

Lê-te a ti mesmo: Imaginação, razão e autoconhecimento em Hobbes

Thomaz Spolaor

thomazspolaor@hotmail.com

Doutorando na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Resumo: No *Leviathan*, Hobbes se vale da injunção Déléfica *nosce teipsum* (*conhece-te a ti mesmo*) como marca do início de uma investigação das paixões humanas. Nesta passagem, contudo, o estatuto do autoconhecimento proposto pelo autor soa obscuro. Ele pode tratar-se de um conhecimento racional capaz de explicar causalmente as paixões humanas; ou pode tratar-se de um conhecimento empírico, referente à deliberação dos meios apropriados para os fins particulares da ação. Defenderei que o autoconhecimento se refere a ambos: o autoconhecimento é (1) racional e teórico, versando sobre um conhecimento universalmente válido acerca da humanidade; contudo, é também (2) empírico e prático, versando sobre as disposições e costumes, cujo fundamento é o encadeamento afetivo da imaginação. Esses dois sentidos do autoconhecimento deverão, conjuntamente, estabelecer uma doutrina moral completa, na medida em que reúne tanto uma teoria da condição natural do desejo quanto uma consideração sobre a determinação da ação individual.

Palavras-chave: imaginação, razão, autoconhecimento, ciência, costumes, Hobbes.

Read thyself: Imagination, Reason, and Self-Knowledge in Hobbes

Abstract: In the *Leviathan*, Hobbes makes use of the Delphic injunction *nosce teipsum* (*know thyself*) as a mark of the beginning of an investigation about the human passions. In this passage, however, the status of self-knowledge proposed by the author sounds obscure. It can be a rational knowledge capable of causally explaining human passions; or it can be an empirical knowledge, pertaining to the deliberation of suitable means for particular ends of action. I will argue that self-knowledge refers to both ways: self-knowledge is (1) rational and theoretical, concerning universally valid knowledge about humanity; however, it is also (2) empirical and practical, concerning dispositions and manners, which are founded on the affective chain of imagination. These two senses of self-knowledge should together establish a comprehensive moral doctrine, as it encompasses both a theory of the natural condition of desire and an account of the determination of individual action.

Keywords: imagination, reason, self-knowledge, science, manners, Hobbes.

Introdução

Minha proposta com este trabalho é oferecer uma interpretação acerca da natureza e do escopo da razão e da experiência em Hobbes, apontando de que modo certas teses podem ser consideradas para entender como a filosofia moral hobbesiana teria no *autoconhecimento* uma centralidade que creio ser relativamente marginalizada pelos intérpretes de seu projeto filosófico, mas que mais recentemente tem sido recuperada por alguns autores (MILANESE, 2011; RENZ, 2017, 2018). Refiro-me àquilo que o próprio Hobbes elege como ponto de partida para a investigação dos princípios da política na introdução do *Leviathan*, a saber, uma *leitura de si*. Nesta passagem, Hobbes endereça uma crítica a autores e pretensos *homens sábios* que, a fim de entender a natureza do homem, recorrem a obras e ao discurso de autoridades reputadas em detrimento de uma investigação devidamente filosófica. Ao evocar a injunção Déléfica *conhece-te a ti mesmo* (*gnothi seauthon/nosce teipsum*), traduzindo-a por *lê-te a ti mesmo* (*read thyself*), Hobbes pretende estabelecer o ponto de partida do que seria um conhecimento acerca da política. Junto a isso, as paixões são assinaladas como objeto desse conhecimento.

O que Hobbes parece propor nessa passagem é algo comum a seus contemporâneos, inauguradores do que hoje conhecemos por *primeira modernidade* na história da filosofia ocidental: a tentativa de estabelecer novos princípios para o conhecimento filosófico. Tal tarefa deveria, naturalmente, passar por uma independência da tradição aristotélica da escolástica tardia, sobretudo diante dos fortes questionamentos introduzidos pela revolução científica do século XVII¹. Para Hobbes, a *razão natural* e a posse de definições de razão que essa mesma racionalidade é capaz de produzir seriam suficientes para que *qualquer* homem fosse capaz de conhecer a si mesmo e o mundo ao seu redor. Essa postura filosófica se torna ainda mais ressaltada ao reencontrar esse mesmo princípio, o *lê-te a ti mesmo*, formulado também nos *Elements of Law*, de 1640, em uma passagem dedicada não exclusivamente ao conhecimento das paixões, como no *Leviathan*, mas de qualquer fenômeno assinalável enquanto tendo origem na *sensação* (HOBBS, 2010, 23-24; EL, I, V, 14).

A fim de entender no que consiste essa *leitura* ou *conhecimento de si*, desenvolverei a análise em três momentos: primeiro, (1) procurarei apresentar uma consideração geral acerca do conhecimento em Hobbes, que se desdobra em dois regimes distintos quanto a seus respectivos objetos, a saber, *razão* e *experiência*. Uma vez obtendo uma delimitação do domínio de cada um desses regimes de conhecimento, será preciso identificar (2) o objeto do conhecimento racional de si, bem como as razões que levam Hobbes a pensar que este deve ser o ponto de partida para o conhecimento das paixões. Neste primeiro caso, uma *ciência* das paixões se restringirá à inserção do fenômeno afetivo no quadro teórico da física hobbesiana, a partir do qual pode-se inferir um princípio explicativo geral para a ação humana (na medida em que é atribuído aos atos humanos o estatuto de efeitos naturais cuja causa pode ser conhecida). Por fim, (3) farei algumas considerações acerca das consequências desse conhecimento científico para a vida humana e seu aspecto prático e social, cujo domínio dirá respeito, agora, não mais a de um conhecimento *racional* universalmente válido, mas a um conhecimento *empírico* que versa, antes, sobre a modelagem da ação particular. Este conhecimento constitui um segundo regime de conhecimento, que pode ser entendido como uma sabedoria ou *inteligência afetiva*, própria do agente em circunstâncias particulares concretas.

Pretendo mostrar, por um lado, que o conhecimento considerado sob o regime da razão, uma vez tendo a si mesmo como objeto, parte de uma análise cujo produto são conceitos gerais que explicam as condições necessárias de determinação da ação para qualquer indivíduo humano (pois o objeto da ciência é sempre o universal, jamais o particular). Por outro lado, esses conceitos, sobretudo o de *desejo de potência*, ao estabelecer tais condições, delimita por isso mesmo o modo como o próprio indivíduo deve considerar o *conteúdo particular* daquilo que ele imagina e julga – razão pela qual, sob este aspecto, o conhecimento, agora entendido não como ciência, mas como engenho natural (*ingenium naturale*), teria a forma da própria ação individual no campo relacional e social da experiência. Por este segundo viés do

¹ Embora incontestado, tal independência da tradição pode ter a sua extensão questionada. Para estudos acerca da relação entre as teses de Hobbes e do aristotelismo, v. LEIJENHORST, 2002; LISBOA, 2015.

conhecimento, o objeto não é mais o *homem* ou a *humanidade* em geral (que é objeto da filosofia), mas as próprias habilidades mentais enquanto estas são capazes de produzir efeitos práticos significativos, sobretudo, em contexto social e político (que é objeto da experiência, ou seja, de um conhecimento cujo objeto é o particular, jamais o universal).

Enfim, buscarei mostrar que o autoconhecimento envolve não apenas razão e ciência, enquanto formulação de definições que expressam as condições necessárias da ação humana sob uma perspectiva teórica – aquilo que Hobbes assinala como uma consideração do homem enquanto *matéria* da política. Na medida em que o conhecimento em Hobbes deve ser entendido como uma potência de produção, e porque essa potência envolve fundamentalmente *ação*, esse conhecimento deve envolver, também, certa capacidade de autoprodução – uma *arte de si*. Neste segundo caso, a consideração não será mais do homem enquanto matéria, mas como *artífice* da política. Assim, as faculdades de razão e imaginação, que correspondem, respectivamente, ao conhecimento filosófico e ao conhecimento empírico, teriam um papel complementar para a ética, cuja base seria a *leitura de si*.

