

MARIANA DIAS PINHEIRO SANTOS

2

DAS PALAVRAS AO PACTO:
A LINGUAGEM COM O FUNDAMENTO
EM THOMAS HOBBS



ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS DO SÉCULO XVIII



Criação Editora

DAS PALAVRAS AO PACTO: **A LINGUAGEM COMO FUNDAMENTO EM THOMAS HOBBS**

AUTORIA

Mariana Dias Pinheiro Santos

ISBN

978-85-8413-697-1

COLEÇÃO ILUMINISMOS - ABES

Coordenador da Coleção

Dr. Antonio Carlos dos Santos

CONSELHO CIENTÍFICO DA COLEÇÃO

Antônio Carlos dos Santos

Helena Esser dos Reis

Maria das Graças de Souza

Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi

Lilian Cristina Monteiro França

Karine Salgado

Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro

Daniel Soares Silveira

EDITORA CRIAÇÃO | CONSELHO EDITORIAL

Ana Maria de Menezes

Christina Bielinski Ramalho

Fábio Alves dos Santos

Jodeylson Islony de Lima Sobrinho

Jorge Carvalho do Nascimento

José Afonso do Nascimento

José Eduardo Franco

José Rodorval Ramalho

Justino Alves Lima

Luiz Eduardo Oliveira

Martin Hadsell do Nascimento

Rita de Cácia Santos Souza

Mariana Dias Pinheiro Santos



2

DAS PALAVRAS AO PACTO: A LINGUAGEM COMO FUNDAMENTO EM THOMAS HOBBS



Criação Editora
Aracaju | 2025

Copyright 2025 by Mariana Dias Pinheiro Santos

Grafia atualizada segundo acordo ortográfico da Língua Portuguesa,
em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto gráfico
Adilma Menezes

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo, SP)

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Pedro Anizio Gomes - CRB-8 8846

S671p	Santos; Mariana Dias Pinheiro Das palavras ao pacto: A linguagem como fundamento em Thomas Hobbes / Mariana Dias Pinheiro Santos; Prefácio de Maria Isabel Limongi. -- 1. ed. - Aracaju, SE: Criação Editora, 2025. 248p (Coleção Iluminismos, v. 2). Inclui bibliografia. ISBN 978-85-8413-697-1 1. Thomas Hobbes 2. Linguagem. 3. Língua I. Título. II. Assunto. III. Autor
-------	---

CDD 302.5:304.8
CDU 316.324:314.742

“Correto e falso é o que os homens dizem; e na linguagem os homens estão de acordo. Não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida.”

Ludwig Wittgenstein

Lista de abreviações

As obras de Hobbes encontram-se abreviadas da seguinte maneira:

EL	<i>Elementos da Lei Natural de Política</i>
DCv	<i>De Cive</i>
L	<i>Leviatã</i>
DCr	<i>De Corpore</i>
DH	<i>De Homine</i>
TO	<i>Tratado de Óptica</i>
BT	<i>Breve Tratado Sobre os Primeiros Princípios</i>
AR	<i>Arte Retórica</i>

Ao lado das abreviações, seguem-se o capítulo e o parágrafo em que as referências se encontram (ex: EL 1.2, significa *Elementos da Lei*, capítulo 1, parágrafo 2) e, nos casos em que houver citações diretas, ao fim da abreviação, encontra-se incluída a edição e paginação da qual o texto é extraído — em conformidade com as referências finais. No que diz respeito às terceiras objeções, por se tratar de um texto que faz parte de uma publicação de Descartes, optou-se por manter as referências em ABNT, apenas com o ano e a data.

Sumário

9	<i>Prefácio</i> Maria Isabel Limongi
8	<i>Lista de abreviações</i>
9	<i>Introdução</i>
16	<i>Capítulo 1 - 1630 a 1641: Esboços para uma teoria da linguagem</i>
18	1. 1630
24	2. 1640: Elementos da Lei Natural e Política
30	3. 1640-1: Terceiras Objeções
35	4. Comparação e articulação entre os primeiros escritos
37	<i>Capítulo 2 - Os seiscentos e a tradição</i>
40	1. Aristóteles
43	2. Ockham
46	3. Bacon
49	4. Descartes
58	5. Os seiscentos e a tradição para Hobbes
61	<i>Capítulo 3 - A geometria da linguagem</i>
66	1. Euclides e o método sintético
73	2. Galileu e o método analítico
79	3. Geometria, método e linguagem

83	<i>Capítulo 4 - 1642-1658: A filosofia da linguagem renovada</i>
83	1. Verdade
87	2. Razão
89	3. Linguagem e humanidade
91	4. Filosofia
94	5. Nomes, proposições e silogismos
100	6. Subdivisões da linguagem
107	<i>Capítulo 5 - Pactuando a verdade</i>
107	1. A origem da nomeação
113	2. As razões no estado de natureza
119	3. O poder padronizador do soberano
122	4. Conselheiros são os melhores padronizadores da verdade
127	<i>Capítulo 6 - Os limites dos conhecimentos dos fatos</i>
127	1. Os corpos são uma hipótese
134	2. A física mecanicista é uma suposição
140	3. O mundo exterior é uma conjectura
147	<i>Conclusões</i>
154	<i>Referências</i>
161	<i>Agradecimentos</i>

Prefácio



MARIA ISABEL LIMONGI

Universidade Federal do Paraná

A primeira parte do *De Corpore* de Thomas Hobbes é dedicada à lógica, entendida como um cálculo com nomes. Assim, antes de se passar às definições de corpo e movimento, com as quais se erige a física, e às partes subsequentes do sistema, o *De Homine* e o *De Cive*, antes de tudo é preciso tratar da maneira como nomeamos os fenômenos, como encadeamos nomes em proposições e proposições em discursos. Hobbes debruça-se então sobre a silogística aristotélica, da qual oferece uma versão radicalmente nominalista, insistindo ainda em que a materialidade do nome enquanto palavra sonora e escrita é o elemento fundante da razão. Por essa via, avança no campo do que hoje denominamos uma teoria da linguagem, uma teoria, aliás, bastante ousada e muito saborosa à sensibilidade contemporânea.

