

Filosofia natural e filosofia civil em Thomas Hobbes

Wladimir Barreto Lisboa

wblisboa@gmail.com

Universidade do Vale do Rio dos Sinos/CNPq, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil

resumo Este artigo procura expor diferentes pontos de vista acerca das possíveis relações mantidas entre as diversas partes do pensamento filosófico de Thomas Hobbes. Trata-se de esclarecer se existe ou não uma relação de dependência dedutiva entre a ética e a política, de um lado, e sua filosofia primeira exposta, sobretudo, no *De Corpore* de 1655.

palavras-chave Thomas Hobbes; sistema de filosofia; ética; política

1. O sistema de filosofia em Thomas Hobbes

Scholars desenvolvem ainda hoje um intenso debate que está bem longe de ter-se exaurido acerca da suposta relação de continuidade dedutiva entre as diferentes partes da filosofia de Thomas Hobbes. Na verdade, segundo alguns autores¹, não apenas o conjunto das ciências não obedeceria a uma estrutura dedutiva contínua em Hobbes, como também sua suposição implicaria uma falaciosa derivação da estrutura normativa própria à moral e à política a partir de enunciados descritivos das ciências naturais. Em resumo, tomando-se como ponto de partida seu mecanicismo-materialismo, não há como se chegar ao egoísmo psicológico que, por sua vez, seria fundamental para atingir sua teoria política, e isso pela simples razão de que o desejo não pode ser tomado como uma função do simples movimento mecânico.

Se esses argumentos estão corretos, então parece haver-se chegado a um consenso acerca da necessária ruptura que deve ser estabelecida entre

suas teses geométricas, físicas, morais e políticas. Ao contrário, a leitura que busca compatibilizar esses diferentes domínios é classificada de ingênua, inconsistente e desatenta ao texto mesmo de Hobbes.

Alguns obstáculos textuais devem, entretanto, ser ultrapassados a fim de que se possa estabelecer a alegada ruptura. No *De Corpore*, por exemplo, Hobbes afirma:

O próprio de uma demonstração metódica é, pois,

1° Que a série de todo raciocínio seja legítimo, isto é, conforme às regras que fornecemos sobre os silogismos.

2° Que as premissas de cada silogismo sejam demonstradas primeiramente segundo as primeiras definições.

3° Que depois das definições procedamos pelo mesmo método pelo qual aquele que ensina se utilizou para descobrir cada coisa, isto é, que demonstremos primeiro as coisas que concernem imediatamente às definições as mais universais (nisto consiste esta parte da filosofia que denominamos de filosofia primeira), a seguir, as que se podem demonstrar apenas pelo movimento (nisto consiste a geometria) e, finalmente, as que se podem ensinar por uma ação manifesta, isto é, pela impulsão ou pela atração. Após estas preliminares, é preciso chegar ao movimento das partes invisíveis ou à mudança, à doutrina dos sentidos e à imaginação, às paixões internas dos animais e, sobretudo, às do homem, nas quais encontramos os primeiros fundamentos dos deveres ou da doutrina civil, que é o coroamento da filosofia. A prova de que isto é o verdadeiro arranjo de toda ciência é que as partes que colocamos por último apenas podem ser demonstradas quando as que as precedem são conhecidas. Não posso citar outros exemplos deste método senão pelo modo como comecei estes Elementos de filosofia, e que seguirei em todo o restante da obra. (HOBBS, 1999, I,VI, 17, p. 77-78; EW, p. 87)

Essa passagem parece, à primeira vista, estar sugerindo que a ciência unificada, exposta na trilogia *De Corpore*, *De Homine* e *De Cive*, constitui-se de um esquema de dedução contínua. Uma demonstração metódica deveria, pois, exhibir os argumentos psicológicos e políticos em termos de corpos em movimento. Assim procedendo, uma tal ciência teria seus argumentos deduzidos a partir da ciência mecânica e da física. Estas ciên-

cias, por sua vez, devem também ser deduzidas de uma ciência ainda mais fundamental chamada geometria. Desse modo, a geometria deve também possuir enunciados sobre o movimento em suas definições iniciais. (cf. PETERS, 1956, p. 87)

Uma objeção a esse argumento, todavia, pode ser feita se interpretarmos as preposições latina/inglesa *post/after* presentes no texto de modo restritivo. Assim, não estaria absolutamente afirmado nessa passagem que as verdades da mecânica são deduzidas a partir das (*from*) verdades da geometria, mas sim que elas são deduzidas depois (*after*) das verdades da geometria. Tampouco está afirmado que a filosofia civil é demonstrada a partir da física, e sim após essa.