Os regimes de conhecimento: imaginação e razão

O primeiro passo para entender como a *leitura de si* se desdobra no desenvolvimento dos dois regimes de conhecimento deve ser, justamente, delimitar aquilo que Hobbes entende por conhecimento. Trata-se, aqui, de um conceito equívoco, na medida em que o autor reconhece dois sentidos que marcam uma clivagem entre dois regimes de conhecimento, a saber, imaginação e razão. Já uma análise do primeiro capítulo do *De Corpore* permite a identificação dos dois regimes de conhecimento que, embora possuindo elementos comuns, devem ser distinguidos. Nesta passagem, Hobbes busca delimitar precisamente o conceito de filosofia enquanto conhecimento racional e científico, ou seja,

“(…) o [1] conhecimento adquirido pelo reto raciocínio dos efeitos ou fenômenos, a partir da concepção de suas causas ou gerações; e, inversamente, de quais podem ser as gerações a partir dos [2] efeitos conhecidos” (HOBBS, 2009, p. 19; DCO, I, I, 2. Destaques e colchetes meus).

O conhecimento racional da filosofia é (1) *adquirido* por *reto raciocínio*, ou bem sinteticamente *a partir das causas dos fenômenos* (como é o caso da geometria), ou bem analiticamente *a partir dos efeitos, ou seja, dos próprios fenômenos*, dos quais formula-se uma causa possível (como é o caso da física). O método analítico-sintético, defendido por Hobbes sobretudo no capítulo 6 do *De Corpore* e em menos detalhe no capítulo 5 do *Leviathan*, será mais bem considerado na próxima seção. Aqui, é importante apenas reter que, já na sequência a esta passagem, Hobbes busca distinguir dois sentidos de conhecimento, na medida em que, ao delimitar o que define o conhecimento filosófico, ele aponta um elemento comum tanto à razão quanto ao conhecimento empírico da sensação e imaginação, na medida em que, ao fazer referência a um (2) *efeito conhecido* do qual pode-se ainda *conhecer* a causa (pela razão), faz-se referência justamente a um dado sensível, um fenômeno ou uma aparência perceptível qualquer, cuja cognição não tem o mesmo sentido que o do conhecimento racional, na medida em que *dado* naturalmente, e não *adquirido* pelo raciocínio reto e metódico:

Para compreender esta definição, convém considerar em primeiro lugar que a sensação e a memória das coisas, que são comuns aos homens e a todos os seres animados, *embora sejam conhecimento*, como nos foram dadas imediatamente pela natureza e não foram adquiridas pelo raciocínio, não são, contudo, filosofia. Em segundo lugar, visto que a experiência nada mais é que memória; e a prudência ou a prospecção do futuro nada mais é que a expectativa de coisas semelhantes àquelas de que já tivemos experiência, a prudência tampouco pode ser considerada filosofia (id. ib.; DCO, I, I, 2. Destaques meus).

O *efeito conhecido* mencionado na passagem é uma referência ao domínio da cognição de aparências ou fantasmas da percepção, bem como sua degradação, que não é senão memória e imaginação (HOBBS, 2003, p. 18-19; L, II, 2). Trata-se do dado sensível, ou seja, o fornecimento à sensibilidade de coisas aparentes em geral que constituem o fluxo contínuo de consciência da imaginação, cujas condições são estabelecidas

pela teoria do discurso mental (que veremos em seguida). Independentemente do modo como estamos legitimados a entendê-los, eles são, enquanto aparências, fatos evidentes; constituem, assim, princípios de conhecimento que devem ser ainda analisados, nomeados e definidos metodicamente para constituir, então, um conhecimento racional. Que essas coisas sejam fenômenos dados à sensibilidade e constituam a primeira parte daquilo que pertence ao domínio da ciência e da razão, isto contudo é um elemento que o método científico tem em comum com a imaginação. Esta, por sua vez, constitui, como busco aqui identificar, o domínio próprio de um conhecimento empírico, independente da razão.

Invertendo a ordem metódica apresentada no *De Corpore*, Hobbes começa a discorrer, no *Leviathan*, não pela definição de filosofia, mas – uma vez suposta a aquisição de boa parte da ciência natural –, por teses acerca das noções de sensação (*sense*), de imaginação (*imagination*) e daquilo que constitui uma teoria dos movimentos mentais em geral, ou seja, um encadeamento de pensamentos ou imagens: aquilo a que Hobbes se refere por *discurso mental* (*mental discourse*) (id., p. 24; L, III, 1). O conhecimento perceptual de uma coisa dada aos sentidos (que em um vocabulário contemporâneo estaria vinculado à consciência manifesta de estados mentais) constitui, para Hobbes, uma questão de fato. Na experiência, coisas aparentes em geral se sucedem umas às outras; percebemos seus movimentos e suas alterações, e somos capazes de lembrar dessas coisas, e ainda associá-las ou dissociá-las na imaginação, conforme nossa experiência assim o determinar.

A percepção de coisas aparentes, ou fantasmas (*fancies*) na experiência, é o conhecimento de fatos, que Hobbes chama, como fez Aristóteles, de conhecimento *tou oti* (ou conhecimento *de que algo é*) (HOBBS, 2009, p. 133; DCO, I, VI, 2). Contudo, se tomarmos as coisas não como simples fatos que vão se sucedendo em um fluxo contínuo, mas antes como *efeitos*, elas se tornam objeto de um conhecimento daquilo que é universal e necessário, ou seja, o conhecimento de suas causas – *tou dioti* (id. ib.). Este, por sua vez, constitui o domínio de um conhecimento racional identificado com o encadeamento, não mais de pensamentos estritamente considerados (ou seja, da sensação e de sua continuidade degradada na mente à maneira da memória e da imaginação), mas de um raciocínio demonstrativo cujo elemento simples é o *nome*, ou seja, um signo artificial, cuja condição é o advento da linguagem e daquilo que Hobbes chama *discurso verbal* (*speech*) (HOBBS, 2003, p. 30; L, IV, 3). Hobbes dedicará os capítulos 4 e 5 do *Leviathan* ao discurso mental, embora, como já mencionado, a análise mais bem acabada dessa teoria seja apresentada ao longo da primeira parte do *De Corpore*.

Penso ser fundamental desatar o nó que se cria da articulação dos elementos desses dois regimes de conhecimento, ou caso contrário não seremos capazes de explicitar do que se trata uma possível *leitura de si*. Hobbes não parece nos ajudar: as passagens relevantes para estabelecer uma devida delimitação de cada domínio encontram-se dispersas ao longo do *Leviathan* e sem preocupação em seguir o método filosófico defendido no *De Corpore* – o que certamente permitiria uma maior clareza sobre o que cabe à imaginação e o que cabe à razão conhecer².

Para tanto, uma análise do capítulo VIII do *Leviathan* torna-se um ponto chave. E isto, precisamente porque este é o capítulo que traz as denominações dos dois regimes de conhecimento considerados sob a perspectiva de *virtudes do intelecto*. De um lado, temos a imaginação, cuja rapidez e firmeza em vista de um fim determinado configura uma excelência ou virtude para o indivíduo que a detiver. Trata-se de um engenho natural (*natural wit*), cujo desenvolvimento no tempo decorre da só natureza dos corpos dotados de sensibilidade (daí que Hobbes frequentemente equipara os homens a outros *seres animados* quanto a este quesito) (HOBBS, 2003, p. 62; L, VIII, 2). De outro lado, há a própria razão que, enquanto cálculo ou lógica, é um conhecimento proposicional restrito ao homem, na medida em que este se vale da linguagem e de certas operações que ela propicia. A razão, entendida como filosofia ou ciência (que

² Conforme Ursula Renz, cuja hipótese aqui sigo, o *Leviathan* seria uma obra mais pedagógica, buscando convencer o eleitor acerca de suas teses, do que analítica – que demandaria uma demonstração rigorosa em observância estrita do método filosófico. Sendo assim, essa abordagem diferenciaria o *Leviathan* dos *Elementos de Filosofia* (sobretudo o *De Corpore*), em que Hobbes teria uma verdadeira preocupação em seguir seu próprio método científico (RENZ, 2018).

é sua própria excelência ou virtude intelectual) é aqui referida pelo nome engenho adquirido (*acquired wit*) (id., p. 65; L, VIII, 13).

É importante, em primeiro lugar, apontar para o que significa a referência à natureza na expressão (1) *engenho natural*. Não se trata de algum conteúdo inato, ou ainda de uma concepção essencialista da humanidade. Antes, trata-se precisamente de assinalar aquilo que é do domínio de certo conhecimento cuja aquisição, proveniente de uma sucessão contínua de dados sensíveis, configura um discurso mental de duração indefinida (encerrada apenas na morte) e constitui o campo próprio da experiência subjetiva, derivada da sensação. Por outro lado, a expressão (2) *engenho adquirido* faz referência ao conhecimento cuja aquisição é dependente, ao longo dessa mesma experiência subjetiva, tanto da aquisição do método científico e de sua aplicação para a explicação de fenômenos, quanto, ao menos, da aquisição por instrução destes mesmos conhecimentos pelo auxílio pedagógico de um tutor que os tenha previamente adquirido (algo que, pela leitura que faço, é precisamente o propósito de Hobbes ao escrever o *Leviathan*).