Mariana Dias Pinheiro Santos leva este ponto à sério: a linguagem é o fundamento da razão na filosofia de Hobbes. E pergunta-se: que consequências se seguem daí para se pensar o estatuto da física e da política? Que problemas e que orientação esse compromisso traz para se compreender o método, o conhecimento, a racionalidade, a ciência, o Estado? Como as teses sobre

a linguagem situam a obra de Hobbes nos quadros da modernidade nascente? Como, enfim, o sistema de Hobbes se equilibra sobre este fundamento?

Uma a uma, a intérprete enfrenta essas questões espinhosas, tomando como ponto de partida uma dificuldade primeira - o fato de que a teoria da linguagem só vem a assumir efetivamente o posto de fundamento da filosofia nas obras maduras do autor, no *Leviatã* de 1651 e no *De Corpore* de 1655. Antes disso, nos escritos dos anos 30 e 40, Hobbes faz incursões na ótica, no que se pode chamar uma teoria da percepção, na política, sem abraçar com toda clareza, como fará no *De Corpore*, a tese de que no fundamento da filosofia está a linguagem, e sem que a teoria da linguagem estivesse precisamente formulada. Ou seja, Hobbes primeiro faz ciência (ótica, política) para só depois esclarecer com firmeza teórica os seus fundamentos, para só tardiamente fazer da nova ciência um sistema fundado sobre atos de linguagem.

Daí talvez porque muitos intérpretes tenham passado ao largo daquilo que Mariana Dias Pinheiro Santos acertadamente aponta como o eixo gravitacional da filosofia hobbesiana: a teoria da linguagem reorganizada na parte I do *De Corpore*. Seu estudo minucioso mostra que Hobbes sempre esteve às voltas com questões relativas à linguagem, mas que, na medida em que esta assume o posto de fundamento, certas posições sobre a racionalidade, o método e a ciência vão sendo revistas e os elementos da filosofia hobbesiana rearranjados. Assim, ao acompanhar como o tema da linguagem se faz presente na obra de Hobbes desde a década de 30, este estudo desenlaça o processo de construção do sistema que se consolida nos anos 50, que vai da lógica à política. O percurso demonstra que não podemos compreender a filosofia de Hobbes se não levarmos a sério a tese de que a linguagem é o fundamento da razão, da ciência e da política. É em torno do

esclarecimento dessa tese que se organiza todo o esforço de pensamento do filósofo de Malmesbury.

Um ponto alto deste trabalho está em mostrar que é precisamente da linguagem que se trata no primeiro escrito publicado de Hobbes, as terceiras objeções às *Meditações Metafísicas* de Descartes, de 1641. Hobbes mais confronta do que objeta Descartes. Ou melhor, suas objeções contrapõem sua própria filosofia em vias de construção à das *Meditações*, e contestam, de um ponto de vista externo – o que irrita Descartes –, o significado do discurso cartesiano. Hobbes se empenha em mostrar que há algo de errado com a lógica cartesiana, ou seja, na maneira como Descartes concebe a relação entre linguagem, pensamento e as coisas nomeadas, de modo que, ao formular o *cogito* Descartes não fala de coisa alguma. E quando Hobbes parte de suas próprias definições para contestar às de Descartes, como este último o acusa de fazer, é como uma provocação, como quem diz que é preciso construir melhor as definições para que sejam aceitáveis, sendo possível convencionar outros pontos de partida e filosofar de outro modo.

É possível vislumbrar a questão política que então se enuncia com relação a nova ciência, cujos ares Hobbes já respirava em seus contatos prévios com Bacon, Galileu e o círculo de Mersenne: como constituir um bom ponto de partida para a nova ciência, como chegar a definições comuns, aceitáveis por todos, e não impostas por uma autoridade constituída, como à época se consagrava Descartes? Mariana Dias Pinheiro Santos está atenta a esse pano de fundo em sua reconstrução do diálogo entre Hobbes e Descartes, sendo certa no alvo: as questões giram em torno da linguagem.

O diagnóstico preciso lhe permite organizar uma leitura acerca dos problemas de método enfrentados por Hobbes, em seu diálogo com Bacon e Galileu, situando Hobbes nos quadros

da modernidade e demonstrando que, a cada movimento e tomada de posição, é a teoria da linguagem que vai ganhando corpo e dirigindo as decisões teóricas do autor. É o que lhe permite também identificar um fio condutor a partir do qual compreender a evolução da obra, que seria marcada, de acordo com a intérprete, pela tensão entre a teoria da percepção e a teoria da linguagem. A tensão concerne ao estatuto do corpo como causa da percepção e objeto da nomeação, e se resolve em prol de uma concepção meramente hipotética da física, quando o corpo passa a ser compreendido como o objeto posto pela nomeação.