O que parece conduzir a esta ambigüidade no texto é a significação da expressão composta “dependência dedutiva”. O que compreendemos nós quando afirmamos que algumas proposições possuem uma relação de dependência? Quais são os elementos dessa relação? A determinação precisa desse ponto da discussão repousaria, assim, no esclarecimento da expressão “dependência dedutiva” e dos termos da relação. Qual relação dedutiva pode existir entre as proposições da física e os enunciados da mecânica ou da geometria? Para ilustrar a questão, tomemos como objeto de análise a afirmação de Hobbes segundo a qual as verdades da física devem ser deduzidas com a ajuda de hipóteses:

Os princípios da física não são tão certos como o são as definições e os axiomas em matemática, mas eles são apenas supostos. [...] E mesmo se eles não provam que a coisa foi realmente engendrada, eles provam que, se a matéria e o movimento estão simultaneamente em nosso poder, a coisa pode ser gerada. [...] E mesmo sem as severas leis da demonstração, que encontramos seguidamente nos livros de Física, a contemplação da natureza é, quando não tornada obscura por palavras impróprias e vazias, a mais nobre de todas as ocupações que a alma pode ter quando ela não é tomada pelos assuntos necessários da vida ordinária.
(HOBBS, 1966, IV, p. 300; HOBBS, 1992, EW. v.VII, p. 3-4)

Evidentemente, essas hipóteses da física devem ser consistentes com os enunciados da mecânica e da geometria, mas isso não significa que elas sejam obtidas a partir da geometria ou da mecânica *tout court*. Essas últimas poderiam ser consideradas ciências fundamentais no mesmo sentido

em que a álgebra, por exemplo, pode ser considerada como condição de compreensão de determinadas teorias econômicas mais complexas. Ninguém diria, todavia, que a economia é deduzida da álgebra. (cf. SORELL, 1986, p. 6)

Portanto, se é verdade que, na física, uma prova introduz novos princípios não deduzidos a partir de proposições em uma ciência prévia, então a relação entre as ciências em questão deve ser considerada não dedutivamente dependente. Mas se isso é assim, então somos levados a admitir também uma ruptura definitiva no caráter demonstrativo do sistema. (cf. TALASKA, 1988, p. 228)

Todavia, apesar da força persuasiva das passagens citadas, diversos outros argumentos podem igualmente ser trazidos no sentido de reivindicar, em Hobbes, a existência de um verdadeiro sistema filosófico em que haveria uma relação lógica indissociável entre suas diferentes partes. (cf. RYAN, 1970; WATKINS, 1965, e GOLDSMITH, 1966).

Para sustentar esta afirmação, evoca-se freqüentemente o quadro classificatório estabelecido por Hobbes no capítulo IX do *Leviatã* no qual são distribuídas as diferentes espécies de ciências segundo o grau de universalidade alcançado por seu objeto. Hobbes ali afirma que as ciências mais universais precedem as menos universais:

O objeto das ciências sendo constituído pelos corpos, a ciência deve ser classificada em espécies do mesmo modo que os corpos eles mesmo são classificados segundo suas próprias espécies, a saber, de tal modo que as coisas as mais universais precedem as menos universais. Com efeito, as coisas universais sendo essenciais às coisas especiais, a ciência das coisas universais é essencial à ciência das espécies, a tal ponto que estas não podem ser percebidas de outro modo senão à luz daquelas (HOBBES, 2005, p. 80)².

Além disso, visto que o quadro do *Leviatã* coloca a ética e a ciência do justo e do injusto sob a filosofia natural, a relação de dependência apresentada aparece claramente³. Todavia, pode-se contraditar que este diagrama é mais um quadro geral de classificação que propriamente um programa de método dedutivo. Hobbes mesmo afirma que da subdivisão de cada uma dessas ciências pode nascer uma quantidade inumerável de outras ciências, que não é nem fácil nem necessário enumerar, o que

mostra a ausência de uma pretensão de completude própria a todo diagrama sistemático construído sobre a idéia de um fio condutor. (cf. HOBBS, 2005, p. 66) O peso de um argumento tão decisivo para a compreensão do pensamento de Hobbes não pode, evidentemente, repousar sobre um esquema classificatório.

Mesmo se este argumento não é conclusivo, podemos sempre evocar outras passagens onde se encontra afirmado o laço entre o estudo do homem e a filosofia natural. Nesse sentido, afirma Hobbes:

Eis finalizado meu Tratado do Homem. Enfim mantive minha palavra: Nada mais vos falta dos Primeiros Elementos de minha filosofia. [...] Pois o homem não é apenas um corpo natural; ele pertence ainda ao Estado, isso é, se posso assim me expressar, a um corpo político. O que me obrigava a considerá-lo tanto como homem quanto como cidadão, ou seja, a justapor as últimas partes da física às primeiras da ciência política, o mais difícil ao mais fácil. (HOBBS, 1974, p. 32)

É incontestável que Hobbes afirma aqui a necessidade de estudar o homem tanto como corpo natural quanto como corpo político. Não apenas a ciência civil, afirma Hobbes, mantém uma estreita relação com a filosofia especulativa, mas todas as ciências dependem também da *philosophia prima*.