Este último conhecimento ganha o estatuto de um artifício metodicamente adquirido (ou, antes, produzido), por oposição (implícada na clivagem conceitual) às *aquisições naturais* da só experiência contínua, independentemente de método. Para Hobbes, o conhecimento natural e empírico opõe-se conceitualmente ao artifício racional, sendo esta, afinal, a marca da clivagem entre os dois regimes de conhecimento: o primeiro baseia-se em fatos da experiência e opera exclusivamente sobre estes, por associação e dissociação; o segundo, embora partindo também das aparências sensíveis, e nestas tendo um fundamento, configura-se posteriormente pela produção de proposições logicamente encadeadas, cujos elementos simples são os nomes.

Esta é a distinção fundamental entre o que Hobbes chama de prudência (que não é senão um desdobramento da imaginação) e a racionalidade do filósofo. A prudência é o nome usual que poderia ser dado a uma faculdade natural da mente – ou seja, a imaginação, tida como um regime de conhecimento derivado da sensação. Isto, porque o prudente é aquele que reúne muita experiência e é capaz de projetar essa experiência, obtendo, por isso mesmo, uma conjectura do futuro. O prudente não é senão aquele que é reconhecido pela capacidade de antever e antecipar-se a supostos fatos futuros por meio da imaginação e do juízo feito acerca desses conteúdos mentais. Além disto, a imaginação ganha também o sentido de fantasia (*fancy*), na medida em que, com base em fatos passados (memórias), produz associações imaginativas – razão pela qual as artes em geral (e, dentre elas, a retórica) estão vinculadas ao domínio do engenho natural.

O engenho natural é tido tanto como uma vivacidade da imaginação, bem como sinal de um juízo capaz de conhecer particulares, identificando-os através de suas dessemelhanças “em casos nos quais tal discernimento não seja simples” (id., p. 62; L, VIII, 3). Este discernimento, no entanto, não é conhecimento no mesmo sentido da filosofia; ele é, antes, o conhecimento envolvido na capacidade de distinguir tempo, lugar e pessoa. Eis a razão pela qual ele é um conhecimento empírico de coisas ou fatos particulares e circunstanciais, ao passo que a ciência – o engenho adquirido – é um conhecimento racional de definições universais e independentes de circunstâncias relacionadas ao tempo, lugar e pessoa. Ora, as leis universais do movimento (um conhecimento científico próprio da geometria e da mecânica) e as condições gerais do movimento voluntário do corpo humano (um conhecimento científico próprio da filosofia moral) independem das particularidades de minha experiência particular e pessoal; por outro lado, se eu, um sujeito particular, exerço o cargo de conselheiro da corte do rei, devo levar em consideração as circunstâncias particulares presentes, se quiser exercer adequadamente o meu cargo – o engenho natural e a prudência serão, portanto, igualmente de vital importância³.

³ Hobbes se vale desse exemplo a fim de apontar o que cabe a um conselheiro do rei conhecer: por um lado, “um grande conhecimento das disposições humanas, dos direitos de governo, e da natureza da equidade, da lei, da justiça, e da honra (*que não pode ser alcançado sem estudo*)”; e, por outro lado, também um conhecimento “(...) da força, dos recursos, e lugares, tanto de seu próprio país, como de países vizinhos, assim como das inclinações e designios de todas as nações que possam de algum modo atrapalhá-los. *E isso não se alcança sem muita experiência*” (HOBBS, 2003, p. 221-222; L, XXV, 13. Destaques meus).



Isso nos leva ao segundo ponto que quero considerar acerca da distinção entre os dois regimes de conhecimento: se as circunstâncias particulares determinam que a imaginação não seja jamais um conhecimento por causas universais, então, o juízo envolvido no engenho natural não pode ser senão conjectural. A razão, por sua vez, na medida em que é conhecimento pelas causas, é um conhecimento do necessário; não é, contudo, um conhecimento de fatos particulares passados ou vindouros, mas de condições universais da reprodução de um determinado fenômeno que, enquanto objeto de ciência, é também tomado de forma universal (ou seja, sob um nome que designa cada particular que reúne determinadas propriedades, a saber, aquelas que justificam o emprego do nome). A imaginação, enquanto regime de conhecimento, não é, portanto, um conhecimento de *causas* para *efeitos* – como é o caso da razão. A imaginação opera pela associação de objetos particulares, por suas semelhanças aparentes, e pela dissociação desses objetos por suas dessemelhanças aparentes, razão pela qual a relação que se estabelece não é de causalidade em sentido estrito. As relações de semelhança e dessemelhança são sempre circunstanciais e produzidas pelo hábito, em razão de associações de contiguidade no espaço e continuidade no tempo. Assim sendo, a conjectura falível de como será um fato futuro ou como foi um fato passado, a partir de um fato atualmente percebido ou imaginado, são próprias do conhecimento imaginativo.

A razão, por outro lado, é um conhecimento que envolve explicação das causas: ela parte da consideração de um objeto (a saber, um fenômeno da experiência) tido por um efeito, para, então, supor a sua causa necessária, sob o critério de regras ou condições gerais estritamente racionais (fornecidas por meio do estudo da *filosofia primeira*, que, no sistema científico hobbesiano, antecede tanto a geometria quanto a física)⁴. Ela, contudo, não busca adivinhar ou prever o que ocorrerá com o objeto particular tido por similar a um objeto de minha experiência passada em circunstâncias similares (este é o papel do conhecimento imaginativo). Antes, ela instancia propriedades significadas por um nome geral, que um determinado objeto possui em comum com outros objetos. Assim, apenas este segundo regime de conhecimento lida com relações, não de antecedência/sucessão e contiguidade (que são fundamentalmente circunstanciais), mas de causalidade (que, embora diga respeito a objetos possíveis, ou seja, inseridos no tempo e no espaço, configura um princípio de razão que, porque universal, independe dessas circunstâncias). A identificação da causa que confere inteligibilidade científica a um fenômeno natural constitui uma regra de reprodução desse fenômeno, e por isso mesmo é expressa em uma definição dita *genética*⁵.

Com esta caracterização geral dos dois regimes de conhecimento – razão e imaginação –, bem como das condições pelas quais eles são adquiridos – respectivamente, método e experiência –, meu propósito nas duas próximas seções é mostrar como eles se articulam no projeto hobbesiano de uma filosofia moral, cujo fundamento pode ser entendido em termos de um *autoconhecimento*. O que cabe à razão, para um tal conhecimento, não é o mesmo que cabe à imaginação: enquanto a razão tem por produto um conhecimento *teórico* das paixões humanas, ou seja, um conhecimento daquilo que elas possuem de universal e necessário (fornecendo assim os elementos de razão para a formulação do que Hobbes chama de *condição natural da humanidade*), é a imaginação e o discernimento que determinam, por sua vez, as condições dos atos particulares do indivíduo, em razão das quais pode-se elaborar uma consideração acerca das circunstâncias individuais na dinâmica do poder.

⁴ A filosofia primeira seria, para Hobbes, um vocabulário que antecede e fundamenta a geometria e as ciências da natureza em geral, conforme aponta o capítulo 6 da primeira parte do *De Corpore* (Cf. ZARKA, 1990).

⁵ Deve-se ressaltar, contudo, que a filosofia natural não é uma ciência puramente *a priori*. Embora jamais valendo-se do método indutivo, ela possui um elemento experiencial e *a posteriori*. Como ensina Wladimir Lisboa, “a única possibilidade de conhecer as causas primeiras na filosofia natural consistirá não no conhecimento das causas, pois é precisamente isso que nos está interdito dado o caráter finito do ser humano que apenas conhece no tempo, mas sim na descoberta das causas *possíveis* ou *prováveis* dos fenômenos da natureza a partir dos efeitos conhecidos na experiência. (...) Ela deverá partir dos primeiros princípios discriminados na filosofia primeira para, a seguir, construir como hipóteses as definições genéticas que procurarão reproduzir a cadeia causal da natureza. As leis da natureza serão, desse modo, os teoremas dessa teoria. Será impossível determinar *a priori* se eles são absolutamente exatos. Somente a experiência os confirmará, e sempre condicionalmente (LISBOA, 2015, p. 122-123).