Assim, segundo uma formulação lapidar de Mariana Dias Pinheiro Santos, Hobbes entende que o que orienta o bom uso da linguagem não é a representação correta dos corpos, mas o acordo em torno de um discurso coerente e comum sobre eles. Na base da ciência há um acordo, uma decisão sobre a instituição de um mundo comum, um mundo em que os corpos – sua essência e acidentes – são construídos por meio de acordos linguísticos. De modo que as palavras sonoramente contemporâneas de Monique Wittig acerca dos contratos sexuais bem poderiam ter sido escritas por Hobbes: “o primeiro contrato social, permanente, definitivo, é a linguagem. O acordo básico entre seres humanos, o que de fato os torna humanos e sociais, é a linguagem. A história da Torre de Babel é uma ilustração perfeita do que acontece quando o acordo se rompe.”¹

O que o estudo da evolução da obra hobbesiana a partir do centro gravitacional da linguagem vai assim desvelando é a relação entre ciência e política. Não apenas há uma política da ciência, posto que a ciência supõe acordos, como há uma ciência da política, posto que a instituição da política supõe acordos

1 Wittig, M. “Do contrato social”. In: *O pensamento hétero e outros ensaios*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022, p. 47-8.

linguísticos prévios. Sem perder o fôlego, Mariana conduz seu estudo até esse ponto: o mundo comum da ciência é também o da República, no interior da qual se padronizam discursos e se arbitram desentendimentos. Pois, nem tudo é acordo no uso da linguagem, como Hobbes soube explorar tão bem, e as relações linguísticas são também relações de poder. Mas, por outro lado, a República não pode ser instituída e mantida por decisões soberanas arbitrárias e monocráticas. Outro ponto alto deste estudo está na análise do conselho como ato de linguagem, oferecendo ao soberano os marcos linguísticos do mundo previamente partilhado aos atos legislativos, que também são atos de linguagem.

Não bastasse a importância dessa conclusão, o leitor deste estudo poderá ainda apreciar o estilo assertivo e vigoroso de Mariana Dias Pinheiro Santos, que não foge aos problemas envolvidos em cada passo de sua análise: como conjugar método geométrico e silogística, materialismo e convencionalismo, poder e verdade? Nada nesse estudo fica escondido embaixo do tapete. As dificuldades interpretativas estão à mostra e, diante delas, Mariana ensaia soluções engenhosas e potentes, nos entregando enfim um Hobbes complexo e profundo, avesso às simplificações tão recorrentes a que sua obra costuma estar sujeita.

Introdução

Um dos aspectos que mais promove conflito nos leitores da filosofia de Hobbes, sem dúvidas, é o da linguagem. Leibniz, por exemplo, ainda no século XVII, teria sofrido influência¹ das teses hobbesianas dispostas entre os anos de 1650 e 1656 e, ainda assim, acusado o autor de “ultranominalismo”, e Stuart Mill, já no século XIX, não deixaria de elogiar o autor de Malmesbury e, ao mesmo, tempo, demonstrar sua restrição à falta que Hobbes teria cometido ao ignorar a natureza da denotação e da conotação. O tratamento fornecido à linguagem por parte de Hobbes não deixou de, ao longo da história, conquistar adeptos e opositores.

Contemporaneamente, apesar de a maior parte dos intérpretes da filosofia do autor seiscentista se interessar pela sua filosofia política – como uma simples busca em agregadores de pesquisas e no repositório da CAPES pode demonstrar –, existem esforços, principalmente em território internacional, em lançar luz sobre a filosofia da linguagem do autor de Malmesbury.

Philip Pettit, por exemplo, em *Made with Words*, apresenta toda a originalidade e unidade do tratamento da linguagem feito por Hobbes, e como este aspecto é fundamental para a compreensão geral da teoria do autor seiscentista; Stewart Duncan,

1 Para maior aprofundamento no tema, indica-se a leitura de: *Linguagem e Verdade em Hobbes e Leibniz*, de Moreira.

em *Hobbes, Signification, and Insignificant Names*, pretende mapear de que forma a noção de significação se dá entre as obras do filósofo de Malmesbury. Existem, ainda, interpretações como as de Bird (1996), Gauthier (1997) e Talaska (1988), que se esforçaram em apresentar de que maneira a geometria foi importante para a construção da teoria da linguagem de Hobbes, colaborando com a construção de seus métodos de demonstração sintético e analítico, ou *a priori* e *a posteriori*. Outras leituras, por sua vez, buscaram expor como a teoria da linguagem do filósofo de Malmesbury foi capaz de conduzi-lo para uma espécie de ceticismo ético e político (ou, por vezes, uma anarquia de significados), no qual a autoridade soberana é a autora da linguagem [conf. Zarka (2016), Popkin (2003), Charbot (1995), Hamilton (2012), Tuck (2002), Dascal (1976), Pettit (2008)], ou, até mesmo, um ceticismo no que diz respeito às instituições científicas [conf. Hamilton (2012), Popkin (2003), Charbot (1995), Tuck (2002), Gauthier (1986), Dascal (1976), Pettit (2008)].

