

## Ciência e filosofia

Hélio Alexandre da Silva

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SILVA, HA. *As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 121 p. ISBN 978-85-7983-024-2. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

# 1 CIÊNCIA E FILOSOFIA<sup>1</sup>

## A filosofia natural: chave explicativa da ética e da política

A filosofia natural<sup>2</sup> é o conhecimento da verdadeira regra da vida, e a guerra está amparada fundamentalmente na ignorância dessas regras conforme anuncia Hobbes no *De Corpore*. É nessa obra de 1655 que Hobbes expõe de forma mais acurada e minuciosa sua teoria física, ainda que no *Leviatã* (1651) e nos *Elementos de Lei* (1640)<sup>3</sup> já

---

1 Nesse trabalho, tomaremos por *ciência* (filosofia natural) o equivalente ao conceito de *física*, pois ainda que na obra de Hobbes ciência não se refira exclusivamente à consequência dos acidentes (aparências) dos corpos naturais (que é o que Hobbes entende por física), para nosso propósito não será necessário abordar detidamente outras ciências como a matemática e a geometria (que é a consequência da quantidade e movimento determinados pela figura e pelo número) (Hobbes, 1966b, p.74). Portanto, toda menção à ciência que constar nesse trabalho fará referência à ciência física.

2 “Therefore, the cause of civil war is that people are ignorant of the cause of wars and peace and that there are very few who have learned their responsibilities, by which peaces flourishes and is preserved, that is, the true rule of living. *But moral philosophy is knowledge of this rule*” (Hobbes, 1966d, p.185, grifo nosso).

3 Os *Elements Of Law* foi publicado primeiramente em 1650 em duas partes distintas (*Human Nature e De Corpore Político*) e, posteriormente, em 1889, essas duas partes foram publicadas conjuntamente sob o título de *Elementos de*

existam formulações que tratam dos movimentos dos corpos, de seu funcionamento e de suas semelhanças no que se refere à aplicação no homem da mecânica fisicalista que não é apenas uma característica própria da natureza das coisas, mas que também se aplica à natureza humana. A compreensão desse processo pode ser alcançada por meio da clarificação e do entendimento de dois conceitos fundamentais que norteiam a construção hobbesiana de ciência e de física, quais sejam, o conceito de *corpo* e de *movimento*. Porém, antes de analisar esses dois conceitos, pretende-se aqui mostrar que, apenas ao entender a realidade do universo como uma espécie de cosmologia constituída de corpos em movimento é que Hobbes passa da explicação da filosofia da natureza à explicação da natureza humana, sem que seja necessário mudar a chave conceitual básica dessa explicação que é mecânica. Antes ainda, é necessário notar a possibilidade de aproximação entre as definições de filosofia e ciência na obra de Hobbes. Perceber tal semelhança permitirá pensar essa chave explicativa comum entre a filosofia natural e a filosofia moral e política.

Nesse sentido, não é apressado dizer que tanto a filosofia como a ciência são estudos das aparências das coisas que atingimos por meio da sensação, e que o cálculo racional dessas aparências é o que chamamos de conhecimento. Assim, sustentar a concepção de filosofia como “o conhecimento dos efeitos ou aparências, tal como adquirimos pelo raciocínio verdadeiro” (Hobbes, 1966d, p.3)<sup>4</sup> e ao mesmo tempo dizer que a ciência é a “evidência da verdade, a partir de algum início ou princípio da sensação” (Hobbes, 1969, p.25-6)<sup>5</sup> permite a Hobbes, no *Leviatã*, unir ciência e filosofia em uma mesma definição, já que “ciência, isto é, [o] conhecimento das consequências; é também chamada de filosofia” (Hobbes, 2003,

---

*Lei Natural e Política*. Essa união dos dois textos, inicialmente publicados separadamente pelas mãos de Hobbes, permanece até os dias de hoje como abertamente aceita entre os estudiosos da obra hobbesiana. Cf. Hobbes, 1969b. p.v ss.

4 “Philosophy is such knowledge of effects or appearances, as we acquire by true ratiocination...” (Hobbes, 1966d, p.3).

5 “I define to be evidence of truth, from some beginning or principle of sense.” (Hobbes, 1969a, p.25-6).

p.74). O conhecimento dos efeitos e das aparências apontado no *De Corpore* percorre o mesmo caminho metodológico que a afirmação contida nos *Elements of Law* que diz que a ciência é evidência da verdade. Tanto em uma quanto na outra a preocupação de Hobbes é mostrar que a ciência e a filosofia só podem ser construídas se bem amparadas em bases *verdadeiras*. E verdade para Hobbes deve ser tomada como um conceito que exprime uma proposição verdadeira enunciada pelo correto raciocínio ou cálculo de nomes, “pois verdade e uma proposição verdadeira são uma só coisa” (Hobbes, 1969, p.21).

O que está presente nessa aproximação entre filosofia e ciência é a necessidade do uso da razão<sup>6</sup> enquanto cálculo, pois muito embora as sensações, a memória, a prudência (que é expectativa obtida por uma experiência) e a experiência (que é memória) possam ser consideradas conhecimento, que inclusive partilhamos com os animais, ainda assim não podemos chamá-las de ciência nem de filosofia, pois o saber por elas produzido não deriva do cálculo de nomes ou de fatos, isto é, não deriva da razão. A experiência simples acumulada através dos tempos, e a memória (fantasma) produzida por essa experiência, não podem ser tidas como saber científico nem mesmo filosófico, pois não necessitam do cálculo racional para serem alcançadas. Por isso a razão, isto é, o cálculo, é condição *sine qua non* para que um determinado conhecimento possa ser caracterizado como pertencente ao domínio filosófico ou científico.

A finalidade da razão, contudo, é calcular as significações fixas dos nomes de tal modo a construir uma cadeia onde a última conclusão se siga da certeza das afirmações e negações das premissas (Hobbes, 1998, p.40-1). Nesse sentido, o cálculo de nomes atribuídos às aparências das coisas é o que permite compreender as imagens e os

---

6 Hobbes é claro ao referir-se ao que entende por razão, ela “nada mais é que *cálculo* (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar e significar* os nossos pensamentos” (Hobbes, 1998, p.40, grifo do autor). E ainda: “Por reta razão no estado de natureza humana, não entendo (como querem muitos) uma faculdade infalível, porém o ato de raciocinar – isto é, o raciocínio peculiar e verdadeiro de cada homem acerca daquelas suas ações que possam resultar em detrimento ou benefício de seus próximos” (idem, p.361).

fantasmas provenientes da sensação e presentes na memória. Quando o homem realiza o cálculo (raciocínio) dessas aparências de modo a adquirir conhecimento de suas causas ou de seus efeitos, pode se chamar esse conhecimento que foi alcançado de Filosofia (Hobbes, 1966d, p.12). Da mesma forma, porém em outras palavras, Hobbes mostra que a definição de ciência não se distancia da definição forjada para explicar o que se entende por filosofia, já que chamamos de ciência o conhecimento que é alcançado, em primeiro lugar, através de uma adequada imposição de nomes.

e em segundo lugar [é] obtendo-se um *método* bom e ordenado para proceder aos elementos, que são *nomes*, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as consequências de nomes pertencentes a um assunto em questão, é a isto que os homens chamam de CIÊNCIA (Hobbes, 2003, p.43-4, grifo nosso).