O autoconhecimento como princípio filosófico

A razão – defenderá Hobbes – não é uma faculdade *natural* da mente, na medida em que esta seria resumidamente apenas a sensação e suas modalidades – a saber, memória, imaginação, e as projeções fictícias de possíveis consequências futuras na experiência. A razão é aquilo que a linguagem adquirida produz, na medida em que é capaz de formular definições e demonstrações universalmente válidas. A razão pertence, portanto, ao domínio do engenho adquirido.

Na introdução do *Leviathan*, Hobbes considera o que cabe à razão no conhecimento de si, a saber, conhecer “não este, ou aquele homem particular, mas a humanidade (*mankind*)”. Ou seja, cabe à razão conhecer o que pode ser formulado discursivamente em torno de denominações que signifiquem a condição natural e comum do homem (explicada por uma teoria das *paixões* e do *desejo*), independentemente das circunstâncias particulares, da constituição do corpo, dos hábitos e da educação, ou seja, da variação dos *objetos particulares* dos desejos individuais – que não podem ser objeto da ciência. Conhecer a si mesmo, sob o aspecto racional e filosófico, deve ser, portanto, “(...) saber quais são os pensamentos e paixões de *todos os homens* em ocasiões semelhantes”. Daí por que este conhecimento constitua a demonstração de conceitos, de denominações, que reúnam as determinações afetivas do ser humano, tomadas de forma geral. Sem ele não seria possível a formulação de princípios de razão na filosofia moral – que, afinal, é a ciência *das consequências das paixões dos homens* (HOBBES, 2003, p. 74; L, IX, 3).

A ética hobbesiana tem por fundamento um conhecimento de si que se traduz em um conhecimento das paixões humanas, as quais, embora experienciadas por todos, não podem ser compreendidas senão mediante o conhecimento de suas causas derivadas de princípios gerais de razão. Explicar um fenômeno é explicar as condições necessárias pelas quais ele é produzido. Todo efeito é, para Hobbes, variação de movimento local, princípio explicativo universal – isto é, causa universal. Porque uma *causa* é, por definição, uma condição necessária e suficiente, comum e universal, para a produção de um fenômeno (HOBBES, 1969, p. 121-122; DCO, IX, 3), uma teoria que toma as paixões, os desejos e os atos voluntários do homem como objeto de ciência deve envolver a formulação de denominações e definições que demonstrem a condição universal da ação humana enquanto fenômeno natural. A filosofia natural é uma física mecanicista, no quadro da qual se obtém o conhecimento das causas de fenômenos naturais. A tal princípio de razão⁶ deve estar submetido todo conhecimento filosófico possível acerca da natureza.

O desejo, enquanto denominação que detém função explicativa na ciência dos movimentos mentais, não é senão *início interno dos movimentos voluntários* – ou seja, um *conatus*. O *conatus* é uma denominação geral e simples pertencente à geometria hobbesiana, desenvolvida sobretudo na terceira parte do *De Corpore*. Essa denominação designa qualquer início de movimento e tem um papel epistemológico central, na medida em que está inserido em toda explicação devidamente científica da filosofia natural. Explicar um fenômeno físico é explicar as condições da variação de um movimento, condições que correspondem à causa eficiente do fenômeno analisado. O *conatus*, contudo, não é um fenômeno perceptível como, por exemplo, o deslocamento contínuo de um corpo; ele é, na verdade, uma condição ideal de razão que, designando um movimento ínfimo constituinte das partes de um movimento assinalável qualquer, deve ser suposto em uma explicação científica como marca da inteligibilidade do início de um fenômeno⁷.

⁶ Pertencendo ao vocabulário da *philosophia prima*, o princípio hobbesiano de causalidade seria, antes, um princípio de *inteligibilidade*, na medida em que diz respeito à racionalidade do discurso demonstrativo diante das condições e exigências do discurso (lógica) e da representação (fenômeno), antes do que a uma correspondência entre os conceitos e as coisas elas mesmas. Como explica Yves-Charles Zarka, “a verdade é verdade do discurso, e não das coisas; a necessidade de nossas deduções é uma necessidade lógica. A teoria da causalidade satisfaz as exigências da razão, mas nos fornece mais um poder sobre as coisas do que um conhecimento cujo valor ontológico seria certo. Assim, no conhecimento da natureza, nossas hipóteses permanecem convencionais, e não valem senão por sua simplicidade e eficácia para explicar o maior número de fenômenos possíveis (...). O saber se elabora nas palavras, e as definições de palavras, que são os únicos princípios da demonstração, não possuem nenhuma capacidade, por sua virtude própria, de dizer a essência real das coisas” (ZARKA, 1999, p. 214).

⁷ Como explica Celi Hirata, “o conceito de *conatus* exprime, pois, algo que, embora invisível, deve ser suposto pela razão para os fenômenos percebidos pelos sentidos. É por meio dele que Hobbes explica as propriedades dos corpos, como a resistência,

Dito isto, compreender o movimento voluntário é ser capaz de explicar as afecções mecânicas pelas quais o corpo humano é determinado a sofrer uma variação de movimento. Explicar a ação humana é compreender as paixões enquanto fenômeno mental que determina o sujeito a desejar e, portanto, a agir. Nesta medida, deve-se supor que o desencadeamento do movimento voluntário tem seu início em um *conatus*. Nesse caso, contudo, o *conatus* é identificado com o próprio desejo:

(...) dado que andar, falar e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de como, onde e o quê, é evidente que a *imaginação* é o primeiro início interno de todos os movimentos voluntários. E embora os homens sem instrução não concebam que haja movimento quando a coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida (devido a sua pequenez) é insensível, não obstante esses movimentos existem. Porque um espaço nunca é tão pequeno que aquilo que seja movido num espaço maior, do qual o espaço pequeno faz parte, não deva primeiro ser movido neste último. *Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço [endeavour/conatus]* (HOBBS, 2003, p. 47; L, VI, 1. Destaques meus).

Pela caracterização acima apresentada, a qualificação do desejo como *conatus* não é nada mais que a sua subordinação, enquanto objeto da filosofia natural, ao quadro mais abstrato da geometria hobbesiana. Os fenômenos mentais não podem prescindir de uma explicação mecânica, na medida em que a mente, no quadro teórico hobbesiano, é de natureza extensa. No entanto, embora pertencente à física hobbesiana, o vocabulário do mental, aplicado às paixões, não é inteiramente redutível ao vocabulário mecânico do choque de corpos. O *conatus*, enquanto conceito geométrico, delimita o alcance da explicação mental do desejo sem eliminar a pertinência, para a inteligibilidade da filosofia moral, do vocabulário fenomenal da imaginação e das paixões. Ora, o que deve ser explicado é o fenômeno passional; reduzi-lo inteiramente a uma simples relação de choque entre corpos não seria suficiente para compreender esse fenômeno enquanto tendo relevância moral e política, que é o verdadeiro foco da teoria do desejo no *Leviathan*⁸.

Isso dito, na medida em que a consideração filosófica do fenômeno passional se insere no quadro da explicação causal da filosofia natural, uma devida *ciência* das paixões passa a apontar para um viés em filosofia moral que, antes do que tornar efetivamente mais eminente, digno ou excelente o indivíduo que detém esse conhecimento e dele faz uso, demonstra que as paixões, uma vez analisadas, possuem todas um princípio comum e universalmente válido que, nesta medida, iguala as condições dos indivíduos. Nesse sentido, Zarka chama atenção para o aspecto igualitário da condição natural da humanidade, ao ressaltar o esforço comum de superação do medo da morte por meio da busca de poder: o conhecimento acerca da natureza do desejo não fornece outra coisa senão a demonstração da igualdade das condições, que se converte na igualdade quanto à fragilidade que caracteriza universalmente a existência humana (ZARKA, 1995, p. 43).

De maneira alguma, portanto, o conhecimento filosófico das paixões acarreta a eminência moral daquele que o detiver. Essa é, enfim, a consequência da submissão das paixões à física hobbesiana: o estabelecimento de uma ética naturalista que se funda em uma concepção universalista do homem em condição natural. No *Leviathan*, não é imediatamente claro que essa concepção tem por fundamento *de razão* a teoria do *conatus* enquanto princípio explicativo da ação humana em geral, na medida em que Hobbes opta por recorrer, no capítulo XIII, a argumentos que apelam para a identificação do leitor a certas experiências supostamente universais, a saber: a busca comum de poder e glória, bem como o medo da morte⁹.

a pressão, a dureza e a coesão, propriedades que consistem em reações, que, por seu turno, consistem em ações, que, por sua vez, só podem ser movimentos (HIRATA, 2017, p. 58).