No Brasil, provavelmente, o trabalho mais importante se deve ao esforço de Maria Isabel Limongi em apresentar, em *Semântica do Materialismo*, a maneira pela qual a ciência só poderia ter sua evidência a partir do tratamento fornecido no *De Corpore*, com “cálculo acerca da aplicabilidade dos nomes às coisas” (Limongi, 2000, p. 113). Mas, além desse esforço, deve-se destacar Janine Ribeiro (2002), que observou como a linguagem pode consistir em um jogo inocente ou em um instrumento de guerra; Leivas (2007), que se preocupou em expor como a linguagem do filósofo de Malmesbury institui a própria noção de tempo; Paula (2011) preocupou-se em expor de que maneira a religião cometia abusos linguísticos; e Brondani (2020), por seu turno, foi o primeiro a observar, em território nacional, que a instituição moral depende da instituição linguística que decorre do soberano.

Parte desses intérpretes, além disso, se preocuparam em apresentar de que maneira o contato que Hobbes teve com cer-

tos autores — tais como: Aristóteles, Euclides, Ockham, Galileu, Bacon e Descartes — pode ter contribuído para as formulações dispostas ao longo de seus escritos filosóficos [conf. Pettit (2008), Bunce (2002 e 2003), Duncan (2011), Pécharman (2015), Sorell (1999), Tuck (1983 e 2002), Bird (1996), Jesseph (2004), Wildermuth (1997), Ross (1999), Culleton (2000)], apresentando de que maneira o filósofo se apropria, se afasta, e pode ter sido influenciado pelas filosofias que lhe circundavam.

Dentro deste cenário, esta pesquisa se insere — ao lado da maior parte das que foram citadas acima — acompanhando a interpretação de que, apesar de a gênese do conhecimento dos fatos depender das percepções, o fundamento científico/filosófico da teoria de Hobbes encontra-se na sua teoria da linguagem.

No entanto, deve-se adiantar que a distinção proposta por Hobbes entre esses dois tipos de conhecimentos — que podem ser entendidos como “conhecimento dos fatos” e “ciência” (conf. L 9) — gera inevitavelmente a sensação de que existe uma tensão em sua teoria e, por vezes, foi interpretado que essas teorias não se encontram e, por outras vezes, buscou-se compreender de que maneira uma teoria pode estar associada à outra. Notar essa tensão, inclusive, foi a causa do despertar de interesse desta pesquisa, quando tentei, pela primeira vez, esboçar uma proposta de como essa tensão poderia se resolver em *Hobbes: uma tensão entre a mecânica e a linguagem*. Lá, através de uma comparação de sua teoria da percepção com a sua teoria da linguagem, sugeri que a primeira não seria capaz de entrar em acordo com a segunda na medida em que a linguagem depende, primeiro, das percepções para nomear, mas a teoria da percepção ultrapassa os dados fornecidos pelas próprias percepções para se estabelecer. Desse modo, antes de tentar dirimir a tensão que existe nos escritos de Hobbes, levei-a até às últimas consequências, de maneira que meu escrito foi permeado por tal tensão.

Na presente pesquisa, não apenas a tensão se faz presente, mas essa argumentação é mantida até certo ponto — algo que está disposto entre os capítulos 3 e 6, mas especificamente aprofundado nos dois últimos, ainda que se desloque o problema na tentativa de fornecer algum tipo de saída. Mas, se em 2021 reduzi a isto minha interpretação acerca da abrangência da teoria da percepção de Hobbes, aqui me fiz a seguinte pergunta: se a teoria da percepção de Hobbes ultrapassa os dados da própria percepção, o que o filósofo faz para fornecer algum tipo de garantia a essas demonstrações? Essa resposta é encontrada a partir do terceiro capítulo no qual, em decorrência da compreensão da distinção entre *analítico* e *sintético* ou das demonstrações *a priori* e *a posteriori*, pode-se observar quais fundamentos são instituídos por Hobbes para suas hipóteses acerca dos conhecimentos dos fatos.

Além dessa tensão, e da consideração de qual é o fundamento da ciência para Hobbes, é importante observar que a presente pesquisa se aproxima de alguns movimentos já elaborados por parte dos intérpretes que comentei anteriormente. Por exemplo: observar de que maneira a geometria de Euclides e Galileu pode ter colaborado para a elaboração dos métodos propostos por Hobbes; perceber como Aristóteles e Ockham podem ter colaborado para algumas decisões do filósofo de Malmesbury em sua filosofia da linguagem; notar a importância do contato com Bacon e Descartes para parte das decisões de Hobbes; tomar a autoridade soberana como essencial para a constituição da verdade em todos os âmbitos de um Estado Civil; e, por fim, compreender que a obra de Hobbes não constitui uma unidade entre todos os seus escritos filosóficos.

No entanto, ainda que este seja um problema do qual esta pesquisa não pode fugir, enquanto acompanha a maior parte dos intérpretes no que diz respeito ao fundamento científico da filosofia de Hobbes, este não é o objetivo dela. A tese a ser defen-

dida por aqui, em última instância, é que não apenas a verdade tem seu fundamento na linguagem, mas que todas as regras linguísticas são frutos de um contrato dentro de uma comunidade humana. Este argumento é finalmente desenvolvido no quinto capítulo, mas, para chegar neste ponto, foi necessário iniciar esta dissertação através de uma análise dos primeiros escritos do filósofo que tocam no tema da linguagem.