A razão como cálculo de nomes é ferramenta que, em grande medida, sustenta o edifício teórico hobbesiano. No decorrer do trabalho será abordada com mais acuidade a questão do método (analítico e sintético), e quanto à linguagem entende-se que não cabe, para efeito de elaboração deste trabalho, fazer uma análise detida e pormenorizada,<sup>7</sup> ainda que ela seja de grande relevância

---

7 Para Hobbes, a linguagem é a mais nobre invenção produzida pelo artifício humano, e é dessa característica artificial ou convencional que ele retira toda força que ela possui. A linguagem exerce sua função ao distanciar-se da realidade de conflito presente no estado de simples natureza e atribuir nomes a coisas, fatos, paixões etc. de modo que esses nomes nada mais são que marcas ou signos que permitem pensar os corpos sob a aparência de rigidez e fixidez necessária para estabelecer regras e leis no âmbito do convívio comum. A esse respeito, Maria Isabel Limongi afirma: “O discurso verbal é aquele que se afasta dos fatos e se constrói acima deles. É daí que ele retira sua força (...) Mas é daí também que se segue sua fraqueza.” (Limongi, 1994, p.152). No entanto, por detrás desses nomes “rótulos” que cristalizam os fatos, objetos, paixões etc a natureza permanece sempre a mesma, isto é, a tensão natural característica do estado de

na construção da filosofia hobbesiana. Porém, o que importa aqui é entender que o que caracteriza um conhecimento como filosófico ou científico é sua origem racional e calculadora adquirida por meio de demonstrações das consequências de uma afirmação para outra.

Assim, pode se dizer que a razão ou *recta ratio*<sup>8</sup> em Hobbes possui uma função instrumental e calculadora. Instrumental na medida em que é utilizada pelo homem como um meio (instrumento) útil para proceder aos cálculos de nomes, e calculadora na medida em que sua principal função é calcular os nomes dos objetos e fatos, de modo a construir um discurso coerente capaz de propiciar ao homem a saída do estado de simples natureza, que é de guerra de todos contra todos, por meio do pacto que institui um poder soberano capaz de promover a paz, a segurança e a estabilidade que inexistem no estado de natureza. Porém, algumas passagens do texto hobbesiano propiciam uma leitura em favor de uma visão que privilegie uma concepção de razão como medida universal natural<sup>9</sup> e comum das ações, isto é, como portadora dos fins últimos e universais que devem ser buscados e alcançados pelo homem, o que pretendemos mostrar que não é de fato coerente com o posicionamento de nosso autor.

---

natureza jamais se modifica. A instabilidade das paixões e a falta de uma regra comum que possa estabelecer parâmetros naturais de convivência pacífica deixam, como única alternativa para a paz, a construção de uma linguagem convencional e artificial. E, nesse sentido, a linguagem é um dos aspectos que possibilita a criação de pactos e do contrato necessário para se estabelecer artificialmente a paz. Assim, o papel da linguagem na filosofia hobbesiana é, grosso modo, oferecer uma ferramenta que permita ao homem estabelecer “variáveis” comuns e estáveis que possam ser calculadas pelo raciocínio humano, pois apenas através da *estabilidade* dessas variáveis é possível construir e estabelecer as bases necessárias para o contrato. E após o contrato estabelecer medidas do que é bom, mal, justo, injusto, fazer ciência e filosofia, e conservar a vida.

8 Ainda que possa ser postulada a existência de alguns traços específicos de distinção entre razão e *recta ratio* no interior da obra hobbesiana, é possível, sem prejuízo de interpretação do conceito, entender tanto razão como *recta ratio* como cálculo de nomes ou fatos.

9 Toma-se aqui por *medida universal natural*, aquela que serve de parâmetro capaz de produzir algum tipo de acordo comum entre os homens antes mesmo da construção do Estado soberano.

Há, tanto no *Leviatã* como em *Do Cidadão*, algumas passagens que poderiam sustentar uma razão que seja naturalmente medida universal, isto é, que ponha fins e que forneça parâmetros comuns de *justiça e bem* no estado de simples natureza. Ao dizer, por exemplo, que a ciência da lei de natureza é a verdadeira e única filosofia moral (idem, p.136), ou ainda, ao afirmar que ela é um “preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida” (Hobbes, 1998, p.112), Hobbes parece oferecer argumentos que sustentem a posição de que a razão é uma medida natural dos valores e da justiça comum. Ainda nessa mesma direção, ele chega a dizer que as leis de natureza são imutáveis e eternas (Hobbes, 2003, p.136). Ao tomarmos essas passagens, parece ser possível entender a filosofia de Hobbes como defensora da *recta ratio* no sentido de uma razão que põe fins, ou seja, que expressa o que seriam a virtude e a moralidade natural universal.<sup>10</sup> E, nesse sentido, estariam certos aqueles que defendem uma moralidade natural universalizante que possa ser padrão de medida comum do bem e do mal, do justo e do injusto, do certo e do errado, antes mesmo da construção do Estado soberano. É nessa linha que intérpretes como Leo Strauss, A.E. Taylor e H. Warrender comentam a obra hobbesiana, ou seja, segundo esses autores (que trabalharemos de forma mais acurada no capítulo 2 desse trabalho) existiria uma espécie de imperativo moral (do tipo kantiano para Taylor, fundado na experiência da vaidade tipicamente humana para Strauss, e amparado em imperativos divinos para Warrender) antes mesmo do estabelecimento do corpo político. No entanto, não parece ser esse o caminho seguido por nosso autor quando se observa um pouco mais de perto a letra do texto hobbesiano.

Parece não ser possível compreender a razão como um parâmetro natural e universal da moral humana, já que não existe medida que

---

10 A compreensão do que é *moral natural universal* segue a mesma trilha do que se entende por medida universal natural, ou seja, é aquela regra moral capaz de servir de medida comum capaz de produzir algum tipo de acordo entre os homens antes mesmo da construção do corpo político.

possa amparar qualquer julgamento no estado de simples natureza, pois as noções de certo e errado, de justiça e de injustiça não podem aí ter lugar.

Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo e do espírito. Se assim fosse, poderiam existir no homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. *São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão* (idem, p.111, grifo nosso).

Contudo, ainda poderia restar um questionamento no sentido de pôr à prova essa tentativa de mostrar que a *recta ratio* hobbesiana desempenha um papel fundamentalmente instrumental e calculador, ou seja, de uma razão que propõe meios e não fins.<sup>11</sup> Como vimos acima, Hobbes chega mesmo a dizer que as leis de natureza constituem a verdadeira filosofia moral cujas regras são imutáveis e ao mesmo tempo diz que não há medida natural do justo e do injusto. Portanto, temos aqui duas premissas:

- (1) Não há medida racional natural do que é bom, mal, justo e injusto.
- (2) As leis de natureza são regras ou ditames da razão, imutáveis e eternas.