⁸ Assim, como bem observa Jeffrey Barnouw, o *conatus* geométrico e o *conatus* identificado ao desejo não possuem estritamente o mesmo sentido (BARNOUW, 1992, p. 115). O segundo, na verdade, supõe o primeiro como condição de razão sem abolir as suas próprias peculiaridades, evidenciadas no aspecto fenomenal e empírico das paixões.

⁹ Nesse sentido, entendo que esses fatores devem ser tidos como sinais ou efeitos empíricos da igualdade natural, dos quais Hobbes faz uso para incentivar o leitor a aderir a suas teses. Os argumentos ali presentes, contudo, não devem ser tomados



Isso não é dizer, contudo, que seria exigido ao leitor do *Leviathan* um estrito conhecimento da *demonstração* da produção do *conatus* para uma compreensão da igualdade natural humana (demonstração esta que é apresentada por Hobbes, em sua versão mais completa, no capítulo xxv do *De Corpore*). Seria exigido, antes, um conhecimento *de que* tal princípio é comum à determinação dos conteúdos cognitivos da imaginação, necessários a uma explicação universal do desejo humano. Essa suposição deve constituir parte do projeto da primeira parte do *Leviathan* – caso contrário, as teses que sustentam esse princípio não seriam retomadas (embora sem muito detalhamento e preocupação analítica) também nessa obra¹⁰.

Por outro lado, o fato é que a igualdade natural não é conhecida pela só percepção ou imaginação, na medida em que aquilo que a experiência apresenta à percepção individual é justamente uma *desigualdade* entre os indivíduos em meio a seus atos particulares, explicada pela diversidade subjetiva dos objetos das paixões (HOBBS, 2003, p. 65-66; L, VIII, 14). O conhecimento da igualdade natural não é possível senão pela razão, conhecimento que leva em consideração, na diversidade das paixões, um conceito que constituirá a própria condição de inteligibilidade da dinâmica de poder entre os homens. No *Leviathan*, esse princípio é evocado em uma passagem que igualmente não tem uma estrutura demonstrativa, dizendo respeito a uma consideração acerca dos costumes (*manners*): “assinalo assim, em primeiro lugar, como inclinação geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (HOBBS, 2003, p. 85; L, XI, 2). A rigor, o *desejo de potência* não se trata de uma “inclinação geral”, a menos que nessa expressão esteja subentendida a sua função explicativa enquanto condição hipotética (de razão) da ação humana, em conformidade ao método da filosofia natural. Assim, como explica Luc Foisneau, com esse conceito, Hobbes busca estabelecer um *denominador comum* a partir do qual seja possível compreender, segundo uma escala comum de avaliação, o que leva os homens, com suas paixões, a querer afirmar sua superioridade individual (FOISNEAU, 2016, p. 130).

No capítulo x do *Leviathan*, Hobbes define o poder de um homem como “seus meios presentes de obter algum bem aparente futuro” (HOBBS, 2003, p. 75; L, X, 1). Como observa Balthazar Barbosa Filho, essa definição tem dois aspectos que a tornam especialmente complexa: o seu início, referente à noção de *meios presentes*, é extensional ou *de re*, ao passo que o seu encerramento, por meio do adjetivo “aparente” associado à noção de *bem futuro*, é intencional (BARBOSA FILHO, 2013, p. 149). Isso seria evidência de que, embora o poder de um homem deva ser interpretado como *potentia*, ou seja, poder *de fato* (embora *relativo*, perante a potência de outros homens), o fim a que o desejo visa diz respeito a uma *referência opaca*, na medida em que a concepção de algo como um *bem* dependerá das disposições mentais do indivíduo (o que remete, como veremos a seguir, ao *engenho natural*).

O *objeto* do desejo de potência, assim, não diz respeito propriamente à noção extensional do *poder de um homem*, entendido como meios dos quais ele *presente e efetivamente* dispõe. Antes, ele refere a uma *concepção imaginativa* de um poder que, redutível à noção intencional de *bem aparente*, diz respeito, portanto, à segunda parte da definição. Essa concepção de um poder, enquanto configurando o objeto do desejo, configura, assim, um juízo particular que, formado no seio do discurso imaginativo da mente individual, atribui a essa ou àquela coisa percebida (ou imaginada) a *aparência* de um poder ou, o que é o mesmo, de um meio para a obtenção de bens futuros eventualmente assim concebidos. Com efeito, na medida em que a felicidade é definida pelo “contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, *não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o meio para a obtenção do segundo*” (HOBBS, 2003, p. 85; L, XI, 1. Destaques meus), também a concepção do *bem aparente futuro* deve ela própria não ser senão concepção de um poder, isto é, de um meio para um fim ulterior – retornando, assim, de maneira cíclica, à causa universal da ação humana.

como estritamente filosóficos, na medida em que eles não apresentam uma demonstração do efeito (objeto da análise) a partir da causa, exigência metodológica da filosofia natural.

¹⁰ De fato, Hobbes menciona, já no terceiro parágrafo do primeiro capítulo do *Leviathan*, que não pretende dedicar-se a uma explicação detalhada das causas naturais dos sentidos, na medida em que já as teria demonstrado com o devido rigor em outras obras (HOBBS, 2003, p. 15; L, I, 3).



Assim sendo, o conhecimento da igualdade natural, de uma perspectiva filosófica, é consequência da redutibilidade das paixões humanas a uma concepção imaginativa de poder, isto é, de objetos *julgados* como meios para a obtenção de um bem futuro, de maneira a configurar uma busca incessante dos meios de preservação. Ainda que o objeto da representação imaginativa do desejo seja variável, ou seja, ainda que aquilo que os indivíduos percebam ou imaginem – e, então, julguem – como um *bem* seja variável, é filosoficamente legítimo dizer que qualquer desejo empírico, enquanto envolvendo uma representação de um bem associado aos meios para obtê-lo, é explicado pela noção de *desejo de potência* enquanto denominador comum das paixões humanas.

O *desejo de potência* é, portanto, um desejo autorreferido: o objeto do desejo é a continuidade indefinida da própria potência, ou seja, da obtenção dos meios para a continuidade do desejar, que se encerra apenas com a morte. Essa concepção teórica do desejo deve ser tomada como um produto da filosofia natural, dizendo respeito a uma possível compreensão da consideração hobbesiana, não explicitamente demonstrada no *Leviathan*, segundo a qual aquilo que é comum a todo homem (a saber, a *causa* das paixões) deve ser diferenciado daquilo que é variável entre os homens (a saber, os *objetos particulares* das paixões), e cuja variação se explica pela diversidade das circunstâncias vivenciadas na experiência individual (com consequências determinantes para a experiência social).

O autoconhecimento como disposição da mente

A perspectiva do cientista das paixões não pode ser, evidentemente, a mesma perspectiva do agente, ou seja, do sujeito das paixões. Esta última perspectiva demanda uma explicação que, sem prescindir do conhecimento racional e filosófico, tem por objeto não a inteligibilidade causal, mas o conteúdo associativo mesmo da imaginação encadeada em discurso mental e os próprios cálculos nele envolvidos com vistas a agir em circunstâncias concretas. Em outras palavras, a perspectiva do agente é a do indivíduo interessado por um conhecimento moral *prático* – ele é o *artífice* – e não teórico, no qual ele próprio é objeto – ou *matéria* – de estudo. Por essa perspectiva, o que deve ser examinado são elementos distintos da filosofia moral hobbesiana: não mais a explicação da causa universal das paixões, que pertence à filosofia natural, mas agora uma consideração acerca do modo pelo qual o sujeito age, considerando os elementos relacionais que constituem a experiência. Se a distinção que faço entre os regimes de conhecimento for correta, podemos dizer que esses tipos de conhecimento se encontram confusamente misturados ao longo da primeira parte do *Leviathan*, razão pela qual dedicarei esta seção, agora, a apontar os conceitos que devem ser articulados para um conhecimento eminentemente empírico e prático, voltado não ao filósofo enquanto tal, mas ao agente moralmente interessado.

Como visto, o *conhecimento racional* é vinculado a produções de conceitos teóricos, capazes de significar propriedades comuns a muitos particulares em torno de denominações cuja reunião e articulação no discurso visa a hipóteses acerca da regularidade de fenômenos. O campo do *conhecimento empírico*, por outro lado, embora evidentemente lance mão de nomes universais em um discurso, não tem por objeto o universal, mas, ao contrário, o particular, o circunstancial; em contraposição ao que é condição e o que disso se segue necessariamente em um raciocínio lógico, ele dirá respeito ao que antecede e o que se sucede cronologicamente na experiência. Nesse sentido, concernente a uma *leitura de si*, o conhecimento empírico estará intimamente relacionado à identidade do indivíduo: ele diz respeito às maneiras e costumes do indivíduo na sua particularidade, ainda que essas maneiras de agir sejam constituídas por interações externas.