O recorte feito para o primeiro capítulo (1630 a 1641: *Esboços para uma teoria da linguagem*) abrange os seguintes escritos: *Breve Tratado Sobre os Primeiros Princípios*, *Arte Retórica*, *Elementos da Lei Natural e Política* e *Terceiras Objeções*. Essa escolha se justifica pelo fato de que, como se sabe, as outras obras de Hobbes que abordam essa temática (*De Corpore*, *De Homine* e *De Cive*) terem sido parte de seu projeto anunciado pela primeira vez 1642 e concretizado com a publicação das obras em conjunto em 1668 (*Opera Philosophica, quae latine scripsit*), ou terem sido escritas conjuntamente com parte das obras que comporiam a publicação conjunta [*Leviatã* (conf. Barnouw (2008))]. A partir desse capítulo foi possível estabelecer, para além de como a linguagem se institui no *Elementos da Lei* — algo já feito por quase todos os intérpretes que comentei no começo da introdução —, como ela opera nos primeiros escritos de Hobbes, e como os seus primeiros argumentos, apesar de serem dispersos, por vezes são reforçados e, por outras vezes, se perdem. Com isso foi possível notar não apenas as distinções entre essa primeira fase dos escritos do filósofo e as obras e propostas posteriores, mas, também, como tais escritos são fragmentários, apesar de as *Terceiras Objeções* não demonstrarem praticamente nenhum desacordo com as formulações maduras do filósofo. Por fim, a partir deste capítulo é estabelecido que o interesse pela linguagem, por parte de Hobbes, está presente desde suas primeiras formulações, interesse esse que é aprofundado em seus escritos posteriores.

Estabelecido isso, os capítulos seguintes giram em torno do *Leviatã* e das obras que compuseram a *Opera Philosophica* do filósofo de Malmesbury, obras que serão foco dos capítulos seguintes enquanto são suas formulações maduras.

Diante do questionamento de quais podem ter sido os elementos que proporcionaram as mudanças na teoria da linguagem de Hobbes, elaborou-se os capítulos 2 e 3. No segundo capítulo (*Os seiscentos e a tradição*), o filósofo é colocado diante das formulações sobre a linguagem de Aristóteles, Ockham, Bacon e Descartes. Daqui foi possível delinear em que Hobbes se aproxima, se afasta, se aproveita e inova em relação à tradição que estava inserido no que diz respeito à linguagem, ao mesmo tempo em que podem ser observados contatos que possivelmente provocaram as alterações na teoria da linguagem de Hobbes entre seus primeiros escritos e os maduros. Já no terceiro capítulo (*A geometria da linguagem*), a partir da observação das propostas geométricas de Euclides e de Galileu, observou-se como as novas metodologias da teoria da linguagem hobbesiana podem ter se estabelecido. Aqui é possível notar, pela primeira vez nesta pesquisa, como a tensão entre a percepção e a linguagem pode ser tratada a partir dos argumentos de Hobbes. Ainda que essa tensão não se resolva, — e que eu não tente forçar uma resolução, mas a mantenha ao longo de minha pesquisa — é a partir da divisão metodológica hobbesiana que é possível encontrar um caminho para o tratamento e um artifício para lidar com as coisas naturais, mesmo que esse tratamento não ultrapasse o plano linguístico ou, até mesmo, hipotético.

No quarto capítulo (*1642-1658: A filosofia da linguagem renovada*) o objetivo é apresentar a teoria da linguagem madura de Hobbes, passando pela forma como a verdade, a razão e a linguagem se estabelecem. Este capítulo, ao lado do terceiro, ajuda a compreender não apenas por que, mas também como a lingua-

gem assume o papel de fundamento científico na obra do filósofo de Malmesbury. Aqui também se apresenta o que são nomes, proposições, silogismos e busca-se compreender quais tipos de silogismos e proposições podem colaborar para as demonstrações que dizem respeito aos conhecimentos dos fatos. Ao fim deste capítulo, busca-se apresentar uma possível subdivisão dos tipos de linguagem que podem ser encontradas no interior da teoria de Hobbes, quais são os graus (artificiais) de certeza que podem ser extraído de cada uma delas, e como a maior parte não pode superar a verdade instituída pela linguagem científica ou filosófica.

É a partir da compreensão de que existe um tipo de linguagem que é capaz de superar, em extensão, o domínio da linguagem filosófica que se estabelece o quinto capítulo (*Pactando a verdade*). Por aqui, através da argumentação proposta por Hobbes, tentou-se extrair não apenas de onde surge o desejo de nomeação, mas como a linguagem consiste em um pacto, um contrato, entre os homens de uma comunidade, que tem sua garantia estabilizada e padronizada, em última instância, pelo poder soberano. Daqui se extrai a consequência não apenas de que a verdade depende da linguagem criada e convencionada pelos homens, mas que o próprio jogo linguístico, isto é, as regras de uso da linguagem, e a verdade que pode decorrer dessas regras dependem desse pacto que, em um estado ideal, será mediado pelo conselheiro.

Ainda neste capítulo, é possível acessar, em alguma medida, a tensão entre a teoria da percepção e a teoria da linguagem de Hobbes enquanto o problema pode ser observado a partir de um deslocamento: se a linguagem tem suas regras estabelecidas por comunidades humanas — que possuem razões e percepções distintas até certo ponto — a verdade, aplicabilidade, e extensão de aprovação da teoria da percepção de Hobbes depende, ela mesma, do jogo linguístico e/ou da padronização linguística e da im-

posição de verdades do poder soberano. Daqui também se observa como a própria linguagem sempre depende do contexto em que está inserida para que possa estabelecer seu jogo, suas regras e suas verdades.