Existe uma certa *philosophia prima* da qual toda outra filosofia deveria depender, e que consiste principalmente na delimitação correta dos nomes e denominações que são, de todas, as mais universais: essas delimitações servem para evitar a ambigüidade e o equívoco no raciocínio; chamamo-la, comumente, de definições. (HOBBS, 1968, p. 688)

Todavia, é extremamente difícil compatibilizar este propósito de trilogia afirmada por Hobbes com suas próprias palavras expressas alhures:

Haveis visto qual é meu método; acolhei agora a razão que me moveu a escrever este livro. Estava estudando filosofia por puro interesse intelectual, e havia reunido o que são seus primeiros elementos em todas as espécies e, depois de concentrá-los em três partes conforme o seu grau, pensava escrevê-los da seguinte forma: 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. De modo que a primeira parte conteria a filosofia primeira, e certos elementos de física; nela consideraríamos as razões de tempo, lugar, causa, poder, relação, proporção, quantidade, figura e movimento. Na segunda discutiríamos a imaginação, a memória, o intelecto, o raciocínio, o apetite, a vontade, o bem e o mal, o que é honesto e desonesto, e coisas parecidas. O que a última parte aborda é o que acabo de vos expor. Porque, enquanto eu reflito, ordeno, e pensativa e vagarosamente componho estes tópicos (pois apenas raciocino, não debato), aconteceu, nesse ínterim, que meu país, alguns anos antes que as guerras civis se desencadeassem, já fervia com questões acerca dos direitos de dominação, e da obediência que os súditos devem, questões que são as verdadeiras precursoras de uma guerra que se aproxima; e isso foi a causa para que (adiando todos os demais tópicos) amadurecesse e nascesse de mim esta terceira parte. Assim sucede que aquilo que era último na ordem [*De Cive*] 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. (HOBBS, 1998, prefácio ao leitor)

Lemos acima palavras que parecem incontestáveis. O *De Cive* não tem necessidade, para sua compreensão, das partes anteriores, uma vez que ele está fundado sobre princípios suficientemente conhecidos pela experiência. Para Hobbes, mesmo aqueles que não conhecem as primeiras partes da filosofia – a geometria e a física – podem alcançar os princípios da filosofia civil:

[...] uma vez que os princípios da política resultam do conhecimento dos movimentos dos espíritos, e que este conhecimento deriva da ciência das sensações e das idéias; mas ainda aqueles que não apreenderam a primeira parte da filosofia, a geometria e a física, podem, entretanto, chegar aos princípios da filosofia civil pelo método analítico. (HOBBS, 1999, OL, I, I,VI, 7, p. 65; EW, p. 65)⁴

Creio, todavia, que a idéia de uma filosofia civil autônoma, tal como sustentada por diversos autores (HOOD, 1964, p. 229-30; MCNEILLY, 1966, p. 193-206; id., 1968, p. 95, e KAVKA, p. 16-17), repousa sobre um

equivoco atribuído à noção de “relação dedutiva”. A questão a ser aqui posta é a seguinte: o que significa, com efeito, a afirmação segundo a qual existem enunciados de uma ciência que são provados por uma ciência mais universal? Se for possível mostrar que certas teses que discorrem sobre a natureza e propriedades dos corpos em geral são condições da verdade de outras afirmações acerca das condições nas quais a paz é possível, então estará justificada a existência, em Hobbes, de relações lógicas entre, por exemplo, a física e a política. Da verdade de certos enunciados da ciência natural seguir-se-á a verdade de outros enunciados sobre o justo e o injusto⁵.

Como pode ser demonstrado, a justificação do propósito hobbesiano que busca “reduzir esta doutrina [da justiça e da política em geral] às regras infalíveis da razão” (HOBBS, 2002, p. XV) situa-se em um campo conceitual comum às diversas disciplinas passíveis de *épistémè*, campo esse que constitui o núcleo duro de sua filosofia primeira e a partir do qual todas as demais teses das ciências particulares encontrarão sua justificação.