Poderíamos, então, entender isso como uma contradição interna ao próprio texto de Hobbes? Tal formulação parece deixar evidente que haveria uma incompatibilidade nas duas afirmações sustentadas, já que uma parece descrever uma medida racional natural e universalizante e a outra, a inexistência dessa medida. Contudo, essa aparente aporia pode ser desfeita quando se nota que a razão *pode* sim indicar ao homem como ele deve proceder para alcançar a paz como meio para preservação, pois “a razão *sugere* adequadas normas

---

11 Sobre essa abordagem Cf. Frateschi, 2003, p.123 ss.



de paz, em torno das quais os homens *podem* chegar a um acordo” (idem, p.111, grifo nosso). Porém, a razão é suscetível a falhas em seu cálculo e isso ocorre “não porque a razão em si própria não seja sempre razão reta, assim como a aritmética é sempre uma arte infalível e certa. Mas [porque] a razão de nenhum homem, nem a razão de que número for de homens, constitui a certeza” (idem, p.40). Por isso, ainda que o homem alcance a compreensão das leis naturais isso não é garantia que ele as cumprirá, pois a natureza sempre induz os homens a seguirem suas paixões imediatas. No conflito natural entre as paixões e a razão, a natureza humana invariavelmente decide em favor da primeira, isso porque “em geral as paixões humanas são mais fortes do que a razão” (idem, p.160).

Podemos, sim, dizer que as leis de natureza oferecem uma medida para o julgamento do certo e do errado, do justo e do injusto, do bem e do mal. Contudo, essa medida será aplicada pelo julgamento individual de cada um no estado de simples natureza, e como vimos acima, “a razão de cada um não é infalível” e por isso, ainda que a natureza ofereça essa medida, sua aplicação individual não gera acordo natural. Será o cálculo individual, o juízo de cada um, que arbitrará acerca das questões que geram disputa, e isso faz que o estado de tensão natural permaneça no horizonte do estado de natureza mesmo considerando a existência de uma lei natural, pois essa lei natural não impõe seu cumprimento no sentido de uma obrigação natural, ela apenas “sugere normas adequadas” para a conduta humana. Isso parece de forma clara, por exemplo, quando Hobbes diz que: “O roubo, o assassinio e todas as injúrias são proibidos pela lei de natureza; mas o que há de se chamar roubo, assassinio ou injúria a um cidadão não se determinará pela lei natural, mas pela lei civil” (Hobbes, 1998, p.112). O que leva a entender que existe, sim, injúria no estado de simples natureza assim como existe o bem e o mal, o certo e o errado, porém, como é direito fazer uso de todos os meios para preservar-se a vida, em uma disputa pelos meios necessários para a manutenção da vida, cada um é juiz de seus próprios atos, assim, o que um indivíduo julgar como injúria, mal, errado etc. o outro pode legitimamente não julgar, de modo que apenas a lei civil

constituída pelo poder soberano poderá justamente arbitrar de forma comum e universal acerca dessas questões.

Parece claro que Hobbes entende que existe uma razão que indica, descreve e constitui “juízos valorativos”, no entanto, o que também parece claro é que esses “juízos de valor” postulados pela razão não possuem condições de se fazer valer de forma comum e universal, ou seja, não é o caso de dizer que não há julgamentos acerca do certo e do errado, do justo e do injusto no estado de natureza hobbesiano. O que parece, sim, ser o caso é de que há uma incapacidade da razão individual (que nada mais é que cálculo de nomes) promulgar por ela mesma um padrão moral universalizante, isto é, uma medida natural comum que seja suficiente para produzir qualquer tipo de acordo coletivo que anteceda o corpo político. A moral tomada como filosofia moral ou ciência moral que oferece as medidas, os padrões e a universalidade necessária para a vida em sociedade só existe dentro do Estado soberano, de tal modo que oferecer essa medida é uma das tarefas cardeais do corpo político conforme deixa claro o texto do *Leviatã* que diz que o papel do Estado consiste em “dotar os homens de lentes prospectivas (a saber, *ciência moral* e civil) que permitem ver de longe as misérias que os ameaçam [...]”, e que, segundo Hobbes, “sem [o Estado civil soberano] não podem ser evitadas” (Hobbes, 2003, p. 158, grifo nosso). Além do que, sempre que colocada frente a frente com as paixões, a razão irá se mostrar ineficaz, e nesse sentido, ainda que seja imutável e eterna, ela não conseguirá imprimir no homem a necessidade de seu cumprimento.

Para que as leis naturais sejam cumpridas conforme dita a *recta ratio*, será necessário um aparato jurídico forte que possa manter os homens em paz, ou seja, somente com o pacto e a criação do Estado político é que a razão poderá calcular os meios mais eficazes para manter os homens em um convívio minimamente pacífico. A própria natureza não oferece os meios necessários para que a paz seja contruída sem a necessidade de um artifício, isto é, sem que as bases para um acordo comum sejam postuladas externamente. Buscar os fundamentos da paz na investigação de uma moral universalizante que seja capaz de manter naturalmente os homens em convívio

pacífico, mostra-se uma tentativa pouco provável se levarmos em consideração o que foi dito até aqui. Hobbes deriva sua filosofia moral da consideração da filosofia natural, e o que resulta necessariamente dessa concepção é um esvaziamento do conteúdo moral tomado como atribuição de valores universais a fatos ou condutas. O que resulta dessa abordagem mecânica e matematizante da natureza são julgamentos valorativos individuais que são incapazes de fornecer padrão ou medida natural universal.

O objetivo de Hobbes é elevar a filosofia ao patamar que as ciências ditas “matemáticas” atingiram, pois assim como os “aritméticos ensinam a adicionar e a subtrair com *números*, os geômetras com *linhas, figuras, ângulos* [...]. Os lógicos ensinam o mesmo com *consequências de palavras* [...]. Os escritores de política somam pactos [...] [e] os juristas *leis e fatos* [...]” (Hobbes, 2003, p.39, grifo do autor). “Em suma, seja em que matéria for que houver lugar para a adição e para a subtração, também haverá lugar para razão, e, se não houver lugar para elas, também a razão nada terá a fazer” (idem). Essa “apropriação” de métodos matemáticos como ferramenta privilegiada para explicar a lógica funcional do discurso racional pode ser vista como mais um indício de que a proposta de Hobbes circula no âmbito da tentativa de aproximar o mais possível a filosofia natural à filosofia moral e política. É, nesse sentido, que parece ser viável sustentar a relação existente entre a ciência tomada do ponto de vista da física e a explicação do funcionamento humano e político, de tal forma a privilegiar dois conceitos fundamentais nesse processo, quais sejam, o de *movimento* e de *corpo*.

## Movimento e corpo como princípios

No quadro das ciências presente no capítulo IX do *Leviatã*, a geometria, a física e a ética (estudo dos movimentos da mente) são áreas do saber que se situam no âmbito da filosofia natural, ou seja, são tratadas como partes da investigação acerca dos corpos naturais, ao passo que a política, por sua vez, situa-se no âmbito da filosofia

civil onde se trata dos corpos artificiais. Aqui não trataremos de geometria, que é o estudo das questões relativas à definição de *lugar* (que é o espaço ocupado ou preenchido por um corpo); nem da definição do que é uma *linha* que é produzida pelo movimento de um *ponto*, ou que *superfícies* são produzidas pelo movimento de uma linha, etc. Essas questões não serão desenvolvidas neste trabalho, pois estarão aqui como ponto de partida pressuposto.

Para as pretensões deste trabalho, será necessário desenvolver brevemente o que se entende por teoria do movimento, que nada mais é que “um contínuo abandono de lugar e aquisição de outro”<sup>12</sup> (Hobbes, 1966d, p.109), isto é, aquilo que se mostra aos nossos sentidos como aparência de movimento, pois “não há concepção no espírito do homem que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos” (Hobbes, 2003, p.15). É nessa direção que se deve entender que toda aparência de mudança que ocorre em um determinado corpo<sup>13</sup> pode ser chamada de movimento, e também pode se entender que as coisas mais universais de cada espécie são conhecidas por si mesmas e não necessitam de método, pois possuem uma única causa<sup>14</sup> universal que é o movimento. E por ser uma causa universal, isto é, uma causa que se aplica a todos os corpos existentes, a variedade das figuras, das cores, dos sons etc. o movimento não possui outra causa que não seja o próprio movimento que reside em parte nos objetos e em parte em nós mesmos, muito embora “não nos seja possível, sem o raciocínio, chegar a saber qual tipo” (Hobbes, 1966, p.70). Esse movimento que alguns não conseguem entender “até que lhe seja de algum modo demonstrado” (idem) é visto como

---

12 *Motion is a continual relinquishing of place and acquiring another* (Hobbes, 1966d, p.109).

13 “Corpo é aquilo que não depende de nosso pensamento e que coexiste ou coincide com alguma parte do espaço”. “*Body is that, which having no dependance upon our thought, is coincident or coextended with some part of space*” (Hobbes, 1966d, p.103).

14 “Causa inteira é o agregado de todos os acidentes dos agentes e do paciente tanto quanto eles sejam, tomados conjuntamente”. “*Entire cause, is the aggregate of all the accidents both of agents how many soever they be, and of the patient, put together*” (Hobbes, 1966d, p.121-2).

aparência de movimento, contudo, essa aparência é causada pela ação do próprio movimento. Portanto, para entender o que Hobbes nomeia como movimento é preciso investigar:

os efeitos produzidos pelos movimentos das partes de um corpo, do ponto de vista de como pode ocorrer que coisas, permanecendo as mesmas, pareçam, contudo, não serem as mesmas, mas alterar-se (idem, p.72).<sup>15</sup>

Essa alteração deve ser investigada a partir da relação de causa e efeito viabilizada pelo movimento, pois essa é a única maneira que podemos perceber que há um determinado movimento que age no corpo ou sobre um corpo. A própria relação de causalidade é apreendida pelo sujeito como aparência de causalidade, do que se pode inferir que perceber os efeitos causados pela ação do movimento de um corpo sobre outro corpo é entender que, por detrás dessa aparência de movimento, existe um movimento que de fato atua sobre um determinado corpo, mas que nos é dado conhecer apenas sua aparência. Explicitar essa relação é uma das grandes preocupações de Hobbes, pois ela permite mostrar que a percepção de um efeito qualquer é o que habilita um indivíduo a dizer que tal movimento atua sobre determinado corpo, e a relação causal que preside esse processo é esclarecida por Hobbes através do exemplo do fogo que aquece a mão de quem dele se aproxima (idem, p.121).<sup>16</sup> O que está

---

15 Pode-se entender a origem das paixões humanas, que analisaremos no terceiro capítulo deste trabalho, a partir da consideração da ciência hobbesiana, mais propriamente, a partir da relação desses efeitos produzidos pelo movimento de um corpo. Apenas como consideração preliminar, pode se dizer que as paixões surgem da relação de um corpo (paciente) que sofre (*suffer*, por isso paciente, passivo, padecer, *passion*) a ação de outro corpo (agente), ou seja, a paixão surge da relação entre o movimento dos corpos. Analisaremos esse processo no capítulo 3.

16 O único meio do qual se pode utilizar para alcançar algum tipo de conhecimento é a aparência sensível. Pois, o movimento presente nos corpos, e que é a causa de seus acidentes, só pode ser percebido pelos sentidos e nomeado por nós. O termo *gerado* (*generated*) traduz a ideia de causalidade de forma mais clara do

presente nesse processo causal em que “toda mudança consiste somente em movimento” (idem, p.123-4) é o fato de que aquilo que muda em um corpo, isto é, seus acidentes,<sup>17</sup> é apenas aquilo que é percebido por nós agora de forma diferente do que era percebido anteriormente. Portanto, mais do que oferecer um modelo explicativo para o processo causal, a percepção é ela mesma parte do processo, de modo que um movimento só será percebido quando os acidentes do corpo observado se mostrarem ou se apresentarem de forma diferente aos sentidos daquele indivíduo que o observa.

Esses acidentes de um corpo são aquilo que especificam determinado corpo e que, quando removido, leva-nos a pensar que o próprio corpo foi removido, porém o corpo ainda permanece no mesmo espaço. Desse modo, ainda que alguns acidentes pereçam com o corpo ao qual pertencem, deve se ter claro que eles são coisas distintas do próprio corpo. Um corpo é algo que persiste por si mesmo, é algo cuja “existência não depende de nosso pensamento e coincide e coexiste com alguma parte do espaço” (idem, p.102).<sup>18</sup> Já os acidentes são a maneira com que se concebem esses corpos (idem, p.104).<sup>19</sup> Os acidentes são a forma de perceber as especificidades de um corpo, suas singularidades, e, dessa forma, nomeá-los de acordo com essa percepção, em outras palavras, os acidentes são as características de um corpo que permitem ao sujeito que as observa especificar o corpo observado.

---

que o termo transmitido. O exemplo de Hobbes é claro: “quando a mão, ao ser movida, move a pena, o movimento não sai da mão para pena [...] mas um novo movimento é *gerado* na pena, um movimento que é da própria pena”. “*When the hand, being moved, moves the pen, motion does not go out of the hand into the pen [...] but a new motion is generated in the pen, and is the pen’s motion*” (Hobbes, 1966d, p.117, grifo nosso).

- 17 “Eu defino um acidente como a forma (*manner*) de nossa concepção de corpo”. “*I define an accident to be the manner of our conception of body*” (idem, p.104). Contudo, Hobbes salienta que os acidentes são mais facilmente explicados através de exemplos do que por definições (idem, p.102).
- 18 “*a body is that, which having no dependance upon our thought, is coincident or coextended with some part of space*” (idem, p.102).
- 19 “*I define accident to be the manner of our conception of body*” (idem, p.104).

Desse modo, para entender a distinção entre o que pode ser considerado corpo e o que pode ser tido como acidente deve ser pensado nos seguintes termos: os acidentes podem ser gerados e destruídos, os corpos não. Isso ocorre, por exemplo, quando se nomeia uma árvore ou qualquer outra criatura viva, o que se faz nesse caso é nomear apenas os acidentes que podem ser gerados e destruídos. Contudo, a magnitude de alguma coisa a que pode ser dada o nome de corpo não é gerada nem destruída. Assim, pode-se imaginar na mente a existência de um corpo onde antes não havia nada, e também o contrário, ou seja, imaginar um nada onde antes havia um corpo. Porém, é impossível imaginar como tal fato ocorre na natureza, de tal modo que aceitar a existência de acidentes necessariamente pressupõe a existência de um corpo.