O denominador comum racionalmente formulado do *desejo de potência* explica universalmente a condição natural da humanidade. Nesse movimento, essa noção igualmente introduz, pelo campo filosófico, o conhecimento da *causa* da dinâmica do poder, em conformidade à qual as relações humanas são marcadas por uma desigualdade manifesta. Em primeiro lugar, (1) tão logo sejamos capazes de compreender a *causa comum* que constitui o desejo de potência, concluímos que a desigualdade manifesta na experiência não é, na verdade, uma *causa*, mas sim o *efeito aparente* de uma natureza comum que, nesta medida, é *prova* da igualdade humana.



Nesse sentido, pode-se estabelecer a relação entre a concepção racional da *leitura de si* para a concepção empírica, na medida em que a razão permite reconhecer a causa da condição natural enquanto estado de guerra. Ora, da *igualdade* referente à inteligibilidade da condição natural *comum* do homem, em torno da noção de *desejo de potência*, segue-se, contudo, a *desigualdade* dos poderes *de fato* entre os homens, resultante do esforço pela busca e pela afirmação de poder, concreto ou simbólico, como meio de preservação. Como explica Dominique Weber, “a diferença entre as mentes (*wits*) é assim pensada a partir de uma diferença de grau sobre a escala da potência. E, se um indivíduo busca afirmar a sua singularidade, na verdade é porque isso marca a sua eminência na ordem da potência” (WEBER, 2007, p. 110). O denominador comum das paixões deixará, assim, de ter centralidade nesse caso pois, da perspectiva do *agente* (e não mais do *filósofo*), é justamente a *diversidade* das paixões efetivamente vivenciadas que adquire relevância. Nesse caso, na medida em que inserido no campo das relações e do convívio humano, são as habilidades individuais, na medida em que *reconhecidas* como tais, que terão centralidade. A disputa por poder que caracteriza a condição natural se traduzirá, assim, em uma disputa por reconhecimento.

Embora nenhum homem seja *naturalmente* superior a nenhum outro (decorrente da verificação filosófica da igualdade humana), dessa mesma natureza se segue a predisposição dos homens a afirmar a própria singularidade diante dos demais. A compreensão dessa dinâmica é produto da filosofia natural; contudo, uma vez reconhecida, ela se torna um elemento prático a ser considerado pelos agentes. Podemos ilustrar a diferença entre as perspectivas empírica e científica do seguinte modo: a experiência que um indivíduo venha a ter de uma suposta eminência pessoal, ainda que socialmente reconhecida (isto é, ainda que *de fato* reconhecida), não é *prova* da racionalidade desta eminência. Ora, uma tal experiência, identificada na *glória* – apontada por Hobbes como sendo uma das principais causas da guerra (HOBBS, 2003, p. 108; L, XIII, 6) –, sendo comum a todos os homens em situações semelhantes, não configura um fundamento racional do autoconhecimento. Ao contrário, aquele que afirma da própria natureza uma eminência em relação aos demais só pode ser ignorante da condição natural *comum* da humanidade. Antes, por uma abordagem devidamente filosófica, a glória é apenas um efeito da imaginação que constitui o desejo. Por sua vez, o desejo é movimento interno do corpo, experienciado como uma sensação de prazer. Este último ponto é capital, pois marca o momento em que um conhecimento filosófico acerca do desejo humano se esgota para dar lugar a possível retificação de juízos particulares que determinam os atos voluntários humanos (conhecimento que pertence ao campo empírico da imaginação e do discurso mental).

A irracionalidade presente na opinião de si como eminente frente aos demais, contudo, não diz respeito à sensação de alegria, isto é, a paixão descrita como glória (HOBBS, 2003, p. 53; L, VI, 39). Antes, a irracionalidade diz respeito à passagem da experiência dessa paixão à *opinião* (e, portanto, ao *juízo*) de que essa sensação legitima um comportamento belicoso, um desejo de dominação com base na afirmação de eminência. Temos aqui alguns elementos importantes a partir dos quais podemos entender a articulação possível entre o conhecimento racional e necessário da humanidade (em geral) com o conhecimento empírico/imaginativo das concepções (particulares) de si – que variam segundo as circunstâncias particulares do indivíduo. Não é como se a razão determinasse o desejo¹¹, mas sim que os produtos proposicionais do cálculo racional, na medida em que constituem conteúdos mentais, entram como um dos fatores da determinação da ação e, portanto, de uma possível retificação da opinião e do juízo daqueles indivíduos que vêm a tomar conhecimento de certas teses filosóficas (sobretudo em condição civil).

Assim, se, de uma perspectiva filosófica, a afirmação de si se traduz em um fator associado à guerra e à irracionalidade do comportamento humano (e tanto mais à medida que se afasta da condição civil), por outro lado, de uma perspectiva empírica, ela se torna uma noção chave, precisamente porque as circunstâncias onde os agentes se encontram são *de fato* regidas pela dinâmica do poder. Aqui, deve ser

¹¹ Como ensina Weber, Hobbes considera que a razão não é uma faculdade da mente cuja função é livrar o homem das paixões. Isso se converte, antes, em uma ignorância da natureza humana. Ora, não haveria conflito algum entre a razão (enquanto cálculo) e as paixões, mas sim entre os meios adequados e os meios inadequados de autopreservação – precisamente o objeto do desejo (WEBER, 2004, p. 19).

considerado o conteúdo trazido por Hobbes nos capítulos concernentes tanto às *virtudes intelectuais* (L, VIII) quanto aos *costumes* (L, XI). Esses dois capítulos estão conectados na medida em que a sua articulação permite fundar uma teoria das *disposições* humanas. Essa conclusão torna-se tão mais clara conforme considerarmos que Hobbes, no capítulo XIII do *De Homine*, de 1658, *funde* os temas que, no *Leviathan*, são abordados em capítulos tanto separados quanto distantes entre si, reunindo-os numa única doutrina acerca da causa das disposições (*ingenii*¹²).

Concernente à doutrina que podemos extrair da leitura conjunta dos capítulos dedicados aos *ingenii* para a compreensão do conhecimento empírico, tanto a abordagem da sua perspectiva enquanto *disposição* quanto da perspectiva enquanto *virtude intelectual* são elucidativas. No capítulo XIII do *De Homine*, Hobbes vincula a noção de *ingenium* à noção de costume (*moribus/manners*) para estabelecer uma doutrina acerca das condições universais (e, da maneira como entendo, *racionais*) das disposições humanas em geral, que se torna o sentido da noção de *ingenium* segundo essa abordagem. Nesse outro contexto, Hobbes aponta seis fatores que conjuntamente, e de maneira interdependente, constituem uma única *fonte* para “as propensões dos homens a coisas determinadas”, a saber: “temperamento, experiência, hábito, bens da fortuna, opinião de si mesmo, e autoridades” (HOBBS, 2015, p. 423; DHO, XIII, 1).

Apesar da *opinião de si* ser elencada como um dentre diversos fatores da constituição das disposições individuais, deve-se entender, antes, que cada um dos fatores deve ser tomado *coletivamente*, de maneira a aproximar o leitor ao máximo possível da compreensão daquilo que determina a causa inteira de uma ação particular, na medida em que seria impossível conhecer todas as causas parciais que concorrem para a produção de um efeito singular¹³. Conforme Samantha Frost, Hobbes toma o cuidado, nessa passagem, de assinalar que não se trata de seis fontes que, separada ou individualmente, podem vir a determinar as disposições ou propensões humanas. Antes, trata-se de uma *fonte sêxtupla* (*sextuplici fonte*), ou seja, seis fatores indissociáveis de uma única causa inteira que *necessariamente* determina o desejo e a vontade (FROST, 2008, p. 93). Essa interpretação, apoiada na formulação latina adotada por Hobbes, ressalta a natureza dinâmica da determinação das disposições humanas: os fatores que constituem a determinação da ação individual, ainda que remetam a uma interioridade (referente ao discurso mental), devem ser entendidos supondo a lógica da causalidade *exterior* (decorrente das condições gerais da *philosophia prima*). Nessa medida, um fator, ainda que ele refira a algo tido por interior, não pode determinar-se sem uma conexão com todos os demais fatores: os *hábitos* que um indivíduo desenvolve no tempo estão intrinsecamente vinculados à sua efetiva *experiência* passada de diversas interações com o mundo; igualmente, a *opinião que esse indivíduo tem de si mesmo* não pode dar-se a despeito de seu *temperamento*, mas tampouco da maneira como ele é afetado pelo comportamento daqueles indivíduos ou instituições tidas por ele como *autoridades* – ou, ainda, por *fatos associados à fortuna*, como, por exemplo, as origens de berço, etc.