2. O conhecimento das paixões segundo a causa

Não é o propósito deste texto desenvolver exaustivamente as teses que justificam a dependência da filosofia civil dos enunciados provados na filosofia primeira e na ética. A título de exemplificação, entretanto, avançaremos aqui apenas um dos pontos de partida. Como afirma Hobbes, no prefácio ao *De Cive*, trata-se de compreender, para corretamente situar o fundamento ético da política, “o que é a natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces”. (HOBBS, 1998, p. 13) A fim de fundar a política, a ética deve se constituir, para Hobbes, em um tratado das paixões internas dos homens. Este tratado, por sua vez, está indissociavelmente ligado à física, pois discriminar as paixões significa variar o modo de consideração de dois movimentos invisíveis, interiores ao corpo humano, a saber, o apetite e a aversão (cf. HOBBS, 1999, IV, XXV, p. 12). Entretanto, e isso é o fundamental, o conhecimento das

paixões não pode residir apenas no conhecimento de seus efeitos. As paixões apenas são conhecidas por suas causas. Como afirma Hobbes em diferentes lugares de sua obra, apenas o conhecimento das causas produz ciência. Ter ciência significa conhecer as causas de um efeito, o que elas são, em que sujeito elas são (*insunt*), em que sujeito elas produzem o efeito e como elas operam. Um tal modo de conhecimento, Hobbes denomina de *του διοτι*. Todo outro conhecimento (*cognitio*) é ou bem sensação (*sensio*), imaginação ou a lembrança resultante da imaginação. Hobbes denomina esse último modo de conhecimento (*cognitio*) de *του οτι*. (cf. HOBBS, 1999, I, I, VI, 2, p. 59; EW, p. 66)⁶

Segundo Hobbes, os objetos da paixão humana são variáveis e fáceis de ocultar, pois dependem da constituição individual e da educação de cada um. O conhecimento das causas das paixões humanas que conduzem os indivíduos à guerra e à paz apenas pode ser estabelecido, portanto, não pela determinação de seus efeitos, mas através da determinação dos princípios dos movimentos voluntários humanos. Ora, as causas das paixões estão na sensação e na imaginação que, por sua vez, repousam sobre a explicação dos fenômenos da natureza. (cf. HOBBS, 1999, I, I, VI, p. 6) Aqui reside, sem dúvida, a razão pela qual os fundamentos da filosofia civil repousam, em primeiro lugar, no conhecimento das causas das paixões e, em última análise, na filosofia primeira, que estabelece o movimento como causa mais universal dos corpos e, *a fortiori*, do corpo humano.

2.1. O movimento, o princípio de individuação e a determinação da causa do movimento humano

O papel desempenhado pelo princípio de individuação na inteira economia do sistema de filosofia de Hobbes nem sempre tem recebido a devida ênfase⁷. E isso parece justificado uma vez que, aparentemente, Hobbes parece estar simplesmente reproduzindo a história de um debate e elencando as diferentes respostas possíveis. Vejamos como ele introduz o tema:

Podemos comparar uma coisa com ela mesma, mas em momentos diferentes do tempo. Assim nasceu nos filósofos uma enorme controvérsia sobre o princípio de individuação. Isso é, em que sentido podemos dizer que um corpo é, em um momento, idêntico e, em

outro, diferente do que era antes, por exemplo, se um idoso é o mesmo que quando era jovem ou se uma cidade é a mesma em diferentes séculos. (HOBBS, 1999, OL, I, II, XI, 7, p. 120-21; EW, p. 135)

Hobbes enfrenta essas questões segundo duas perspectivas complementares. Primeiramente, a individualidade não pode ser definida, afirma ele, em função de um princípio único, quer se trate da matéria, da forma ou do agregado de todos os acidentes. Poder-se-ia sustentar que apenas a matéria pode individualizar. Daríamos conta, desse modo, das variações do pedaço de cera que, quaisquer que sejam as mudanças que venha a sofrer, permanece o mesmo uma vez que a mesma matéria permanece. Todavia, se permanecêssemos no nível da individuação pela matéria, deveríamos reconhecer que não é o mesmo homem que peca e é castigado, devido ao fluxo contínuo do corpo humano. Igualmente, uma cidade que ab-roga as leis civis aprovadas anteriormente não poderia ser considerada a mesma cidade. Mudando agora a perspectiva, poder-se-ia sustentar que apenas a forma individualiza. Poderíamos, assim, explicar a identidade de um homem, apesar da mudança da matéria de seu corpo da juventude até a velhice. Mas esse modo de argumentar não está livre de dificuldades. Se supuséssemos um navio do qual houvéssimos mudado progressivamente todas as partes para construir um outro, teríamos ao final dois navios idênticos numericamente, o que é um absurdo. Finalmente, a terceira tese avançada por Hobbes sustenta que é o agregado de todos os acidentes que individualiza o ser. Entretanto, prossegue Hobbes, se assim fosse, nada poderia ser dito idêntico: o homem de pé não seria o mesmo que o homem sentado.