Por fim, no último capítulo (*Os limites dos conhecimentos dos fatos*), elenquei alguns argumentos que, ao lado do que foi estabelecido no quinto capítulo, ajudam a compreender não apenas por que a teoria da linguagem deve consistir no artifício que fundamenta científica e/ou filosoficamente a obra madura de Hobbes, mas também são apresentados os limites que a teoria da percepção possui para assumir esse lugar em seus escritos maduros. Por aqui se observou como tudo o que ultrapassa a percepção enquanto mera percepção só pode ser uma hipótese diante dos argumentos fornecidos pelo próprio autor. Se não for esse o caso, como consequência do quinto capítulo, pode-se extrair que: para que a teoria da percepção possua uma verdade decorrente de demonstrações analíticas, ela depende, primeiro, das regras linguísticas de uma comunidade e, segundo, depende da vontade soberana.

Ao fim e ao cabo, resta afirmar que Thomas Hobbes definitivamente foi um filósofo preocupado com os princípios da razão humana e, consequentemente, com aquilo que é a sua condição de possibilidade: a linguagem. Mesmo que o filósofo de Malmesbury tenha sofrido acusações como as de Wallis de

ser muito habilidoso em confundir os outros colocando um novo sentido nas suas palavras ensaiadas por ele mesmo: diferente do que as palavras significam para os outros homens. E, portanto, se você tiver a oportunidade de falar

com ele de giz, ele dirá a você que por giz quer dizer queijo: e, então, se ele puder provar que o que você diz sobre giz não é verdade para o queijo, ele concluirá que obteve uma grande vitória. (Shapin e Schaffer *apud* Pettit, 2008 p. 54)

A importância que confere à linguagem, bem como a influência decorrente disso, não diminui em nada, na verdade, ela é aprofundada. Isso pode ser observado não apenas a partir do que há em seus escritos ou nas discussões propostas nesta dissertação, mas, também, diante da influência que exerceu sobre outros filósofos, perante outros comentários que os seiscentistas elaboravam a seu respeito e a partir da grande quantidade de intérpretes – como as referências presentes ao fim desta dissertação podem atestar – que se dedicaram a esta parte de sua teoria.

George Lawson, contemporâneo do filósofo de Malmesbury, por exemplo, afirmava que cavalheiros e jovens consideravam que o *Leviatã* consistia em uma obra racional (Monteiro, 1998), e, além disso, em 1691, um estudo anônimo intitulado *Dr. Sherlock's Two Kings of Brainford* destacava que Hobbes certamente seria de um filósofo “baseado em puros princípios da razão” (*Ibid*, p. 9). Ainda sobre o seiscentos, não se pode ignorar, também, o nascimento do hobbismo a partir da década de 1660. Mesmo que não pudessem ser considerados, segundo Monteiro (1998), seguidores estritos da doutrina hobbessiana, os hobbistas, ainda assim, sofreram grande influência do autor de Malmesbury em diversas temáticas – com destaque para a política e a religiosa, tidas como centrais – que ocasionaram uma diversidade de “livros, sermões, panfletos, poemas e peças de teatro” (Parkin, 2007, p. 239).

Também não se pode ignorar que Hobbes foi capaz de influenciar² filósofos como Leibniz através de suas obras publi-

2 Para maior aprofundamento neste tema, conferir: Moreira (2006) e Pombo (2010).

cadadas entre os anos de 1650 e 1656; e, ainda que este autor não deixasse de acusar o britânico de “ultranominalismo”, escreveu para ele em 1670 de modo a admitir a influência que recebeu: “acredito ter lido a maior parte de suas obras, em parte separadas ou, em parte, em edição conjunta, e admito que aproveitei delas tanto como em poucas outras em nosso século” (Leibniz *apud* Pombo, 2010, p. 126).

Ainda que as palavras sejam os “calculadores dos sábios” e “a moeda dos loucos” (L 4. 13, 1999, p. 46), o filósofo de Malmesbury não ignora que há inúmeros benefícios, ultrapassando a conquista da razão, que acompanham a aquisição da língua. É apenas em virtude das palavras que a humanidade é capaz de navegar, erguer edifícios e fazer pactos para ter uma vida segura (conf. DH 10.3). Graças aos nomes os homens puderam promover grandes revoluções, como a da imprensa, e, sem eles, “não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz” (L 4.1, 1999, p. 41). Apenas assim, em função da linguagem, a filosofia pode não apenas existir, mas cumprir seu objetivo, isto é, trazer benefícios e comodidades para a vida dos indivíduos (conf. DCr 1.6).

Em suma, o tratamento fornecido à razão e à linguagem, por parte de Hobbes, não deixou de, como já afirmado, ao longo da história da filosofia, conquistar adeptos e opositores, de modo que “o interesse com que muitos o leram (Leibniz, Mersenne e Rousseau, por exemplo) faz, efectivamente [sic], de Hobbes alguém que contribuiu para o agudizar da inquietante sensibilidade aos problemas da linguagem” (Pombo, 2010, p. 126). Por sua vez, esse interesse não diminuiu, mas inspirou e produziu interpretações inspiradoras contemporaneamente. Por aqui, para encerrar, espera-se que a presente pesquisa tenha encontrado algum êxito e originalidade ao se inserir na tradição de intérpretes do filósofo de Malmesbury e que, ao mesmo tempo, possa servir ao incen-

tivo para o interesse em pesquisas de outros aspectos, que não a política, da filosofia do seiscentista.



CAPÍTULO 1

1630 a 1641: Esboços para uma teoria da linguagem

Entre os anos de 1640 e 1641, em um debate com Descartes acerca das *Meditações Metafísicas*, Hobbes enunciaria um argumento que se tornaria presente em suas obras posteriores. Na quarta objeção que o filósofo de Malmesbury faz à *Meditação Segunda*, ele afirma: “não extraímos nenhuma conclusão através de argumentos sobre a natureza das coisas. Em vez disso, é sobre as designações destas que obtemos quaisquer conclusões” (Hobbes, 2006, p. 104). Coisa que ocorre, afirma o filósofo logo em seguida, apenas através do raciocínio que os humanos podem fazer com nomes, afinal,

nós, de fato, juntamos os nomes das coisas de acordo com alguma convenção que tenhamos estabelecido arbitrariamente sobre significados desses termos. Se este é o caso, como bem pode ser, então o raciocínio dependerá de nomes, nomes baseados na imaginação e, talvez, sobre a imaginação, a meu ver, dos movimentos dos órgãos corporais. (Hobbes, 2006, p. 104)

O relato que Hobbes apresenta nesta citação possui duas características bastante importantes no que diz respeito aos nomes. A primeira é que devem estar associados com alguma convenção

estabelecida pela vontade humana para possuir algum significado; e a segunda é que tais nomes sempre dirão respeito ao imaginado (concepções presentes na mente humana decorrentes, em um primeiro momento, das percepções) ou, ao que tudo indica, a imaginação de certos movimentos corporais. É inegável que esta objeção revela o apreço do filósofo de Malmesbury pela linguagem e pelo que pode ser concluído através de seu uso, de modo que não é inadequado observar que, a partir desse escrito, os nomes e seus significados são posicionados como a base de qualquer argumento conclusivo.

Estas objeções de Hobbes a Descartes, diferentemente do *Elementos da Lei Natural e Política* (1640), consistem na primeira publicação autorizada de Hobbes. No que diz respeito à obra de 1640, apesar de ela ter recebido atenção em círculos cartesianos e se tornado popular entre fidalgos parisienses; e mesmo que o tema da linguagem tenha recebido bastante atenção da parte do filósofo de Malmesbury (como é possível ver ao longo do capítulo V dessa mesma obra), sua publicação ocorreu muito provavelmente de maneira não autorizada somente em 1650 (Gaskin, 2010). Note-se, além disso, que nas *Terceiras Objeções*, como pode ser visto logo de saída, a linguagem é posicionada como um ponto fundamental para a formação de argumentos conclusivos. Os nomes, conseqüentemente, — ainda que não sejam a gênese do conhecimento (algo que decorre das percepções) — parecem consistir em seu fundamento científico, coisa que, sem dúvidas, revela uma mudança em relação aos seus escritos anteriores. No *Elementos da Lei*, ainda que a linguagem e o encadeamento que se pode fazer com ela desempenhem um papel importante para a razão, é necessário observar que, nesta obra, há um retorno à experiência para atribuir veracidade às coisas (conf. E.L. 6.4). Afinal, conforme afirma o filósofo: “quando um homem raciocina a partir de princípios considerados indubitáveis pela **experiência**,

contanto que se evitem todos os enganos da sensação e toda a equivocidade das palavras, diz-se que **a conclusão que ele tira está de acordo com a razão**” (E.L. 5.12, 2010, p. 18, grifos meus).

Sendo assim, ocorre que a base que o filósofo de Malmesbury destaca a partir de sua discussão com o autor francês parece dispensar o retorno à experiência para que se possa atingir argumentos conclusivos, e — o que realmente importa — trata-se de um posicionamento que se manterá do seu texto de estreia até os anos seguintes. No *Leviatã* (1651) e no *De Corpore* (1656) o filósofo continua a atribuir importância para o que é recebido dos sentidos — afinal, sem eles não se teria acesso ao que é inicialmente nomeado, não se teria uma gênese do conhecimento —, mas o princípio a partir do qual a verdade decorrerá será devido exclusivamente aos nomes que se atribui de forma arbitrária aos fantasmas das coisas (L 4.12 e DCr 6.16) e aos cálculos que se faz com eles, de modo que o protagonismo dado à linguagem na quarta objeção à *Segunda Meditação* não se perde, na verdade, ele é complexificado.

Como será apresentado posteriormente, ainda que a gênese de todo o conhecimento seja proveniente dos fantasmas gerados pelos sentidos, e que isso consista nas primeiras coisas que serão nomeadas, a partir de 1642 (*De Cive*) e principalmente em 1651 (*Leviatã*), observa-se que o fundamento da verdade não pode vir de outra coisa que não seja a linguagem e o uso que os humanos fazem dela, já que a verdade e a falsidade dependem do artifício da linguagem para existir. É verdade que tópicos que são constitutivos da teoria da linguagem hobbessiana (como a distinção entre: marca e signo; prudência e ciência; verdade, falsidade e erro, acerto; discurso mental e discurso verbal, etc.) e aparecem, mesmo que em alguma medida, no *Elementos da lei*, não estão presentes nas objeções de Hobbes a Descartes. Mas, isso talvez se dê pela própria natureza do texto: são objeções acerca da teo-

ria cartesiana, não se tratando, necessariamente, de expor uma teoria própria. Entretanto, mesmo que não haja, nessa primeira publicação autorizada, uma exposição detalhada da teoria da linguagem por parte de Hobbes, acredito que podemos encontrar alguns argumentos que antecipam as construções que o filósofo propõe em suas obras posteriores. Como é o caso do que se observou na citação no começo deste capítulo: 1- a significação é arbitrária; 2- o raciocínio depende de nomes.