No capítulo VIII do *Leviathan*, por outro lado, o aspecto efetivo da dinâmica do poder é fortemente presente, sobretudo na medida em que as noções de *eminência* (*eminentia*) e *comparação* (*comparatione*) passam a operar na explicação da doutrina hobbesiana do *ingenium*. Essas noções devem ser tomadas como

¹² É interessante apontar que a palavra latina *ingenium* (que, aqui, traduzo para *engenho*) é igualmente adotada por Hobbes tanto no capítulo VIII do *Leviathan* quanto no capítulo XIII do *De Homine*. Contudo, o sentido dessa palavra é diferente nessas duas abordagens. A abordagem do *Leviathan* busca captar a perspectiva segundo a qual o *ingenium* é uma *boa* disposição do intelecto (*wit* ou *good wit*, no inglês), ao passo que, no *De Homine*, o *ingenium* adquire um sentido com valor neutro (de maneira que, tanto nas traduções modernas para o inglês quanto para o francês, opta-se por traduzir a palavra *ingenium* para *disposition*). Por outro lado, o capítulo XIII do *De Homine* *adiciona* o tema dos costumes que, no *Leviathan* encontra-se separadamente, de maneira a efetivamente fundir os temas: aqui, contudo, a palavra latina (*moribus*) e inglesa (*manners*) correspondem, em ambas as obras, ao mesmo sentido, de maneira inequívoca.

¹³ Com efeito, da perspectiva do filósofo, é impossível efetivamente conhecer o conteúdo particular da causa de um desejo empírico dado pois, para isso, seria preciso tomar conhecimento total do encadeamento de causas empíricas/históricas (isto é, os “antecedentes de consequentes”) que levam a um ato qualquer. Isso evidencia o limite da razão nesse campo do conhecimento: aqui, não importa que se possa explicar pelas causas necessárias e suficientes a produção de um ato voluntário particular, mas apenas tomar conhecimento dos fatores que necessariamente compõem, de uma maneira geral, a causa das disposições – a que o capítulo XIII do *De Homine* se limita em estabelecer.

resultantes da dinâmica do poder na medida em que essa dinâmica se dá por meio dos juízos particulares dos homens. Nesse contexto, os juízos são evidentemente proposicionais, mas não no mesmo sentido que o conceito de juízo adquire no campo estrito da razão, isto é, enquanto premissas e conclusões de um raciocínio lógico-filosófico. O juízo vinculado aos *ingenii* é um produto da imaginação, e não da razão. Eles têm o sentido de *opiniões* acerca de si e dos outros, os quais, independentemente de estarem ou não de acordo com a razão, constituem *de fato* a dinâmica do poder. É por meio dessas opiniões imaginativamente produzidas, via *discurso mental*, que as relações de comparação e eminência *aparente* são firmadas entre os homens.

Assim, também o conceito de *ingenium* (enquanto virtude intelectual) deverá ser concebido não como uma virtude moral racionalmente fundamentada, mas como uma *aparência de virtude* empiricamente determinada e socialmente determinante. Ora, a virtude intelectual, “em toda espécie de assuntos, é algo que se estima pela eminência, e consiste na comparação. Pois, se todas as coisas fossem iguais em todos os homens, nada seria apreciado” (HOBBS, 2003, p. 61; L, VIII, 1). Ela decorre, assim, de uma habilidade intelectual do indivíduo, relativa ao discurso mental, para produzir certa *aparência de si* diante dos demais nas diversas circunstâncias em que o indivíduo age – supondo, nessa ação, igualmente, as *reações* desse indivíduo diante de atos alheios. Essa habilidade intelectual, ou faculdade do ânimo (*facultatem animi*) constitui o conceito de *ingenium* no *Leviathan*.

Isso dito, deve-se atentar para o estilo adotado por Hobbes nessas passagens. Hobbes dedica-se a uma descrição que, assentada na experiência comum e na observação dos costumes dos homens, aponta para *características aproximadas* dessas habilidades, em um estilo que difere sobremaneira da *definição genética* da filosofia propriamente dita. Como visto, o engenho natural é ora referido por *boa fantasia* (*good fancy*), ora por *bom juízo* (*good judgment*); no primeiro caso, Hobbes depende de uma remissão à opinião alheia para descrever que uma *boa fantasia* é uma habilidade para perceber semelhanças entre coisas diferentes, mas apenas em casos nos quais “raramente *outros* as observem” (HOBBS, 2003, p. 62; L, VIII, 3. Destaques meus). No segundo caso, por outro lado, o *ingenium* diz respeito a uma percepção aguçada de aspectos segundo os quais as coisas diferem entre si. Em certos casos, e “sobretudo em questões de *convívio* e *negócios*”, tal virtude é chamada de *discernimento* (Id., p. 62-63; L, VIII, 3. Destaques meus). Nota-se que, nessas passagens, muito embora essas noções não sejam impermeáveis a uma abordagem filosófica (na medida em que inseridos na dinâmica do poder decorrente da natureza do desejo humano), as diferentes maneiras como as virtudes do intelecto de fato *aparecem* no convívio social tornam-se relevantes para a constituição do próprio conceito de *ingenium*.

É nesse contexto, segundo o qual a ação individual se produz num campo relacional em que a *experiência* das paixões é determinante dos atos voluntários, que a filosofia moral hobbesiana adquire o sentido pelo qual o viés racionalista que rege o método dedutivo da filosofia abre espaço para uma concepção que, embora complementar, é imprescindível à ética. Trata-se, precisamente, do campo do conhecimento de viés empírico que, a partir da percepção de semelhanças e diferenças que define o *ingenium*, operará, diferentemente da razão, por meio da instrumentalização de signos e aparências visando a efeitos práticos¹⁴. Esse campo pode, assim, ser entendido como configurando uma *arte* e, na medida em que seu objeto é a própria reputação na dinâmica do poder, uma *arte de si*. Em razão da concepção universalista do *desejo de potência*, contudo, essa *arte de si* resolve-se não em uma prescrição visando a uma concepção normativa de virtude moral, mas em uma descrição moralmente neutra do poder¹⁵. Igualmente, podemos, com isso,

¹⁴ Na literatura, autores que buscaram ressaltar o valor desse aspecto do conhecimento moral no *Leviathan* tenderam a vincular Hobbes à tradição humanista que tem na retórica um elemento preponderante (Ver, por exemplo, SKINNER, 1996).

¹⁵ Conforme ensina Maria Isabel Limongi ao analisar o capítulo x do *Leviathan*, “não se trata, (...) para Hobbes, de procurar um ideal de elegância no mostrar-se, ou de desenhar o bom modo de se fazer honrar. O capítulo x do *Leviathan* (...) simplesmente descreve o modo como se dão as relações de poder, valor e honra, cuja lógica interna ou a chave explicativa reside no descompasso (...) entre o que um homem pode e o que ele passa a poder quando é valorizado pelos outros. (...) A dinâmica do poder é fundamentalmente desequilibrada, na medida em que nos engaja num regime de disputa em que se oferecem mais ocasiões de hostilidade do que de agradável convivialidade (LIMONGI, 2009, p. 123).

compreender a separabilidade que Hobbes estabelece entre o (1) aspecto normativo da filosofia moral, que diz respeito a leis universais e impessoais de razão, comumente disponíveis aos homens mediante o método da filosofia (L, XIV-XV)¹⁶, e seu (2) aspecto descritivo, referente aos costumes e disposições individuais tomados como determinação de uma *aparência* individual, isto é, da reputação e da identidade dos homens¹⁷.

Da articulação entre (i) as conclusões decorrentes da concepção filosófica do desejo com (ii) os elementos descritivos da noção de *virtude intelectual*, bem como (iii) das *disposições* e *costumes*, tornamo-nos capazes de capturar o escopo do que cabe à experiência e à imaginação, enquanto regime de conhecimento, produzir em termos de uma *leitura de si*. Conhecer a si mesmo enquanto inserido na dinâmica de poder é, por meio da experiência das paixões, produzir e desenvolver os meios da autopreservação, traduzida, na experiência social, na busca por reputação. Nesse caso, contudo, os atos do indivíduo não são a produção de conceitos teóricos e demonstrações, como na filosofia, mas sim uma *arte de si*, isto é, a produção circunstancial de uma *aparência de si* perante outros indivíduos¹⁸. Essa *aparência*, por sua vez, deve ser tida por decorrer dos próprios atos voluntários, que determinam, pela ação, a reputação na dinâmica social do poder.