Assim, às perguntas acerca do que distingue um corpo de um outro ou sobre o que torna um corpo idêntico a ele mesmo no tempo, Hobbes responde desqualificando as três respostas possíveis (a matéria, a forma e o agregado dos acidentes) de modo a, aparentemente, diluir o caráter ontológico do paradoxo para transformá-lo em um problema semântico. (Cf. ZARCA, 1998, p. 22-24). A individuação de uma coisa dependeria do modo segundo o qual a consideramos:

E assim o princípio de individuação não pode ser sempre tomado nem do lado da matéria nem apenas do lado da forma. Mas devemos considerar por qual nome uma coisa é chamada quando colocamos a

questão sobre sua identidade. Podemos ter o interesse de saber, a propósito de Sócrates, se ele é o mesmo homem ou se ele é o mesmo corpo. Com efeito, o jovem e o velho não podem ser o mesmo corpo em razão da diferença de grandeza (pois a grandeza de um só corpo é sempre idêntica), mas o homem pode ser o mesmo (HOBBS, 1999, OL, I, II, XI, 7, p. 122; EW, p. 136-37).

Todavia, mesmo se Hobbes parece reduzir o critério de individuação a um princípio semântico, o parágrafo seguinte do *De Corpore* volta ao tema e apresenta-nos uma teoria positiva da individuação ligada a uma dimensão mecânica dos corpos e de suas propriedades. Para evidenciar tal ponto, primeiramente é preciso lembrar a definição de essência fornecida por Hobbes no *De Corpore* a partir do conceito de acidente: “Temos o costume de chamar de *Essência* o acidente pelo qual impomos um certo nome a um corpo ou o acidente que designa seu sujeito”. (HOBBS, 1999, OL, I, II, VIII, 23, p. 104; EW, p. 117). Em seguida, a forma é definida como “a mesma essência enquanto gerada”. (HOBBS, 1999, OL, I, II, VIII, 23, p. 104; EW, p. 117). Assim, a forma não é uma propriedade natural inerente ao sujeito, mas um modo pelo qual os corpos nos aparecem. A aparência dos corpos é, por sua vez, determinada por um certo gênero de movimento específico. Decorre daí um conceito de essência de um corpo ligado a sua forma. A forma, a seu turno, encontra sua definição associada aos movimentos pelos quais os acidentes nos aparecem. A essência dos corpos será, a partir daí, definida como um movimento imperceptível específico nas partes internas dos corpos:

Com efeito, os corpos dessemelhantes entre si, isso é, os corpos heterogêneos, não são dessemelhantes enquanto corpos (pois enquanto corpos eles não diferem), mas [é] por uma certa causa especial, a saber, por certos movimentos de suas menores partes ou por seus movimentos internos (...), [que] as coisa heterogêneas possuem movimentos internos diferentes entre eles ou específicos. (HOBBS, 1999, OL, I, II, XXI, 5, p. 264; EW, p. 323)

Todos os corpos possuem, segundo Hobbes, essa propriedade que os torna diferentes uns dos outros, isso é, algum movimento interno específico que os define enquanto corpos individuais. Um elo é então esta-

belecido com a teoria mais geral de Hobbes acerca da natureza do movimento enquanto causa mais universal dos acidentes dos corpos, princípio explicativo comum. O movimento, causa última, o acidente o mais universal, conhecível pela análise do *phantasma*, é o princípio explicativo das diferentes mudanças em todos os corpos e, portanto, princípio primeiro de todas as ciências:

Do mesmo modo, quando uma parte da Terra na proximidade do Sol desfruta de seus raios, uma outra parte, que aproveita menos seu calor, tende a esse lugar, e a parte que aí se encontrava primeiramente, uma vez satisfeita, cede o lugar. Segundo creio, não há diferença entre essa causa do movimento diurno da Terra e a causa pela qual os animais se movem sob a atração de agentes que lhes são agradáveis, isso é, cuja ação vem ajudar e reforçar seu movimento próprio interno e original [*genialis*]. Com efeito, aproximamos do fogo e dirigimos a ele, uma após a outra, as partes frias de nosso corpo, mesmo se estamos fazendo algo diverso. Eu não creio, entretanto, que a Terra seja um animal, mas acredito que todos os corpos sólidos, isso é, cujas partes aderem umas às outras, têm em comum a preservação de seu movimento habitual, na medida em que as outras partes, sobretudo o peso, a ele não se opõem. (HOBBS, 1973, XIX, 7, p. 246. Ênfase nossa)

Todos os corpos possuem, assim, segundo Hobbes, um *conatus* (*endeavour*, em inglês), ou seja, um movimento que conserva a natureza de um corpo, o que ele é. Do mesmo modo que a Terra, todos os corpos conservam sua identidade na medida em que mantêm uma certa relação entre suas partes. Um corpo é algo que perdura no tempo na medida em que conserva sua identidade. Esta é preservada quando seu movimento específico é conservado:

Com efeito, a essência ou constituição específica de cada corpo, ou, dito de outro modo, a constituição em virtude da qual um corpo aparece a nossos sentidos diferente de todos os outros, consiste em um certo movimento das partes internas desse corpo. (HOBBS, 1973, XXIV, 1, p. 289)

A essência de um corpo, como vimos, sua constituição característica que o faz aparecer diferentemente dos demais corpos, consiste em um certo

movimento de suas partes internas. A questão de saber se as diferentes definições do conceito de *conatus* que encontramos em Hobbes são compatíveis suscita polêmica. Nos *Elements of Law* (HOBBS, 1969, I, VII, p. 2), o *conatus* (*endeavour*) é definido em um contexto mais psicológico, significando o esforço humano de aproximar-se da coisa que agrada ou de afastar-se daquela que desagradada. O *De Corpore*, por sua vez, define esse esforço do seguinte modo:

Primeiramente, definimos o *Esforço como sendo o movimento em um espaço e em um tempo menores que aquele dado, isso é, menor que aquele que determinamos ou assinalamos pela exposição ou pelo número, ou seja, pelo ponto ou por um instante* [do tempo] (HOBBS, 1999, OL, I, III, XV, 2, p. 177; EW, p. 206).

Como Leijenhorst mostrou (LEIJENHORST, 2002, p. 196–203), os textos próximos ao ano de 1640, publicados em vida por Hobbes ou que permaneceram inéditos, estendem o sentido originário de *endeavour* apresentado nos *Elements of Law* de modo a atribuir-lhe um sentido mais amplo, mas com ele absolutamente compatível. Quer se trate da primeira definição ou da segunda, o importante consiste em observar o núcleo comum entre as definições, a saber, sua comum relação com a teoria da individuação em Hobbes.

Como vimos, manter uma identidade consiste em guardar uma certa relação entre as diferentes partes de um corpo de modo a perseverar em seu ser. O *conatus*, portanto, é o resultado ou resposta de todos os corpos, através de um certo movimento, a um outro corpo que, no que lhe concerne, pode ajudar ou prejudicar o movimento do primeiro. Assim, a questão do esforço dos corpos gravita em torno do problema da individuação. Quando um corpo resiste ao impulso de um outro corpo, trata-se aí de uma reação. Essa reação é, na verdade, uma ação sob a forma de um movimento local. Nessas circunstâncias, os corpos resistem uns aos outros através de seu *conatus*, ou seja, devido a suas partículas:

É preciso, quando a ocasião se apresenta, perguntar-se o que é o esforço [*conatus*]. Todos sabem que o movimento nada mais é que o fato de abandonar um primeiro lugar para alcançar, sem interrupção, um segundo lugar. Quanto ao esforço, nós o identificamos com o princípio do movimento. Ademais, é manifesto que toda parte do

movimento é movimento, e que o princípio de cada coisa é sua primeira parte. Consequentemente, todo esforço é um movimento. (HOBBS, 1973, XIII, 2, p. 194)

Manter sua identidade significa, pois, perseverar em seu ser. Perseverar em seu ser significa manter, no movimento, a coesão de suas diferentes partes. Possuir condições de manter seu movimento é ter potência, “e potência não significa em realidade senão os movimentos ou os atos presentes dos quais procede necessariamente o ato que não ocorre agora, mas que ocorrerá mais tarde”. (HOBBS, 1992, EW v.V, p. 168)

Cada ser individual possui uma natureza, definida no *Anti-White* como a potência de agir desse ente. (cf. HOBBS, 1973, VI, 6, p. 139-40). Manter a natureza, portanto, é manter um certo movimento que distingue os corpos uns dos outros. Desse modo, permanecer idêntico a si mesmo no tempo supõe a potência, isso é, a posse no tempo presente das condições de assegurar sua existência futura. Vemos entrecruzarem-se aqui a noção de movimento, potência, necessidade e individuação. Em primeiro lugar, ter um certo movimento implica possuir uma certa identidade. Além disso, possuir uma identidade implica dispor presentemente das vias de sua conservação futura. Ademais, um indivíduo não tem uma potência que seja indeterminada e que não venha a se realizar. Portanto, ser um indivíduo dotado de um certo movimento significa ter a potência presente que garante sua existência futura. Um indivíduo pressupõe, assim, uma atualização constante dos movimentos que o identificam enquanto tal. Ter uma identidade supõe a existência de um mesmo princípio de organização no indivíduo que se mantém apesar da mudança na matéria:

Se o nome é imposto em razão de uma tal forma, que ela seja o princípio do movimento. Na medida em que esse princípio subsiste, o indivíduo será o mesmo. Assim, um homem será o mesmo se todas as suas ações e pensamentos procederem de um só e mesmo princípio, manifestamente aquele que diz respeito a sua geração. (HOBBS, 1999, OL, I, II, XI, 7, p. 122 ; EW, p. 137)

A teoria da individuação em Hobbes proporciona-nos, portanto, como um de seus resultados, a idéia segundo a qual conhecer as causas dos movimentos que configuram os corpos é conhecer suas identidades.

Preservar uma identidade significa manter uma potência. Ademais, se conhecemos absolutamente as causas dos movimentos de certos corpos, então conhecemos também suas potências. Portanto, se possuímos as causas primeiras que determinam um certo movimento, e se sabemos que todos os corpos buscam manter esses movimentos que definem sua identidade, então podemos concluir que todos os corpos buscam potência e mais potência. E isso com necessidade. Porque é um corpo, possui uma potência que ele busca, em seu movimento, manter no tempo. Finalmente, se podemos conhecer absolutamente (e não de um modo hipotético como no domínio da física) qual é a potência humana, possuiremos, no domínio dessa potência, uma ciência do necessário e do universal, tal como demanda Hobbes de uma verdadeira ciência. O grau de certeza do conhecimento será aqui superior àqueles que não logram apreender absolutamente as causas dos movimentos.

3. Conclusão

A querela acerca das relações lógicas mantidas entre as diferentes partes do sistema de filosofia em Hobbes parece ter trilhado uma falsa pista. Ora, se o movimento é o princípio explicativo comum que deve estar na base de toda definição exprimindo a causa (ou seja, das definições genéticas), então será ele que nos proporcionará o fio condutor comum que percorre as diferentes ciências. O conhecimento do modo pelo qual os acidentes se produzem apenas pode ser obtido uma vez determinados os movimentos responsáveis pelos diferentes tipos de efeitos. Um só princípio, portanto, diferentemente especificado conforme a complexidade do objeto: *De Corpore, De Cive, De Homine*.

Assim, é porque sabemos que as especificações dos movimentos que constituem um certo indivíduo devem estar presentes na explicação das causas, e que o reconhecimento do movimento como a causa mais universal e princípio único de explicação dos fenômenos repousa na *philosophia prima*, que estamos certos de estarmos na boa direção, quando, mesmo que guiados só pela experiência, indagamos pelas causas de nossos desejos e aí encontramos aquilo que inexoravelmente move as paixões humanas. A experiência humana mostra aquilo que a razão justifica.

¹ Em 1936, Leo Strauss publicou um extenso argumento destinado a demonstrar de que modo a filosofia política de Hobbes não poderia estar sustentada sobre sua filosofia natural. Uma tal dependência destruiria a fonte moral de sua filosofia civil. Segundo Strauss (cf. 1953, p. ix, 28–29), a filosofia política, tal como reivindicava Hobbes, estaria fundada no conhecimento dos homens, isso é, no conhecimento obtido por intermédio do autoconhecimento e auto-exame do próprio indivíduo e não em alguma teoria metafísica ou ciência geral. Alguns anos mais tarde, Taylor e, depois, Warrender desenvolveram argumentos destinados a consolidar essa posição (cf. Taylor, 1938, e Warrender, 1957, p. 98). O argumento principal a ser refutado, segundo os autores, consistiria, em resumo, na idéia segundo a qual a ciência unificada expressa pela trilogia *De Corpore*, *De Homine* e *De Cive* constituir-se-ia a partir de uma dedução contínua de argumentos: os princípios da moral e da política, últimos na ordem da demonstração, seriam deduzidos a partir das verdades da física, as verdades da física, a partir da mecânica, e as verdades da mecânica, a partir da geometria.

² O capítulo IX do *Leviatã* latino afasta-se consideravelmente do modelo inglês.

³ Neste mesmo capítulo, pode-se ler: “Enfim, da contemplação do homem e de suas faculdades nascem a *ética*, a *lógica*, a *retórica* e, finalmente, a *política* ou *filosofia civil*.” Cf. tradução proposta por Tricaud do capítulo IX do *Leviatã*, *op. cit.*, p. 66.

⁴ Sobre este ponto, não podemos esquecer a preciosa informação de Schuhmann (p. 14, n. 2) na introdução a *Hobbes, une chronique*: “[...] parece-nos muito provável que foi em grande parte graças à eficácia comercial do homem de negócios holandês, Lodewijk Elzevier, que a famosa tese interpretativa *Taylor-Warrender* pode tomar forma. Com efeito, foi ele quem colocou como condição prévia à impressão do *De Cive* que todas as referências feitas ao *De Homine*, ainda em estado de projeto, fossem eliminadas. Foi esta forma, retomada na edição de Molesworth, que fez autoridade durante mais de um século.”

⁵ Pela expressão “relações lógicas” entendem-se aqui as relações mantidas entre os valores de verdade das proposições, isso é, duas proposições são ditas independentes logicamente se, e apenas se, da verdade ou falsidade de um enunciado nada se segue quanto à verdade ou falsidade de um segundo enunciado.

⁶ A edição inglesa do *De Corpore* traduz a passagem “Itaque scientia $\tau\omicron\upsilon\upsilon$ $\delta\iota\omicron\tau\iota$ sive causarum est; alia cognitio omnis, quae $\tau\omicron\upsilon\upsilon$ $\omicron\tau\iota$ dicitur, [...]” por “And this is the Science of Causes, or as they call it of the $\delta\iota\omicron\tau\iota$. All other Science, which is called *the* $\omicron\tau\iota$ [...]». Essa tradução sugere, incorretamente, que haveria em Hobbes uma segunda espécie de conhecimento no gênero das ciências, enquanto que, ao contrário, para o filósofo de Malmesbury, o conhecimento dos fatos não é, absolutamente, uma ciência.

⁷ Algumas exceções são ZARKA, Y. C. *Philosophie et politique à l'âge classique*. Paris: PUF, 1998, p. 22–24; ZARKA, Y. C. *L'autre voie de la subjectivité. Six études sur le sujet et le droit naturel au XVIIe siècle*, Paris: Beauchesne, 2000, cap. III: Identité et ipséité: Hobbes et Locke, p. 55–75 e LEIJENHORST, C. *The Mechanisation of Aristotelianism*, Leiden: Brill, 2000, p. 166–69.

Referências bibliográficas

- GAUTHIER, D. 1978. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theories of Thomas Hobbes*. Oxford: Blackwell.
- GOLDSMITH, M. M. 1966. *Hobbes' Science of Politics*. New York: Columbia University Press.
- HOBBES, T. 1968. *Leviathan*. MACPHERSON, C. B. (ed.). London: Penguin Books.
- HOBBES, T. 1973. *Critique du De Mundo de Thomas White*. JACQUOT, J. et JONES, H. W. (eds.). Paris: Vrin-CNRS.
- HOBBES, T. 1999. *De Corpore Elementorum philosophiae sectio prima*. Édition critique, notes, appendices et index par K. Schuhmann. Paris: Vrin.
- HOBBES, T. 1966. *Problemata Physica. Opera Latina, v. IV*. MOLESWORTH, W. (ed.). Londres: John Bohn, 1839-1845.
- HOBBES, T. 2005. *Léviathan latin*. Paris :Vrin.
- HOBBES, T. 1974. *De homine*. traduction et commentaire par P.-M. Maurin, préface par V. Ronchi, Paris: Albert Blanchard.
- HOBBES, T. 2002. *Elementos da lei natural e política*. São Paulo: Ícone.
- HOBBES, T. 1969. *The Elements of Law Natural and Politic*. F.Tönnies (ed.). Londres: Frank Cass.
- HOBBES, T. 1992. “Decameron Physiologicum or Ten Dialogues of Natural Philosophy”. In: *The English works of Thomas Hobbes*, v. VII. MOLESWORTH, W. (ed.). Londres: John Bohn, 1839-1845.
- HOBBES, T. 1998. *De cive*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.
- HOBBES, T. 1992. “The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance”. In: *The English works of Thomas Hobbes*. MOLESWORTH, W. (ed.). Londres: John Bohn, 1839-1845. II vols. Reimpressão: Aalen, Scientia Verlag, 1966.

- HOOD, F. C. 1964. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon.
- KAVKA, G. S. 1986. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- LEIJENHORST, C. 2002. *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*. Leiden: Brill.
- MCNEILLY, F. S. 1966. Egoism in Hobbes. *The Philosophical Quarterly*, 16, p. 193-206.
- MCNEILLY, F. S. 1968. *The Anatomy of Leviathan*. New York: St. Martin's.
- PETERS, R. 1956. *Hobbes*. Harmondsworth: Penguin Books.
- RYAN, A. 1970. *The Philosophy of the Social Sciences*. London: Palgrave Macmillan.
- SCHUHMANN, K. 1988. *Hobbes, une chronique*. Paris: Vrin.
- SORELL, T. 1986. *The Science of Politics*. London: Routledge & Kegan Paul.
- STRAUSS, L. 1953. *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- TALASKA, R. 1988. Analytic and Synthetic Method According to Hobbes. *Journal of the History of Philosophy*, XXVI, p. 207-237.
- TAYLOR, A. E. 1938. The Ethical Doctrine of Hobbes. *Philosophy*, XIII(52), p. 406-24.
- WARRENDER, H. 1957. *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- WATKINS, J. W. N. 1966. *Hobbes' System of Ideas*. London: Hutchinson University Library.
- ZARKA, Y. C., 1998. *Philosophie et politique à l'âge classique*. Paris: PUF.
- ZARKA, Y. C., 2000. *L'autre voie de la subjectivité. Six études sur le sujet et le droit naturel au XVIIe siècle*. Paris: Beauchesne.