A alteração dos acidentes de um corpo obedece a duas regras básicas da física hobbesiana:

- (1) Se um corpo estiver em repouso ele permanecerá em repouso a menos que sofra a ação do movimento de outro corpo que o coloque em movimento.<sup>20</sup>
- (2) Um corpo que está em movimento permanecerá em movimento a menos que sofra a ação contrária do movimento de um outro corpo.<sup>21</sup>

Essas duas regras norteiam todo processo de mudança no movimento de um corpo qualquer, seja ele natural ou artificial, por isso é possível, em última instância, afirmar que a relação de causalidade é uma dinâmica contínua de geração de movimentos entre os corpos, de sorte que cada movimento presente em um corpo determinado pressupõe a existência de movimento em um corpo anterior que o produziu. E é por meio desse processo que será possível especificar cada corpo particular com um determinado nome, pois são os acidentes dos corpos que permitem identificá-los, já que não há nada

---

20 “*Whatsoever is a rest, will always be at rest, unless there be some other body besides it, which, by endeavouring to get into its place by motion, suffers it no longer to remain at rest*” (Hobbes, 1966d, p.115). Cf. tb Hobbes, 2003, cap. 2.

21 “*Whatsoever is moved, will always be moved, except there be some other body besides it, which causeth it to rest*” (idem, p.115). Cf. tb Hobbes, 2003, cap. 2.

em um corpo que possa ser considerado como sua essência<sup>22</sup> ou substância primeira em um sentido ontológico. Todas as suas determinações são sempre determinações do movimento presente no corpo naquele momento.<sup>23</sup> Nesse sentido, pensar as características específicas de um corpo é o mesmo que pensar nomes específicos que possam significar o que aparenta acontecer com determinado corpo, em outras palavras, tudo o que se diz ser específico de um corpo nada mais é do que nomes com os quais pode se designar tais e tais acidentes desse corpo.

Nesse contexto, pensar a identificação (essência) de um corpo é o mesmo que pensar sua forma, ou seja, a identidade de um corpo qualquer, inclusive do homem, deve ser compreendida por meio de suas qualidades formais. Assim, por exemplo, a essência de um homem é sua racionalidade, do mesmo modo que a brancura é a essência de uma coisa branca, a extensão é a essência de um corpo (idem, p.117).

Os conceitos de matéria e forma distinguem-se na obra de Hobbes basicamente pelo fato de que a forma possui um estatuto superior se comparada à matéria. Isso ocorre pelo fato de que a matéria é considerada apenas pela extensão, e a forma, por sua vez, distingue-se dos demais acidentes já que é o único através do qual podemos pensar a identidade de um corpo, os demais acidentes apenas permitem dizer que o corpo mudou, mas não que ele foi gerado, assim “a mesma essência, visto que é gerada, é chamada de forma” (idem, p.117).<sup>24</sup> Contudo, ainda que a forma seja um acidente que distingue um corpo, ou

---

22 Aquele acidente ao qual damos nome a um corpo, ou o acidente que denomina um sujeito é comumente chamado de essência. *Now that accident for which we give a certain name to any body, or the accident which denominates its subject, is commonly called the essence* (Hobbes, 1966d, p.117)

23 Limongi afirma: “É preciso distinguir entre o corpo pensado genericamente, sem consideração de suas diferenças, como matéria ou sujeito de atribuição de acidentes (movimentos), e o corpo pensado especificamente como sujeito de qualidades distintivas. Esta distinção é, antes de mais nada, nominal, uma distinção entre duas categorias de nomes pelos quais designamos os corpos” (Limongi, 1999, p.23).

24 “*And the same essence, in as much as it is generated, is called the FORM*” (Hobbes, 1966d, p.117, grifo do autor).



seja, que caracteriza sua essência, ainda assim ela nada mais é que movimento em um corpo específico tal como todos os demais acidentes.<sup>25</sup>

Portanto, temos duas razões básicas que asseguram à *forma* o estatuto de único acidente capaz de caracterizar a essência de um corpo:

Primeira razão: (1) A forma (que é um acidente) distingue um corpo por sua característica específica (por exemplo, um navio possui uma forma que o caracteriza como corpo próprio para navegação) e a matéria designa um corpo apenas pelo atributo da extensão.

Segunda razão: (2) A única maneira de nomear corretamente a essência de um corpo é através de sua forma. Os demais acidentes não permitem pensar a identidade de um corpo, pois estão sujeitos a contínuas mudanças e não podem garantir o princípio de identidade, que é formal. Contudo, a diferença entre a forma (que designa a essência), e os demais acidentes, é meramente nominal.

Nesse sentido, pensar a essência de um corpo no vocabulário propriamente hobbesiano, nada mais é que pensar “aquele acidente no qual damos um certo nome a algum corpo, ou aquele acidente que denomina um sujeito” (idem, p.117).<sup>26</sup> Deste modo, para pensar conceitos tais como essência, forma, matéria, acidentes, etc. no âmbito da filosofia de Hobbes é preciso levar em conta a redefinição semântica que tais conceitos adquirem sob sua pena. Essa redefinição ou ressignificação é que permite ao filósofo inglês criticar a tradição escolástica ainda vigente intramuros nas universidades inglesas do séc. XVII. Ele adota um vocabulário já consagrado, porém não mais amparado na linguagem metafísica tradicional, mas sim em uma linguagem nominalista de caráter mecanicista.

25 Os conceitos de forma, matéria, acidente, essência entre outros, possuem no interior da filosofia hobbesiana uma carga semântica distinta daquela que a tradição filosófica de sua época, fundamentalmente aristotélica, assegurava e ensinava como linguagem filosófica comum. Sobre essa ressignificação dos conceitos da tradição aristotélica por Hobbes, cf. Spragens, 1973, p.97 ss.

26 Ainda Limongi (1999, p.27) “É, portanto, no interior de uma teoria que faz do movimento a causa primeira de todas as determinações dos corpos, mesmo as ditas essenciais, e não de uma ontologia que procura na substância a razão de suas determinações, que se deve entender a noção hobbesiana de *essência*”.

## A relevância do Método e a relação entre Ciência e Moral

Em Hobbes, para se medir a solidez e a sustentação de uma afirmação, deve se submetê-la ao cálculo (raciocínio) rigoroso de suas premissas e conclusões, pois um argumento só será sustentável se seu encadeamento interno for construído com método. O uso de um método rigoroso é a garantia de alcançar o conhecimento com mais retidão, ou seja, conhecer as causas a partir dos efeitos ou os efeitos a partir das causas.

Se a filosofia é o conhecimento alcançado pelas aparências ou efeitos aparentes por meio do verdadeiro raciocínio (Hobbes, 1966, p.65), o método, por sua vez, no estudo da filosofia “é o caminho mais curto para descobrir os efeitos por suas causas conhecidas ou as causas por seus efeitos conhecidos” (idem). E o método em Hobbes pode ser tanto analítico quanto sintético, porém, é importante ressaltar, não se trata de dois métodos mas sim de dois modos de aplicação de um mesmo método. Porém, antes de mostrarmos o motivo dessa constatação, é preciso entender brevemente qual a distinção entre esses dois modos de aplicação do método proposto por Hobbes.

O modo sintético é aquele que parte das definições dos conceitos a serem utilizados em uma construção argumentativa de modo a uni-los posteriormente produzindo um discurso. Quando se considera a obra de Hobbes, seguir a via metodológica significa partir da filosofia primeira e da geometria, depois da física, e só após a consideração dessas áreas do saber, deve-se procurar entender a moral e a política. Contudo, para alcançar o conhecimento das coisas tanto vale começar pelas definições (modo sintético-compositivo), isto é, partir das causas para entender os efeitos, como se pode iniciar pela consideração dos efeitos (modo analítico-resolutivo) e, a partir de então, procurar suas causas analisando cada parte que compõe o objeto investigado.

Como foi mostrado anteriormente, o movimento é um conceito chave na construção teórica hobbesiana, e nesse sentido a consideração acerca do método (seja sintético ou analítico) sempre levará a indicação da prevalência desse conceito em relação aos outros. No que

se refere à aquisição de conhecimento tanto o modo sintético quanto o analítico são eficazes para levar a investigação a um bom termo. Portanto, se por um lado pode se produzir conhecimento a partir de definições dos nomes a serem utilizados no discurso e a partir do cálculo dessas definições, por outro lado, partir da investigação do meio em que o homem está inserido e de suas experiências pessoais também pode fazer que se produza conhecimento, ou seja, ao se investigar a semelhança dos pensamentos e paixões de um homem com os pensamentos e paixões de outro, se pode “ler e conhecer quais os pensamentos e paixões de todos os outros homens” (Hobbes, 2003, p.12-3).

Portanto, não são apenas aqueles que atingiram o conhecimento das paixões e perturbações da mente pelo *método sintético*, e a partir dos genuínos princípios da filosofia, que podem, procedendo do mesmo modo, chegar às causas e à necessidade de construir Estados, e obter conhecimento do que é direito natural e o que são os deveres civis [...] e isto pela seguinte razão, que os princípios da política consistem no conhecimento dos movimentos da mente, e o conhecimento desses movimentos, do conhecimento dos sentidos e da imaginação; mas mesmo aqueles que não estudaram a primeira parte da filosofia, a saber, a *geometria* e *física*, também podem, não obstante, alcançar os princípios da filosofia civil pelo *método analítico*. (Hobbes, 1966, p.73-4, grifo do autor)<sup>27</sup>

Assim, não é necessário partir de definições de nomes para se chegar à necessidade da construção do corpo político. É possível

---

27 “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...; for this reason, that the principles of the politics consist in the knowledge of the motions of the mind, and the knowledge of these motions from the knowledge of sense and imagination; but even they also that have not learned the first part of philosophy, namely, *geometry* and *physics*, may, notwithstanding, attain the principles of civil philosophy, by the *analytical method*” (Hobbes, 1966d, p.73-4, grifo do autor).

chegar a essa necessidade pela observação do meio de inscrição de nossas paixões e do contexto em que elas se inserem.

Contudo, os conceitos mecânicos estão presentes na construção disso que chamamos de método, tanto na via sintética quanto na via analítica. Ainda que Hobbes possa dizer que “a filosofia *civil* e a filosofia *moral* não aderem tanto uma à outra que não possam ser separadas” (idem, p.73), isso não significa que não exista uma relação entre o modelo mecânico de construção da argumentação em um discurso e a elaboração argumentativa da filosofia civil ou política. Se, por um lado, Hobbes pode dizer que a ciência mecânica e a política “*não aderem tanto*”, por outro lado ele não pode dizer que eles “*não aderem de modo algum*”.

Se no quadro das ciências exposto no *Leviatã* Hobbes entende a ética como derivada dos estudos dos corpos naturais, ou seja, da física, e por outro lado, entende a política (único campo em que podemos avaliar as ações dos homens sob uma regra universal de valoração moral) como derivada dos estudos dos corpos artificiais, isso não significa que a argumentação que expõe a necessidade de se construir Estados seja diversa daquela usada para entender as questões relativas ao estudo da ética. O rigor geométrico e o uso de analogias com conceitos físicos depõem a favor de uma aproximação entre o estudo dos corpos artificiais (Estado) e o estudo dos corpos naturais e conseqüências das paixões da mente (ética) sempre tendo como pano de fundo a ciência de caráter mecanicista.<sup>28</sup>

Assim, seja analítico, seja sintético, partindo da experiência ou da construção de definições, se o método for rigoroso então pode se chegar aos efeitos ou às causas procuradas. No entanto, a relação entre a física, a filosofia moral e a filosofia política não é uma visão

---

28 Na obra *Politics of Motion*, Thomas Spragens diz que a mecânica de Hobbes “exerce profundo impacto sobre a política por meio de *analogias*...e na filosofia natural, Hobbes desenha um modelo de comportamento que é transportado (...) para sua explicação do comportamento humano, tanto político quanto psicológico. O modelo criado para a interpretação da natureza tem ressonância em algumas das partes fundamentais da política, *especialmente nas que tratam das paixões humanas*” (Spragens, 1973, p.166, grifo nosso).

aceita por todos os intérpretes da obra de Hobbes, ao contrário, essa é uma das querelas que mais suscitam discussões entre aqueles que se debruçam no estudo do pensamento do autor de Malmesbury. Isso ocorre por vários motivos e distintas interpretações, o que nos parece ser o ponto mais sólido em que essas interpretações buscam se sustentar é a passagem do *Do Cidadão* em que Hobbes diz que a proposta inicial de construção de sua obra se daria da seguinte forma: (1) Começar pela filosofia primeira e os elementos da física; (2) Discutir a imaginação, a memória, o intelecto, o raciocínio, os apetites, o bem e o mal, etc. (3) Discutir os princípios da política (Hobbes, 1998, p.18). No entanto, por razões ainda discutidas pelos comentadores, Hobbes começou pela última parte, ou seja, pela elaboração de uma teoria política, que poderia ser levada a cabo independentemente das outras partes de sua obra, já que a política “fundada em seus próprios princípios suficientemente conhecidos pela experiência, não precisaria das partes anteriores” (idem).

Tal afirmação parece mostrar que a política possui independência com relação à consideração da filosofia natural, o que um grande número de intérpretes também sustenta, com base nessa passagem é que Hobbes estabelece uma distinção radical entre filosofia natural e filosofia civil, ou seja, a julgar exclusivamente por esse trecho da obra, não haveria nenhuma ligação entre o estudo dos corpos naturais e o estudo dos corpos artificiais, e isso permitiria a Hobbes falar da necessidade da construção do Estado civil soberano (corpo artificial) sem se remeter a questões relativas à ciência e à filosofia natural.

É nessa perspectiva que autores como Leo Strauss tentam explorar a independência interna da filosofia moral e da política com relação aos princípios da física, e ainda com o intuito de mostrar essa mesma independência, porém sustentada sobre outras bases, A.E. Taylor e H. Warrender, cada qual a sua maneira, buscam alinhar Hobbes a uma outra perspectiva que não a de uma relação entre as partes da obra de modo a privilegiar um pano de fundo mecanicista.

Porém, antes de tentarmos entender a proposta de leitura desses autores, é importante marcarmos o campo metodológico em que se move a produção intelectual de Hobbes, pois ainda que ele deixe claro

que mesmo aqueles “que não estudaram a primeira parte da filosofia, a saber, *geometria e física*, também podem, não obstante, alcançar os princípios da filosofia civil pelo método analítico” (Hobbes, 1966, p.74).<sup>29</sup> Nota-se que o próprio Hobbes em sua obra teve sempre a preocupação de privilegiar o método sintético, ou seja, aquele que parte de definições de nomes. Os quadros de exposição da ciência construídos por ele deixam transparecer essa preferência metodológica, mesmo no *De Corpore* (1655), que foi publicado mais de dez anos após o *De Cive* (1642), Hobbes insiste em expor que o caminho seguido por ele foi o sintético, isto é, começar pela investigação dos princípios mais fundamentais, e por isso ele discorre primeiro “sobre os corpos naturais; em segundo lugar, sobre as disposições e costumes dos homens; e um terceiro, sobre os deveres civis dos súditos” (idem, p.12).<sup>30</sup>

O próprio argumento usado por Hobbes para sustentar que tanto a via analítica quanto a sintética são válidas para se atingir o conhecimento das causas e dos efeitos das aparências, parece deixar clara a relação existente entre a física do movimento dos corpos que parte de definições (portanto vale-se da via sintética) a filosofia moral e a política. Diz o autor que tanto uma via (sintética) quanto a outra (analítica) podem ser utilizadas já que ambas devem chegar ao conhecimento dos movimentos da mente, pois o movimento é a única causa universal, isso significa que o movimento é a única causa de si mesmo, pois “não pode ser entendido como tendo outra causa além do [próprio] movimento” (idem, p.69).<sup>31</sup>

Ora, o movimento é um conceito da física que está presente em toda a filosofia de Hobbes, e, nesse sentido, o que se torna relevante é que o método leve ao conhecimento desse princípio físico, seja a partir de definições, seja a partir da observação e da experiência. Portanto, conhecer um conceito físico e proceder mecanicamente é o

---

29 “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” (Hobbes, 1966d, p.74)

30 “I will discourse of *bodies natural*; in the second, of the *dispositions and manners of men*; and in the third, of the *civil duties of subjects*” (idem, p.12).

31 “for they have all but one universal cause, which is *motion*” (idem, p.69)

que garante o rigor do método na construção de um discurso. Desse modo, tanto no *De Corpore*, quanto no *Do Cidadão* e no *Leviatã*, Hobbes pode afirmar que, partindo da experiência (via analítica) ou de definições (via sintética), é possível chegar ao mesmo ponto, qual seja, a relação conflituosa das paixões naturais do homem (entendidas mecanicamente) que em algum momento necessariamente se transformarão em empecilho à perpetuação do movimento vital<sup>32</sup> (vida) de seus semelhantes. Desse empecilho ou impedimento de agir conforme seu movimento vital, nasce a necessidade de proteger-se contra qualquer ataque possível, e a melhor forma de defender-se é não esperar o ataque alheio, mas ao considerar suas próprias forças, deve-se agir por antecipação.

E essa relação de constante tensão entre os homens *pode* também ser pensada em uma analogia com a consideração hobbesiana dos princípios que norteiam a natureza das coisas, isto é, dos princípios físicos. A analogia é simples: a guerra se dá pelo fato de que é *possível* pensá-la como um princípio físico e natural, ou seja, que todos os corpos tendem a perpetuar em seu movimento e a única forma disso não ocorrer é quando há algum corpo que impeça o livre fluxo desse movimento. E quando esse corpo se interpõe no caminho de um outro corpo eles necessariamente se chocam, e aquele que possui um movimento maior gera esse movimento no outro corpo. Assim, quando o caminho que leva à obtenção dos objetivos individuais de dois corpos se interpõe um ao outro é natural que eles entrem em guerra, não porque são maus ou egoístas, mas porque um está impedindo o livre fluxo do movimento do outro, e perpetuar o movimento é uma lei física e natural que rege todos os corpos, e não uma lei moral

---

32 Hobbes diz que existem dois tipos de movimentos no homem, o movimento animal e o movimento vital. O primeiro diz respeito àquelas ações voluntárias realizadas pelo homem e que necessitam do auxílio da imaginação, tal como andar, falar etc. Já o movimento animal é aquele que “começa com a geração e continua sem interrupção durante toda a vida. Deste tipo são a *circulação do sangue*, a *pulsão*, a *respiração*, a *digestão*, a *nutrição*, e *excreção* etc. Para esses movimentos não é necessária a ajuda da imaginação” (Hobbes, 2003, p.46. grifos do autor).

universal tipicamente humana.<sup>33</sup> De fato, o homem não é como um corpo “inanimado” qualquer, ele carrega (assim como os animais) a possibilidade de deliberar, isto é, calcular apetites e aversões antes de realizar uma determinada ação, porém entender a guerra pelo viés estritamente mecânico não é incompatível com o fato de que o homem é capaz de deliberar. Todos os corpos vivem sob a mesma lei mecanicista de funcionamento do mundo, contudo, o homem é um corpo que delibera, que possui vontade, que disputa e compete por poder e por glória, e essas características atuam como uma espécie de “agravante” que também faz que ele viva em constante estado de tensão, isto é, em uma situação de guerra permanente.

Note-se que, no estado de simples natureza, não há como impedir que um corpo se interponha ao movimento de outro corpo, pois é da própria natureza que todos têm direito a todas as coisas (Hobbes, 1998, p.32)<sup>34</sup> e que, portanto, não há nenhum direito natural que possa ser reivindicado como razão para que se impeça qualquer movimento de um corpo. Nesse sentido, ser obstáculo e impedir o movimento de um outro corpo é algo que pode acontecer a qualquer momento, ainda que a ocorrência de tal fato não seja objetivo manifesto do indivíduo. E assim como é um fato natural que, em algum momento, um corpo possa impedir o livre fluxo do movimento de um outro corpo, também é um fato natural que, ao sofrer tal impedimento o indivíduo possui o direito de resistir a ele e de guerrear, se preciso for, para manter seu movimento.

---

33 Spragens mostra que Hobbes transporta a teoria do movimento para a teoria moral e política, e assim, entende que não apenas os corpos em geral, mas também os homens se movem inercialmente, de modo que não apenas seus movimentos físicos (externos), mas também suas emoções se movem sem fim e sem repouso. E ainda: “no mundo do movimento inercial, todas as coisas tendem a persistência; o homem, que é uma criatura natural, não constitui exceção” (Spragens, 1973, p.177).

34 A compreensão do *direito* de natureza como um *fato* da natureza segue a esteira da interpretação feita por Yara Frateschi: “Note-se que o direito de natureza é um *fato* da natureza: é tendência humana natural persistir na vida, e os homens agem naturalmente para preservá-la e para evitar a morte.” (Frateschi, 2003, p.173, grifo nosso).



Assim, o mesmo direito natural que dá ao homem o direito a todas as coisas também diz que devemos procurar a paz, isto é, quando possível e se possível, devemos calcular nossa conduta de modo a evitar ser obstáculo ao movimento de outros corpos, contudo, se tal cálculo não for possível, devemos e somos autorizados pelo direito natural a usar de todos os recursos da guerra para a própria defesa. Portanto, é um direito natural: “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” (Hobbes, 2003, p.113).<sup>35</sup>

O que temos então é que a guerra ou a tensão constante e manifesta no estado de simples natureza não é efeito de uma atitude má tipicamente humana, mas sim do fato de que o homem vive sob a égide dos mesmos princípios que regem a natureza das coisas, isto é, dos princípios da filosofia da natureza.

Poderia aqui ser feita a seguinte objeção quanto ao que acabou de ser dito acima: se todos os corpos vivem sob a mesma lei, que é de base mecanicista, porque as abelhas e as formigas podem naturalmente viver em sociedade e apenas os homens vivem naturalmente em estado de guerra? Ambos são corpos, mas vivem de modos distintos, viveriam então também sob leis distintas? A resposta parece ser: não.