Conclusão

A aplicação do método filosófico, tendo o fenômeno afetivo por objeto, produz conceitos universalmente válidos a partir dos quais somos capazes de entender a nós mesmos, a humanidade, enquanto objeto de uma filosofia moral. O conhecimento que esse método proporciona permite, por sua vez, compreender o escopo de nossas faculdades mentais enquanto agentes em um contexto social – e, àquilo que importa a uma filosofia moral, o contexto político. Determinados a agir pela imaginação, seres humanos são, por natureza, mecanismos de satisfação contínua do desejo (qualquer que seja sua determinação cognitiva). O conhecimento da condição natural que lhe é, sem mais, consequente, delimitaria o escopo da razão em um conhecimento de si: o conhecimento científico da humanidade é o conhecimento de propriedades comuns a cada indivíduo humano, a saber, aquelas que estão envolvidas no *desejo de potência* como explicação do movimento voluntário de corpos humanos individuais.

Por outro lado, a perspectiva do agente é a perspectiva da experiência mesma de sensações e imaginações particulares, ou seja, das aparências para um sujeito que as experimenta como paixões: prazer, dor, amor, ódio, alegria e tristeza. O conhecimento das paixões, nesse segundo caso, ainda que envolva os cálculos deliberativos cuja condição é a linguagem, não é um conhecimento teórico e demonstrativo, mas antes um conhecimento empírico que diz respeito às disposições da mente e aos costumes; é o campo de certa *inteligência afetiva* cuja virtude é referida por Hobbes como *engenho natural*. É nesse campo que o sujeito interage, pela maneira como se apresenta em meio a relações intersubjetivas. Trata-se não de um conhe-

¹⁶ É certo que Hobbes jamais adota uma abordagem demonstrativa em qualquer das oportunidades em que elenca as *leis de natureza*. Contudo, porque expressamente classificadas como *teoremas de razão* (HOBBS, 2003, p. 137; L, XV, 41), deve-se supor que, ao menos, elas *possam* decorrer do método da filosofia. Novamente, deve-se ressaltar que não se segue, do fato de que Hobbes adota certo *estilo* a fim de expor suas teses, que não se possa levar a sério a sua defesa de que a filosofia moral é uma *ciência*.

¹⁷ Vale mencionar o estudo de Zarka acerca da *destituição da figura do herói* empreendida por Hobbes, na medida em que o autor opera um deslocamento do objeto da filosofia moral, da (1) consideração particularista das virtudes pessoais do príncipe para a (2) consideração universalista da racionalização dos mecanismos do poder e da instituição do Estado (ZARKA, 1995, p. 44).

¹⁸ Nesse sentido, a metáfora do *teatro de máscaras*, trazida por Hobbes no capítulo XVI *Leviathan*, torna-se interessante para ilustrar a perspectiva segundo a qual a perspectiva empírica do autoconhecimento se traduz na produção de uma *aparência de si* diante de uma *plateia*: “A palavra *pessoa* é de origem Latina. Em lugar dela, os gregos tinham *prosopon*, que significa rosto, tal como, em latim, *persona* significa o disfarce ou a aparência exterior de um homem imitada no palco. E, por vezes, mais particularmente, aquela parte dela que disfarça o rosto, como máscara ou viseira. e do palco a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da ação, tanto nos tribunais como nos teatros. De modo que uma pessoa é o mesmo que um ator, tanto no palco como na conversação corrente. E personificar é representar, seja a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro, diz-se que é portador de sua pessoa ou que age em seu nome” (HOBBS, 2003, p. 138; L, XVI, 3). Para um estudo aprofundado desse aspecto da ação humana em Hobbes, v. VIEIRA, 2009, p. 75-144.



cimento teórico sobre as paixões (embora este seja de grande valia e, no caso da política, imprescindível), mas de um conhecimento eminentemente empírico e adquirido naturalmente (seja para o bem ou para o mal do indivíduo, ou ainda daqueles que o cercam) no desenrolar da vida afetiva. Na medida em que agir é ser causa de um efeito, aqui, identificado na produção de aparências de si – ou seja, de *maneiras e costumes* – diante de outras pessoas, bem como em suas consequências sociais e políticas, a qualidade do conhecimento imaginativo, sob os requisitos do engenho natural tido por virtude, converte-se em um conhecimento de si em seu próprio mérito (cujo objeto, dessa vez, é a própria experiência afetiva).

Essas duas vias complementares da *leitura de si* estão presentes ao longo da primeira parte do *Leviathan*, apesar da adoção do estilo pouco compromissado com o método filosófico defendido pelo próprio autor (que, ressaltado, deve-se ao propósito pedagógico, antes do que estritamente filosófico, da obra). Elas podem, contudo, ser reconstituídas e ter seus escopos devidamente delimitados em torno do que creio ser a parte inaugural da filosofia moral hobbesiana: um conhecimento metódico acerca da natureza comum do desejo que explica a determinação de atos voluntários humanos, e a delimitação do campo imaginativo e simbólico da interação humana.

BIBLIOGRAFIA

BARBOSA FILHO, B. (2013). *Condições da autoridade e autorização em Hobbes*. In: LEVY, L. & ALTMANN, S (Eds.). *Tempo, verdade e ação: Estudos de lógica e ontologia*. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus

BARNOUW, J. (1992). *Le vocabulaire du conatus*. In: *Hobbes et son vocabulaire*. ZARKA, Y-C (Ed.). Paris: Vrin.

FOISNEAU, L. (2016). *Hobbes: La vie inquiète*. Paris: Gallimard.

FROST, S. (2008). *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian reflections on Ethics and Politics*. Stanford University Press.

HIRATA, C. (2017). *Leibniz e Hobbes: Causalidade e princípio da razão suficiente*. São Paulo: Edusp.

HOBBS, T. (1966). *Concerning Body (De Corpore)*. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. MOLESWORTH, W. (Ed.). (11 vols.), Londres, 1839-1845. Reimpressão.

HOBBS, T. (2003). *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. MONTEIRO, J. & SILVA, M. (Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

HOBBS, T. (2009). *Do Corpo – Parte I: Cálculo ou Lógica*. LIMONGI, M. & MOREIRA, V. (Trad.). Campinas: Unicamp.

HOBBS, T. (2010). *Os Elementos da Lei Natural e Política*. SIMÕES, B. (Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

HOBBS, T. (2015). *De L'homme*. BÉAL, C., CRIGNON, P., GRACIANNETTE, B., LAGRÉE, J., MÉDINA J., MILANESE, A., PÉCHARMAN, M., TERREL, J. (trads.). Paris: Vrin.

LEIJENHORST, C. (2002). *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*. Leiden: Brill.

LIMONGI, M. (2009). *O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola.



- LIMONGI, M. (2002). *A semântica do materialismo de Hobbes*. *Analytica*, v. 5, n. 1. p. 109-135.
- LISBOA, W. (2015). *Movimento, necessidade e sistema em Thomas Hobbes*. Porto Alegre: UFRGS.
- MILANESE, A. (2011). *Principe de la philosophie chez Hobbes: L'expérience de soi et du monde*. Paris: Classiques Garnier.
- RENZ, U. (2017). *Socratic Self-Knowledge in Early Modern Philosophy*. In: RENZ, U. (Ed.). *Self-Knowledge: A History*. Oxford: Oxford University Press, p. 146-163.
- RENZ, U. (2018). *Self-Knowledge and Knowledge of Mankind in Hobbes' Leviathan*. In: *European Journal of Philosophy* 26 (1):4-29.
- SKINNER, Q. (1996). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VIEIRA, M. (2009). *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of the State*. Leiden: Brill.
- WEBER, D. (2007). *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*. Paris: PUPS.
- WEBER, D. (2004). *Passions et raison : Hobbes et le calcul de la puissance*. In: MOREAU, P-F. & THOMSON, A. (Eds.). *Matérialisme et passions*. Lyon: ENS Éditions. p. 13-32.
- ZARKA, Y-C. (1987). *La Décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*. Paris: Vrin.
- ZARKA, Y-C. (1990). *L'enjeu de la philosophie première de Hobbes*. In: ZARKA, Y-C. & BERNHARDT, J. (Eds.). *Thomas Hobbes : Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF.
- ZARKA, Y-C. (1995). *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF.