se um modelo explicativo hipotético da realidade que se pretende investigar para então, após preenchidos os requisitos racionais de lógica interna do próprio modelo, comparar suas partes e conclusões com o que pode ser encontrado na realidade. Os requisitos lógicos do modelo só são possíveis de ser alcançados por um conjunto de nomes bem definidos e pelo uso de regras de inferência corretas, que evitam que se chegue a conclusões indevidas ou que se confundam os nomes em proposições contraditórias. Um bom exemplo de como esse método funciona pode ser a explicação do tamanho do sol.

Next, these parts are severally to be examined how they agree with the definition of the subject; and such of them as are not capable of that accident are to be rejected. For example, if by any true ratiocination the sun be found to be greater than its apparent magnitude, then that magnitude is not in the sun.<sup>99</sup>

Segundo Hobbes, se atentarmos para o que captamos por nossos sentidos em relação ao tamanho do sol, certamente que teríamos uma informação incorreta sobre sua real dimensão. Assim, para que possamos saber qual sua medida, devemos elaborar uma explicação que possa levar em conta seu movimento, suas características e sua forma de se apresentar a nós, que captamos sua imagem. Tudo isso, contudo, deve compor um modelo explicativo no qual cada parte seja determinada racionalmente, e na qual as sensações que temos do sol são apenas o início da investigação. O produto final tende a ser uma imagem em um modelo hipotético, uma imagem diferente daquela colhida pelo olho, que corrige o “erro dos sentidos” e informa a dimensão do sol com base em raciocínios e cálculos cuja verdade se impõe.

Esses modelos hipotéticos são possíveis única e exclusivamente porque Hobbes elaborou já os princípios a partir dos quais um modelo pode ser oferecido, quando apresentou sua Filosofia primeira. A filosofia primeira de Hobbes é um conjunto de definições com as quais se poderá depois compor proposições e mesmo demonstrar as verdades tanto da matemática, quanto da física, como de qualquer outra ciência.

---

<sup>99</sup> DCo. I,VI,9

Essas definições são criadas a partir da memória que temos das coisas. A hipótese aniquilatória do mundo proporciona um espaço imaginário no qual são “depositadas” as definições que servirão de princípios. Como se pudéssemos substituir o mundo real das coisas por um mundo concebido linguisticamente.

A física é uma ciência que parte dos efeitos, ou das aparências que temos em nossa mente das coisas do mundo para podermos elaborar algum conhecimento dos corpos naturais.

A hipótese aniquilatória usada na filosofia natural parece ser usada por Hobbes também na filosofia moral<sup>100</sup>. Ocorre que na física a aniquilação é uma hipótese que busca descobrir quais são as causas de nossas sensações, e assim explicar o que são os corpos no mundo. Na filosofia moral a hipótese aniquilatória tem como finalidade abstrair não de algo que deva ser entendido como uma causa de algum efeito em nós, mas providenciar o aniquilamento hipotético de um construto que surgiu de nossa vontade, ou seja, a sociedade. Assim, a hipótese aniquilatória acaba por criar as condições para que possamos compreender não só quais são as causas da sociedade e da instituição do poder e do governo, mas quais são os movimentos próprios do homem e quais são os possíveis efeitos que podemos ter a partir deles. A guerra, por exemplo, é também uma possibilidade que está colocada como uma consequência de algumas de nossas paixões. A hipótese aniquilatória na filosofia moral nos mostra as causas que estão em nós mesmos. Partimos, portanto, das causas para explicar os efeitos, o que significa preparar uma forma de demonstração perfeita, e uma explicação segura e verdadeira, e não apenas provável. Ao considerarmos as causas elaboramos como que um projeto da sociedade em nós. Um modelo hipotético a partir do qual nossas paixões possam ser concebidas de maneira ordenada e coerente.

A hipótese aniquilatória me parece estar presente na construção da ficção do estado de natureza hobbesiano, concebido como guerra de todos contra todos, e afirmado por Hobbes como uma ficção que nunca teria existido na forma generalizada como aquela formulada em sua teoria.

---

<sup>100</sup> Tom Sorell concorda com a ideia de que Hobbes tenha aplicado a hipótese aniquilatória também à Filosofia Civil. (*Hobbes, 1991*)

### 2.3 Verdade

Após termos visto o que Hobbes imagina ser o método adequado para a ciência, pela elaboração de modelos hipotéticos cuja validade depende, em última instância, da coerência interna dos enunciados da teoria, devemos nos perguntar qual é exatamente a noção de verdade defendida por Hobbes. Certamente não é uma noção da verdade como correspondência nos moldes da filosofia clássica, pois, como vimos, não temos acesso direto à realidade nem pelos sentidos e nem pela razão. Nossa linguagem não tem também qualquer possibilidade de revelar ou de se conectar a alguma essência dos objetos da realidade.

A noção de verdade em Hobbes, ainda que tenha tido alguma variedade de interpretações, parece estar mais ou menos assentada entre grande parte de comentadores. A defesa mais comum quanto a esse tópico é de que, pelo menos em alguma medida, Hobbes teria uma posição convencionalista sobre a verdade. Muitos apontam para a possibilidade de que Hobbes tenha defendido mais do que uma posição sobre o tema. Peters (1956), por exemplo, afirma que Hobbes defende uma noção *convencionalista* de verdade<sup>101</sup> no contexto político e uma teoria da *autoevidência* nas ciências naturais. A teoria convencionalista seria derivada da afirmação de Hobbes de que a verdade é um atributo da linguagem, e nunca das coisas.<sup>102</sup> Sendo a linguagem um conjunto de nomes inventados e atribuídos pelo homem ao seu arbítrio, nomes que dependem de uma convenção de uso, qualquer teoria teria sempre um fundo convencionalista, uma vez que ao mudar-se a significação dos nomes mudaríamos também o valor de verdade das proposições. A tese convencionalista, nesse caso, acabaria por ter como consequência lógica o recurso ao poder e autoridade do soberano, pois em última instância, quando uma controvérsia acerca dos nomes aparecer Hobbes sustentaria que o único recurso seria recorrer a um juiz imparcial com autoridade

---

<sup>101</sup> Gauthier (1969) parece aderir à mesma posição. “In *human Nature* truth depends on an ultimate appeal to what is evident in terms of conceptions derived from sense; in *Leviathan* truth depends on an appeal to an agreed, conventional standard.” (*The Logic of Leviathan: The moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, p.13). Ver também Finn (2007) “Hobbes holds a ‘conventional theory of truth’ according to which the truth of propositions depends upon human convention and agreement over word usage: to say that a statement is true is simply to say that people have agreed to it.” (*Hobbes: A guide for the Perplexed*, p.30)

<sup>102</sup> (EL,I,V,10)

para por fim à disputa. Em última instância esse juiz é o soberano. A teoria da verdade como autoevidência teria a ver com o uso indiscriminado da geometria por Hobbes<sup>103</sup>.

McNeilly (1968) concorda com Peters e vê Hobbes como um defensor da verdade como pura convenção em muitos casos, pelas mesmas razões alegadas por Peters. Acompanha também na defesa de que Hobbes teria em algumas obras, especialmente em *Leviathan* e *De Cive* defendido uma teoria da autoevidência.<sup>104</sup> O convencionalismo linguístico seria o principal motivo pelo qual nenhuma verdade poderia ser afirmada, uma vez que os termos com os quais qualquer proposição é formulada repousam sempre em uma convenção prévia sobre seus significados.

Uma posição extrema quanto à afirmação da impossibilidade de um consenso em torno dos nomes e dos significados linguísticos foi defendida por Lebrun (2006)<sup>105</sup>. Ao comentar a importância da memória para Hobbes, Lebrun, afirma que “é preciso distinguir cuidadosamente a memória das sensações e a memória das denominações.”<sup>106</sup> A lembrança da significação “correta” de cada termo teria se perdido ao longo do tempo e aos poucos o elo que existia entre uma coisa denominada e seu denominador foi gasto pelo costume, e pelos usos inconstantes. A ciência dependeria para Hobbes, na interpretação de Lebrun, de uma rememoração dos vínculos originais entre os nomes e as coisas. Como essa rememoração é praticamente impossível a única via pela qual os significados poderiam ser assentados seria pela instituição da República, que, ao criar a figura do soberano, criaria como que um juiz dos nomes, responsável por impor a todos, por sua autoridade, um sistema de significados comuns e estáveis. Isso faz com que Lebrun afirme que a instituição da República é ao mesmo tempo a “Instituição da verdade”. Com essa identidade é necessário afirmar que “Hobbes não opõe,

---

<sup>103</sup> “He was in Love with geometry and, absorbed in the enjoyment of his own conceptions, he averted his eyes from the face of nature.” (Peters, 1956, p.63)

<sup>104</sup> “At the very least Hobbes wavered uncertainly between a conventionalist and a self-evidence theory of mathematics, and between a conventionalist, a self-evidence and a hypothetico-deductive theory of physics.” (p. 83)

<sup>105</sup> LEBRUN, G. Hobbes e a instituição da verdade. In: LEBRUN, G. A filosofia e sua história (Organização: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano), 2006, p. 297-327.

<sup>106</sup> P.306

portanto, *verdade e autoridade*.” Para Lebrun, “o édito do príncipe supre o lugar da verdade.”<sup>107</sup>

A tese convencionalista e a afirmação de um nominalismo extremo, ou arbitrarismo linguístico, contudo, foi rechaçada por alguns intérpretes.

Watkins (1989) não vê em Hobbes a defesa de um nominalismo radical. Aponta, contra a ideia de um arbitrarismo quanto ao significado dos termos, o fato de que Hobbes admitia ideias como a semelhança entre as coisas ou os acidentes<sup>108</sup>. A própria ideia de que podemos ter termos universais que nomeiam particulares pressupõe a possibilidade de que possamos identificar por nossa capacidade sensorial certas qualidades e objetos semelhantes. As mesmas qualidades devem, ainda, ser percebidas de maneira semelhante por diferentes indivíduos. Ou seja, uma simples mudança de nomes, como antes apontei no item 1.2 (exemplo do sangue ser vermelho), não implica mudança no valor de verdade das relações estabelecidas em uma proposição.

Sorell (1986) também ressalta o fato de que ainda que Hobbes afirme que os termos com os quais as definições são feitas sejam fruto de assentimento arbitrário por parte dos falantes, sua aplicação não pode ser feita de maneira arbitrária, pois sua intenção é explicar a geração e a causa de objetos na realidade. Malcolm (2002)<sup>109</sup> diferencia o nominalismo hobbesiano do que seria um arbitrarismo geralmente conferido à sua teoria. Jesseph (2010) também aponta a necessidade de que os termos de uma definição designem um objeto não de modo arbitrário, pois uma definição deve dizer a geração e as causas,

---

<sup>107</sup> P.323

<sup>108</sup> “ in fact, he did not subscribe to such a view of truth [conventionalism] because he did not abide by his radical nominalism. He not only admitted resemblances between things, but *resemblances with respect to certain properties r accidents*; and he said, in effect, that a common name gets extended to new objects, not arbitrarily, but in accordance with such objective resemblances.” (Watkins (1989), p. 107)

<sup>109</sup> “Hobbes’ theory of universal truths was a product of his nominalism; and his nominalism was a good deal less extreme than is popularly supposed. He was a nominalist not an arbitrarist. Hobbes believed that all blue objects, for example, are really similar: our use of the same word to describe them is not a mere freak of human will or fancy. Indeed, his mechanistic theory of sense perception ensures this, since the nature of the conception in our brains which we connote with the word ‘blue’ is *caused* directly by the motion of the object which we see. We experience objects as similar because they really do cause similar motions.” (p.152)

relacionando os termos e as definições de modo a conectá-los, o que deixaria pouco espaço a uma manipulação completamente arbitrária dos nomes<sup>110</sup>.

To put the point another way: it is not a matter of linguistic convention or stipulation whether cyanide causes death in humans, although it is a matter of convention that the English words “cyanide” and “human” refer to the things they do.<sup>111</sup>

Peters aponta ainda outra questão levantada por Hobbes que geralmente parece indicar uma defesa do convencionalismo. Trata-se do tratamento dado ao conceito de *reta razão* (por vezes identificado por Hobbes à *razão* simplesmente ou *razão natural*) que aparece em várias obras, às vezes com tratamento diferente, que parece indicar como única forma de solução de desacordos a sentença de um terceiro com autoridade reconhecida para impor o que seria a correta maneira pela qual uma dúvida deve ser sanada, ou seja, que assuma e desempenhe a função de *reta razão*. Esta alegação é diferente do nominalismo extremo, pois ataca não a base de construção das proposições, mas o critério de verdade a ser usado para dirimir dúvidas e identificar o que pode ser falso e o que pode ser verdadeiro em um debate que pode ocorrer pela oposição de opiniões e crenças. Peters usa como apoio de sua interpretação uma passagem de De Cive, tirada do capítulo XVII, onde Hobbes trata de Religião<sup>112</sup>. Outra passagem na qual Hobbes trata

---

<sup>110</sup> “Such causal definitions cannot be simple matters of linguistic fiat because It is possible to have a definition that fails to satisfy such a requirement, either by giving no cause of the thing defined or by identifying its causes.” (p. 123)

<sup>111</sup> P.124

<sup>112</sup> Citarei a passagem inteira para que possamos comparar com outras partes nas quais Hobbes parece esclarecer melhor o que pretende dizer com a ideia de que cabe ao soberano determinar a correta definição dos termos linguísticos. “there are passages, however, where Hobbes pushes his theory of truth by convention to its logical conclusion. For men may disagree about definitions. ‘It is needful therefore, as oft as any controversy ariseth in these matter contrary to common good and public peace that there be somebody to judge of the reasoning, that is to say, whether that which is inferred, be rightly inferred or not; that so the controversy may be ended. But there are no rules given by Christ to this purpose, neither came he into the world to teach logic. It remains therefore that the judges of such controversies, be the same as those whom God by nature had instituted before, namely, those who in each city are constituted

da reta razão como algo que só pode existir de maneira artificial na figura de um juiz aparece em Leviathan V,3.

E, tal como na aritmética os homens experientes e mesmo os professores, podem muitas vezes errar e contar falso, também em qualquer outro objeto do raciocínio os homens mais capazes, mais atentos e mais experientes podem se enganar e inferir falsas conclusões. Não porque a razão em si própria não seja sempre razão reta, assim como a aritmética é uma arte infalível e certa. Mas a razão de nenhum homem, nem a razão de que número for de homens, constitui a certeza, tal como nenhum cômputo é bem feito porque um grande número de homens o aprovou unanimemente. E portanto, tal como ocorre numa controvérsia a propósito de um cálculo – quando as partes precisam, de comum acordo, recorrer à reta razão, à razão de algum árbitro ou juiz a cuja sentença se submeterão, ou do contrário sua controvérsia chegará às vias de fato, ou permanecerá indecisa por falta de uma reta razão constituída por natureza -, o mesmo ocorre em todos os debates, sejam de que espécie forem.<sup>113</sup>

Ewin (1991), ao comentar esta passagem afirma que Hobbes, ao buscar pela autoridade do soberano, está preocupado com a decisão sobre o que precisa ser feito, e não sobre o que é verdadeiro ou falso. Os desacordos aos quais Hobbes estaria fazendo referência nestas passagens e que devem, em última instância, ser resolvidos pelo poder soberano, são aqueles potencialmente danosos à paz pública. Não seria muito interessante, nem para Hobbes, afirmar que qualquer disputa sobre a verdade deva acabar em um tribunal no qual um juiz profira uma sentença e ao bater de seu martelo, como que por um passe de mágica, o que era duvidoso e incerto se torna não apenas aceitável e certo, mas o

---

by the sovereign. Moreover, if a controversy be raised of the accurate and proper signification, that is, the definition of those names or appellations which are commonly used; insomuch as it is needful for the peace of the city, or the distribution of right, to be determined; the determination will belong to the city. ... But the decision of the question whether a man do reason rightly, belongs to the city.” Peters (1956, p. 60)

<sup>113</sup> P.40

que era falso se transforma em verdade inabalável que regula mesmo as consciências mais obscuras. O que pode um juiz é, em questões nas quais não haja acordo, definir o que deve ser tomado como ação para que os indivíduos possam continuar convivendo. A autoridade do juiz não regula a verdade, mas indica a forma de ação que permita assentar opiniões contrárias, sem, contudo, pretender que as opiniões contrárias desapareçam. Ewin exemplifica sua posição com o seguinte caso.

The edict of the sovereign, or a vote of the legislature, does not determine whether or not smoking causes lung cancer, though it does determine whether cigarette packets must carry a statement that smoking causes lung cancer.<sup>114</sup>

O ponto levantado por Ewin, quanto a uma distinção entre aquilo que seria resultado da autoridade e o que podemos ter como resultado da razão natural parece estabelecer a melhor compreensão desta difícil questão. Uma coisa é obedecer porque se percebe a necessidade de acordo diante de algum debate, outra coisa é tomar a sentença proferida por este juiz que age como reta razão<sup>115</sup> como verdade. No cap. XXXII de *Leviatã* Hobbes faz de maneira clara a distinção entre o que seria uma submissão a uma autoridade devida e uma submissão intelectual. Uma não implica a outra. Ao comentar a possibilidade de que existam muitos escritos sagrados que são incompreensíveis, Hobbes afirma que é necessário cativar<sup>116</sup> o entendimento (*to captivate our understanding*), e não aplicar regras lógicas ou um método de raciocínio que seja próprio de ciência natural, por exemplo. Mas este cativo do entendimento, afirma Hobbes, “não deve ser interpretado como uma submissão da faculdade intelectual à opinião de outrem, e sim à vontade de obedecer, quando a obediência é devida”. A obediência nada tem a ver com estabelecimento da verdade, e não significa concordância com o que foi ordenado, mas apenas ceder à autoridade.

Pois se alguém me disser que Deus lhe falou sobrenaturalmente e imediatamente, e se eu de tal

---

<sup>114</sup> Ewin (1991), p.57 n.18

<sup>115</sup> Hobbes em alguns casos parece apontar a ideia de que a reta razão, se puder existir, deverá ser compreendida com um tipo de razão pública, artificialmente constituída.

<sup>116</sup> Cativar aqui deve ser tomado no sentido de tornar cativo, aprisionar. Cf. *Leviathan* (Ed. Edwin Curley) p. 551



duvidar, não me é fácil que argumento pode ele apresentar para me obrigar a acreditar. É certo que ele for meu soberano, pode obrigar-me à obediência, impedindo-me de declarar, por atos ou palavras, que não acredito, mas não pode me obrigar a pensar de maneira diferente daquela de que a minha razão me persuade. Mas se alguém que não tenha sobre mim tal autoridade disser a mesma coisa, nada será capaz de impor seja a crença, seja a obediência.<sup>117</sup>

Esta distinção entre o que é o resultado da obediência e o que é resultante da razão foi também apontada por Hobbes em seu *De Cive*. Nesta obra vemos uma distinção até certo ponto detalhada sobre as diversas formas pelas quais podemos acolher proposições. Podemos aceitá-las como meras suposições, o que significaria tomá-las como provisórias, podemos ser movidos pelo medo e acolher opiniões ou comandos, o que significa não tomá-las como verdades, mas como proposições que devem ser seguidas por alguma consequência advinda de alguma autoridade, ou mesmo por algum respeito ou polidez para com outras pessoas.

Mas, como as proposições são sempre admitidas por diversas razões, sucede que as formas pelas quais nós as admitimos recebem diversos nomes. Às vezes admitimos a verdade de proposições que não acolhemos, porém, em nosso espírito. E isso pode ocorrer por um prazo apenas, ainda que longo, até que, pelo exame de suas consequências, tenhamos bem examinado a verdade dessas proposições (o que se chama *supor*<sup>118</sup>). Ou então as admitimos pura e simplesmente, como sucede quando o fazemos por medo das leis, o que se chama *professar* ou *confessar* por sinais externos. Ou ainda por uma anuência voluntária, que empregamos por civilidade em relação aqueles a quem respeitamos, e por amor da paz em relação a outros, o que resulta em fazer-lhes uma concessão absoluta.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> L,XXXII, p. 315

<sup>118</sup> *supposing*

<sup>119</sup> DC,XVIII,4

É preciso atentar nesta passagem à ideia de que podemos admitir proposições por diversas razões. Podemos admiti-las como suposições, ou seja, como uma proposição sobre a qual ainda estamos em dúvida, mas que acreditamos merecer um tipo de assentimento provisório até que possamos ter analisado suas consequências e consistência com outras crenças que temos. Podemos admitir proposições por medo das consequências em não aceitá-las, como é o caso das leis. Quando admitimos proposições como verdadeiras, Hobbes afirma que “as recebemos por razões nossas, e estas decorrem quer da proposição mesma, quer da pessoa que a propõe.”<sup>120</sup> Existem três formas pelas quais podemos classificar as proposições quanto à sua admissão nesse sentido: *Ciência, opinião e fé*.

Derivam da proposição mesma, quando trazem à mente as coisas que as palavras que compõe a proposição usualmente significam segundo o consentimento comum. Se assim ocorre, então o assentimento que damos chama-se conhecimento ou ciência. Mas, se não podemos recordar o que se entende de certo por essas palavras, mas ora uma coisa, ora outra parece ser percebida por nós, então se diz que estamos pensando [then we are said to think]. ... Quando, porém, as razões para assentirmos a uma proposição não derivam desta, mas da pessoa que a propõe, ... recebe o nome de fé.<sup>121</sup>

A ciência é um tipo de aceitação que tem a ver com a própria proposição. A ideia de que não podemos afirmar que a reta razão está em alguém não significa que a verdade seja puramente convencional. Significa apenas que naturalmente nenhum dos homens pode ser apontado como tendo a reta razão. Ou seja, todos podemos em alguma medida errar. Reconhecer a falibilidade da razão não significa afirmar que erramos sempre, mas apenas que podemos errar às vezes. E quando erramos em algumas questões cruciais que podem afetar nossa paz e tranquilidade em sociedade, na falta de uma reta razão naturalmente instituída, constituímos um árbitro que põe fim às disputas e restaura a paz.

---

<sup>120</sup> Idem

<sup>121</sup> idem

Se for correto afirmar que não podemos defender um nominalismo radical e que não podemos identificar a sentença proferida com base em autoridade do soberano ou de qualquer outro juiz com uma *proposição verdadeira*, mas apenas com uma sentença que devemos cumprir, o convencionalismo parece não ser a melhor posição a ser adotada para classificar a verdade na teoria de Hobbes. Pelo menos, não o convencionalismo em sentido extremo. Isso não significa negar que Hobbes defenda o convencionalismo linguístico. Quanto à linguagem os nomes e as coisas nomeadas não possuem uma conexão necessária. Isso definitivamente não poderia ser negado em Hobbes.

Quero aqui apontar o que me parece ser uma opção à interpretação convencionalista da verdade. Pretendo defender, como alternativa, que Hobbes possuía uma teoria coerentista da verdade<sup>122</sup>. A diferença mais importante entre uma teoria coerentista e uma teoria convencionalista, como a que vimos ser atribuída a Hobbes, é que ela preserva a ideia de que a verdade depende dos atributos epistêmicos da teoria, e não de um consenso ou autoridade externa, muito menos da arbitrariedade dos falantes de uma certa língua. Preserva, contudo, a semelhança de não fazer recurso a um fundamento último da verdade, como uma primeira certeza, ou seja, é uma opção antifundacionalista. Opõe-se também a uma teoria da verdade como correspondência, pois parte da suposição de que não temos como acessar diretamente a realidade objetiva das coisas, sendo um fenômeno apenas aquilo que podemos ter como resultado de nossas sensações. Falar de uma realidade, em última instância, é falar das crenças que temos sobre a realidade. E o critério pelo qual admitimos juízos sobre essa suposta realidade é pela coerência que as crenças afirmadas guardam uma com a outra.

A teoria coerentista da verdade se distingue do convencionalismo pelo fato de apontar uma razão segundo a qual podemos aceitar uma certa proposição. Trata-se da coerência que a proposição pode guardar com as “verdades” previamente aceitas. Se temos um sistema de crenças

---

<sup>122</sup> Uma noção básica da teoria coerentista da verdade pode ser vista em *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (1995), Audi (Ed.). “As a view of the nature of truth, the coherence theory represents an alternative to the correspondence theory of truth. Whereas the correspondence theory holds that a belief is true provided it corresponds to independent reality, the coherence theory holds that it is true provided it stands in a suitably string relation of coherence to other beliefs, so that the believer’s total system of beliefs forms a highly or perhaps perfectly coherent system. (P.133)

no qual nos apoiamos, uma teoria ou enunciado será potencialmente verdadeiro se for consistente com esse sistema. O coerentismo permite, ainda, o uso de nossas experiências sem que tenhamos qualquer necessidade de comprovar sua relação com um mundo exterior. Nossas experiências podem entrar como base para que possamos fazer afirmações com valor de verdade, desde que não sejam incoerentes com outras afirmações já bem aceitas. Mas a mesma teoria coerentista pode também nos fazer mudar nossas opiniões sobre nossas sensações. Se temos um corpo de ciência que nos indica que o sol é maior do que nos parece, e um conjunto de teorias descritivas que nos dizem qual seu tamanho “verdadeiro”, não temos porque não aceitar que nossa experiência é falsa nesse caso. Mesmo que não haja ciência alguma, o simples fato de que podemos perceber que o sol possui tamanhos variados de acordo com experiências que temos dele em momentos diferentes já indica uma contradição entre as crenças que podemos ter em relação a essas experiências. Nesse caso, uma abordagem coerentista sugeriria que se tome aquela experiência que pareça a mais correta e próxima da verdade e que se busque suas consequências. Pode-se ainda comparar essa ideia com algumas outras sobre a visão e a forma como percebemos corpos, e distorcemos suas qualidades, etc. Ao final, a crença que melhor se adéqua em um sistema coerente tende a ser admitida como verdadeira no conjunto.

A afirmação de uma verdade em uma teoria coerentista passa, portanto, pela construção de um sistema de crenças ou proposições. Segundo Rescher (2003), a “aceitação-como-verdade” em uma teoria coerentista não é o início do caminho, mas o fim. Tudo o que podemos ter no início de uma investigação são verdades *prima facie*, que são no máximo candidatas a verdades. A realidade epistêmica da qual partimos, afirma Rescher, é geralmente formada por um conjunto de partes inconsistentes entre si, de maneira que não é possível afirmar a verdade de nenhuma dessas partes, pois elas se excluem mutuamente. O procedimento a ser adotado seria sempre tentar encontrar aquelas partes que podem ser mais coerentes umas com as outras e tentar formar um todo sistêmico. A coerência sistêmica seria um primeiro teste de aceitabilidade, que leva à sistematicidade das partes. A sistematicidade acaba por criar as condições não apenas para a aceitação de proposições, mas para a afirmação de sua verdade<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> A ideia de verdade em uma teoria coerentista, como se pode supor, não é uma verdade em sentido absoluto, mas uma verdade em um sistema coerente específico. Mesmo no interior do sistema poderemos ter verdades provisórias

Consideremos a realidade epistêmica como o conjunto de dados que temos dos sentidos. Eles certamente não formam um conjunto consistente, pois temos várias ideias divergentes e mesmo contraditórias que nos vêm pela experiência, inclusive sobre o mesmo objeto, e que são incompatíveis entre si. A estratégia, nesse caso, seria tentar identificar dados que sejam bons candidatos a verdades, e então reuni-los em um primeiro conjunto, sempre respeitando a regra da consistência necessária. Depois ir aos poucos aumentando e admitindo novos dados, seja por inferência e derivação daqueles primeiros, seja por se adequarem às demais proposições já aceitas.

A meu ver, a estratégia acima é aquela empreendida por Hobbes. Ao iniciar sua investigação em Filosofia Natural na segunda parte de seu *De Corpore*, seu ponto de partida é o nosso conjunto de crenças sobre o mundo. A análise desse conjunto de crenças tem como primeiro passo o isolamento de nossas concepções daquilo que poderia ser suas causas. Trata-se da já comentada hipótese aniquilatória do mundo.

A hipótese em si lembra bastante a dúvida hiperbólica cartesiana. Exceção feita à apresentação, bem mais econômica por parte de Hobbes, e, obviamente, à solução apresentada. Descartes pretendia a partir de seu mundo aniquilado encontrar uma verdade, um fundamento primeiro para que pudesse erigir seu edifício do conhecimento (típica metáfora de propostas fundacionalistas), e empreendeu uma investigação no interior de sua substância pensante incorpórea (*res cogitans*), estabelecendo uma cadeia de razões que o levaram a afirmar não só a existência do mundo exterior, mas um conjunto de regras necessárias para a matéria, *descobrimo* por seu espírito a realidade, o que sua experiência seria incapaz de fazer. Hobbes, por sua vez, não busca uma verdade fundamental, mas pretende partir da memória das coisas para encontrar uma maneira de atribuir uma ordem e uma coerência em um mundo que será agora concebido segundo o trabalho racional do indivíduo que sobreviveu à aniquilação. Hobbes, portanto, reconhece a impossibilidade de que nossos sentidos nos informem as verdades do mundo, mas percebe, diferentemente de Descartes, que a única forma de conseguirmos afirmar algo sobre o mundo é partindo de uma análise racional de nossa memória sensorial. Hobbes, portanto, não parece querer descobrir as verdades absolutas do mundo, pois, para isso, seria necessário um aparato metafísico que garantisse uma intuição dessa

---

que aos poucos se mostram aptas a serem aceitas como verdades estáveis. A falibilidade, contudo, está sempre no horizonte de uma teoria coerentista da verdade.

realidade. Hobbes não parece compartilhar do otimismo realista de Descartes. A razão não percebe o mundo, apenas lida com as informações vindas dos sentidos.

A hipótese aniquilatória, como vimos, funciona da seguinte forma. Hobbes pede que consideremos que o mundo foi aniquilado, e tudo que restou foi um homem com a memória de suas experiências. Essas experiências em sua mente serão os objetos da filosofia, tomados como as coisas a serem nomeadas. As ideias para o homem que restou serão o início da construção das noções mais fundamentais da Filosofia Natural. É a partir delas, inclusive, que se poderá falar de objetos no mundo exterior, apenas enquanto forem projeções de sua mente. A hipótese aniquilatória tem várias consequências enquanto método. Primeiro, ela permite perceber que nossa memória ou nossas experiências são o modo como acessamos o mundo. Em segundo, cria um vazio sem objetos. De acordo com Hobbes, após a hipótese aniquilatória, a primeira concepção que temos em nossa mente é de *espaço*.<sup>124</sup> Terceiro, permite que possamos considerar o que seria necessário para produzir nossas ideias, ou seja, quais são suas causas, e então, aos poucos, preencher hipoteticamente esse espaço. Esse preenchimento do espaço se dá apenas com o que seria necessário para que possamos ter as ideias do mundo que temos, ou seja, não buscamos mais do que aquilo que pode ser a geração ou causa de nossa imaginação. Em outras palavras, o que Hobbes parece fazer aqui é justamente uma seleção e organização das ideias que podemos considerar como as mais certas. E a *Philosophia prima* hobbesiana busca encontrar os primeiros candidatos a fazerem parte dessa realidade a ser criada em um espaço imaginário resultante da aniquilação do mundo.

Por esse procedimento hipotético que separa um indivíduo com suas crenças colhidas da experiência do espaço onde antes haveria o mundo, o que Hobbes faz é, de certa forma, inverter a ordem natural das coisas. Se naturalmente temos dos objetos do mundo as imagens criadas em nossa mente, com o procedimento que inaugura a Filosofia Natural hobbesiana é a partir de nossas concepções, agora traduzidas em uma linguagem simbólica, segura, estável e capaz de significar com clareza as imagens da mente, que criamos hipoteticamente os objetos do mundo. A linguagem pode aqui ser compreendida como um “extrair” da mente. As concepções que temos apenas como imagens são traduzidas e modeladas em forma de definições em um sistema linguístico. A

---

<sup>124</sup> DCo, VII,2

tessitura do mundo neste espaço imaginário vai aos poucos sendo montada por um processo de extração que é ao mesmo tempo uma organização, e recriação da “realidade” objetiva, empreendida pela razão. É importante salientar que nesse espaço imaginário que resta após a aniquilação, as únicas “entidades” com as quais podemos ocupar esse espaço são linguísticas. Definições, hipóteses, teorias, proposições gerais etc.

Para que esse método funcione é preciso compreender a relação entre linguagem e nossas concepções. Poderíamos imaginar, então, que Hobbes asseguraria que um termo ou definição na linguagem é completamente determinado e causado por nossas concepções. Contudo, Hobbes parece indicar que a relação entre concepções e linguagem é uma via de mão dupla, e afirma que o discurso pode causar concepções na mente. Ainda que possamos entender a ideia de causa aqui como o mecanismo de rememoração, no qual uma certa sequência de nomes ordena e traz à mente a mesma sequência de ideias, Hobbes parece indicar com o termo causa a geração de concepções, ou pelo menos a geração de um ordenamento diferente dos materiais que temos em nossa mente. Ou seja, a partir da linguagem podemos organizar nossas imaginações, pelo encadeamento da própria linguagem. O certo é que não podemos prescindir de algum correlato do que afirmamos em nossa linguagem, no nosso sistema de representações.

Hobbes tratou dessa “causação” de concepções pela linguagem em EL,VI,3. Após afirmar que o conhecimento necessariamente implica duas partes, uma sendo a *verdade*, a outra sendo *evidência*, Hobbes assim define a segunda,

“...it is the concomitance of a man’s conception with the words that signify such conception in the act of ratiocination.

A evidência, assim, parece ser o vínculo entre uma realidade observacional e uma proposição que se faz na linguagem. Isso não significa que a evidência seja um recurso direto a fatos, mas uma garantia de que ao ouvir algumas sentenças, os indivíduos estão compreendendo o que é dito. Essa compreensão pode ser entendida apenas como sendo a relação entre a linguagem e nossas concepções. (McNeilly, p.67)

Segundo Peters (1956), contudo, , a ideia de evidência é uma forma de garantir alguma conexão entre a observação e as teorias que

geramos<sup>125</sup>. Peters parece apontar que a doutrina da evidência de Hobbes seria uma espécie de ponto de apoio, ainda que frágil, da teoria com uma realidade observacional, uma vez que nossas concepções se originam na experiência.

Quanto à evidência Limongi(2000) afirma que Hobbes teria mudado de posição em 1643, ao definir a ciência como *calculus nominum*, diferentemente do que se poderia ver como a definição em EL,I,6,4 onde ciência apareceria como “a evidência da verdade, a partir de algum começo ou evidência dos sentidos.” Segundo Limongi Hobbes teria passado a adotar uma posição na qual “o cálculo com nomes é engendrador das evidências próprias da razão.”<sup>126</sup> Isso marcaria uma grande mudança, pois, segundo Limongi, em EL “apesar da ciência depender do uso de nomes, o seu princípio e a fonte de sua evidência é ainda, como o da prudência, os sentidos.”<sup>127</sup> O que diferencia o discurso verbal do discurso mental é, no entender de Limongi, “o ato de denotar”. O discurso mental não se referiria a nada diferente das próprias concepções. O discurso verbal denotaria concepções “racionalmente engendradas” em nossa mente, de maneira que se possa distinguir nossas imagens mentais das coisas. Em outras palavras, teríamos uma teoria de natureza puramente Lógico-semântica.

Limongi parece defender a ideia de que, segundo Hobbes, todas as ciências podem ser derivadas de definições e princípios puramente linguísticos a partir dos quais nossa imaginação se formaria. O que Hobbes parece afirmar, contudo, é uma relação quase dialética, na qual os sentidos nos oferecem as primeiras concepções, que uma vez submetidas ao trabalho da razão são reordenadas e acabam então estabelecendo um sistema organizado de ideias que seja compatível com o que se expôs em terreno linguístico. A noção de evidência, ainda que não apareça da mesma forma em obras posteriores parece continuar funcionando, mas agora sob o conceito de entendimento (*Understanding*).<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> “His doctrine of evidence thus preserves a connexion, albeit a very tenuous one, between observation and knowledge of truth”. (p.62)

<sup>126</sup> P. 115

<sup>127</sup> idem

<sup>128</sup> Em EL,V,8, o termo *understanding* aparece com um sentido um pouco diferente. No Leviathan *Understanding* parece assumir a definição de *evidence* em EL, enquanto conceito de *understanding* conforme definido na obra anterior não se repete. “This equivocation of names maketh it difficult to recover those conceptions for which the name was ordained; ... It is therefore a great ability



Quando um homem, ao ouvir qualquer discurso, tem aqueles pensamentos para cujo **significado as palavras desse discurso e a sua conexão foram ordenadas e constituídas**, então dizemos que ele o compreendeu, não sendo o entendimento outra coisa senão a concepção causada pelo discurso.<sup>129</sup>

Chamo atenção aqui para o termo significar. Vimos que a linguagem é, para Hobbes, um conjunto de sinais usados para *marcar* e *significar* nossas concepções originadas na sensação. Hobbes conecta o nome à concepção. Com isso, quando buscamos coerência no sistema linguístico, ou seja, quando organizamos um conjunto de definições, não estamos fazendo outra coisa do que organizando nossas crenças em torno do mundo, representadas no conjunto de nossas imaginações.

Quando dois nomes estão ligados numa consequência, ou afirmação, como, por exemplo *o homem é um ser vivo*, ou esta outra, *se ele for um homem, é um ser vivo*, se o último nome *ser vivo* **significar** tudo o que o primeiro nome *homem* significa, então a afirmação, ou consequência, é *verdadeira*; do contrário, é falsa. Pois o *verdadeiro* e o *falso* são atributos da linguagem, e não das coisas. E se não existir linguagem, não há nem *verdade* nem *falsidade*.<sup>130</sup>

Isso faz com que tenhamos em Hobbes uma teoria coerentista em um sentido mais amplo do que aquele que poderia se reduzir à mera consistência interna entre as proposições, sem que isso significasse uma coerência com nosso sistema de crenças e com a adequação à nossas

---

in man, out of the words, contexture, and other circumstances of language, to deliver himself from equivocation, and to find out the true meaning of what is said: and this is it we call UNDERSTANDING”.

<sup>129</sup> L,IV,p.37. (Grifo meu) “When a man, upon the hearing of any speech, hath those thoughts which the words of that speech, and their connexion, were ordained and constituted to signify, then he is said to understand it, *understanding* being nothing else but conception caused by speech. And therefore if speech be peculiar to man (as for aught I know it is) then is understanding peculiar to him also”. (L,IV, 22)

<sup>130</sup> L,IV,34 (Grifo meu)

experiências. Young(2013)<sup>131</sup> aponta algumas possíveis críticas a uma teoria coerentista que se reduza à afirmação apenas da consistência de proposições em um certo sistema. Uma objeção levantada por Russel(1907) é quanto ao problema da não especificação. Se afirmo que uma proposição  $x$  é verdadeira se e somente se é consistente com certo sistema de proposições, eu poderia ter uma proposição  $\sim x$  que fosse consistente com um outro sistema. Assim, eu poderia afirmar que  $x$  e  $\sim x$  são ambas verdadeiras porque ambas são consistentes em algum conjunto de proposições que atendem ao requisito da consistência interna.

A resposta coerentista para a objeção é, segundo Young, a lembrança de que o conjunto de proposições a partir do qual a consistência pode ser aferida é *especificado* porque, em última instância, ele deve ser coerente com um conjunto de crenças. Não haveria, portanto, possibilidade de afirmação de uma verdade apenas com base na consistência com um sistema qualquer de proposições<sup>132</sup>. Hobbes (EL,VI,3) parece ter antecipado a resposta à crítica ao afirmar que se pudéssemos ter verdades sem que tivéssemos um conjunto de concepções que pudessem fazer com que essas verdades adquirissem evidência, poderíamos afirmar que papagaios conhecem a verdade, porque repetem as palavras com certa ordem, ainda que não tenham a menor ideia do que dizem<sup>133</sup>.

Em *Decameron Physiologicum*<sup>134</sup> Hobbes apresenta de maneira resumida o que fez em De Corpore. Mostra como vai aos poucos apresentando alguns conceitos como espaço, tempo, corpo, acidente, causa, efeito, etc. Essas ideias são apresentadas como definições feitas a partir das concepções que temos em nossa mente. Essas definições são, para Hobbes, o início das investigações da filosofia natural. Muito se

---

<sup>131</sup> Young, James O., "The Coherence Theory of Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/truth-coherence>

<sup>132</sup> "Coherentists do not believe that the truth of a proposition consists in coherence with any arbitrarily chosen set of propositions. Rather, they hold that truth consists in coherence with a set of beliefs, or with a set of propositions held to be true." Op.cit

<sup>133</sup> "For if the words alone were sufficient, a parrot might be taught as well to know a truth, as to speak it. Evidence is to truth, as the sap is to the tree, which so far as it creepeth along with the body and branches, keepeth them alive; when it forsaketh them, they die. For this evidence, which is meaning with our words, is the life of truth; without it truth is nothing worth." (EL, VI,3)

<sup>134</sup> EW, VII, 69-180

discutiui sobre como poderíamos compreender a relação dessas primeiras definições com o resto da filosofia de Hobbes. Teríamos que adotá-las como primeiros princípios e a partir delas fazer deduções até a filosofia civil? Hobbes deixa claro que as definições por si só não são suficientes para qualquer elaboração de uma teoria.

For words understood are but the seed, and no part of the harvest of philosophy.<sup>135</sup>

A mera definição de termos não serve, segundo Hobbes, como um método de demonstração, e nem mesmo se confunde com fazer ciência. É apenas o início da empreitada. As definições são as primeiras afirmações, os princípios pelos quais podemos elaborar qualquer ciência. Hobbes insiste na necessidade de definições bem feitas e aceitas por todos para evitar equívocos, comuns nas doutrinas anteriores, quando os nomes eram usados ora significando uma coisa, ora outra, ou eram usados termos sem significado algum. A mera definição de termos, contudo, não é fazer ciência. Não diríamos que a arte de um construtor se resume ao conhecimento das ferramentas a serem usadas na construção. É o efetivo uso dessas ferramentas com a aplicação das corretas regras de construção e o bom manuseio dos materiais envolvidos na obra que fazem o bom construtor. A filosofia primeira, para Hobbes, apenas escolhe as ferramentas.

It seems by this, that all this while you think it is a piece of the geometry of Euclid, no less to make the definitions he uses, than to infer from them the theorems he demonstrateth. Which is not true. For he that telleth you in what sense you are to take the appellations of those things which he nameth in his discourse, teacheth you but his language, that afterwards he may teach you his art. But teaching of language is not mathematic, nor logic, not physic, nor any other science; and therefore to call a definition, as you do, mathematical or physical, is a mark of ignorance, in a professor inexcusable.<sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> EW, VII, p.226

<sup>136</sup> idem

A ciência não se encerra, portanto, em um conjunto de definições. As definições evitam que nos equivoquemos no uso dos termos. Não é possível inferir do conceito de tempo, espaço, e outros constituídos na *filosofia primeira*, que existam homens, cavalos, um sol. Tudo isso é o conjunto de concepções que temos em nossa memória. Ou seja, o que temos não é um método pelo qual se possa derivar de um conjunto de primeiras definições os conhecimentos sobre todas as concepções que temos em nossa mente. As primeiras definições funcionam como primeiras verdades, a partir das quais é possível derivar algumas outras, mas não todas as verdades do sistema. Essas primeiras verdades funcionam como juízos de plausibilidade para avaliação de proposições candidatas a entrarem no sistema.

Em uma perspectiva coerentista esses primeiros princípios que são apenas definições, colhidas e relacionadas a nossas imaginações e suposições mais básicas sobre a realidade servem para constituírem um conjunto provável, ou supostamente verdadeiro, para que possamos passar à análise de outras proposições que podem ser apresentadas. Ou seja, essas definições compõe um primeiro conjunto de crenças que tomamos como seguras para que possam funcionar como base para julgarmos a consistência inicial de outras proposições e concepções que temos em nossa mente, que acabam por formar nossas opiniões sobre o mundo. A filosofia primeira de Hobbes, tomada por uma perspectiva coerentista, forneceria o conjunto de proposições previamente aceitas, com as quais as outras proposições deveriam concordar.

Após ter apresentando as definições de causa, movimento, tempo e espaço, o diálogo em *Decameron physiologicum* segue com “A” afirmando que compreendeu a importância de estabelecer as definições corretas e rigorosamente como o primeiro passo para que se faça ciência.

- A. I Will avoid equivocation as much as I can. And for the nature of motion, I suppose I understand it by the definition. What is next to be done?<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> EW,VII,84-85. Note-se aqui a parte “understand by the definition”. Compare-se com a noção de entendimento em L,II,10: “The imagination that is raised in man (...) by words or other voluntary signs is that we generally call understanding,...”

A resposta de Hobbes é que “A” deve colher o máximo de experiências possíveis. Após essa colheita deve tentar *supor* uma causa para os fenômenos. E deve tomar cuidado para que não contradiga, com suas suposições, alguma verdade ou experimento manifesto.

And farther you must furnish yourself with as many experiments (which they call phenomenon) as you can. And **supposing some motion for the cause of your phenomenon**, try, if by evident consequence, **without contradiction to any other manifest truth or experiment**, you can **derive the cause you seek for from your supposition**. **If you can, it is all that is expected**, as to that one question, from philosophy. For there is no effect in nature which the author of nature cannot bring to pass by more ways than one.<sup>138</sup>

Hobbes afirma, ao final de seu *De Corpore*, que ainda que tenha apresentado, no seu entender, uma teoria na qual nenhuma hipótese que não seja *possível e fácil de compreender*, deixa aberta a possibilidade de que alguém apresente uma explicação melhor, uma hipótese com maior poder explicativo e que seja aceitável à luz da filosofia primeira antes instituída. Essa passagem parece reforçar a ideia que expus acima sobre o sistema das ciências em Hobbes e o que aponto como sendo uma teoria coerentista da verdade. Não há como pensar em um sistema de derivações que vão desde os primeiros princípios até as verdades mais básicas em um sistema de inferências e derivações lógicas. Se fosse assim a verdade das partes dependeria da verdade dos primeiros princípios apenas. Trata-se de um sistema que visa mais organizar as ciências em termos de generalidade. E a verdade provém da coerência que cada proposição guarda como sistema concebido de modo geral.

Nevertheless, seeing I have assumed no hypothesis, which is not both possible and easy to be comprehended; and seeing also that I have reasoned aright from those assumptions, I have withal sufficiently demonstrated that they may be the true causes; which is the end of physical contemplation. If any other man from other hypothesis shall demonstrate the same or greater things, there will be greater praise and thanks due

---

<sup>138</sup> EW, VII, 88

to him then I demand for myself, provided his hypotheses be such as are conceivable.<sup>139</sup>

Na sequência Hobbes condena os filósofos que pretenderiam formular suas hipóteses com base em explicações das coisas usando afirmações como “*movida ou produzida por si mesma, por espécie, por seu próprio poder, por formas substanciais, por substância incorpórea, por instinto, por antiperístase, por antipatia, simpatia, qualidade oculta, e outras palavras vazias dos escolásticos.*” Hobbes, nesse caso, parece apontar a possibilidade de que novas hipóteses possam ser apresentadas, mas limita a forma de sua apresentação, pois as novas hipóteses devem se adequar ao que foi já estabelecido e que serve de conjunto de proposições que julgam a admissibilidade ou plausibilidade de novas hipóteses e proposições.

A teoria da verdade hobbesiana não se parece, portanto, com uma posição convencionalista, mas com uma posição coerentista. A ideia de que existem primeiras definições que se vinculam a crenças que parecem certas e claras, que por sua vez funcionam como o início da investigação estabelecendo a plausibilidade de afirmações posteriores, aliada à ideia de que a verdade de uma proposição concebida como um conjunto de nomes que devem significar as concepções em nossa mente, resulta na necessidade de que nossas proposições ou teorias devem nos oferecer um conjunto de afirmações que possam “criar” em nossa mente representações capazes de se vincularem ao que é afirmado na linguagem. As proposições linguísticas, que ao serem conectadas em uma teoria não podem se contradizer são, de certa maneira, produto de nossas representações.

---

<sup>139</sup> DCo,IV,30,15

### 3 Filosofia Natural e Filosofia Moral

Neste capítulo apresento a Ética como parte do sistema das ciências de Hobbes. Aponto a diferença entre as diversas concepções de *estado de natureza* de Hobbes, apresentando três diferentes acepções do termo. Com base nesta distinção mostro que a ética deve ser concebida como uma investigação hipotética sobre as normas de conduta que um indivíduo deveria adotar para tornar suas crenças e seu comportamento coerentes.

#### 3.1 O sistema das ciências

Hobbes apresenta na epístola dedicatória de seu *De Corpore*, uma interessante lista de realizações na ciência. De acordo com ele, a Astronomia teria nascido com Copérnico; Galileu “foi o primeiro a nos abrir as portas da Filosofia Natural Universal, que é o conhecimento da natureza do *movimento*”<sup>140</sup>; a ciência do corpo humano, reconhecida por Hobbes como “a mais proveitosa parte da ciência natural”<sup>141</sup> teria sido inventada por Harvey; Kepler, Gassendi e Mersenne são apresentados como seguidores e desenvolvedores das teorias de Copérnico e Galileu; os médicos do *College of Physicians* de Londres teriam feito o mesmo em relação ao trabalho de Harvey. A lista não parece ser exaustiva, uma vez que não inclui uma porção de nomes que certamente seriam citados caso se pretendesse fazer um inventário dos que contribuíram para o avanço das ciências naquele tempo. Talvez Hobbes estivesse apenas indicando os cientistas por ele considerados os mais importantes e inovadores. Se esta era sua intenção, o fato de não ter se esquecido de enumerar a si mesmo como um dos membros da lista chama a atenção. Ele reclama para si a honra de ter sido o primeiro filósofo a ter escrito um tratado de “Filosofia Civil”, materializado em seu *De Cive*, publicado treze anos antes de *De Corpore*, em 1642. Em sua opinião ninguém antes dele havia apontado com clareza e rigor científico necessário quais são os deveres do homem. Um indício de que ninguém havia chegado a uma solução satisfatória é o fato de que, em contraste com a geometria, que soluciona problemas de uma maneira reconhecida

---

<sup>140</sup> Galileus “was the first that opened to us the gate of natural philosophy universal, which is the Knowledge of the nature of *motion*”. DCo. I, VIII

<sup>141</sup> “the most profitable part of natural science”. idem

por todos como verdadeira, na ética, contudo, encontramos uma grande variedade de livros e opiniões, todos vindos de homens considerados sábios, e nenhum deles conseguiu atrair para si a aprovação e o consenso geral visto na geometria. Mesmo os homens mais ignorantes, em relação aos quais deveria ser constatada uma maior facilidade na aceitação das “verdades” das teorias, parecem não perceber a *evidência* que seus autores imaginam ter oferecido.

Ao apresentar-se como inaugurador da filosofia civil Hobbes faz severas críticas a seus antecessores que teriam desenvolvido e praticado uma forma perniciosa de filosofia mais afeita a disputas do que à busca da verdade e da solução dos problemas práticos da vida do homem. A crítica aos antigos e aos escolásticos quanto à esterilidade de sua forma de conhecimento antecipa de certa maneira o que pensa Hobbes sobre a finalidade da filosofia<sup>142</sup>. “A finalidade do conhecimento é poder”<sup>143</sup>. Hobbes enumera uma porção de benefícios criados a partir da ciência moderna. O aumento das capacidades do homem de produzir uma vida confortável através da invenção de instrumentos capazes de livrá-lo dos trabalhos pesados, por exemplo. São benefícios citados ainda a arquitetura, navegação, o cálculo dos movimentos dos corpos celestes, geografia etc. todos benefícios obtidos com a filosofia natural.

A filosofia moral é também considerada como um ramo do conhecimento que deve gerar benefícios à humanidade. Seus benefícios, contudo, não são quanto às *comodidades* que podem gerar. A filosofia moral tem como principal objetivo evitar os males provenientes da falta de conhecimento no homem daqueles seus deveres e direitos básicos, a partir dos quais pode evitar seu sofrimento e até sua morte violenta, riscos que Hobbes condensa na possibilidade da guerra.

But the utility of moral and civil philosophy is to be estimated, not so much by the commodities we have by knowing these sciences, as by the calamities we receive from not knowing them. Now, all such calamities as may be avoided by human industry, arise from war, but chiefly from

---

<sup>142</sup> A crítica às teorias antigas e escolásticas em virtude de sua esterilidade é repetida como um mantra na época de Hobbes. Bacon e Descartes, por exemplo, dedicaram inúmeras páginas descrevendo, por vezes até com certa comicidade e escárnio, a inútil filosofia de seus predecessores.

<sup>143</sup> DCo,II,7



civil war; far from this proceed slaughter, solitude, and the want of all things<sup>144</sup>.

A relação entre filosofia natural e filosofia moral recebeu pelo menos dois tratamentos distintos. Ou foi considerada como uma relação de complementaridade, na qual a filosofia natural se impõe sobre a moral reduzindo-a a um tratamento meramente descritivo como em Spragens<sup>145</sup> e no Brasil com Frateschi<sup>146</sup>, ou foi tratada de maneira completamente separada, como em Straus<sup>147</sup>, Taylor<sup>148</sup>, Warrender<sup>149</sup> e outros, que pensam a ética como algo que poderia e deveria ser abordada como uma investigação completamente apartada das determinações naturais. Me parece que ambas as interpretações falham.

O fato de Hobbes afirmar ter sido o primeiro a fazer ciência civil levou muitos a acreditarem que isso significaria a intenção de oferecer uma explicação mecanicista do surgimento e manutenção da sociedade baseada em uma pura “mecânica das paixões”. Malcolm<sup>150</sup> afirma que o quadro das ciências no capítulo IX do *Leviathan* não é um sistema de deduções das ciências, mas um quadro de classificação dos ramos e definições, bem como dos objetos do corpo da ciência considerada como um todo. Não se poderia, portanto, afirmar que de uma ciência mais geral poderíamos inferir tudo o que seria possível conhecer em uma ciência mais particular. Segundo Malcolm, Hobbes apresentaria uma discrepância entre seu tratamento teórico do que deveria ser seu sistema da ciência (que Hobbes presumiria formar uma unidade) e o que é a prática efetiva do método, que sugere a necessidade de uma diversidade de métodos, para não dizer uma ruptura<sup>151</sup> entre as diversas ciências. O problema, para Malcolm, é a afirmação de uma certa independência

<sup>144</sup> Idem

<sup>145</sup> Spragens, T. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. Kentucky: University of Kentucky Press, 1973

<sup>146</sup> Frateschi, Y.A. da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 7-32, jan./jun. 2005.

<sup>147</sup> Strauss, L. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Oxford: The Clarendon Press, 1963

<sup>148</sup> Taylor, A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes. *Philosophy*, n. 13, p. 406-424, 1938

<sup>149</sup> Warrender, W. *The Political Philosophy of Hobbes: His theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

<sup>150</sup> Malcolm, N. Aspects of Hobbes, 2007, p. 148

<sup>151</sup> Idem.p.155

entre a parte política e a parte natural feita pelo próprio Hobbes, no prefácio do *De Cive*.

Após ter afirmado que havia programado fazer uma apresentação de seus estudos de acordo com um esquema que dividia os elementos da filosofia em três partes de acordo com seus graus, “de modo que na primeira trataria do corpo, e de suas propriedades gerais; na segunda, do homem e de suas faculdades e afecções especiais; na terceira, do governo civil e dos deveres dos súditos”<sup>152</sup>, Hobbes afirma que diante da situação na qual seu país se encontra, nasceu antes das outras a terceira parte.

Assim sucede que aquilo que era último na ordem veio a lume primeiro no tempo, e isso porque vi que esta parte, fundada em seus próprios princípios suficientemente conhecidos pela experiência, não precisaria das partes anteriores.<sup>153</sup>

A ideia de que os princípios da filosofia civil são suficientemente conhecidos pela experiência<sup>154</sup> parece contrastar com a afirmação de que o conhecimento da sociedade dependa do conhecimento da natureza humana, que por sua vez dependeria do conhecimento do movimento dos corpos. É preciso levar em conta que ao afirmar a possibilidade de que possa existir um conhecimento dos princípios da filosofia civil assentados na experiência, mesmo sem conhecer os princípios que explicam os corpos naturais e a natureza humana<sup>155</sup> não significa que

---

<sup>152</sup> Dc. Prefácio, p.17

<sup>153</sup> Idem, p.18

<sup>154</sup> Diferentemente do que se poderia pensar, essa posição não aparece apenas no *De Cive*. Ela é repetida em DCo.I,VI,7 praticamente nos mesmos termos. “*Civil and moral philosophy* do not so adhere to one another, but that they may be severed. For the causes of the motions of the mind are known, not only by ratiocination, but also by the experience of every man that takes the pains to observe those motions within himself.”

<sup>155</sup> Sobre esse ponto ver Tuck (1988) “Hobbes and Descartes” in G.A.J. Rogers. *Perspectives on Thomas Hobbes*. Tuck afirma “in fact, I Will claim what no one yet has claimed, that Hobbes had actually written up his general philosophy in almost as detailed a form as his civil philosophy by 1641.... What I shall argue is that what we can tell about the character of this early philosophical work by Hobbes suggests that it was developed very largely in response to the issues raised by Descartes in 1637, and that Hobbes’s criticisms of Descartes in 1640-1 were fundamental to his own philosophy.”

esse seja o único método de se chegar a esses princípios, e nem que seja o melhor. Significa apenas que é uma possibilidade. Além do mais, apesar de afirmar que os princípios não dependem dos conhecimentos das partes anteriores, Hobbes continua usando pressupostos metodológicos e ontológicos que remontam ao seu materialismo, cuja base se encontra em sua filosofia primeira e nas definições que dão origem àquela parte primeira que explica os corpos em geral. A existência de dois métodos diferentes pelos quais podemos chegar a formular uma filosofia civil é explicada por Hobbes em DCo.I,VI,7.

Segundo Hobbes, podemos chegar a conhecimentos em filosofia civil por dois caminhos diferentes, o *método sintético* e o *método analítico*.

And therefore not only they that have attained the knowledge of the passions and perturbations of the mind, by the *synthetical method*, and from the very first principles of philosophy, may by proceeding in the same way, come to the causes and necessity of constituting commonwealths, and to get the knowledge of what is natural right, and what are civil duties; and, in every kind of government, what are the rights of commonwealth, and all other knowledge appertaining to civil philosophy; for this reason, that the principles of the politics consist in the knowledge of the motions from the knowledge of sense and imagination; but even they also that have not learned the first part of philosophy, namely, *geometry* and *physics*, may, notwithstanding, attain the principles of civil philosophy, by the *analytical method*.<sup>156</sup>

Hobbes não parece acreditar que os corpos (civil, humano, físico) não estejam vinculados, apenas parece conceber dois métodos pelos quais podemos conhecê-los. O sistema das ciências de Hobbes parece ter inspirado, e poderíamos dizer que se parece bastante na concepção geral, com aquele defendido por Auguste Comte<sup>157</sup>, segundo o qual a

---

<sup>156</sup> DCo. I,VI,7

<sup>157</sup> Malcolm não concorda que o sistema de Comte e Hobbes possam ser semelhantes. O problema, a meu ver, é que Malcolm erra ao interpretar o sistema das ciências pensado por Comte. Segundo Malcolm Comte teria defendido uma cadeia de derivações de uma ciência mais universal para uma mais particular. Comte, contudo, percebe que cada ramo tem peculiaridades que

ordem das ciências deve seguir dos conhecimentos mais universais para os mais particulares, ou dos objetos mais simples aos mais complexos, ou ainda dos mais abstratos para os mais concretos. Daí, no sistema comteano, a matemática, considerada a ciência mais abstrata, desenvolver o papel de primeira ciência, ao passo que a sociologia, e depois a moral serem as ciências logicamente posteriores a todas as outras, por investigarem objetos cujos aspectos os tornam mais complexos do que os objetos das ciências anteriores. Ao mesmo tempo, para Comte, é necessário que as ciências anteriores estejam estabelecidas por estas oferecerem uma explicação de alguns aspectos do homem. A física, a química e a fisiologia, por exemplo, oferecem um conjunto de explicações dos comportamentos do homem como corpo em geral, como objeto de reações químicas e como conjunto de órgãos cujo funcionamento leva a certas reações que são considerados conhecimentos primários para entender como este corpo marcado por um conjunto de fenômenos físico-químicos se relaciona em relação a outros corpos semelhantes, ou seja, em sociedade. A moral não pode ser reduzida à física, nem à química, mas depende delas para apresentar um conhecimento completo do homem e não avançar teorias insustentáveis, como de uma liberdade de escolha fundada em uma ação espontânea da razão, por exemplo.

After physics we must come to *moral philosophy*; in which we are to consider the motions of the mind, namely, *appetite, aversion, love, benevolence, hope, fear, anger, emulation, envy, &c.*; what causes they have, and of what they be causes. And the reason why these are to be considered after *physics* is, that they have their causes in sense and imagination, which are the subject of *physical* contemplation.<sup>158</sup>

A Ciência se divide, segundo Hobbes, em duas grandes áreas: Filosofia Natural e Política ou Filosofia Civil. No caso da classificação das ciências apresentada por Hobbes em sua famosa tábua do capítulo

---

não só não podem ser explicados apenas pelo que foi instituído no tronco mais geral das ciências, como deve, por vezes, fazer uso de métodos diferentes do que foi anteriormente aplicado. Some-se a isso o fato de que cada ramo da ciência apresenta uma complexidade maior do que o seu antecessor lógico. Essa complexidade se dá pelo próprio objeto que deve ser investigado.

<sup>158</sup> DCo, I,VI,6

IX do Leviatã, a ética aparece como ramo da Filosofia Natural, que estuda as *consequências dos acidentes dos corpos naturais*. Hobbes define a Ética como o estudo das *consequências das paixões dos homens*. Antes Hobbes situa os homens entre os *animais*, que por sua vez estão inseridos entre os *corpos terrestres*, que por sua vez fazem parte dos *corpos permanentes* (cujos estudos devem sempre ser sobre as consequências de suas qualidades), que por sua vez incluem-se na *Física*. É curioso notar que mesmo a *ciência do JUSTO e do INJUSTO* está colocada como ramo da *Filosofia Natural*.

Ainda que a ética faça parte da física no sistema hobbesiano, os métodos de demonstração e mesmo a certeza dos conhecimentos alcançados em uma e outra ciência são diferentes. Segundo Hobbes, a física só pode ser conhecida *a posteriori* ao passo que a ética pode ser demonstrada *a priori*. Para que possamos conhecer as consequência dos corpos naturais devemos partir das consequências que estes causam em nós. Ou seja, devemos examinar as imagens ou acidentes destes corpos em nossa mente, para então construirmos um modelo explicativo dos tipos de corpos e dos tipos de movimentos que servem de causa a nossas imagens. Cabe ressaltar que este conhecimento é apenas provável, pois o que estamos fazendo é partindo de uma análise dos efeitos e não dos corpos mesmos que são suas causas. Em outras palavras, somos nós mesmos as causas das figuras geométricas.

On the other hand, since the causes of natural things are not in our power, but in the divine will, and since the greatest part of them, namely the ether, is invisible; we, that do not see them, cannot deduce their qualities from their causes. Of course, we can, by deducing as far as possible the consequences of those qualities we do see, demonstrate that such and such *could* have been their causes. This kind of demonstration is called *a posteiori*, and its science physics<sup>159</sup>.

Ainda que a física só possa ser provada *a posteriori*, ou seja, partindo-se dos efeitos e nunca das causas, isso não significa que não exista uma parte dela que não seja *a priori*. A geometria, da qual a física é dependente é demonstrada *a priori*. Isso porque podemos conhecer as causas antes dos efeitos. E esse conhecimento das causas ocorre porque somos nós mesmos quem desenhamos as linhas das figuras.

---

<sup>159</sup> DH. X,5

Therefore many theorems are demonstrable about quantity, the science thereof is called geometry. Since the causes of the properties that individual figures have belong to them because we ourselves draw the lines; and since the generation of the figures depends on our will; nothing more is required to know the phenomenon peculiar to any figure whatsoever, than that we consider everything that follows from the construction that we ourselves make in the figure to be described.<sup>160</sup>

A afirmação da geometria como uma ciência que pode ser demonstrada *a priori* parece ser algo não muito problemático. A razão pela qual ela pode ser demonstrada é que chama a atenção. A ideia de que conhecemos *a priori* aquilo que podemos construir, ou seja, aquilo de que somos a causa, ou dominamos a causa, torna a política e a ética ciências cuja demonstração pode ocorrer por um método parecido com o da Geometria. Ou seja, a política e a ética também são ciências *demonstráveis a priori*.

Finally, politics and ethics (that is, the sciences of *just* and *unjust*, of *equity* and *inequity*) can be demonstrated *a priori*; because we ourselves make the principles – that is, the causes of justice (namely laws and covenants) – whereby it is known what *justice* and *equity*, and their opposites *injustice* and *inequity*, are. For before covenants and laws were drawn up, neither justice nor injustice, neither public good nor public evil, was natural among men any more than it was among beasts<sup>161</sup>.

É importante atentar para o fato de que uma demonstração *a priori* deve seguir sempre por uma via que vai desde as causas da geração do que se pretende explicar, e é compreendida como uma investigação acerca das consequências dessas causas. Daí a ética ser concebida como a investigação das “consequências das paixões dos homens”. As paixões aqui devem ser concebidas como afirmações ou definições a partir das quais as consequências lógicas podem ser

---

<sup>160</sup> Idem

<sup>161</sup> ibidem

inferidas. Não é a observação das paixões mesmas em seu livre curso em nosso corpo que definem quais são suas consequências necessárias. Como vimos no capítulo I, isso não traria qualquer conhecimento seguro sobre os efeitos de nossos movimentos internos. Trata-se, portanto, de uma busca pelas conexões necessárias entre as paixões e suas consequências, estabelecidas pela razão.

*Science* is understood as being concerned with theorems, that is, with the truth of general propositions, that is, with the truth of consequences. Indeed, when one is dealing with the truth of fact, it is not properly called science, but simply knowledge.<sup>162</sup>

O que me parece claro nesse caso é que, ainda que Hobbes acredite que seja possível conhecer os princípios da filosofia civil a partir da experiência particular, e pela aplicação de um método analítico, a prova infalível que leva a verdades evidentes depende de uma demonstração sintética a priori não só das leis morais, mas também das linhas feitas no desenho do grande Leviatã. Para se chegar a formular a possibilidade das leis morais e da República é necessário que possamos nos elevar acima de nossas puras experiência imediatas, e que possamos chegar a compreender a geração dos corpos (em sentido geral, humano e civil) a partir de um modelo racional. A construção desse modelo racional é empreendida por Hobbes pela elaboração de uma hipótese ou ficção que é o estado de natureza.

### 3.2 Estados de natureza

Martinich (1999) afirma que o estado de natureza assume apenas duas acepções. Uma delas sem qualquer lei vigente (incluindo a lei de natureza que estaria ausente neste caso) e outra noção na qual a lei de natureza passa a ser vigente. Seriam, ao final das contas, estágios e não necessariamente estados diferentes. Essa distinção seria importante para marcar a diferença entre um momento no qual os indivíduos possuiriam direitos sem limites e um segundo momento, quando uma lei – nesse

---

<sup>162</sup> DH.X,4

caso a lei de natureza, única instância limitadora de direitos, está presente.

A meu ver essa distinção não é necessária, e pode inclusive dificultar a correta compreensão do estado de natureza em Hobbes. Leis naturais e Direitos ilimitados podem existir ao mesmo tempo, como de fato parecem coexistir na descrição do estado de natureza hobbesiano. O que limita direitos na prática é a possibilidade concreta de se estabelecer uma reciprocidade por meio de contrato, no qual os indivíduos assumem e concordam em autolimitar seus próprios direitos na mesma medida em que outros assim o fizerem.<sup>163</sup> A própria formulação da primeira lei de natureza aponta para a convivência entre a lei de natureza e o direito a todas as coisas. Esse direito é derivado do fato de que em estado de natureza não há outra forma de julgar sobre os meios para nossa autopreservação senão o uso de nosso próprio julgamento.

Consequentemente, é um preceito ou regra geral da razão: *Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.* A primeira parte desta regra encerra a primeira e fundamental lei de natureza, isto é, *procurar a paz, e segui-la.* A segunda encerra a súpula do direito de natureza, isto é, *por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos.*<sup>164</sup>

Pretendo aqui apresentar o Estado de natureza como um conceito que assume pelo menos três<sup>165</sup> sentidos diferentes, e descreve três diferentes situações. Antes de qualquer coisa é preciso lembrar que o conceito de estado de natureza envolve necessariamente uma condição de guerra, e de ausência de governo ou autoridade reconhecida por

---

<sup>163</sup> É o que vemos na segunda lei de natureza. L,XIV,5,

<sup>164</sup> L,XIV, p. 113

<sup>165</sup> “The state of nature is any condition in which people are not subject to law. ... This has led me to distinguish for expository purposes between a primary and a secondary state of nature. In the primary, state of nature there are no laws of any kind whatsoever. Since only laws restrict rights and there are no laws in the primary state of nature, everything is permitted. Everyone has a right to everything else, even to another person’s body. The secondary state of nature is the condition of humans when there is no civil government, but the laws of nature are added to the conceptual mix.” (Martinich (1999), p. 261)



todos. Hobbes apresenta três estágios da guerra: a guerra de todos contra todos, a guerra civil, e a guerra entre Estados. Esses três tipos de guerra se apresentam de maneira diferente não apenas no que concerne aos sujeitos envolvidos, indivíduos, facções ou Estados, mas também em relação à sua solução. A guerra de todos contra todos é apontada por Hobbes como uma hipótese<sup>166</sup>, uma ficção preparada para que possamos compreender melhor a natureza humana. Ou seja, uma tal guerra de todos os homens contra todos os homens nunca teria ocorrido, e mesmo sua possibilidade parece ser difícil de ser pensada. A segunda forma, a guerra civil, é aquela que destrói um estado, e evitá-la é uma das tarefas da filosofia moral. Ela pode irromper sempre que os homens não sigam suas obrigações, e pode ser evitada por soberano que saiba administrar seus súditos. A guerra entre Estados não tem solução, e se apresenta como uma condição perene impossível de ser superada, a não ser por tratados cuja validade é sempre temporária.

Sustento que o estado de natureza concebido como guerra de todos contra todos trata-se de uma ficção resultante não de uma *análise* pura e simples do estado civil, mas da aplicação da *hipótese aniquilatória*, no mesmo sentido com o qual foi aplicada na física. Mcpherson<sup>167</sup>, apesar de acreditar que a condição natural hobbesiana é uma ficção, chama a atenção para o fato de que Hobbes usa muitos aspectos que são dependentes de relações sociais para determinar o que é o homem quando concebido em relação à natureza<sup>168</sup>. Segundo

---

<sup>166</sup> Martinich (1999), usa o termo experimento mental para definir o estado de natureza caracterizado como a guerra de todos contra todos. p. 260

<sup>167</sup> C. B. Macpherson. A teoria política do individualismo possessivo. Rio de Janeiro: Paz e Terra (1979)

<sup>168</sup> “Contudo, precisamos observar o que se conclui se for aceito que Hobbes quis dizer, às vezes, que todos os indivíduos buscam inatamente prioridade e poder sobre os demais, sem limites. Se isso é postulado para todos os indivíduos, então não se faz necessária nenhuma suposição a mais para demonstrar que todos os indivíduos no estado de natureza precisam ficar em contínua oposição, uns aos outros. Isto se concluiria do postulado fisiológico único. Neste caso, contudo, deveríamos ter o direito de dizer que o que Hobbes fez foi introduzir uma suposição essencialmente social em seus postulados fisiológicos. Pois a luta inata de todo indivíduo por um poder ilimitado sobre todos os demais não é um postulado fisiológico evidente por si mesmo, assim como o é o desejo de movimento continuado. O postulado do desejo inato de todos os indivíduos, de mais poder sem limites, aparentemente só é defensável quando se refere a indivíduos que já estão numa sociedade universalmente competitiva.” 56-57

Mepheron, Hobbes teria incorrido em uma petição de princípio, ao pressupor elementos sociais em indivíduos pré-políticos.

Acredito que Hobbes não tenha cometido nenhuma petição de princípio, apesar de ter realmente pensado os indivíduos humanos em condição natural como dotados de uma porção de características que só podem ser adquiridas em sociedade. Basta que pensemos o estado de natureza como resultado de uma hipótese que visa isolar de maneira hipotética o homem, e para isso apenas elabora a ficção do mundo destruído, agora não do físico, mas do mundo das relações sociais. Trata-se de um hipótese que visa explicar não apenas o que é o homem em sociedade, mas o que é o homem em termos absolutos, suas limitações e possibilidades naturalmente impostas. Trata-se de tentar obter um conhecimento da matéria bruta natural que serve de material para o artifício da sociedade. Nesse sentido, não é apenas o homem como causa da sociedade que interessa, mas o homem como corpo em movimento, gerador de ações que podem ser de sociabilidade, mas também que são causa da guerra. Em suma, importa conhecer todas as possibilidades do homem. Assim como aquele que pretende construir um edifício o faz melhor se conhecer todas as potencialidades e limitações dos materiais empregados na construção, o político deve ter uma ideia geral das potencialidades e das limitações da matéria a partir da qual uma sociedade pode surgir.

Essa hipótese não se confunde com o estado de natureza concebido como real e historicamente existente que pode ser superado, ou seja, a guerra civil resultante da ausência de um governo aceito por todos em um corpo já formado e que se encontra dividido como é o caso da guerra civil. Nesse caso não ocorre que todos estão em busca de poder de governar, ou seguindo apenas seus próprios juízos, mas que diferentes grupos de indivíduos lutam para governar, agrupados cada qual em torno de opiniões e ideias que compartilham e lhes empresta unidade. Ou seja, não necessariamente temos uma multidão de indivíduos, mas grupos, facções cuja união se deve a ideias e pactos entre os sujeitos e seus comandantes.

Essa condição de guerra hipotética de todos contra todos tampouco se confunde com a condição de guerra insolúvel que percebemos quando nos voltamos à condição internacional. Neste caso, como é impossível pensar um poder capaz de colocar a todos em respeito, os Estados estão em uma condição de guerra permanente entre si. Ou seja, trata-se do estado de natureza insuperável a não ser pelo

---

reconhecimento da necessidade de tratamento igual, ou mesmo pela imposição pela força e da conquista. O estado de natureza entendido como guerra de todos contra todos, apesar de ser hipotético oferece uma saída e uma solução para o combate. Essa solução é também um modelo hipotético, até que venha a ser realizada pela vontade dos indivíduos.

A ideia da aplicação da hipótese aniquilatória me parece interessante porque com ela podemos conservar o caráter hipotético do estado de natureza e ainda assim transportar para dentro desta hipótese todas as paixões de um homem maduro, a linguagem e todas as outras características que são iminentemente sociais. Algo parecido poderia talvez ser atingido se pensássemos a condição natural como um tipo de hipérbole da guerra civil, levando as revoltas intestinas ao seu máximo grau de divisão, que faria com que cada indivíduo lutasse por si mesmo e por sua sobrevivência, tendo apenas seu juízo como guia e como regra. Ainda assim, contudo, não deixaria de ser uma hipótese sobre o desaparecimento do mundo social, nos mesmos moldes daquela hipótese que antes fez desaparecer o mundo físico. De qualquer forma, como resultado, na condição natural, teremos a possibilidade de investigar, *analisar e compor* a natureza humana.

Segundo Hobbes, tanto à filosofia civil quanto à filosofia moral cabe, como principal tarefa, a descoberta das causas da guerra e da paz. Isso vemos quando analisamos o que aparece em *De Corpore*, parte I, Capítulo I, parágrafo 7:

Mas a utilidade da filosofia moral e civil não se deve estimar tanto pelas vantagens que surgem de seu conhecimento como pelas calamidades que acarreta sua ignorância. Uma vez que todas as calamidades que podem ser evitadas com a habilidade humana provém da guerra, sobretudo da guerra civil; desta nascem as matanças, a solidão e toda escassez. E a causa não é que os homens as desejem, porque não existe vontade de nada que não seja um bem, ao menos aparente, nem porque desconhecem que são más; quem não sente que as matanças e a pobreza são más para si? Por conseguinte, a causa da guerra civil é que se desconhecem as causas da guerra e da paz...

Há certa discordância entre comentadores sobre as causas do conflito no estado de natureza. Para Macpherson, por exemplo, o que leva ao conflito ou à guerra é a luta dos homens por poder.

Curiosamente esta luta por poder se daria também na sociedade civil, e as paixões que moveriam os homens em estado de guerra seriam todas aquelas que o homem civilizado, ou socializado apresentaria em ambos os estados. Ou seja, a luta por poder se repete como padrão mesmo na sociedade civil. Segundo Macpherson, “para conseguir o estado de natureza, Hobbes deixou de lado a lei, mas não o comportamento e os desejos humanos socialmente adquiridos”<sup>169</sup>. Para Richard Tuck (1989), o conflito no estado de natureza é gerado a partir do fato de que cada homem pode julgar de acordo com sua própria razão, o que é para ele um perigo, surgindo deste uso particular da razão o relativismo ético, e ao mesmo tempo a impossibilidade de se prever o comportamento alheio, sendo então sempre mais prudente adiantar-se e atacar antes de ser vitimado pela potencial ameaça representada pelo outro. Para outros ainda, como é o caso de François Tricaud<sup>170</sup>, é a própria autopreservação que leva o homem à guerra, pois ela fundamentaria o direito natural do homem a todas as coisas, e este direito, nas palavras de Tricaud “tomado e exercido por completo, é não apenas *uma* causa da guerra, mas a principal causa”.

Seria difícil afirmar que algum homem não considerasse a guerra como algo ruim, ou mesmo uma condição de extrema insegurança e ameaça constante da vida, como algo adverso aos seus interesses. A guerra, portanto, não é algo que se busque por si mesma, e nisso assemelha-se à sociedade. Ambas são produto de paixões que se manifestam nos indivíduos. A guerra, portanto, deve nascer de algumas paixões específicas da natureza humana. E Hobbes é bem claro quanto isso, ao expor no *Leviatã* as principais causas da discórdia entre os homens como sendo a competição, a desconfiança, e a glória. Segundo Hobbes:

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defenderem-nos; os terceiros, por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido às suas

---

<sup>169</sup> Macpherson (1979) p. 39

<sup>170</sup> Tricaud, F. Hobbes's conception of the state of nature from 1640 to 1651. In *Perspectives on Hobbes*. Clarendon Press (1990), (p. 115)

peessoas, quer indiretamente aos seus parentes,  
amigos, nação, profissão ou ao seu nome.<sup>171</sup>

Já no De Cive as causas da guerra são: 1- VANGLÓRIA, que leva alguns homens a atacarem outros por se imaginarem mais fortes e poderosos do que realmente são. Esta atitude por parte de alguns acaba por levar aquele que é atacado a ter que defender-se, e o único meio é agindo com violência em relação ao seu agressor. Ou seja, neste caso, enquanto um ataca por pensar-se desigual, com maior força, o outro, para defender seus bens, vida e liberdade, acaba por colocar-se em guerra contra seu agressor, mesmo que tenha a disposição de considerá-lo igual, e nesta medida reconhecer seus direitos e liberdades na medida em que os reclama para si mesmo. Em outras palavras, ainda que uma das partes tenha uma clara disposição para uma associação pacífica, basta que alguém o ameace, e na ausência de um poder soberano capaz de impedir o dano, a guerra se torna inevitável. (DC.I,I,4) 2 - DISCORDÂNCIA DE OPINIÕES, donde surgem as guerras de religião, ditas por Hobbes as de maior ferocidade, pois nenhum homem suporta ser tomado por outro na conta de “imbecil”, sentimento normalmente vivido por aquele que percebe a discordância ou escárnio de seu interlocutor, que nada mais faz do que dizer que se está errado. Poderíamos relacionar esta causa à busca por reputação, como aparece mais tarde no Leviatã. 3 - a causa mais comum sendo a DISPUTA POR BENS, ou seja, a vontade de ter para si algo que é desejado por muitos outros, o que leva o objeto sempre para a mão do mais forte, que só pode aparecer pela espada, e pela vitória sobre os outros a quem desafia. Ao constatar a igualdade entre os indivíduos na capacidade de matar os outros, Hobbes pode decretar este estado de natureza como insolúvel pela força individual.

Ainda que haja uma diferença no De Cive e no Leviatã, na apresentação destas causas, podemos considerá-las bastante semelhantes. Pois as três causas do de Cive podem ser reduzidas a duas causas no Leviatã, sendo a *vanglória* e a *disputa de opiniões* semelhantes à *glória* (apesar de *vanglória* ser, como todos sabemos, diferente de *glória* quanto ao seu significado), e a *disputa por bens* semelhante à *competição*. A obra posterior, portanto, trataria de uma nova causa, oculta na obra anterior. A *desconfiança*, que Hobbes define no capítulo VI do Leviatã, “o desespero constante chama-se *desconfiança* de si mesmo”, e parece estar em oposição a um apetite que

---

<sup>171</sup> Leviatã, I,XIII, 108

é a confiança, que Hobbes define, “a esperança constante chama-se esperança em si mesmo” (51). Poderíamos então acrescentar a disposição de considerar tudo e todos como uma grande ameaça uma destas causas da guerra, que se dá pela falta de confiança em seu próprio poder, logo, pela sensação de necessidade de antecipar-se aos outros.

No capítulo XIII do *Leviatã*, lemos também sobre aquelas paixões que, segundo Hobbes, podem levar o homem à busca da paz:

As paixões que fazem os homens tenderem para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho.

Ora, Hobbes aponta aqui uma aversão (o medo), por ele definido com “uma crença de dano proveniente do objeto (o objeto temido, é óbvio, é a morte); aponta ainda o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, o que parece claramente excluir o que seria supérfluo, desejo que se faz, portanto, contrário à *cobiça*, *ambição* e *pusilanimidade*, por exemplo. E a terceira parte faz referência a uma esperança, que, segundo Hobbes, “é o apetite, ligado à crença de conseguir”.

Comparemos estas causas da paz com as causas da guerra: a competição, que visa o lucro buscado à custa da violência pelo roubo do que pertence a outro, parece ser substituída pelo desejo não de lucro, mas das coisas necessárias à vida confortável, e este desejo ligado à ideia, ou melhor, esperança de que a produção destas coisas possa se dar pelo trabalho acaba por excluir o roubo como horizonte de ação a estes que buscam a paz. O medo da morte substitui a desconfiança, porque o medo é uma aversão, mas não um desespero. O medo ao contrário da desconfiança, não pode ser considerado um terror, pois se fosse inviabilizaria a sociedade.

O que Hobbes tenta mostrar, a meu ver, é que quando todas as paixões podem surgir e levar à ação, sem que existam os freios adequados, que limitem a liberdade individual, através dos pesos e contrapesos da lei e da punição, ainda que alguns indivíduos estejam dispostos a agir de acordo com a igualdade natural, basta que alguns tenham disposição contrária para que então a guerra seja inevitável.

O livre fluxo de paixões não pode ser adotado como base para a formação da sociedade. Se assim fosse, estaríamos mostrando o surgimento de sociedades instáveis, que tendem à dissolução, pois em algum momento paixões como a vã-glória e a competição, ou a loucura,

levariam os homens a formarem grupos e facções que inevitavelmente levariam à guerra civil.

O homem em sociedade civil não pode comportar-se da mesma forma que o homem em estado de natureza, ao contrário do que afirmava Macpherson. Ainda que possamos dizer que o homem não pode deixar de ter a natureza que tem, é necessário que os homens possam assumir comportamentos diferentes, reforçando paixões diferentes daquelas que o levaram ao estado de guerra com os outros. Se não aceitarmos esta tese teríamos que dizer que a teoria de Hobbes apresenta exatamente as mesmas causas que levam o homem à sociedade civil como causas que produzem a guerra, ou seja, que uma causa pode ter como efeito dois eventos, sendo um a negação do outro. Que a natureza humana como um todo dá origem à sociedade civil e ao estado de natureza, é inegável. Que é necessário diferenciar quais paixões são capazes de gerar cada um destes estados não parece ser igualmente possível negar.

Após termos visto como Hobbes usa o estado de natureza como hipótese ou experimento mental para isolar o homem de suas relações sociais, e a partir de uma investigação introspectiva criar um modelo de natureza humana estabelecendo conexões causais entre as paixões e certas consequências das ações delas provenientes passemos agora para a compreensão sobre como essa investigação pode ser incluída como uma investigação de Filosofia Natural.

### 3.3 Ética como Filosofia Natural

Um dos pontos mais difíceis para quem tenta encontrar alguma normatividade moral em Thomas Hobbes, para além de todas as dificuldades inerentes ao próprio texto que parece sempre adotar uma perspectiva puramente descritivista, é a classificação que encontramos na sua tábua das ciências, no capítulo IX do *Leviatã*. Após ter identificado duas grandes áreas do conhecimento propriamente científico, *Filosofia Natural* e *Política ou Filosofia Civil*, Hobbes situa a *Ética* como um ramo da primeira, e como parte da *física*.

Além de fazer parte da filosofia natural, como um ramo da *física*, a definição do que é próprio a uma investigação em *ética* não parece permitir a busca por razões ou normas que possam se afastar de pura descrição e fato. No *Leviatã* vemos a ética ser definida como conhecimento das “consequências das paixões dos Homens”. Em

DCo,I,VI,6, Hobbes aponta outra definição para o que seria o objeto próprio da ética. Note-se que aqui ele inclui a ideia de que a ética é o estudo não só das *consequências* das paixões, mas também das *causas*.

After physics we must come to *moral philosophy*; in which we are to consider the motions of the mind, namely, *appetite, aversion, love, benevolence, hope, fear, anger, emulation, envy, &c.*; what causes they have, and of what they be causes.<sup>172</sup>

Afirmei até aqui que o método hobbesiano funciona a partir da construção de modelos hipotéticos nos quais podemos fazer demonstrações e trabalhar com imputações causais em sentido universal. No caso da investigação acerca da ética não há razão para pensar que seja diferente. Se a ética compartilha com a geometria o mesmo método e forma de demonstração, não há razão para não imaginarmos que Hobbes estivesse tentando aplicar a mesma noção também à filosofia moral.

Vimos que o processo pelo qual as verdades na física e em outras ciências são atingidas, passa pela elaboração de uma ficção que supõe a aniquilação do mundo físico para que possamos partir daquilo que temos algum conhecimento sobre sua existência, que são as ideias que temos em nossa imaginação. Vimos que na física Hobbes acredita que devemos partir da consideração dessas ideias como *efeitos* de corpos externos e tentar descobrir como seriam esses corpos externos, e quais seriam os movimentos capazes de causar ou gerar em nós as concepções que temos. Vimos ainda que pela investigação empreendida na física nada pode ser afirmado com certeza, pois tudo que podemos fazer é construir um modelo capaz de nos informar sobre uma possível forma de geração, mas nunca saberemos se realmente descrevemos com exatidão os corpos e seus movimentos, pois isso só poderia ser feito por aquele construtor dos corpos físicos (Deus).

Vimos ainda que a ética tem um método que se parece ao da geometria, que parte das causas para os efeitos, o que possibilita uma demonstração *a priori*. Por sermos os construtores dos objetos matemáticos, concebidos a partir de nossa vontade, podemos afirmar que deles temos um conhecimento verdadeiro e certo. O mesmo se

---

<sup>172</sup> DCo,I,VI,6



aplica à ética, onde, segundo Hobbes, somos os construtores das noções de *equidade* e *justiça*, sendo o objeto da filosofia moral a investigação da virtude e do vício, do bem e do mal.

O primeiro passo para construção dessas noções, contudo, é a correta compreensão da natureza humana. Essa investigação não parece seguir outro caminho daquele que está indicado para as demais ciências, ou seja, um método *resolutivo compositivo*, no qual o fenômeno ou objeto a ser investigado deve ser compreendido nas suas partes menores para que então, através da síntese dessas partes possamos compreendê-lo como um todo. Vimos que esse método de análise e síntese, em Hobbes, não parte de uma investigação empírica, mas se dá através da análise racional e hipotética do objeto.

Now, by parts, I do not here mean parts of the thing itself, but parts of its nature; as, by the parts of man, I do not understand his head, his shoulders, his arms, &c. but his figure, quantity, motion, sense, reason, and the like; which accidents being compounded or put together, constitute the whole nature of man, but not the man himself.<sup>173</sup>

Essa análise racional inicia-se, para Hobbes, como se iniciam as outras investigações, tomando o homem como um corpo e tentando delinear seus movimentos. A análise do homem, por não ser empírica, mas racional, tem lugar no mesmo *espaço imaginário* que antes serviu para se construir as primeiras definições, imputações causais e demonstrações da matemática e da física<sup>174</sup>. Ou seja, o *espaço imaginário* pós aniquilação do mundo. Neste espaço, já preenchido com definições como corpo, movimento, tempo, e várias noções derivadas destas, agora será o lugar no qual se construirá uma ciência que busque compreender “as causas e consequências das paixões” no homem, a *Ética*.

A primeira tarefa em um mundo mecânico como o que é construído neste *espaço imaginário*, onde tudo se reduz a movimento, portanto, é perguntar-se sobre quais são os movimentos próprios dos homens. Hobbes descreve esses movimentos no capítulo VI de *Leviatã*. São de dois tipos, Movimento Vital e Movimento Voluntário.

---

<sup>173</sup> DCo,I,VI,2

<sup>174</sup> “for the making of definitions, in whatsoever science they are to be used, is that which we call *philosophia prima*.” EW, VII, p.222

Há nos animais dois tipos de *movimento* que lhes são peculiares. Um deles chama-se vital; começa com a geração e continua sem interrupção durante toda a vida. Deste tipo são a *circulação do sangue, a pulsação, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção* etc. Para estes movimentos não é necessária a ajuda da imaginação. O outro tipo é dos movimentos animais, também chamados movimentos voluntários, como *andar, falar, mover* qualquer dos membros, da maneira como primeiro imaginamos em nossa mente.<sup>175</sup>

Após ter feito a distinção entre os movimentos vital e voluntário, Hobbes distingue entre aqueles desejos que nascem conosco, e os que são adquiridos. Entre os que nascem conosco, estão aqueles ligados ao movimento vital, e não tem objeto definido, pois nascem a partir da própria circulação do sangue<sup>176</sup>, e não de uma experiência ou sensação. Estes apetites são o “apetite pela comida, o apetite de excreção e exoneração (que podem também mais propriamente ser chamados aversões, em relação a algo que se sente dentro do corpo) e alguns outros apetites, porém não muitos.”<sup>177</sup> Todos os outros apetites são resultados da experiência. A sequência desses movimentos pode ser observada em recém-nascidos, nos quais não há muitos movimentos para além dos movimentos vitais.

And little infants, at the beginning and as soon as they are born, have appetite to very few things, as also they avoid very few, by reason of they want of experience and memory; and therefore they have not so great a variety of animal motion as we see in those that are more grown. For it is not possible without such knowledge as is derived from sense, that is, without experience and memory, to know what will prove pleasant or hurtful...<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> L,I,VI, p.46

<sup>176</sup> “Now vital motion is the motion of the blood, perpetually circulating (as hath been shown from many infallible signs and marks by doctor Harvey, the first observer of it) in the veins and arteries.” DCo. IV,XXV,12

<sup>177</sup> L,VI, p.48

<sup>178</sup> DCo,IV,XXXV,12

Segundo Hobbes, “a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários”. Hobbes coloca a óptica como parte de seu *De Homine*, e afirma que, sendo todas as nossas imaginações colhidas da experiência uma investigação sobre o homem deveria incluir um estudo sobre a formação das imagens em nossa mente.<sup>179</sup> Nossos pensamentos, como vimos, são considerados por Hobbes como efeitos de corpos exteriores a nós. Esses objetos atuam “nos olhos, nos ouvidos, e em outras partes do corpo do homem, e pela forma diversa como atuam produzem aparências diversas.”<sup>180</sup> Na quarta parte do *De Corpore*, intitulada *Physics or the Phenomena of Nature*, Hobbes trata logo no primeiro capítulo “da sensação e dos movimentos animais”. A sensação é definida como “*um fantasma, criado pela reação e esforço para fora no órgão do sentido, causado por um esforço do objeto para dentro, permanecendo por algum tempo maior ou menor.*”<sup>181</sup> A sensação é ainda apontada como a origem dos apetites do homem, por um mecanismo baseado na sensação de prazer ou desprazer, todos os homens seriam levados a buscarem o que lhes dá prazer e a evitarem o que lhes causa desprazer.

A descrição do homem a partir de seus movimentos não é fortuita. Hobbes pretende que toda a sua filosofia corresponda à ideia de um mundo mecânico sem causas finais. Seu desafio é apresentar uma teoria moral contendo conceitos como *bem, mal, vício e virtude*, nesse universo inteiramente dominado por relações causais.

Hobbes afirma que Aristóteles estava certo ao dizer que todo homem deseja seu bem<sup>182</sup>. Aristóteles, contudo, partiu de uma tentativa de definir o bem supremo do homem fora do próprio homem. O problema é que como muitos homens desejam coisas diferentes, as noções de felicidade variam. Aristóteles, diante da diversidade de objetos apontados como sendo aqueles que definem a felicidade nos homens particulares recorreu à ideia de perfectibilidade do homem, que se dá no pleno uso de sua razão. O problema desse recurso é que ele se

---

<sup>179</sup> “For, as for the place of the image, the deceptions of sight, and other things of which we have experience in ourselves by sense, seeing they depend for the most part upon the fabric itself of the eye of man, I shall speak of them when I come to speak of man”. (DCo,IV, XXV, 11)

<sup>180</sup> L,I,p.15

<sup>181</sup> DCo,XXV,1

<sup>182</sup> “Therefore Aristotle hath well defined good as that which all men desire.” DH, XI,4

baseia na ideia de que naturalmente o homem teria uma causa final. E sem a parte da perfectibilidade, não há como determinar a felicidade como “uma certa atividade da alma conforme à excelência perfeita”.<sup>183</sup>

Hobbes, no entanto, não abre mão da definição e do uso do termo Felicidade na estrutura de sua teoria. Contudo, sua definição exclui o que poderia ser um objeto específico exterior a nós, ou um conteúdo, como a tranquilidade da alma, e é inserida em um mundo no qual ela também se reduz a movimento. “O sucesso contínuo na obtenção daquelas coisas que de tempos em tempos os homens desejam, quer dizer, o prosperar constante, é aquilo a que os homens chamam felicidade”.<sup>184</sup> Com essa definição Hobbes parece pretender englobar toda a diversidade de bens possíveis e existentes que podem emergir como desejo, e consagrar a felicidade como a finalidade por excelência de nossas ações.<sup>185</sup>

Essa “contínua marcha do desejo” que é a felicidade implica a busca de meios capazes de prover e garantir uma “vida satisfeita”. O conjunto dos meios que um homem possui para atingir seus fins Hobbes define como *poder*.

O PODER *de um homem* (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem [*apparent good*] futuro. Pode ser *original* ou *instrumental*.<sup>186</sup>

Nesta definição Hobbes pretende englobar todos os meios possíveis para que possamos alcançar a satisfação de nossos desejos, como *riqueza, reputação (de poder e de prudência), popularidade, afabilidade, sucesso, nobreza, eloquência, beleza, ciências e as arte de utilidade pública*. A ideia de poder não se reduz, portanto, ao domínio que um homem possa ter sobre outro. Ainda que esta seja uma forma de poder, não é a única. Como “quem deseja os fins deseja os meios”, Hobbes afirma ser uma “tendência geral entre todos os homens um

---

<sup>183</sup> Airistóteles. *Ética a Nicômacos*, p. 32

<sup>184</sup> L,VI,57

<sup>185</sup> “Portanto, as ações voluntárias e as inclinações dos homens não tendem apenas para conseguir, mas também para garantir uma vida satisfeita, e diferem apenas quanto ao modo como surgem, em parte da diversidade das paixões em pessoas diversas, e em parte das diferenças no conhecimento e opinião que cada um tem das causas que produzem os efeitos desejados.” L,XI, p.85

<sup>186</sup> L,X,50

perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte.”<sup>187</sup>

Ainda que os homens tenham naturalmente essa tendência geral de buscar poder e mais poder, Hobbes não percebe que essa busca possa resultar em um real benefício. Ao contrário, parece indicar que a busca por poder, quando feita pelo homem isoladamente, lhe traz mais malefícios do que benefícios. Isso ocorre porque, ainda que os homens sejam diferentes em muitos aspectos, são iguais na capacidade que tem de se aniquilarem. A luta por poder, assim, se torna um jogo de “perde-ganha”, onde a aposta principal é nossa própria vida.

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.<sup>188</sup>

Os poderes, quando são iguais, portanto, de nada valem em situações nas quais os bens sejam escassos, ou dependem da anuência de outros para que possamos gozá-los. A constatação da igualdade natural, e do fato de que o poder que temos isoladamente nos coloca um problema sobre como podemos atingir nossos fins. A única forma seria possuir um poder extraordinário. Segundo Hobbes, esse poder extraordinário pode existir, mas é artificial, e é “composto pelos poderes da maioria dos homens, unidos por consentimento numa só pessoa,

---

<sup>187</sup> L,XI, p.85

<sup>188</sup> L,XIII, p.106

natural ou civil, que tem o uso de todos os poderes deles na dependência de sua vontade.”<sup>189</sup>

Se a contínua satisfação dos nossos desejos (felicidade) depende de um poder artificial que se faz a partir da união das vontades individuais, Hobbes se pergunta quais seriam as paixões que poderiam levar os homens à essa união e quais as que o afastam dela. A resposta é dada em parte no capítulo XI do *Leviatã*, no qual Hobbes faz uma lista de paixões que tenderiam, de um lado, a levar os homens para a obediência e união, e de outro, para a discórdia e guerra.

A *competição pela riqueza*, a *vaidade* que se transforma em *vanglória*, a *ambição*, *pusilanimidade*, a *ignorância*, são algumas das paixões colocadas como levando os homens à luta e, portanto, distanciando-os daquilo que poderia ser seu próprio bem.

O *desejo de conforto*, de *louvores*, de *conhecimento*, o desejo de ter condições de *retribuir aos que nos beneficiam*, são paixões que tenderiam a levar os homens a unirem-se, pois sem uma associação esses desejos não poderiam vir a ser satisfeitos.

Essas mesmas paixões apareceram já, em parte, no capítulo VI do *Leviatã*, em forma de definições. No XI, contudo, vemos uma tentativa de estabelecer os efeitos dessas paixões, de maneira que algumas levem ao isolamento e à disputa, e outras à associação e à paz. No capítulo XIII do *Leviatã* Hobbes parece tentar tirar as consequências das alegações quanto aos efeitos das paixões. A *desconfiança*, a *competição* e a *glória* aparecem como sendo paixões que poderiam ser apontadas como as “três causas principais da discórdia” que leva à guerra de todos contra todos. O estado de natureza aparece como algo que é produto das paixões descontroladas. “As paixões que fazem os homens tenderem para a paz são o *medo da morte*, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma *vida confortável* e a *esperança* de as conseguir por meio do trabalho.”<sup>190</sup>

A razão, por sua vez, é apresentada como a faculdade “que sugere as normas de paz em torno das quais os homens podem chegar a um acordo”.<sup>191</sup>

Nos capítulos XIV e XV do *Leviatã* chegamos ao ponto no qual Hobbes parece extrair as conclusões das proposições apresentadas nos capítulos anteriores. Sua ciência chega enfim aos teoremas, resultados finais de seu cálculo das definições das paixões. As leis de natureza são

---

<sup>189</sup> L,X, p.76

<sup>190</sup> L,XIII, p.111

<sup>191</sup> Idem

apresentadas como “um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar.”<sup>192</sup>

As leis de natureza são apresentadas por Hobbes como verdades imutáveis e eternas, “pois nunca poderá ocorrer que a guerra preserve a vida e que a paz a destrua”.<sup>193</sup>

A forma pela qual descrevi até aqui o que seria a ética como investigação do bem e do mal pressupõe a ideia de que a vida seja tomada como um bem e ao lado de alguns outros bens, como a felicidade, e nossos outros desejos sejam avaliados a partir destes, e principalmente a partir do desejo de autopreservação. As leis de natureza seriam a derivação necessária do cálculo sobre a relação entre nossos desejos com a autopreservação. E sua validade se apresenta a partir do fato de que são verdades estatuídas a partir da razão. Essa forma de compreender a teoria moral hobbesiana, contudo, está longe de ser pacífica.

Richard Tuck (1989), por exemplo, discorda com praticamente todas as ideias que aqui estão colocadas. Segundo Tuck, a vida não poderia ser colocada como princípio moral. Hobbes só teria apontado a vida como um direito por absoluta falta de candidato melhor, dado o clima de ceticismo em sua época. Hobbes, aliás, teria sido convencido pelos argumentos céticos de seu tempo quanto à impossibilidade de uma filosofia moral capaz de impor obrigações ao homem ou mesmo capaz de elaborar qualquer noção moral de bem em sentido rigoroso.

A interpretação de Tuck sem dúvida encontra fortíssimos pontos de apoio nas obras de Hobbes. Farei uma breve descrição do que poderia ser uma forma de compreender a questão do bem em Hobbes sob perspectiva adotada por Tuck.

A natureza nos equipou, segundo Hobbes, com um mecanismo de prazer e desprazer. Ambos são inevitáveis, e nos acompanham. Prazer e desprazer são as sensações de fruição presente de algo que desejamos ou algo em relação ao qual temos aversão. O desejo difere do prazer por ser a expectativa ou previsão dele. Assim, quanto ao mesmo objeto podemos dizer que temos desejo quando este está ausente, e prazer quando está presente. Temos da mesma forma, aversão ao que está por enquanto ausente, e desprazer quando o objeto se faz presente. (DH. XI, 1) segundo Hobbes esse mecanismo guia inclusive nossas sensações “*For all sense is conjoined with some appetite or aversion;*”

---

<sup>192</sup> L.,XIV,p.112

<sup>193</sup> L.,XIV,p.136

(DH, XV,1). Poderíamos ainda colocar ao lado do desejo e da aversão o desprezo ou indiferença (contempt). Ou seja, todas as nossas sensações estão dispostas em nós de acordo com o mecanismo de prazer e desprazer.

Ocorre que, como antes vimos, imaginações não são confiáveis. As paixões tem como base as imaginações acerca do objeto. O *bem* designa um tipo de *qualidade secundária*, derivada da sensação de *prazer* e *desprazer*. “*Prazer* (ou *deleite*) é a aparência ou sensação do bem, e o incômodo ou *desprazer*, é a aparência ou sensação do mal.”<sup>194</sup> Poderíamos elencá-lo como uma qualidade avaliativa. Mas não deixa de ser dependente de uma estrutura de recepção dos objetos do mundo e “a aparência ou sensação desse movimento é o que se chama DELEITE, ou então PERTURBAÇÃO DO ESPÍRITO.”<sup>195</sup> Por isso, segundo a interpretação de Tuck, Hobbes opera com a ideia do bem de uma forma parecida com aquela que operou com a ideia das cores. Enquanto concepções em nossa imaginação, elas não podem ser consideradas partes ou propriedades dos objetos exteriores a nós. Só podem ser pensadas como algo que depende da nossa própria constituição. Daí a afirmação de que o bem é sempre relativo ao homem. Segundo Tuck, “a ideia relativista foi expressa de maneira penetrante por Hobbes nos *Elementos de lei*.”

O homem, por sua própria natureza, chama aquilo que o agrada e lhe traz prazer de BOM; e de MAL o que o desagradar: na medida em que diferem uns dos outros em constituição, assim também diferem os homens no tocante à distinção comum do bem e do mal. E não existe agathon haplos, isto é, o simplesmente bom. Porque mesmo a bondade que atribuímos a Deus Todo-poderoso é sua bondade com relação a nós. E, assim como chamamos de boas e de más as coisas que nos agradam e as que nos desagradam, assim também chamamos de bondade e de maldade as qualidades das forças por meio das quais elas produzem isso.<sup>196</sup>

Se o bem é definido como o desejo dos homens não há como aplicarmos aqui um método parecido ao da física, pois então teríamos

---

<sup>194</sup> L,VI,p.50

<sup>195</sup> L,VI, p.49

<sup>196</sup> EL, I,VII,3 Citado de Tuck (1989), p.72



que comparar qual é o bem real que temos nos objetos e qual é o bem que temos em nossos desejos. Mas o ponto é que se definimos o bem como sendo aquilo que depende de nossa sensação de prazer, que cria um desejo, a própria ideia de bem aparece como um fato. Não há como negar que sentimos prazer com o objeto. Se y tem prazer com x, logo, deseja x, logo, x é, aos olhos de y, um bem. A barreira parece intransponível, ao ponto de Richard Tuck ter afirmado que a ciência moral de Hobbes tem como objetivo a demonstração de que não há como apontarmos qualquer ideia de bem que seja universalmente válida ou que possa se impor ao desejo dos homens. Logo, o “conhecimento das causas e consequências das paixões dos homens” teria como conclusão última o relativismo moral. Qualquer ideia de justiça ou bem só poderia ser delineada no interior do estado com um poder soberano que estabelecesse o que é o *bem* e o que é o *justo*<sup>197</sup>.

Por fim, Tuck argumenta que esse relativismo é derivado do fato de que, assim como no problema das cores, que são sensações que temos, e que não correspondem aos objetos que as causam, o bem também não é uma propriedade moral na realidade das coisas. A posição de Hobbes não poderia ser outra do que o relativismo moral<sup>198</sup>.

Tuck estaria completamente certo se a Filosofia Moral em Hobbes fosse inteiramente baseada no mecanismo do prazer. Dessa investigação não haveria como não resultar o relativismo moral. O máximo que poderíamos ter seria uma teoria provável sobre o que seria uma propriedade como o *bem* na realidade, nos moldes daquelas hipóteses da física.

Hobbes parte da constatação da impossibilidade de identificar um *summum bonum* no homem e fora dele. Nenhum *objeto externo* poderá jamais nos servir de regra do bem e do mal, pois nada é simplesmente bom ou simplesmente mal. Tudo quanto pode existir deve sempre ser relacionado ao homem. O extremo da afirmação acima, de que a bondade de Deus só pode ser definida como bondade a partir de uma avaliação relativa ao próprio homem parece não deixar espaço a qualquer avaliação que possa ser moralmente objetiva. Hobbes, no entanto, afirma ter encontrado algumas coisas que podem ser

---

<sup>197</sup> Tuck(1989)

<sup>198</sup> “Tendo insinuado essa identidade, Hobbes afirmara e explicara o relativismo moral: não há propriedades morais objetivas, sendo o que parece bom aquilo que agrada a dado indivíduo ou é bom *para ele*. O ‘realismo’ implícito da linguagem moral ordinária, tal como o da linguagem da cor, é portanto um sério erro.” Tuck, p.74-75

consideradas boas para o homem sempre. A paz é uma delas. Acredita ter encontrado coisas que podem ser ditas um mal sempre, sendo a guerra, uma delas. Como poderíamos avaliar a paz e a guerra de forma objetiva, se partimos da ideia de que nada pode ser objetivamente avaliado?

Acredito que a estratégia de Hobbes seja, como no caso da física, conceder aos céticos o ponto sobre o prazer como não sendo uma fonte confiável de avaliação do que é o bem e do que é o *mal*. Acredito, contudo, que Hobbes tenha oferecido uma avaliação que tentasse superar os problemas de teorias que buscassem a medida do vício e da virtude nos objetos que nos aprazem. A avaliação do que é um bem deve derivar do próprio homem, e não dos objetos. Para superar o sensualismo extremo da afirmação do prazer como medida, Hobbes busca uma medida do bem e do mal que possa ser objetivamente vista no homem e que não esteja vinculada aos objetos.

Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há nenhuma regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há república) ou então (numa república) da pessoa que a representa; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, fazendo que a sua sentença seja aceita como regra.<sup>199</sup>

Hobbes não nega que bem e um mal possam existir. Não é isso que está dito na citação acima. A primeira parte, não “há regra que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos” é oposta à segunda<sup>200</sup>, a regra comum do bem e do mal “só pode ser extraída da pessoa de cada um<sup>201</sup>. Em outras palavras, Hobbes concede ao cético que os objetos não nos fornecem respostas quanto a nossos vícios e virtudes, mas isso para dizer que os céticos buscam no lugar errado a determinação dos conceitos morais. A investigação moral deve proceder

---

<sup>199</sup> L,VI,p.48

<sup>200</sup> Essa oposição talvez fica mais clara no original. “...there being nothing and absolutely so, nor any common rule of good and evil to be taken from the nature of the objects themselves; but from the person of the man...” L,VI, p.39 (TUCK)

<sup>201</sup> Essa passagem levou muitos intérpretes a perceberem em Hobbes uma construção subjetivista da noção de bem. Chabot (1995), Hampton

por uma pesquisa do homem em si mesmo. A Filosofia moral não se confunde com a física por vários motivos, mas um deles acima de todos, não há como comparar a ideia de vício e virtude, equidade, bem e mal com nada que possa existir como propriedades reais naturalmente instaladas no homem.

Essa forma de colocar a investigação moral parece poder evitar o problema apontado por Tuck, da relação entre nossas sensações de prazer e os objetos no mundo. Contudo, ao afirmar que o bem e o mal dependem ou são relativos exclusivamente à pessoa, muitos intérpretes perceberam em Hobbes uma concepção subjetivista da moral<sup>202</sup>. Hobbes, contudo, parece acreditar que seu método o levará a descobrir algo que possa tanto evitar o recurso ao prazer que vem dos objetos exteriores quanto o recurso ao subjetivismo como único meio de resolver (ou não) nossos problemas morais.

... graças à semelhança de pensamentos e paixões de um homem para com os pensamentos e paixões de outro, quem olhar para dentro de si e considerar o que faz quando *pensa, opina, raciocina, tem esperança e medo*, etc., e por quais motivos o faz poderá por esse meio ler e conhecer quais os pensamentos e as paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas. Refiro-me à semelhança das *paixões*, que são as mesmas em todos os homens, *desejo, medo, esperança* etc., e não à semelhança dos *objetos* das paixões, que são as coisas *desejadas, temidas, esperadas* etc. quanto a estas últimas, a constituição individual e a educação de cada um são tão variáveis e tão fáceis de ocultar ao nosso conhecimento, que as letras do coração humano, emaranhadas e confusas como são, devido à dissimulação, à mentira, ao fingimento e às doutrinas errôneas, só se tornam legíveis para quem

---

<sup>202</sup> Hampton (1992) é um exemplo. A autora, contudo, aponta, assim como Chabot (1995), que o subjetivismo em Hobbes parece ser pronunciado em uma linguagem objetivista, o que causaria muitas das confusões acerca de sua teoria moral.

investiga os corações. ... Aquele que vai governar uma nação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano.<sup>203</sup>

A estratégia anunciada por Hobbes logo na introdução de seu *Leviatã* aponta uma análise das paixões sem referência aos seus objetos. Hobbes afirma que o “*bem* e o *mal* são nomes que significam nossos apetites e aversões.”<sup>204</sup> O objeto da ética parece ser uma análise sobre quais são as paixões que poderíamos considerar boas ou más. Ou seja, a filosofia moral deve definir o que é a virtude e o vício separando aquelas paixões que podem parecer contrárias ao que seriam os desígnios do homem, tomado em sentido universal e não particularizado. Isso implicaria dizer que, ainda que os movimentos voluntários tenham origem na imaginação, que por sua vez vêm da sensação, as paixões poderiam ser consideradas como *esforços* que não se vinculam necessariamente a um ou outro objeto. Todos temos alguma ambição, mas nem sempre relacionada ao mesmo objeto, todos amamos, mas nem sempre as mesmas coisas ou pessoas, todos temos medo, mas tememos coisas distintas, etc. O que Hobbes tira da constatação dessa diversidade não é a conclusão de que só podemos afirmar o relativismo moral porque desejamos coisas diferentes, mas a premissa de que não importa qual seja o objeto desejado, os desejos, tomados como movimentos internos aos seres humanos, parecem ser os mesmos em todos os indivíduos.

Hobbes, ao fazer sua análise das paixões desenvolveu uma estratégia que se aproxima bastante daquela que é hoje defendida como *coerentismo moral*. O ponto de partida de Hobbes não é a afirmação de um fundamento ou princípio que possa ser apontado como a base de tudo o que podemos ter em termos de norma moral. Hobbes parte de uma realidade moral caótica, na qual indivíduos não concordam sequer consigo mesmos sobre o que é seu próprio bem, ou quais são as coisas que “deveriam” considerar boas. A mesma ação que por uns é dita sinal de vício, é por outros dita virtuosa<sup>205</sup>. O propósito de Hobbes é trazer

---

<sup>203</sup> L, Introdução, p. 12-13

<sup>204</sup> L, XV, 136

<sup>205</sup> “E homens diversos não divergem apenas, no sue julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista; divergem também quanto ao que é conforme ou repulsivo à razão, nas ações da vida cotidiana. Mais, o mesmo homem, em momentos diferentes,

ordem para este mundo no qual as crenças morais parecem não unir, mas colocar a todos em conflito que pode inclusive levar à morte.

As leis de natureza devem ser entendidas como as regras ou consequências normativas da afirmação de um certo conjunto de crenças quanto ao nosso bem, em um sistema cuja coerência depende de algumas proposições consideradas como reguladoras por serem aceitas como crenças morais bem justificadas, ou suficientemente fortes para gerar consentimento, como o desejo de autopreservação, a paz e a felicidade. Essas crenças não precisam ser o que rege a vida das pessoas como um fato, e nem precisam ser princípio de ação a todo o momento, como se todos estivessem, não importa qual seja a situação, inescapavelmente buscando sua autopreservação.

A autopreservação como um bem não é um princípio para a deliberação prática cotidiana, mas uma crença que compõe e estabiliza um sistema moral tornando-o coerente. Uma leitura comum da teoria de Hobbes é que a conclusão de sua filosofia moral é a afirmação da vida como um interesse que os indivíduos deveriam considerar o mais importante, e por isso, as leis de natureza não seriam obrigações, mas apenas regras prudenciais pelas quais nossa sobrevivência poderia ser melhor assegurada<sup>206</sup>. Sendo a conservação de si um fundamento, toda a moral hobbesiana estaria baseada no autointeresse como princípio. O que levaria a teoria ao fracasso por ter incorrido na falácia naturalista<sup>207</sup>.

A afirmação “a autopreservação é um bem” não é um fundamento. É uma proposição apontada por Hobbes como sendo um consenso entre todos. A “autopreservação é um bem” é a consequência lógica da afirmação de que a autopreservação é um desejo, pois todo desejo é um bem. A autopreservação, contudo, não é um desejo objeto-dependente, o que facilita sua afirmação como uma “verdade”. Ela é formada pelo conjunto de desejos que nascem conosco, e não dependem de uma avaliação do que é prazeroso e do que é desagradável. É importante percebermos aqui um passo lógico que tira a ideia de que

diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando bom aquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama mau.” L,XV,137

<sup>206</sup> Rawls (2007) afirma que as leis de natureza em Hobbes não são mais do que meras regras prudenciais, e jamais poderiam ser admitidas como princípios de razoabilidade.

<sup>207</sup> Kavka (1986) assumiu uma atitude crítica em relação à falácia naturalista. Ele não nega que ela possa ser imputada à teoria hobbesiana, mas aponta que a teoria de Hobbes por isso revela mais uma virtude do que um defeito, pois é uma tentativa de reconectar o interesse com a moralidade.

possamos ter uma falácia naturalista sendo construída. Uma coisa é afirmar que todo indivíduo tem sangue circulando em suas veias, respira, se alimenta, bebe água etc., ou seja, é um ser vivo. Outra bem diferente é afirmar que esse indivíduo considera sua autopreservação um bem.

Por outro lado, a ideia de uma falácia naturalista não ofereceria muito problema para algumas vias coerentistas. Sayre-McCord<sup>208</sup> afirma que não há razão para acreditarmos que as crenças morais formam um conjunto privilegiado de proposições quando comparadas a outros conjuntos de crenças de outra área, e que no coerentismo moral, caso haja alguma crença que deriva sua justificação de proposições não morais, isso não só não seria problema como mostraria uma consistência maior da proposição com um sistema que se articula em um nível mais abrangente. Dorsey<sup>209</sup> defende que o coerentismo moral implica a necessidade de que as sentenças morais sejam coerentes não apenas com outras sentenças normativas, mas também com um conjunto de sentenças envolvidas em um sistema mais amplo, que é constituído por sentenças normativas e não normativas. Hobbes parece mesmo preocupado em fazer com que a ética seja uma investigação que guarde completa coerência com sua filosofia mecânica. A não admissibilidade de uma teoria moral que suporte a liberdade, concebida como espontaneidade, é um fator que chama a atenção.

Quando passamos a avaliar o conjunto de desejos que temos e que pretendemos satisfazer para sermos felizes, o que percebemos é que muitos entram em contradição com outros, ou seja, temos desejos que não são coerentes. Torna-se necessária uma avaliação desses desejos ou paixões. Esta avaliação se dá por meio da definição de cada uma delas, a partir de um processo de introspecção.

A experiência não nos dá os instrumentos pelos quais possamos julgar o que *devemos* desejar. Pela experiência tudo quanto podemos avaliar é o que nos dá prazer ou causa sofrimento. Isso é feito com base em um *conhecimento de fato*, que recolhemos e guardamos em nossa memória. Ainda que possamos avaliar paixões pela memória que temos dos resultados que elas causam, essa avaliação é sempre particular, e nenhuma regra pode surgir dela. É importante aqui percebermos que

---

<sup>208</sup> Sayre-McCord, G. *Coherentism and the justification of moral beliefs*, in Timmons, M. e Armstrong, W. S. (ed.) *Moral Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, (1996)

<sup>209</sup> Dorsey, D. *A Coherence Theory of Truth in Ethics*, in *Philosophical Studies* (2006) pp.493-523

seria, na concepção hobbesiana um contrassenso imaginar um procedimento no qual pudéssemos misturar paixões enquanto movimentos ou desejos, e termos linguísticos bem definidos. A ideia de que a razão é um instrumento de cálculo de meios para fins dados nas paixões não faz sentido. Não é possível fazer cálculos racionais com rigor sem que os termos sejam linguísticos e bem definidos. Qualquer cálculo entre fins e meios, portanto, para poder levar a alguma conclusão aceitável, e não a um absurdo, deve ser feito a partir de nomes bem definidos, proposições bem formadas, inferências bem feitas. Mas, como vimos, ao definirmos uma concepção e relacioná-la, podemos ter uma mudança no que antes tínhamos como cadeia de imaginações. Logo, ainda que possamos ter uma certa paixão que se manifesta, a razão, ao torná-la cálculo com nomes, pode concluir por não realizá-la, e não porque não percebe os meios, mas porque percebe que ela contradiz outras definições em seu sistema.

A investigação que pode nos dar uma avaliação das paixões deve ser feita com base em um cálculo racional, que consegue estabelecer uma cadeia mais longa de raciocínios, pois baseada na linguagem, e ao mesmo tempo seus resultados são universalmente válidos, pois o cálculo com nomes nesse caso se dá com nomes universais. E suas proposições, uma vez combinadas, geram teoremas, ou regras gerais.

A partir de uma perspectiva coerentista a afirmação de que a “doutrina das leis de natureza é a verdadeira filosofia moral”<sup>210</sup> faz todo o sentido. Em um sistema moral coerente onde as crenças morais recebem sua justificação reciprocamente as leis de natureza devem ser consideradas como partes de um sistema de crenças morais, basicamente, os imperativos resultantes da afirmação de um conjunto de bens em torno dos quais nossos desejos devem ser admitidos ou não. Assim, as leis de natureza, como verdades tiradas da afirmação de um conjunto de crenças se impõe como aquilo que resulta logicamente de sua afirmação. Sua validade se dá no sistema. O que Hobbes parece indicar, contudo, é que, dado o conjunto de crenças afirmado, as leis de natureza fornecem algo como a necessidade racional da ação conforme aos seus ditames.

---

<sup>210</sup> L,XV,137





#### 4. Cognitivismo moral. A fonte da normatividade das leis de natureza

Neste capítulo pretendo discutir algumas interpretações da teoria moral hobbesiana quanto à sua normatividade. Apresento a interpretação naturalista de Hampton, a interpretação prudencialista de Rawls e a interpretação projetivista de Darwall. Aponto a possibilidade de uma interpretação cognitivista da teoria moral hobbesiana. Para reforçar esta posição apresento uma interpretação da solução dada por Hobbes ao problema do Fool. Defendo que Hobbes ofereceu uma solução baseada em uma noção de conhecimento racional, baseada em uma teoria coerentista da verdade, e não em um puro cálculo prudencial como defendido por muitos.

##### 4.1 A normatividade das leis de natureza

O conceito de obrigação moral em Hobbes tem sido interpretado de maneiras diversas ao longo da história. Um dos pontos de conflito é quanto ao fundamento da normatividade das leis de natureza, consideradas por Hobbes como o cerne de sua *filosofia moral*. Podemos identificar pelo menos duas grandes correntes de interpretação quanto a este assunto. Uma claramente subjetivista<sup>211</sup>, que parte da ideia de que os desejos de cada indivíduo são a base da avaliação do que é o bem e do que é o mal; e outra que tenta basear a ideia de obrigação moral em pressupostos externos<sup>212</sup>, independentes dos desejos particulares, como o poder de Deus, por exemplo. Como possível alternativa a ela: o projetivismo de Stephen Darwall.

A via subjetivista parece seguir a compreensão mais disseminada, inclusive pelos contemporâneos de Hobbes, entre os quais, muitos o acusavam de ateísmo. Para estes intérpretes, qualquer ideia de obrigação conforme a teoria hobbesiana deveria necessariamente ser compreendida como resultado de um consentimento voluntário. Considerando que Hobbes definiu a ação voluntária como aquela que todo homem executa buscando sempre sua própria vantagem, aquilo que considera ser seu próprio bem, toda a obrigação estaria sempre ligada ao autointeresse. Nessa corrente podemos identificar interpretações

---

<sup>211</sup> Compatível com uma perspectiva Internalista da moral.

<sup>212</sup> Compatível com uma perspectiva externalista da moral.

diversas<sup>213</sup>. Entre elas aquela defendida por Rawls<sup>214</sup>, que afirma que não é possível identificar-se em Hobbes qualquer obrigação moral, uma vez que jamais poderíamos ter qualquer ponto de apoio para obrigações que se colocassem como independentes, ou em alguns casos mesmo contrárias aos desejos particulares. A impossibilidade de superação da base subjetivista da teoria hobbesiana levaria, portanto, à impossibilidade da afirmação de obrigações morais. Rawls sustenta que Hobbes não consegue encontrar uma forma de oferecer princípios de razoabilidade (princípios morais na linguagem de Rawls) sem que estes estejam fundamentados inteiramente em juízos puramente racionais (que não tem outra base que não as vantagens auferidas pelo indivíduo).

As leis de natureza são interpretadas por Rawls como princípios que têm conteúdo de razoabilidade por indicarem ações que à primeira vista não se confundem com os desejos mais básicos dos indivíduos, e poderiam, portanto, ser afirmados como tendo valor por si mesmos. Estes princípios não seriam, contudo, completamente distantes da descrição de Hobbes da natureza humana como auto-centrada, ou mesmo como movidos puramente por seus desejos. Rawls afirma que as leis de natureza não passam de desejos de segunda ordem. Enquanto a fome, por exemplo, seria um desejo objeto-dependente (de primeira ordem), por estar necessariamente ligado a um objeto ou uma ação imediata, existiriam desejos que poderiam ser ditos como desejos princípio-dependentes, uma vez que seriam fruto de uma deliberação a partir de princípios de escolha racional. A paz poderia ser classificada como um desejo princípio-dependente, pois não tem ligação direta com um desejo imediato, e nem é possível através de uma ação concreta no presente, mas envolve uma noção de futuro, e de projeção de nossos próprios desejos a um nível diferente dos desejos objeto-dependentes. Os desejos de segunda ordem poderiam ser chamados, nas palavras de Rawls, de desejos racionais.

Rawls ataca a possibilidade de considerarmos as leis de natureza a partir de duas diferentes perspectivas, uma delas quanto ao seu fundamento, que acaba por tornar as leis de natureza impróprias para figurarem como obrigações morais; e a outra quanto à sua eficácia, já

---

<sup>213</sup> Darwall (2000, p. 315) enumera vários autores como partícipes dessa corrente. Entre eles, Kavka (1986); Gauthier (1967); e Hampton (1986). Aqui tatarei da posição de Hampton a partir de seu artigo “Hobbes and Ethical Naturalism” de 1992, onde as ideias estão um pouco modificadas em relação a seu livro de seis anos antes.

<sup>214</sup> Rawls (2007), p.23-99

que não podem ser tomadas como critério do que é justo, papel que é desenvolvido pelas leis civis promulgadas pelo soberano, e já que não obrigam o soberano, parecem não ter qualquer função na sociedade civil hobbesiana.

Segundo Rawls, ainda que as leis de natureza pareçam indicar algo como princípios de razoabilidade, pois seu conteúdo é diferente dos princípios de escolha racional, seu fundamento continua sendo a autopreservação. Rawls detecta que o raciocínio prático como compreendido por Hobbes não suporta qualquer princípio que não esteja vinculado em última instância à autopreservação, ou seja, todos os princípios só poderiam ter validade instrumental, como meios de se atingir os interesses individuais de cada membro da sociedade. Isso seria em parte resultado da tentativa de Hobbes de encontrar uma base secularizada para o estabelecimento de direitos e deveres aos indivíduos, e tendo sido a conservação da própria vida o fundamento oferecido, Hobbes se livra da necessidade de qualquer recurso a Deus, mas acaba sofrendo as conseqüências de sua opção, na medida em que teria inviabilizada a possibilidade da afirmação de uma obrigação moral desligada de qualquer fundamento egoísta.

Essa ideia poderia ser vista, por exemplo, na resposta que Hobbes elabora contra o *fool*<sup>215</sup>.

Rawls tenta demonstrar que a resposta de Hobbes segue coerente com sua interpretação, uma vez que estaria baseada não na afirmação da validade por si mesma da justiça, mas nas conseqüências vantajosas que esta proporciona a quem quer que a siga constantemente. Assim, o tolo, que argumenta que a injustiça é algo racional, pois certas ações proibidas pelas leis de natureza poderiam, uma vez realizadas, ser mais vantajosas em certos momentos, seria acusado por Hobbes de não raciocinar ou calcular bem, pois a justiça é sempre mais vantajosa que a injustiça, já que garantiria em última instância a estabilidade da sociedade e, por conseqüência, sua autopreservação. Logo, a teoria hobbesiana não teria espaço para qualquer desejo, ou interesse que os indivíduos poderiam nutrir pela própria sociedade, ou a partir de suas instituições, pois aquele mesmo indivíduo auto-centrado encontrado no estado de natureza, cujos interesses não ultrapassam os limites de sua própria existência é, na teoria de Hobbes, sem qualquer modificação, o membro da sociedade. Assim posta, a teoria hobbesiana não só não proporciona princípios de razoabilidade, mas tornaria impossível qualquer tentativa de construí-los a partir de suas bases.

---

<sup>215</sup> Ver *Leviatã* cap. XV

A segunda forma pela qual Rawls desqualifica as leis de natureza como princípios morais é pelo papel que efetivamente desempenhariam na sociedade hobbesiana. Uma vez que estas não se apresentam como obrigatórias ao soberano, e uma vez que as leis civis podem mesmo contrariá-las, se nos lembrarmos que Hobbes é bastante claro ao dizer que a justiça só pode existir quando existir um poder comum, aceito por todos, do qual provenham leis, e que estas leis são os mandamentos responsáveis por declarar o que é justo e o que é injusto, o que é certo e o que é errado, teremos uma completa ineficácia daqueles que seriam os princípios de moralidade na teoria. Seu principal valor seria meramente instrumental, na medida em que apenas indicariam os melhores meios de atingirmos nossos interesses.

O contrato social hobbesiano, portanto, se aceitarmos a análise de Rawls, não originaria diretamente e nem pressuporia qualquer noção de justiça, ou de moralidade, e poderíamos avançar dizendo que sequer abriria espaço para qualquer noção de moralidade ou justiça antes do pacto, ou mesmo como produto direto deste. Não há no horizonte avistado pelos contratantes em estado de natureza qualquer noção de justiça, mas apenas noções de estabilidade e segurança. Diante do medo da morte violenta a única solução é a instituição de um poder soberano absoluto capaz de evitar que os cidadãos se agridam mutuamente.

A interpretação de Rawls trata mais da passagem do estado de natureza à sociedade civil e do papel de juízos morais tanto na regulação desta passagem como na organização da sociedade. Sua posição reflete, em grande medida, as preocupações que tem em comparar suas próprias posições com as de Hobbes quanto ao tema. Devemos atentar ainda para o fato de Rawls ter em mente a noção kantiana de moralidade, quando afirma a impossibilidade de uma obrigação moral em Hobbes. Essa opção aparece claramente quando ele faz uma analogia entre as leis de natureza e os imperativos hipotéticos Kantianos. Segundo Rawls, não há diferença entre as leis de natureza e estes imperativos. Rawls afirma que faltaria a Hobbes um segundo procedimento em seu raciocínio prático, que diferenciasses suas leis de natureza de meros imperativos hipotéticos<sup>216</sup>.

Resumidamente, Rawls acredita que, da maneira como é descrito o homem hobbesiano, este não seria capaz de um raciocínio que

---

<sup>216</sup> Rawls é com certeza um dos casos abarcados pela crítica que faz Schneewind (2001, p. 119), que, resumidamente, acusa de anacrônicas as tentativas de afirmar que Hobbes não possui uma teoria moral por não ter seguido o esquema kantiano de distinção entre imperativos hipotéticos e categóricos.

não tivesse como fundamento um desejo ou interesse auto-centrado. O motivo é que lhe falta o elemento racional que o leva a considerar sua ação como objeto de restrições sociais independentes de seus próprios interesses. Seria o mesmo que solicitar a um analfabeto que produzisse as regras da gramática. O ignorante na linguagem desconhece os signos da linguagem da mesma forma que o homem hobbesiano desconheceria a noção de uma obrigação que não fosse resultante de seus desejos ou interesses particulares. Preocupações com noções de certo e errado, justo e injusto, mesmo que incorretas, seriam para ele um mistério, pois não é a partir deste tipo de avaliação que suas ações são pensadas, mas apenas em função da vantagem e da desvantagem que delas pode resultar.

Outra possibilidade de interpretação ainda na linha subjetivista parece ser mais compreensiva com o contexto de Hobbes, por não lançar-lhe a obrigação de ser kantiano. Esta interpretação busca inscrevê-lo como integrante e defensor de uma posição naturalista da moral. A posição naturalista parece ser uma via bastante interessante na compreensão da teoria hobbesiana, sendo uma das vantagens desta perspectiva o fato de que ela parece validar o projeto de Hobbes de uma “ética” como “Filosofia Natural”, além de mostrar que talvez Hobbes tenha entregue o que prometeu: uma “Filosofia moral”, com todas as peças importantes para uma tal teoria, incluindo uma noção de obrigação moral. Outra vantagem é a possibilidade de compreendermos Hobbes como autor importante em ética normativa, que poderia inclusive figurar nos debates atuais.

Como exemplo de uma interpretação naturalista, temos o trabalho de Jean Hampton (Hobbes And Ethical Naturalism, 1992)<sup>217</sup>. Hampton apresentou uma interpretação da teoria hobbesiana como uma matriz para grande parte das éticas naturalistas contemporâneas, e pretendeu atacar estas éticas demonstrando as fragilidades da proposta “naturalista” hobbesiana. O subjetivismo, que seria uma das características da teoria do autor do Leviathan, na leitura de Hampton, teria se mostrado insuficiente, e teria sido complementado pelo próprio Hobbes com uma noção normativa alheia aos desejos.

Hampton afirma ser Hobbes um teórico moral naturalista. Segundo ela, Hobbes “rejeitou a existência de algum *summum bonum*,” e construiu sua teoria como “uma ‘ciência’ da filosofia moral” pensada nos mesmos moldes das “teorias científicas nas ciências físicas

---

<sup>217</sup> Neste artigo Hampton revisa e em alguns pontos modifica a posição exposta quanto ao tema em seu “Hobbes & the Social Contract Tradition”(1986).

desenvolvidas por Galileo, Kepler e Harvey.”<sup>218</sup> Hampton faz notar que a ciência concebida por Hobbes não é compreendida como algo que deve ser buscado por ter valor em si mesma. Argumenta que as “dezenove” leis de natureza apontadas por Hobbes nos dão um conhecimento causal do mundo. Este conhecimento causal é, de acordo com ela, ao mesmo tempo descritivo, uma vez que descreve o mundo e seu funcionamento, e prescritivo, uma vez que nos dá regras para guiar nossas ações e garante que possamos atingir a satisfação dos desejos que as motivam. Esta forma de compreender as leis de natureza seria aquela que melhor se harmoniza com a noção de ciência de Hobbes, na qual a Filosofia moral está incluída.<sup>219</sup>

As leis de natureza são descritivas porque ligam causa e efeito, pois afirmam que se um indivíduo busca a autopreservação ele deve buscar a paz para consegui-la, sendo este o melhor meio de se obter o efeito desejado. São prescritivas na medida em que Hobbes define o bem como aquilo que cada homem deseja. Neste sentido, se todo homem deseja o bem (autopreservação), as leis de natureza são as prescrições adequadas ao seu comportamento.

Hampton busca a definição subjetivista do que é o bem, como algo sempre ligado aos desejos humanos em afirmações textuais do próprio Hobbes. A passagem citada por ela é a seguinte:

Whatsoever is the object of any mans Appetite or Desire, that is it, which he for his part calleth Good And the object of his Hate, and Aversion, Evil, And of his Contempt, Vile and Inconsiderable. For these words of Good, Evill, and Contemptible, are ever used with relation to

---

<sup>218</sup> Hampton (1992), p. 333

<sup>219</sup> Hobbes does not think that we engage in scientific inquiry solely or even primarily because we value the acquisition of truth about the world for its own sake. Instead he believes, with Bacon, that "the end or scope of philosophy is, that we may make use to our benefit of effects formerly seen . for the commodity of human life " (De Corp, EW i, I, 1, 6, 7; emphasis added) Hence, science, for Hobbes, has a prescriptive role as well as a descriptive role. It not only describes the world but also directs us in efficacious ways of behavior based on its discoveries about the structure and operation of the world. If we want to shoot a cannonball to destroy our enemy in battle, or if we want to change our body chemistry to cure a disease, science tells us what to do by giving us the causal information we need to achieve these aims. Hampton (1992, p. 335)

the person that useth them: There being nothing simply and absolutely so, nor any common Rule of Good and Evill, to be taken from the nature of the objects themselves<sup>220</sup>

Com a descrição do bem como sendo vinculada aos desejos Hobbes pretendia, de acordo com Hampton, evitar que a sua ciência fosse contaminada por noções teológicas ou aristotélicas, como a ideia de um fim último. A Ética como a ciência que investiga *as consequências das paixões dos homens* adotaria apenas princípios físicos (materialistas) ou mecanicistas para explicar o surgimento além do impulso para a adoção das leis de natureza.

Segundo Hampton o projeto de Hobbes falhou por pressupor uma noção de racionalidade que se impõe de maneira normativa sobre os desejos dos homens. Isso teria sido necessário para que Hobbes pudesse sustentar a ideia de que existem alguns desejos que são irracionais. O desejo por glória, que impede a paz, por exemplo. Segundo Hampton, se tomarmos apenas o esquema subjetivista identificado por ela em Hobbes, não teríamos como dizer que seria irracional um desejo que leva o indivíduo à ruína. Se toda valoração de um fim é sempre dependente dos desejos, o desejo de glória é um desejo básico como outro qualquer, e sua busca não poderia, com base em uma pura avaliação subjetivista, ser considerada irracional. Assim, Hobbes precisaria adotar, para fazer sua teoria funcionar, um esquema que partisse de uma ideia normativa de racionalidade em contraposição à irracionalidade, ou de saúde mental em contraposição à loucura. Assim, Hampton afirma que Hobbes, apesar de ter afirmado que toda normatividade moral viria única e exclusivamente dos desejos, que definiriam o que é o bem, precisou fazer recurso a uma noção normativa de racionalidade, que acaba se impondo na seleção dos próprios desejos que poderiam ser usados como motivos de uma ação.

So, returning so interpretive matters, by calling a glory-prone person mad, Hobbes gives himself away as a man who cannot completely eschew Aristotelianism; by using this word he is illicitly relying on a norm to criticize this kind of human being, where this norm also justifies him in using only the desires of a person in a healthy and sane state

---

<sup>220</sup> Lev, 6, 7, 24

to define value But if a norm indirectly picks out what is supposed to be the "non-normative" building blocks of Hobbes's normative theory, then his building blocks are normatively loaded from the start.<sup>221</sup>

Essa contaminação objetivista aristotélica das noções subjetivistas hobbesianas seria a raiz das dificuldades interpretativas de sua proposta de uma filosofia moral.

Stephen Darwall apresenta uma interpretação projetivista como alternativa à interpretação subjetivista, que este vê como a interpretação majoritária da moralidade em Hobbes. Darwall acusa os subjetivistas de serem reducionistas, por apresentarem os termos morais como uma descrição psicológica dos desejos e de seus objetos. Segundo ele, o que Hobbes propôs não foi que o ato de desejar algo fizesse do objeto desejado um bem aos olhos do agente, mas que o fato de o agente ver ou imaginar algo como um bem é o que o leva a ter desejo pelo objeto.

A perspectiva projetivista é defendida por Darwall a partir da similaridade por ele notada entre a noção de bem e a análise das cores feita por Hobbes. Ambas seriam noções que surgem apenas como resultado dos movimentos externos e internos dos objetos e de nossos corpos respectivamente. Do ponto de vista de quem observa os objetos aos quais estas propriedades são projetadas, a aparência é de que são propriedades nas coisas mesmas, quando na verdade não passam de uma *fantasia (fancy)*<sup>222</sup>. De acordo com Darwall,

---

<sup>221</sup> Idem (p. 345)

<sup>222</sup> Sobre as cores, Hobbes afirma: The cause of sense is the external body, or object, which presseth the organ proper to each sense, either immediately, as in the taste and touch, or mediately, as in seeing, hearing, and smelling; which pressure, by the mediation of nerves and other strings and membranes of the body, continued inwards to the brain and heart, causeth there a resistance, or counter-pressure, or endeavour of the heart to deliver itself; which endeavour, because outward, seemeth to be some matter without. And this seeming, or fancy, is that which men call sense; and consisteth, as to the eye, in a light or colour figured; to the ear, in a sound; to the nostril, in an odour; to the tongue and palate, in a savour; and to the rest of the body, in heat, cold, hardness, softness, and such other qualities as we discern by feeling. (Leviathan, I. 4) No capítulo VI. 7 de Leviathan Hobbes expõe a definição de bem: but whatsoever is the object of any man's appetite or desire that is it which he for his part calleth good; and the object of his hate and aversion, evil; and of his contempt, vile and inconsiderable.



Ethical or normative thought and discourse are expressions or projections of what, in Hobbes's view, makes us deliberating agents in the first place, our desires. In desiring our survival, Hobbes holds, we ascribe to it a property, that of being good (something we ought to achieve), that it does not literally have. Moreover, I shall argue, Hobbes explicitly analogizes ethical judgments in this way to color judgments, of which he suggests a similarly projectivist theory.<sup>223</sup>

Darwall está empenhado em construir um bom argumento para defender a possibilidade de tomar as leis de natureza expostas por Hobbes como regras com força normativa. Seu argumento, contudo, parte de um pressuposto comum ao subjetivismo, o de que a normatividade está ligada à atribuição da noção de bem a um objeto ou fim específico. O que ele faz é tentar mostrar, de maneira alternativa ao subjetivismo, como esta noção pode aparecer, e que papel pode desempenhar na teoria moral hobbesiana<sup>224</sup>.

Segundo Darwall, o fato de um indivíduo ter um desejo por um certo objeto não faz desse objeto um bem para o indivíduo. É o fato do sujeito perceber ou projetar sobre um certo fim ou objeto a ideia de bem, que faz dele algo desejável. Darwall faz uma interessante análise sobre isso ao comparar o desejo de um objeto com o desejo de satisfazer o desejo por este objeto. Este segundo desejo Darwall chama de “desejo de segundo ordem”, por aplicar-se a um desejo de primeira ordem. O objeto desejado quando estamos ao nível do desejo de primeira ordem continua sendo visto como um bem, mas a satisfação do desejo aparece como um mal, e assim paralisa a busca pelo objeto do desejo de primeira ordem. Esta diferenciação é interessante porque poderia evitar a necessidade de uma noção normativa de racionalidade conforme exposta por Hampton, e salvar Hobbes da acusação por ela lançada de que teria pressupostos normativos que transcenderiam o nível dos desejos.

Darwall, tentando superar o reducionismo do qual acusou a perspectiva subjetivista, afirma que não podemos, e não precisamos pensar as leis de natureza apenas como uma relação entre causas e

---

<sup>223</sup> Darwall (2000) p. 318-319

<sup>224</sup> Darwall (1998) “To desire something is to see it as good, and to be averse to it is to see it as bad.” p.92

efeitos que garantem a sobrevivência. Segundo Darwall, a força normativa das leis de natureza vem da aplicação, ou da projeção da aparência “bem” a autopreservação. Sem isso teríamos apenas uma descrição psicológica. O esquema do raciocínio por ele apresentado é o seguinte:

1. My continued living is good.  
(or: I should continue to live.  
Or: continue living!)
2. I will continue to live only if I X.  
Therefore,
3. Xing is good.  
(or: I should X.  
Or: X!)<sup>225</sup>

Neste esquema a interpretação projetivista abriria a possibilidade de percebermos força normativa nas leis de natureza sem que esta dependesse diretamente dos desejos individuais e cambiantes dos agentes. A pergunta é se essa força é sólida o bastante para nos lançar a ideia de obrigações morais. Segundo Darwall, aplicamos à autopreservação a ideia de bem da mesma forma que vemos as cores nos objetos. Assim,

What matters for ethics is the way things seem from the **agent’s perspective**. That all our ethical judgments are, strictly speaking, mistaken no more undermines normative ethics than does the strict falsity of color judgments undermine art criticism and interior design.<sup>226</sup>

---

<sup>225</sup> Segundo Darwall: it is important to appreciate the difference between this idea and another one with which it is easily (and frequently) confused. Hobbes is not saying that we should follow the laws of nature because, if we do so, it will get us something we want, even something we inescapably want. Compare the previous argument with this one: 1’. I desire to live. (or: I desire, and can’t help desiring, to continue to live. Or: My end is to continue to live.) 2’. I will get what I desire (continuing to live), only if I X. Therefore, 3’. Xing is good. (or: I should X.) (Philosophical Ethics, p.94-95) Este seria a forma do argumento apresentado por reducionistas ou por aqueles que não conseguem perceber em Hobbes as Leis de natureza como normas morais, mas tão somente como regras prudenciais.

<sup>226</sup> Idem. p. 93

A perspectiva subjetivista e a projetivista sem dúvida incorporam algumas intuições de Hobbes. É curioso notar, contudo, que tanto Rawls quanto Hampton e Darwall assumem que sua interpretação pode encontrar problemas se comparadas com algumas partes do texto de Hobbes. Vejamos alguns dos problemas que, a meu ver, desabilitam as interpretações que mencionei até agora como boas saídas para uma correta interpretação da teoria moral hobbesiana.

A teoria subjetivista como vimos na versão de Rawls ou na versão de Hampton baseia-se na ideia de que Hobbes teria fundado sua ideia de bem, e, por conseguinte, uma suposta normatividade das leis de natureza em desejos ou interesses. Para que esta leitura funcione, ambos partem da noção de que o autor do *Leviathan* considerou a autopreservação algo que é desejado por todos. Este “fato” não poderia ser negado a menos que o indivíduo que o fizesse estivesse louco. A irracionalidade da negação do valor da vida é vista sempre como um axioma em Hobbes<sup>227</sup>. Esta forma de ver não parece estar muito de acordo com aquilo que é dito, por exemplo, em *De Homine XI, 6*.

Moreover, the greatest of goods for each is his own preservation. For nature is so arranged that all desire good for themselves. Insofar as it is within their capacities, it is necessary to desire life, health, and further, insofar as it can be done, security of future time. On the other hand, though death is the greatest of all evils (especially when accompanied by torture), the pains of life can be so great that, unless their quick end is foreseen, they may lead men to number death among the goods.<sup>228</sup>

Esta é apenas uma das passagens em que Hobbes relativiza o valor da vida diante de outras coisas que podem parecer mais importantes. A preservação da Sociedade civil através da guerra, mesmo que a morte venha com grande probabilidade, é tratada por Hobbes como uma situação que a maioria dos homens enfrentaria de bom grado. Os poucos que não tivessem uma natureza corajosa, e forjada para a luta são tidos por Hobbes como homens afeminados, e obviamente não são a maioria. A via subjetivista parece ainda não conseguir explicar como

---

<sup>227</sup> Deste problema também padece a interpretação projetivista.

<sup>228</sup> DH, XI, 6 p. 48-49.

pode Hobbes basear suas leis morais em algo tão cambiável como os desejos dos homens e ainda assim afirma-las como *eternas e imutáveis*.

A crítica que faz Darwall contra as interpretações subjetivistas parece ser também procedente. O subjetivismo aplicado a Hobbes reduz as leis de natureza a meras regras prudenciais, cuja prescrição não chega a adquirir qualquer força normativa.

Quanto ao projetivismo, ainda que pareça uma boa alternativa, parece cair no mesmo problema do subjetivismo. A autopreservação aparece, na via apresentada por Darwall, como um bem, não dependente dos desejos, mas como algo ao qual inevitavelmente ligamos a aparência de bem.

O projetivismo possui ainda um agravante, que parece ser não só um problema quanto à amplitude de sua interpretação, mas parece mesmo chocar-se frontalmente com o texto de Hobbes. A via projetivista é uma corrente metaética que implica necessariamente a aceitação da teoria do erro (*todos os julgamentos éticos são falsos*) ou do não-cognitivismo (*julgamentos éticos não são nem verdadeiros nem falsos*). Darwall, defendendo sua interpretação deparou-se com este problema. Sua saída foi afirmar que ao tempo de Hobbes estas distinções não eram conhecidas, e que, portanto, não poderíamos esperar que Hobbes as tivesse abordado de maneira clara, ou ainda que pudéssemos ter qualquer pista sobre qual seria sua posição. O problema para o projetivismo, contudo, não me parece ser até que ponto Hobbes aceitaria uma teoria do erro ou o não-cognitivismo, mas se alguma destas possibilidades realmente está de acordo com o texto hobbesiano. Considerando-se que Hobbes afirma que suas leis de natureza são a “verdadeira filosofia moral”<sup>229</sup>, e que estas mesmas leis são *teoremas da razão*, a posição de Hobbes parece ser mais harmônica com o cognitivismo moral. Se isso for verdade, o projetivismo não se sustenta, pois não se coaduna com as exigências do cognitivismo moral.

A interpretação de Darwall sofre ainda do mesmo problema que apontei acima quando me referi à interpretação de Tuck, sobre o uso da relação entre a teoria física, marcadamente a opinião de Hobbes sobre as cores, e o fato de elas não serem propriedades na realidade. Na concepção de Darwall isso não é um problema, ao contrário, é justamente o que é necessário para que se possa acoplar um conceito a algo. Darwall parte da ideia de que Hobbes seria um conceitualista, ou seja, assim como seria impossível a alguém que tivesse seus olhos em bom funcionamento ao abri-los não ver a cor vermelha em um objeto

---

<sup>229</sup> L, XV

vermelho, seria impossível que um indivíduo não percebesse sua vida como um bem. A ideia de que a vida é um bem, contudo, pode mudar de acordo com o contexto particular, como vimos na citação acima.

A força normativa das leis de natureza deriva, segundo a leitura que aqui apresento, de sua verdade. Verdade em um sentido coerentista e não fundacionalista. Ainda que Hobbes afirme que as “leis de natureza são boas porque são meios para a paz”,<sup>230</sup> não me parece que seja necessário buscar fora das proposições que as sustentam em um sistema linguístico as motivações para sua execução. Quando afirmo que as proposições que sustentam as leis naturais estão em um sistema linguístico para Hobbes, é pela característica que elas assumem. As leis de natureza são construídas na linguagem, e proferidas a partir dela. Sem a linguagem não seria possível se chegar a afirmar que todos devem buscar a paz. A conexão de nomes como vida e direito não seria pensável. Além do mais, as leis de natureza são fruto de uma ciência, que só pode ser feita a partir da linguagem.

A linguagem é um conjunto de *nomes*, que por sua vez funcionam como marcas e sinais de nossas concepções, é um conjunto de signos e “marcas sensíveis”. Essas marcas desempenham tanto em nossa percepção quanto na percepção de nossos ouvintes, a função de comunicar e de trazer à mente aquelas concepções que temos na memória que são significadas pelos termos linguísticos. Não existe uma linguagem adstrita à mente dos indivíduos. Toda a linguagem se faz com signos artificialmente concebidos cuja existência é externa à nossa mente.

Segundo Hobbes, estes signos, quando articulados pela fala, se não forem sem sentido devem causar no ouvinte as concepções que são seus significados quando então é dito que “compreendeu, não sendo o *entendimento* outra coisa senão a concepção causada pelo discurso”<sup>231</sup>. Se pela linguagem temos um meio de modificar as formas como arranjamos nossa imaginação, podemos supor que por uma correta disposição de símbolos linguísticos possamos assumir as relações estabelecidas entre os sinais externos como um arranjo ou ordenação de nossas concepções. Ao mudarmos nossas concepções é possível que mudemos nossas ações. Movimentos voluntários dependem da imaginação<sup>232</sup>. Se ao deliberarmos temos um conjunto de desejos e aversões e se “as leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer,

---

<sup>230</sup> L, XV, p.137

<sup>231</sup> L,IV,37

<sup>232</sup> L,VI,46

tornam impositivo o desejo de que sejam cumpridas”<sup>233</sup>, poderíamos imaginar que elas não entram em uma deliberação como um meio, mas como um desejo que deve mover o indivíduo.

A possibilidade da afirmação de que é possível que criemos em nós um desejo pelo cumprimento da lei moral independente de coerções externas, apenas com base em nossa capacidade de fazer ciência; a possibilidade de produzir nos outros, através da linguagem, o conhecimento e um novo ordenamento de suas paixões torna a afirmação de que é possível que um indivíduo, ainda que agindo conforme a lei, a viole.

Todas as leis que obrigam *in foro interno* podem ser violadas, não apenas por um fato contrário à lei, mas também por um fato conforme a ela, no caso de seu autor o considerar contrário. Pois, embora neste caso a sua ação seja conforme à lei, a sua intenção é contrária à lei, que constitui uma violação quando a obrigação é *in foro interno*.<sup>234</sup>

A afirmação de um desejo pelo cumprimento da lei significa apenas que o indivíduo compreendeu a longa série e encadeamentos que levaram à normas, e que as percebe como uma necessidade racional, uma verdade, mas também como uma imposição do desejo e da imaginação. Não há, assim, quebra do sistema mecânico que leva à ação, e nem perda de normatividade moral. A fonte de normatividade das leis de natureza não é o desejo de autopreservação como um fato no indivíduo, e nem é derivado da projeção da qualidade “bem” sobre a vida. A normatividade das leis de natureza é dada por sua verdade.

## 4.2 Por que devemos honrar nossos contratos?

Um dos pontos mais discutidos em Hobbes é certamente sua resposta ao *Fool*, dada no capítulo XV do *Leviatã*. Após ter apresentado a definição de sua terceira lei de natureza, “*que os homens cumpram os pactos que celebrarem*”, Hobbes afirma que a definição de injustiça é o “*não cumprimento de um pacto*”. O tolo, contudo, pretende que a

---

<sup>233</sup> L, XV, 136

<sup>234</sup> L, XV, 136

quebra do pacto possa ser considerada, apesar de injusta, “racional”, sempre que estiver voltada para um benefício próprio, e não houver expectativa de punição. O argumento do tolo é baseado na ideia de que cada um deve buscar seu próprio bem, o que significa que deve, sempre que tem oportunidade, fazer prevalecer seu autointeresse, mesmo que isso signifique prejudicar a outrem. A formulação do problema parece ter clara relação com a afirmação de que em estado de natureza os homens podem fazer tudo o que for conveniente para sua preservação, e que isso não é injustiça, mas um direito. “Portanto, fazer ou deixar de fazer, cumprir ou deixar de cumprir os pactos não é contra a razão, nos casos em que contribui para o benefício próprio.”<sup>235</sup> Se o homem é guiado apenas pela busca de autointeresse, porque haveria de se abster de buscar sempre maximizar seus ganhos?

Existe um segundo passo do argumento, que lança a pergunta sobre as razões para cumprir um pacto, que podem ser ampliadas para a pergunta sobre as razões que levam a cumprir a lei de natureza como um todo. Segundo Hobbes, “o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*.”<sup>236</sup> Em uma situação na qual uma das partes já cumpriu o que prometeu e a outra não, o argumento é de que seria contra a razão cumprir sua parte, uma vez que a “razão” que conduziu o indivíduo a celebrar o pacto foi um benefício para si, e agora, após ter a promessa cumprida da outra parte, poderá novamente fazer o cálculo do maior benefício de sua ação voluntária (cumprir ou não cumprir o pacto), e se o maior benefício estiver no não cumprimento, nesse caso, não cumprir sua parte é o racional a ser feito, “pois as ações mais razoáveis são as que melhor conduzem aos seus fins.”

Note-se que na primeira parte do argumento, a ideia é que quando se pratica uma injustiça podemos racionalmente justificar a ação com base no benefício próprio. No segundo caso, contudo, apresenta-se um argumento mais forte contra a ideia de obrigações morais, pois aponta não apenas a possibilidade de justificar um ato injusto pelo autointeresse, mas a necessidade racional de quebrar o pacto, pois na quebra do pacto usa-se a mesma razão que levou as partes a contratarem: um benefício para si próprio.

Muitos intérpretes tentaram ver no desafio do fool uma tentativa de colocar apenas um problema contra a terceira lei de natureza. Kavka

---

<sup>235</sup> L,XV, p.125

<sup>236</sup> L,XV, p.115

(1995)<sup>237</sup> nota que o argumento do fool se refere a todas as leis de natureza e às obrigações morais que elas ensejam. Para Kavka a resposta dada por Hobbes seria, em última instância, uma questão de economia de cálculos. As leis de natureza teriam uma base no autointeresse, mas esse autointeresse poderia ser melhor atingido caso se seguissem regras que fossem resultado de um cálculo prévio sobre as consequências das ações. As leis representariam essas regras. O fool, portanto, teria alguma razão em apontar seu autointeresse como fundamento das leis de natureza, mas erra ao fazer um cálculo caso a caso.

Gauthier (1987)<sup>238</sup> afirma que o fool erra também por não perceber seus interesses a longo prazo, e a quebra do pacto seria um mal negócio, pois seus interesses podem ser melhor satisfeitos em uma sociedade na qual a cooperação deve se dar por certas regras que devem ser seguidas por todos. Caso alguém se mostre um mau seguidor das regras de cooperação, tenderia a não ser aceito no grupo. Portanto, a quebra do pacto em função de vantagens imediatas não seria racional, porque representaria uma perda futura.

Outra possibilidade pode ser percebida em John Rawls (2007)<sup>239</sup>. Rawls não vê no problema do fool uma tentativa de Hobbes de distinguir entre o que poderiam ser as razões morais para não quebrar um pacto e as motivações no autointeresse. Segundo Rawls, Hobbes não distingue entre o que seriam princípio de razoabilidade e princípios de racionalidade. Assim, a resposta de Hobbes não confrontaria duas diferentes formas de encarar o problema de cumprir pactos, mas apenas uma maneira baseada no cálculo de consequências e satisfação de interesses. O fool estaria errado ao afirmar que não cumprir o pacto é racional, porque ao fazê-lo ele coloca em risco sua preservação. Ou seja, o cumprimento dos pactos é o melhor interesse do indivíduo. O fundamento da obrigação ainda é o autointeresse.

De acordo com essas interpretações, a tolice do tolo se revela não na sua incapacidade de conhecer suas obrigações morais derivadas da razão e materializadas nas leis de natureza, mas na incapacidade do tolo de compreender que as leis de natureza são os meios mais eficazes para a realização de seus interesses mais importantes. Ou seja, o tolo

---

<sup>237</sup> Kavka, G. The rationality of rule-following: Hobbes' dispute with the fool. *Law and philosophy* 14 (1995): 5-34

<sup>238</sup> Gauthier, D. *Morals by agreement*. Oxford: oxford UP. 1987

<sup>239</sup> Rawls, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*, (ed. por Samuel Freeman). Cambridge: Harvard University press (2007)



peca por não conseguir calcular em uma longa cadeia de deliberações o que poderia ser a melhor ação tomando sua finalidade primeira.

Lloyd (2009) concorda com Kavka quanto à extensão da crítica representada pelo fool e afirma que Hobbes não estaria, com o argumento do fool, apenas tentando mostrar a obrigatoriedade da terceira lei de natureza, mas oferecendo uma resposta geral para um certo tipo de argumento que poderia ser lançado contra qualquer lei de natureza.

Lloyd afirma haver um erro comum, cometido por muitos intérpretes na compreensão da resposta de Hobbes. A princípio, o problema estaria colocado em uma diferenciação básica, entre um procedimento meramente prudencial, que ocorre caso a caso, e um raciocínio científico. As leis de natureza são leis racionais, e um cálculo com nomes, ao passo que a regra de maximização de benefícios com base em uma consequência presumida levaria a um cálculo prudencial. Lloyd afirma que Hobbes estaria, na verdade, tentando aplicar a distinção entre um cálculo meramente prudencial, que não se dá por um procedimento racional derivado de definições bem feitas e com um resultado sempre certo, mas por uma presunção de consequência que depende mais da sorte do que de alguma previsão bem fundamentada.

Sem que se perceba essa diferença, muitos intérpretes teriam feito uma inversão do argumento de Hobbes. O raciocínio de Rawls, por exemplo, ao tentar mostrar que cumprir seus pactos é uma lei de natureza e que é racional, porque, de acordo com um cálculo de maximização dos ganhos, cumprir seus pactos é o que o leva a ter mais vantagens, e em última instância, preserva sua vida. Nesse caso, a lei de natureza se provaria por um raciocínio meramente instrumental e baseado inteiramente na prudência prática. Se eventualmente alguém conseguisse demonstrar sua capacidade de atingir o máximo de seus interesses quebrando o pacto, isso justificaria sua ação e a tornaria racional. Lloyd chama atenção para a impossibilidade de se aplicar um tal procedimento, pois ele é diferente daquele adotado no procedimento racional que faz derivar as leis de natureza.

O argumento da prudência contra a razão poderia, no entender de Lloyd ser visto na primeira parte da resposta de Hobbes.

Em primeiro lugar, quando alguém faz algo que, embora possa ser previsto e calculado, tende para sua própria destruição, mesmo que algum acidente inesperado venha a tornar essa ação benéfica para

ele, tais acontecimentos não a transformam numa ação razoável e judiciousa.<sup>240</sup>

O que Lloyd tenta apontar é justamente que uma vez que a razão tenha empreendido um cálculo sobre as consequências de certas “definições”, apontar algum tipo de sucesso particular sobre alguma ação não torna a ação razoável.

O que o fool faz é empregar um cálculo prudencial para ver se pode chegar a seus objetivos. Se as consequências puderem ser atingidas, ele pretende que esse cálculo seja considerado racional. É com esse ponto que Hobbes não concordaria de modo algum. Seriam dois procedimentos de ordem diferente, e com conteúdos diferentes. O mero cálculo prudencial, ainda que leve ao sucesso particular, não poderia ser colocado como procedimento racional.

A distinção inserida por Lloyd sem dúvida parece encontrar uma forma melhor para o argumento. Ainda que Hobbes fale que a razão é cálculo, como vimos ao longo dos capítulos anteriores, ela calcula com definições e proposições. Esse cálculo com definições e proposições leva a um conjunto de *teoremas* que nos fornecem regras de ação. O ponto é que essas regras tiram sua verdade das definições, e não de sua aplicabilidade prática com vistas a um resultado específico. As leis de natureza são o resultado verdadeiro de um conjunto de afirmações. Elas se impõem como proposições verdadeiras acerca do que devemos fazer.

As leis de natureza devem ser cumpridas, portanto, porque são verdades racionais. Não é porque sejam meios para o autointeresse. No raciocínio de Hobbes que leva à construção das leis de natureza existem muitos interesses que não podem ser considerados válidos ou razoáveis, pois significariam interditar outros que seriam mais valiosos. É verdade que o autointeresse está agindo aqui, mas é também verdade que a razoabilidade de uma ação não pode ser calculada apenas pela sua corrente de consequências sem levar em conta todo o conjunto de outros interesses do próprio indivíduo, interesses de indivíduos que estejam ao seu lado, condições materiais de realização do que se pretende. Mas isso deve se articular em forma discursiva, e formar um discurso consistente. Enfim, o fool pretende apresentar um cálculo para um curso de ação completamente isolado como se isso representasse razoabilidade.

Hobbes não consegue admitir que a racionalidade possa levar ao absurdo. E o absurdo é a contradição entre as ideias ou opiniões

---

<sup>240</sup> L,XV,p.126

expressas no debate ou na fala. Na ação danosa ou injusta, diz Hobbes, vemos algo parecido.

De modo que *dano* ou *injustiça*, nas controvérsias do mundo, é de certo modo semelhante àquilo que nas disputas dos escolásticos se chama *absurdo*. Porque tal como nestas últimas se considera absurdo contradizer aquilo que inicialmente se sustentou, assim também ao mundo se chama injustiça e dano desfazer voluntariamente aquilo que inicialmente se tinha voluntariamente feito.<sup>241</sup>

Esta forma de colocar o problema pode parecer um tanto estranha a princípio, mas ela tem relação com o que diz Hobbes sobre a relação entre nossa linguagem e nossas concepções e paixões. No capítulo IV de *Leviatã*<sup>242</sup> Hobbes expõe o que acredita ser os *usos* e *abusos* da linguagem. Quanto aos usos afirma que são de quatro tipos. O primeiro para “registrar aquilo que por cogitação acreditamos ser a causa de qualquer coisa”. Essa é a maneira pela qual podemos, segundo Hobbes “adquirir artes”. O segundo uso é para ensinar aos outros os resultados do que descobrimos, ou seja, para “mostrar os conhecimentos que atingimos”. O terceiro uso, que se vincula ao que interessa nesta parte, serve para dar “a conhecer aos outros as nossas vontades e objetivos, a fim de que tenhamos a ajuda dos outros”. O quarto uso é “para agradar e para nos deliciarmos”, uso próprio da literatura e poesia.

Os abusos correspondentes são também em número de quatro. E estão relacionados com os usos. O primeiro abuso é quanto ao registro errôneo dos pensamentos “pela inconstância das palavras, com as quais registram como concepções suas aquilo que nunca conceberam e dete modo se enganam”. O segundo abuso é o uso metafórico da linguagem, pois ele engana aos outros. O terceiro abuso, “quando por palavras declaram ser sua vontade aquilo que não o é.” E o quarto, “quando usam para se ofenderem uns aos outros”.

É interessante notar que Hobbes faz uma distinção entre a *ética* e a *ciência do justo e do injusto* em sua tábua de classificação das ciências

---

<sup>241</sup> L,XIV, p.114

<sup>242</sup> L,IV,P. 31

no capítulo IX. A segunda é definida como uma investigação das “consequências da *linguagem* contratando”.

Injustiça e pactos são nomes que damos a concepções que temos sobre nossas ações. Essas concepções se articulam com outras, como vontade, necessidade, desejo, virtude, vício, bem, mal, fins, meios etc. O tolo, para poder provar que é racional agir contra a lei de natureza deveria dizer que não existe injustiça. Deveria partir da afirmação de que o que dá validade a uma ação é o sucesso em atingir a consequência almejada. Deveria afirmar que nas relações entre as pessoas a mentira, a trapaça, o engano e a perfídia devem ser tidos como a regra. A razão, como vimos, opera a partir da linguagem, e só nela podemos justificar aos outros nossas ações. Mas uma justificativa não pode ser dada com proposições *ad hoc*. Se a posição exposta acima sobre a possibilidade de vermos em Hobbes uma teoria coerentista da verdade quanto à moral estiver certa, o fool só pode justificar sua ação conjugando sua declaração com um conjunto de outras afirmações.

A única forma de o tolo conseguir mostrar que sua ação é racional, é mostrar que ela é racional em um certo sistema com definições e proposições bem definidas. Assim, o tolo poderia afirmar que a filosofia moral de Hobbes constitui um sistema S no qual sua ação é injusta e irracional, mas ele oferece um sistema S' (com todos os requisitos em termos de um sistema aceitável) no qual sua ação se torna, apesar de injusta, racional. Mas o tolo não faz isso. Pretende apenas oferecer seu autointeresse, como se fosse autoevidente e irrefutável. Ele sequer nega que existam contratos e que exista injustiça. E mesmo assim, define o que é racional como aquilo que lhe garante maior benefício em uma ação específica. Ou seja, pretende que a contradição se torne a regra da razão. A afirmação de Hobbes quanto ao “argumento” que daria suporte ao príncipe que mata seu próprio pai para tomar-lhe o trono, de que “este raciocínio especioso é falso”, adquire sentido, porque ele seria contraditório em si mesmo.

A melhor saída é tomarmos a ideia de obrigação moral a partir das leis de natureza como compondo um sistema geral de obrigações coerente e assentado sobre crenças morais coerentes. Pelo que vimos, a ambição, que é a paixão que leva os indivíduos a buscarem mais ganhos foi considerada um vício, que leva para a guerra. Mas não é apenas essa consideração que faz o argumento do Fool ser falso. Hobbes parece colocar a ideia de razões para ação como operando em seu sistema. E nesse caso, todo o autointeresse deve ser compatibilizado com os interesses dos demais em um modelo hipotético universalmente válido.

Só assim o autointeresse pode ser cumprido. As leis de Natureza representam, portanto, o cálculo racional já feito.

E agora acrescento este outro grau da mesma excelência: ser capaz, por meio de palavras, de reduzir as consequências que descobre a regras gerais, chamadas *teoremas* ou *aforismos*, isto é, o homem é capaz de raciocinar, ou calcular, não apenas com números, mas com todas as outras coisas que se podem adicionar ou subtrair umas às outras.<sup>243</sup>

A ideia de racionalidade se dá na afirmação de nossas crenças sempre relacionadas a um sistema moral no qual as nossas demais ideias assumem caráter de verdades por coerência. O fool não percebe que ao afirmar que pode seguir seu autointeresse quebrando seu pacto, tudo o que faz é voltar-se contra a possibilidade mesma de justificar sua ação.

A racionalidade não se reduz a um princípio geral a partir do qual possamos justificar todas as nossas ações. Assim como não temos um princípio geral da razão, como “busque sempre sua autopreservação”, não temos também um princípio como “busque sempre seu próprio benefício”. Uma coisa é afirmar que os indivíduos buscam, a partir de sua própria natureza, sempre o seu próprio bem, outra coisa é dizer que podemos justificar racionalmente que tudo o que é buscado pelo indivíduo como seu bem, deve ser aceito como racional. A razão não opera por uma regra apenas. É necessário que possamos relacionar nossas proposições de maneira a torna-las coerentes com um sistema no qual elas encontrem justificação em termos de aceitabilidade pela consistência com outras proposições já afirmadas. Por isso a ação do fool baseada em um princípio apenas, não pode encontrar qualquer justificativa racional. Mais, ela não pode sequer ser considerada racional, pois é contraditória com as próprias afirmações do tolo, que não nega que exista a justiça e que existam pactos.

Em relação ao tolo, assim, o que podemos afirmar é que o problema não é que ele esteja agindo contra seus interesses tomados de um ponto de vista mais amplo. Também não é que ele esteja agindo contra um certo conjunto de normas específico. O problema do tolo é que ele pretende que uma ação que contraria um sistema de crenças no

---

<sup>243</sup> L,I,V, p. 42

qual ele mesmo se insere seja considerada racional. Em outras palavras, o que o tolo faz é afirmar que ele pode aceitar parte do sistema de crenças e se recusar, quando lhe parecer que deva, a aceitar as outras partes do mesmo sistema. Essa recusa, contudo, acaba gerando o tipo de ações que entram em contradição com o que está estabelecido no sistema como um todo. Em outras palavras, ou aceitamos o sistema como um todo, ou lhe oferecemos uma alternativa, um sistema de crenças racionalmente ordenado que possa servir para tornar razoável a ação. O tolo, contudo, não oferece qualquer sistema alternativo, e pretende apenas assumir as partes que ele acredita que poderiam beneficiá-lo e se nega a aceitar outras que não poderiam. A aceitação do sistema como um todo, no caso do que foi oferecido por Hobbes, pode ser resumida ao cumprimento das leis de natureza.

No caso do tolo, o que temos é exatamente o problema de alguém que pretende elevar seu autointeresse, qualquer que seja, à categoria de princípio de determinação do que é ou não racional. O argumento de Hobbes visa apontar que ações baseadas em puro autointeresse sem um ordenamento racional e uma correta coordenação entre as ações é não só irracional, mas imprudente. Hobbes pretende aqui mostrar que o tolo erra mesmo que esteja agindo ao nível da pura prudência, sem ter considerado qualquer proposição de filosofia moral. É imprudente porque com sua ação, ou autoriza outros a fazerem o mesmo, ou atrai sobre si o castigo típico para as infrações do tipo que ele cometeu.

O exemplo do tolo prova que é possível que tenhamos interesses que sejam discordantes das normas morais representadas pelas leis de natureza. O que espero ter demonstrado, contudo, é mais do que isso. Muitos tentam ver a resposta de Hobbes como uma simples tentativa de tentar convencer o tolo de que seu autointeresse é o mais importante, mas que ele está errado sobre qual seria esse autointeresse. Que uma vez que o tolo compreendesse que seu autointeresse é a autopreservação ele acabaria percebendo que sua ação deveria pautar-se por ela. Isso, contudo, seria um recurso um tanto complicado, e acredito que completamente estranho na teoria de Hobbes. O problema dessa forma de pensar faz com que tenhamos sempre que deliberar a partir de nossa autopreservação em uma longa cadeia de desejos e aversões até chegarmos a uma ação. Ocorre que isso é justamente o que Hobbes afirma que não fazemos quando temos filosofia moral. O que Hobbes tenta afirmar não é que o tolo deveria deliberar a partir de sua autopreservação, mas que ele deveria seguir as normas representadas pelas leis de natureza. A autopreservação não é apontada por Hobbes

como um princípio para a deliberação prudencial, mas a base de crenças a partir da qual podemos chegar a normas morais.

Hobbes concede ao fool o benefício da dúvida sobre seu sistema. Mas o fool precisa mostrar onde está o erro nas demonstrações. Caso contrário, não terá seu ponto. O fool teria que mostrar em sistema racional que a injustiça pode ser racionalmente aceitável, e que ações como a sua não levam à guerra. Hobbes demonstrou que a vanglória e o desejo de poder é o que leva os homens à guerra, logo à sua destruição. Se o fool pretende agir em nome de seu próprio interesse, a ação injusta aqui não é algo que se condene porque ele talvez não consiga, mas porque a ação envolve uma contradição racional. Logo, sua ação não pode ser dita como proveniente da razão. A análise da prudência, contudo, é quanto àquilo que se viu na história de usurpadores do poder. Hobbes pretende mostrar que não importa qual seja a deliberação que o fool empreenda, ele estará sempre errado, ou porque não considerou bem os conhecimentos factuais ensinados pela experiência (nesse caso, a história), ou seja, porque possui pouca ou nenhuma prudência, ou porque ignora os princípios e os teoremas da ciência que ensina ao homem o que é seu bem e o mal.

Hobbes, por fim, aponta que o tolo não deveria, por se regular apenas por seu autointeresse, e por valer-se daqueles que seguem as leis ser aceito em sociedade. Se for aceito, isso seria uma ameaça à paz e um erro dos demais.





## 5. Considerações Finais

A principal motivação deste trabalho era compreender como era possível uma noção de filosofia moral em Hobbes que pudesse abarcar um grande conjunto de afirmações que, à primeira vista, parecem contraditórias. A primeira delas é quanto ao caráter científico da investigação ética, que Hobbes acredita poder empreender nos mesmos moldes da filosofia mecânica de seu tempo. A forma como compreendemos a ciência não deixa espaço a qualquer possibilidade de imaginarmos que uma investigação feita com procedimentos científicos possa gerar alguma prescrição em sentido moral. O desafio que a teoria de Hobbes representa nesse sentido é duplo. Ou se tenta compreender a moralidade dentro de um universo mecânico com todas as determinações que lhe são inerentes, e se arrisca a cair em uma interpretação determinista que negue a possibilidade da moralidade, restando como saída para a convivência humana a pura força representada por algum Deus mortal capaz de por ordem no jogo de paixões, inserindo pesos e contrapesos capazes de coordenar a ação dos corpos passionais; ou esquecemos das intenções do autor e passamos a considerar que para que a ética possa existir no sistema hobbesiano é necessário recusar-lhe a unidade. Optei aqui por tentar fazer com que a ética faça sentido em um sistema mecânico.

Uma das questões que podem ser levantadas é quanto ao poder da razão em informar e formar nossa vontade. Fiz alusão à possibilidade de a lei de natureza poder atuar em nossa deliberação por duas formas diferentes. A primeira delas é ordenando nossas imaginações de acordo com o discurso das leis de natureza. Esse seria o caso de alguém que conhece toda a longa cadeia de conhecimentos necessários para que se chegue a formular uma tal organização das imagens internas em nossa mente. A outra forma deveria considerar que as leis de natureza são um desejo de agir. “essas leis, na medida em que obrigam apenas a um desejo e a um esforço, isto é, um esforço não fingido e constante, são fáceis de obedecer.”<sup>244</sup> Hobbes parece realmente acreditar que as leis obrigam *in foro interno* não de uma maneira apenas teórica, mas se inserem como um desejo de ação. Um desejo e “um esforço por as cumprir”. Essa forma de pensar as leis de natureza, como podendo se colocar ao nível do desejo leva à pergunta: como ela age? Seria este desejo mais forte, ou fica no mesmo nível de outros desejos?

---

<sup>244</sup> L,XV,136

Um primeiro ponto que devemos ter em mente é quanto à forma como a deliberação pode ocorrer. Segundo Hobbes podemos ter dois tipos de cadeias de imaginação. Uma regulada e outra desregulada. A segunda forma, afirma Hobbes “é mais constante por ser *regulada* por algum desejo ou desígnio. Pois a impressão feita por aquelas coisas que desejamos ou tememos é forte e permanente, ou (quando cessa por alguns momentos) de rápido retorno”.<sup>245</sup>

Cadeias reguladas da imaginação podem ser de duas formas: quando procedemos dos efeitos às causas, ou quando de algo imaginado buscamos os possíveis efeitos. Esta segunda forma, que é uma projeção no futuro, Hobbes chama de prudência. Seu exemplo é o de alguém que, vendo um criminoso, antecipa o que acontecerá a ele. Após apontar que a prudência é implantada naturalmente no espírito humano, pela experiência, Hobbes afirma

Pois além da sensação, dos pensamentos e da cadeia de pensamentos, o espírito do homem não possui nenhum outro movimento, muito embora, com a ajuda do discurso e do método, essas faculdades possam se desenvolver tanto que permitem distinguir os homens de todos os outros seres vivos.<sup>246</sup>

Hobbes aparentemente acredita que com a ajuda do discurso verbal podemos melhorar nossa prudência. Ou seja, mudar nossa forma de prever e de nos comportarmos. O ponto que me parece importante aqui é que Hobbes faz alusão clara a cadeias que são estáveis, ou seja, um indivíduo tende a ter cadeias reguladas que o levam a ter previsões no futuro e que parece tender sempre para a mesma direção. O que podemos perceber aqui é que Hobbes, ao apontar nossas cadeias de imaginações, que são as origens de nossos movimentos voluntários, percebe uma certa estabilidade nelas. Em DCo,III,22 Hobbes aponta o que entende por hábito.

HABIT is motion made more easy and ready by custom; that is to say, by perpetual endeavour, or by iterated endavours in a way differing from that in which the beginning, and opposing such endeavours as resist.

---

<sup>245</sup> L,III,25

<sup>246</sup> L,III,28

A ideia de que nos conduzimos pelo hábito, ou por uma cadeia de imaginações regulada é importante, pois lança luz sobre uma ideia de deliberação que geralmente é lançada como sendo aquela defendida por Hobbes. uma deliberação que aconteceria caso a caso, onde teríamos uma sucessão de desejos e aversões ocorrendo na mente com cálculos feitos para aquele momento particular. Contudo, essa forma de pensar parece conduzir ao exemplo do Fool. Se a deliberação procede sempre por uma avaliação que se dá caso a caso, seria compatível com a postura do fool. Formaliza um pacto porque lhe parece vantajoso naquele momento, e descumpra sua parte, assim que o outro contratante cumpriu a sua, porque o curso de seus apetites e desejos resultou em uma vantagem para si naquela ação específica. Hobbes parece acreditar que podemos adquirir estabilidade em nosso comportamento através da repetição de atos virtuosos, que aos poucos se tornam cada vez mais simples e fáceis de serem realizados. Tudo isso, pensado a partir de sua doutrina do movimento.

A possibilidade de uma razão atuante sobre as paixões é fundamental para que possamos pensar a própria convivência política. A ideia de uma obrigação que leve ao Estado e mantenha os indivíduos em obediência ao poder soberano é o mínimo para que possa haver estabilidade política. A pura força não tem qualquer efeito sobre a obediência. E sem regras introjetadas nos indivíduos nenhum estado pode ter estabilidade. Hobbes chega a afirmar que a estabilidade de uma República depende do conhecimento das regras de seu correto funcionamento

Neste trabalho tentei articular algumas peças da teoria hobbesiana quanto à possibilidade de termos uma compreensão da ética como ciência. Iniciei por uma tentativa de primeiro negar o nominalismo extremo, que acaba por engendrar o convencionalismo. Passamos pela linguagem como um sistema formado por um conjunto de marcas e signos de nossos pensamentos, e nomeando inclusive corpos e acidentes no mundo. Passamos pela formação de nossas sensações como algo que gera em nós imagens dessemelhantes da realidade, gerando ilusões enganosas. Essas ilusões podem ocorrer com nosso sentido de prazer, que ora concebe como um bem uma coisa ora concebe outra. A compreensão da Hipótese aniquilatória como um ponto básico do método hobbesiano que permite a criação de um *espaço imaginário* no qual é possível conceber definições e supor causas e gerações de objetos do mundo. Uma distinção entre a razão e a experiência para que pudéssemos perceber como a ciência pode ocorrer sempre e antes de tudo como um processo dado na linguagem pela

formação de nomes e proposições chegando a modelos hipotéticos ou hipóteses.

Avancei uma tentativa de compreender como poderíamos classificar a noção de verdade em Hobbes. O convencionalismo, a autoevidência e outras propostas não parecem ser melhores do que o coerentismo. Apliquei então a mesma ideia do coerentismo não apenas para conceber como seria a verdade, mas também para conceber o procedimento pelo qual Hobbes constrói sua teoria moral. Como toda a interpretação, esta é uma tentativa, e não está imune de críticas e erros.

Por fim, tentei aplicar a ideia do coerentismo à solução de um dos problemas clássicos da teoria hobbesiana. O problema do Fool. E também lancei a consequência metaética da afirmação do coerentismo moral, que me parece ser mais convincente do que as propostas subjetivistas e projetivistas. Todos esses temas poderiam ser mais aprofundados, e certamente o serão, com a continuação das pesquisas sobre o assunto.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDRA, A. Should Hobbes's State of Nature Be Represented as a Prisoner's Dilemma? *Southern Journal of Philosophy*, v. 30, n. 2, p.1-16, 1992.
- ANSTEY, P. *The Science of Nature in the Seventeenth Century*. Dordrecht: Springer, 2005
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Retórica das Paixões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ASCRAFT, R. Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation. *The Journal of Politics*, v. 33, n. 4, p. 1076-1117, nov. 1971. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2128422>>. Acesso em: 7 maio 2010.
- AUDI, R. (Ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1995
- BACON, F. *Novum Organum* (Trad. José Aluysio Reis de Andrade). Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996
- BARNOUW, J. Prudence et Science chez Hobbes. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Org.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990. p. 107-117.
- BERNARDES, J. *Hobbes & a liberdade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002.
- BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Org.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990.
- BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*. 4. ed. Brasília, DF: Ed. UnB, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BRAMHALL, J. The Catching of Leviathan, or the great shale. In: ROGERS, G. A. J (Org.). *Leviathan: Contemporary Responses to The Political Theory of Thomas Hobbes*. Bristol: Thoemmes Press, 1995. p. 115-179.
- BRANDT, T. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*. Copenhagen: Levin & Munksgaard; London: Librarie Hachette, 1928.

BROWN, S. M. The Taylor Thesis. *The Philosophical Review*, v. 68, n. 3, p. 303-323, 1959. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2182565>>. Acesso em: 2 jun. 2010.

CHABOT, D. Thomas Hobbes: Skeptical Moralism. *The American Political Science Review*, v. 89, n. 2, p. 401-410, June. 1995. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2082433>>. Acesso em: 25 abr. 2010.

DARWALL, S. *Philosophical Ethics*. Colorado: Westview press, 1998

\_\_\_\_\_. *Normativity and Projection in Hobbes's Leviathan*. *The Philosophical Review*, Vol. 109, No. 3. (Jul., 2000), pp. 313-347

DEIGH, J. Reason and Ethics in Hobbes's Leviathan. *Journal of The History of Philosophy*, v. 34, n. 1, Jan. 1996. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu>>. Acesso em: 20 out. 2010.

DIETZ, M. Hobbes's Subject as Citizen. In: DIETZ, M. (Org.). *Thomas Hobbes and political theory*. Lawrence: University Press of Kansas, 1990. p. 91-119.

DESCARTES, R. *Discurso do Método* (Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior). Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996

DORSEY, D. *A Coherence Theory of Truth in Ethics*, in *Philosophical Studies* (2006) pp.493-523

EWING, R. E. *Virtues and Rights – The Moral philosophy of Thomas Hobbes*. Colorado: Westview Press

FIN, S. *Hobbes: A guide for the Perplexed*. New York: Continuum, 2007

FARRELL, D. M. Hobbes as Moralism. *Philosophical Studies*, Minneapolis, v. 48, n. 2, p. 257-283, sept. 1985.

FRATESCHI, Y. A. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Ed. Unicamp, 2008.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes*. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 7-32, jan./jun. 2005.

\_\_\_\_\_. Racionalidade e Moralidade em Hobbes. *Dois Pontos*, Curitiba, V. 6, n. 3, p. 195-213, 2009.

GARGANI, A. *Hobbes e la Scienza*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1983

GAUTHIER, D. Hobbes on Demonstration and Construction. *Journal of the History of Philosophy*, v. 35, n. 4, p. 509-521, 1997.

\_\_\_\_\_. Hobbes's Social Contract. ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

\_\_\_\_\_. *The Logic of Leviathan: The moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

\_\_\_\_\_. Thomas Hobbes: Moral Theorist. *The Journal of Philosophy*, v. 76, n. 10, p. 547-559, 1979. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2025550>>. Acesso em: 23 abr. 2010.

GERT, B. (Ed.). Introduction. In: HOBBS, T. *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. Indianápolis: Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991. p. 3-36.

\_\_\_\_\_. Hobbes on Reason. *Pacific Philosophical Quarterly*, n. 1, p. 243, sept. 2001.

GOLDSMITH, M. M. *Hobbes's Science of Politics*. New York; London: Columbia University Press, 1965.

GREENLEAF, W. H. Hobbes: o problema da interpretação. In: QUIRINO, C. G.; SADEK, M. T. (Org.). *Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 59-90.

GROVER, R. A. The Legal Origins of Thomas Hobbes's Doctrine of Contract. *Journal of the History of Philosophy*, v. 18, n. 2, p.177-194, apr. 1980.

HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradidion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

HARRISON, R. *Hobbes, Locke and the Confusion's Masterpiece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HARVEY, M. Hobbes's Conception of Natural Law. *Southern Journal of Philosophy*, v. 37, n. 3, p. 441-460, 1999.

HOBBES, T. *Behemoth ou o Longo Parlamento*. Tradução Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. *Computatio Sive Logica*. Tradução Aloysius P. Martinich. New York: Abaris Books, 1981.

\_\_\_\_\_. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2004.

\_\_\_\_\_. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Leviatã*. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril, 1997. (Coleção Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. Edited by Bernard Gert. Hackett Publishing Company: Indianápolis; Cambridge, 1991.

\_\_\_\_\_. *The correspondence* Thomas Hobbes. Edited by Noel Malcolm. Oxford: Clarendon, 1994a.

\_\_\_\_\_. *The Elements of Law Natural and Politic*. Edited by John Charles Adams Gaskin. Oxford; New York: Oxford University Press, 1994b.

\_\_\_\_\_. *Tratado Sobre el cuerpo*. Tradução Joaquín Rodríguez Féo. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. *The English Works of Thomas Hobbes*. W. Molesworth (ed.). Londres: John Bohn, 1839-1845. 11 vols.

HOEKSTRA, K. Hobbes on Law, Nature, and Reason. *Journal of the History of Philosophy*, v. 41, n. 1, p. 111–120, 2003. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu>>. Acesso em: 20 oct. 2010.



\_\_\_\_\_. Hobbes on the Natural Condition of Mankind. In: SPRINGBORG, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 119-127.

HONNEFELDER, L. A lei natural de Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a segunda escolástica. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 324-337, set./dez. 2010.

HOOD, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

HUNGERLAND, I. C.; VICK, G. R. Hobbes's Theory of Language, Speech, and Reasoning. In: HOBBS, T. *Computatio Sive Logica*. Tradução Aloysius P. Martinich. New York: Abaris Books, 1981. p. 15-169.

Irwing, T. *The Development of Ethics*, Vol. II. Oxford: Oxford UP, 2008

JESSEPH, D. M. Galileo, Hobbes, and the Book of Nature. *Perspectives on Science*, v. 12, n. 2, p. 191-211, Summer 2004.

\_\_\_\_\_. Hobbes and the Method of Natural Science. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 86-107.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000.

KAVKA, G. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

\_\_\_\_\_. Right reason and natural law in Hobbes's Ethics. *The Monist*, v. 66, n. 1, p. 120-133, 1983.

KOSELLECK, R. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Eduerj: Contraponto, 1999.

KRAUS, J. S. *The limits of Hobbesian contractarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

KREUTZMAN, N.; STUMP, E. *Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Krook, D. *Thomas Hobbes' theory of meaning and truth* (in *Philosophy*, vol. 31, n. 16 (Jan. 1956) pp.3-22)

LAWSON, G. An Examination of the Political Part Of Mr. Hobbes His Leviathan. In: ROGERS, G. A. J (Ed.). *Leviathan: Contemporary Responses To The Political Theory Of Thomas Hobbes*. Bristol: Thoemmes Press, 1995. p. 15-114.

LAZZERI, C. Les racines de la volonté de puissance: le “passage” de Machiavel à Hobbes. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Ed.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990. p. 225- 246.

LEBRUN, G. Hobbes e a instituição da verdade. In: LEBRUN, G. A filosofia e sua história. Organização: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 297-327.

LEIJENHORST, C. Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception. In: SPRINGBORG, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 82-108.

LESHEN, J. Reason and Perception in Hobbes: An Inconsistency. *Noûs*, v. 19, n. 3, p. 429-437, sept. 1985. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2214951>. Acesso em: 12 out. 2010.

LIMONGI, M. I. P. A vontade como princípio de direito em Hobbes. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 12, p. 89-104, jan./dez. 2002a.

\_\_\_\_\_. *Hobbes*. Rio De Janeiro: J. Zahar, 2002b.

\_\_\_\_\_. Hobbes e as Virtudes. In: ROSENFELD, D. *Democracia e Política*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003. (Filosofia Política, Série 3, n. 6, p. 75-93).

\_\_\_\_\_. *O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LLOYD, S. A. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 2009

LONDON, A. J. Virtue and Consequences: Hobbes on the value of moral virtues. *Social Theory and Practice*, v. 24, n. 1, p. 1-23, Spring 1998.

Disponível em:

<<http://search.proquest.com/docview/199397364?accountid=133113>>.

Acesso em: 10 fev. 2011.

LUDWIG, B. *Hobbes' Leviathan as an Epicurean Response to Theistic Natural Law*. München. Boston: WCP, agosto, 1998.

MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra 1979

MADANES, L. *O árbitro arbitrário: Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Buenos Aires, Editorial Universitária de Buenos Aires, 1991.

MALCOLM, N. Hobbes and the Royal Society. In: ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 43-66.

MALHERBE, M. Liberdade e necessidade na Filosofia de Hobbes. *Cad. Hist. Fil. Ci*, Campinas, Série 3, v. 12, p. 46-64, jan./dez. 2002.

MARTINICH, A. P. *Hobbes*. New York: Routledge, 2005.

\_\_\_\_\_. *Hobbes A Biography*. New York: Cambridge University Press, 1999

MASTERS, R. D. Hobbes e Locke. In: FITZGERALD, R. (Org.). *Pensadores Políticos Comparados*. Brasília: Ed. UnB, 1980. p. 110-130.

MCNEILLY, F. S. Egoism in Hobbes. *The Philosophical Quarterly*, v. 16, n. 64, 1966. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2218463>>.

Acesso em: 13 jun. 2010.

\_\_\_\_\_. *The Anatomy of Leviathan*. London: Macmillan & Co, 1968.

MOORE, S. Hobbes on Obligation, Moral and Political, Part Two: Political Obligation. *Journal of the History of Philosophy*, v. 10, n. 1, p.29-42, 1972.

MOURA, C. A. Hobbes, Locke e a medida do direito. Porto Alegre: L&PM, 1991. (Filosofia Política, v. 6, p. 141-154,).

MURPHY, M. Desire and Ethics in Hobbes's Leviathan: A response to professor Deigh. *Journal of the History of Philosophy*, v. 38, n. 2, p. 259-269, 2000.

\_\_\_\_\_. Was Hobbes a legal positivist? *Ethics*, v. 1. 105, n. 4, p. 846-873, jul. 1995. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2382114>>. Acesso em: 25 jul. 2010.

NAGEL, T. Hobbes's Concept of Obligation. *The Philosophical Review*, v. 68, n. 1, p. 68-83, jan. 1959. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2182547>>. Acesso em: 24 abr. 2010.

OAKESHOTT, M. *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Oxford-Basil Blackwell, 1975.

OLAFSON, F. A. Thomas Hobbes and the Modern Theory of Natural Law. *Journal of the History of Philosophy*, v. 4, n. 1, p. 15, jan. 1966.

OLASO, E. Thomas Hobbes y la Recta Razón. *Manuscrito*, v. 4, n. 1, p. 29-36, 1980.

OSTRENSKY, E. *As Revoluções do poder*. São Paulo: Alameda, 2005.

PACCHI, A. Hobbes and the Passions. *Topoi*, v. 6, n. 2, p. 111-119, 1987.

PASQUINO, P. Hobbes, Religion and Rational Choice: Hobbes's two Leviathans and the Fool. *Pacific Philosophical Quarterly*, n. 82, p. 406-419, 2001.

PETERS, R. *Hobbes*. London: Pelican Books, 1956.

PETIT, W. *Made with words*. New Jersey: Princeton University Press, 2008

PINZANI, A. *Ghirlande di Fiori e Catene di Ferro*: Istituzioni e virtù in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2006.

RAPHAEL, D. Hobbes on Justice. In: ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 153-170.

RAWLS, J. Uma teoria da justiça. Tradução Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Lectures on the history of political philosophy*.  
Cambridge: Harvard university press, 2007

ROGERS, G. A. J. (Org.). *Leviathan: Contemporary Responses To The Political Theory Of Thomas Hobbes*. Bristol: Thoemmes Press, 1995.

ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

RYAN, A. Hobbes and Individualism. In: ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 81-106.

SAYRE-MCCORD, G. *Coherentism and the justification of moral beliefs*, in Timmons, M. e Armstrong, W. S. (ed.) *Moral Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 1996

SCHEDLER, G. Hobbes on Basis of Political Obligation. *Journal of the History of Philosophy*, v. 15, n. 2, p. 165-170, Apr. 1977.

SCHMITT, C. *El The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. London: Greenwood Press, 1996.

SHAVER, R. *Hobbes* (The International library of critical essays in the history of philosophy). London: Ashgate Pub. 1999

SIGMUND, P. E. Law and Politics. In: KREUTZMAN, N.; STUMP, E. (Ed.). *Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 217-231.

SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1999.

SOMMERVILLE, J. P. *Thomas Hobbes: Political Ideas in historical context*. New York: St. Martin's Press, 1992.

SORELL, T. *Hobbes*. London: Routledge, 1986.

\_\_\_\_\_. Hobbes's Moral Philosophy. In: SPRINGBORG, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 128-153.

\_\_\_\_\_. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. The Science in Hobbes's Politics. In: ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 67-80.

SPRAGENS, T. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. Kentucky: University of Kentucky Press, 1973.

SPRINGBORG, P. Hobbes on religion. In: SORELL, T. (Org.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 346-381.

\_\_\_\_\_. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

STRAUSS, L. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press, 1953.

\_\_\_\_\_. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Oxford: The Clarendon Press, 1963.

TAYLOR, A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes. *Philosophy*, n. 13, p. 406-424, 1938.

\_\_\_\_\_. *Thomas Hobbes*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.

TRAINOR, B. T. The Politics of Peace: The Role of the Political Covenant in Hobbes's "Leviathan". *Review of Politics*, v. 47, n. 3, p. 347-369, 1985.

TRICAUD, F. Le lois de nature, pivot du système. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Ed.). *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990. p. 265-274.

TUCK, R. Hobbes's Moral Philosophy. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 175-207.

\_\_\_\_\_. *Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 1989. (Coleção Mestres do Pensar).

\_\_\_\_\_. *Natural Rights Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. *Optics and skeptics: the philosophical foundations of Hobbes's political thought*, in *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* (Ed. Edmund Leites). New York: Cambridge University Press, 1988

WARRENDER, W. *The Political Philosophy of Hobbes: His theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

WATKINS, J. W. N. Philosophy and Politics in Hobbes. [\*The Philosophical Quarterly\*](#), v. 5, n. 19, p. 125-146, Apr. 1955.

\_\_\_\_\_. *Hobbes's System of ideas*. England: Gower Publishing Company, 1989

ZAGORIN, P. Clarendon and Hobbes. *The Journal of Modern History*, The University of Chicago Press, Chicago, v. 57, n. 4, p. 593-616, 1985.  
Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1879768>>. Acesso em: 13 out. 2010.

YOUNG, J. O. *The Coherence Theory of Truth*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/truth-coherence>