Hobbes mostra que as abelhas e as formigas vivem naturalmente em sociedade porque, diferentemente dos homens, elas não “estão constantemente envolvidas em numa competição pela honra e pela dignidade [...]. E é devido a isso que surgem entre os homens a inveja e o ódio, e finalmente a guerra, ao passo que entre aquelas criaturas isso não acontece” (idem, p.145-6). Ora, dizer que os homens naturalmente vivem em um estado de competição que leva à guerra e que

---

35 No *Do Cidadão* lemos: “A lei de natureza primeira e fundamental, é que devemos procurar a paz, quando possa ser encontrada; e se não for possível tê-la, que nos equipemos com os recursos da guerra” (Hobbes, 1998, p.38). E ainda, nos *Elementos de Lei* o mesmo direito é expresso nos seguintes termos: “que cada homem, para o seu próprio bem, procure a paz à medida que existir a esperança de consegui-la; também que se fortaleça com toda a ajuda que puder procurar, para a sua própria defesa contra aqueles com quem a paz não pode ser obtida” (Hobbes, 1969b, p.74).

as abelhas naturalmente vivem em sociedade parece apontar para o fato de que não existe uma “cosmologia” que atue em todos os corpos naturais de forma semelhante. Portanto, não é possível estabelecer uma relação entre a física e as paixões humanas (filosofia da natureza e filosofia moral). Contudo, é preciso notar alguns aspectos que levam a esse comportamento distinto entre os homens e os animais ainda que eles vivam sob as regras da mesma filosofia da natureza.

Entre os animais não há diferença entre o bem comum e o bem individual (idem, p.146) de modo que a busca pelo bem individual leva ao bem comum, portanto, a busca do bem individual que é natural (tendência natural de perpetuar no movimento) trará o benefício comum, por isso, eles não vivem em guerra e não precisam de pactos para instituir a paz. Já entre os homens, a busca pelo bem privado não possui simetria com a busca do bem comum, pois a “alegria [do homem] consiste em se comparar, [e ele] só encontra felicidade na comparação com os outros homens, [e] só pode apreciar o que é eminente” (idem). Nesse sentido, o benefício individual necessário para a preservação da vida levará à competição por poder. E como a glória, a reputação de dignidade e a honra são mostras de poder, os homens vivem em guerra por disputar a prevalência dessas paixões. Já os animais como as abelhas e as formigas, por sua vez, vivem pacificamente em sociedade, pois não há entre elas disputas dessa ordem. Contudo, ambos, homens e animais, vivem sob o mesmo princípio da preservação do movimento, isto é, buscam a preservação da vida, porém esse princípio leva os homens à competição e à guerra, e os animais, graças à simetria entre o bem comum e o bem individual, vivem naturalmente em sociedade, já que a sociedade ao promover o bem coletivo naturalmente promove o bem individual.

Essa relação entre a explicação do comportamento humano, do funcionamento do Estado político e da mecânica das leis naturais pode ser encontrada em várias passagens na obra de Hobbes. Ainda na introdução do *Leviatã* é feita uma analogia entre a lógica de funcionamento dos autômatos (máquinas) e aquela que rege o corpo humano, de tal forma que as semelhanças são notáveis para o filósofo inglês. Sua argumentação, que segue a primazia do movimento dos corpos, considera que a vida nada mais é que o movimento

dos membros do corpo, e diz ainda que todos os autômatos podem possuir vida artificial. Nesse sentido, a analogia ocorre de tal modo que o coração de um homem se assemelha a uma mola, os nervos a cordas, e as juntas a rodas (idem, p.11). O funcionamento do Estado segue essa mesma lógica, isto é, o Estado imita o homem, que é uma criatura racional e a mais excelente obra da natureza (idem), pois o que é o Estado *Leviatã* senão “um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro” (idem).

Esse homem, cujo agir no mundo possui um funcionamento interno que é mecânico e que pode ser comparado a um autômato, vive naturalmente em estado de tensão e conflito, e essa tensão se dá graças ao desejo humano. O desejo (apetite) é uma paixão que leva os homens a agirem no sentido de alcançar um objeto de desejo particular (voltaremos a essa definição com mais calma adiante, mas por hora fiquemos com essa). Desta forma, quando se tem um apetite por um objeto qualquer que não pode ser desfrutado por todos nem mesmo dividido em comum, é uma consequência natural que a competição (guerra) se instale nesse momento. E uma vez instalada a guerra, é um direito natural de todo indivíduo que no estado de simples natureza o mais forte faça valer sua força para garantir a obtenção de seu objeto de desejo.

O apetite será sempre suscitado por um objeto externo que aparente trazer ou fazer bem àquele que deseja, e na busca da satisfação desse desejo todo homem está autorizado a fazer uso da força, quando for prudente e necessário. Contudo, mais uma vez é importante notar aqui que o desejo de conseguir aquilo que aparenta trazer o bem para si mesmo<sup>36</sup> não é um traço moral propriamente humano, mas sim um

---

36 Esse “bem para si mesmo” é o que Yara Frateschi chama de “princípio do benefício próprio”. Segundo a autora, há em Hobbes um princípio, que pode ser provado tanto pelo método sintético como pelo analítico, de que “toda ação voluntária é feita visando à obtenção de algum benefício” de modo que a “intenção [de Hobbes] é provar, a partir da análise das causas da associação, que o homem é autointeressado e age primeiramente em função do seu próprio benefício” (Frateschi, 2003. p.23 ss).

princípio fiscalista, pois “todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mal; [...] e isso ele faz por um certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai” (Hobbes, 1998, p.31).

Portanto, parece ser sustentável e coerente pensar que a ciência mecanicista possui um lugar privilegiado no interior da obra hobbesiana e, por isso, pensar a política e a moral como áreas do saber que podem ser independentes, pode significar uma leitura enviesada que não leva em consideração a letra do texto do autor inglês. Isso é o que pretende se mostrar a partir de agora com a consideração mais próxima de três autores consagrados na interpretação da obra hobbesiana, A.E. Taylor, H. Warrender e Leo Strauss, já mencionados.

Na visão de A.E. Taylor, o argumento principal para sustentar a não relação entre a política, a moral, e a física é sustentado numa leitura que afirma uma aproximação entre a teoria moral hobbesiana e uma *teoria moral de matriz kantiana*. Segundo ele, haveria em Hobbes a semente do que foi desenvolvido por Kant no tocante à moral, isto é, um princípio que seria anterior (*a priori*) ao Estado e que nortearia a ação do Homem no mundo.

Outra interpretação que segue a mesma linha de negação da relação entre física, moral e política é a de Leo Strauss. O autor alemão radicado nos E.U.A, no entanto, tem como argumento principal a tese de que há na filosofia de Hobbes um princípio moral que privilegia a experiência dos apetites naturais (especialmente a *vaidade humana*) como traço fundamental que leva os indivíduos ao conflito generalizado.

E, por último, porém não menos importante, pretende se observar que H. Warrender, no intuito de criticar o mesmo ponto que os dois autores anteriores, mostra que há, sim, em Hobbes uma base moral. E para ele, o que pode dar à ação um aspecto moral universalizante é o fato de que toda lei moral é também uma lei divina, desse modo haveria em Hobbes uma ligação necessária não mais entre a física e a moral, mas sim entre a moral e as leis divinas.