Além disso, deve-se observar que não é apenas nas *Terceiras Objeções* que podemos encontrar elementos que esboçam uma filosofia da linguagem, mas desde muito cedo, a partir da *Arte Retórica* (1630), é possível verificar a preocupação do filósofo de Malmesbury com a linguagem. Tema que, conforme apresentarei posteriormente, ocupará o lugar de fundamento não apenas da ciência, mas também da verdade e da condição de possibilidade para a aquisição da razão.

Apresentado isso, pretendo, nas páginas seguintes deste capítulo, expor a evolução do tema da linguagem em quatro escritos de Hobbes: primeiro, na *Arte Retórica* (1630) e no *Breve Tratado Sobre os Primeiros Princípios* (1630); segundo, nas *Terceiras Objeções*; e, terceiro, no *Elementos da Lei*. Com isso será possível distinguir não só a filosofia inicial da filosofia madura do filósofo de Malmesbury no que diz respeito à linguagem, mas, também, acompanhar o desenvolvimento dessa temática nesses primeiros escritos que parecem, por vezes, esboçar as concepções maduras do seiscentista acerca da linguagem. Desse modo, a partir da investigação proposta neste capítulo, será possível compreender que a linguagem é um tema que recebe crescente atenção da parte de Thomas Hobbes, ao ponto de o filósofo torná-la o fundamento de sua filosofia.

1. 1630

a. Arte Retórica

A *Arte Retórica* escrita por Hobbes em 1630 e publicada anonimamente em 1637, em seus três primeiros capítulos, pode ser considerada um resumo da *Retórica* de Aristóteles — ainda que a própria definição de retórica do filósofo de Malmesbury seja distinta daquela proposta pelo estagirita¹ — e, nos capítulos posteriores, o filósofo teria imprimido regras de como ler e se afastar, por exemplo, das estratégias retóricas presentes nas Sagradas Escrituras (Nakayama, 2009). Vale a pena lembrar, seguindo Pécharman (2015), que o aristotelismo do seiscentos poderia ser desenvolvido a partir de uma renovação das teses do estagirita, pois este pode ter sido o caminho adotado por Hobbes, ao menos nesta obra, na medida em que Aristóteles é entendido como a principal base do escrito em questão.

Nessa obra a preocupação de Hobbes não é com a produção de um discurso lógico com pretensões de cientificidade e, conseqüentemente, com o encontro da verdade e da falsidade, como acontece em seus escritos posteriores. No entanto, ainda que esse seja o caso, talvez através da apresentação dos tipos de discursos e figuras que fazem parte da arte (retórica) de “incriminar e na habilidade em incitar a ira, a invidia, o medo, a piedade ou outras afecções” (AR I 1.1, 2009, p. 78) seja possível identificar justamente aquilo que — ao menos inicialmente para Hobbes — não pode fazer parte do discurso científico. Com isso, inclusive, talvez os humanos possam encontrar algum tipo de prevenção na medida em que

1 Para um estudo aprofundado acerca da *Arte Retórica* de Hobbes conferir Nakayama (2009).

Ela [a retórica] consistiu, portanto, principalmente em provas, que são inferências: e todas inferências sendo silogismos, um lógico, se observasse a diferença entre um silogismo evidente e um entimema, que é um silogismo retórico, tornar-se-ia melhor retor. Pois, todos os silogismos e inferências pertencem propriamente à lógica, se inferem verdade ou probabilidade. E, porque, sem esta arte, muitas vezes viria ocorrer que o homem mau, através da vantagem das habilidades naturais, aprovasse uma causa má contra uma boa. Ela trás consigo pelo menos este proveito, formando os oradores até mesmo em habilidade, permitindo as vantagens somente no mérito da causa. Além disso, ordinariamente, aqueles que são juízes não são nem pacientes, nem capazes de redigir, através de muitos silogismos, longas provas científicas provenientes dos princípios. Portanto, eles necessitam de instrução em retórica e pelo mais curto caminho. (AR I 1.2, 2009, p. 79)

Ou seja, ao que parece, o reconhecimento da arte retórica seria capaz de prevenir e ajudar um homem a não confundir essa arte com um discurso lógico preocupado com a verdade e a probabilidade, de modo que preveniria os homens impacientes que não fossem capazes de provas científicas decorrentes de princípios. Sem esse conhecimento, conforme Hobbes, a habilidade discursiva de um homem poderia fazer com que uma causa má se sobressaísse diante de uma boa. Talvez, na medida em que essa obra se encontra mais próxima do *Elementos da Lei*, os princípios aos que Hobbes se refere possa consistir na “evidência” – isto é “concomitância de uma concepção com as palavras que um homem usa para significar tal concepção no ato do raciocínio” (E.L. 6.3, 2010, p. 25), tema que será melhor desenvolvido na terceira seção – que, no texto de 1640, desempenha um papel essencial para a verdade. Outro elemento que, até este ponto da *Arte Re-*

tórica de Hobbes, pode ajudar na presente suposição é o fato de que o filósofo chama atenção para a distinção entre “silogismo evidente e um entimema”.

Conforme Nakayama (2009), no que diz respeito ao entimema, Hobbes encontraria suas raízes na retórica aristotélica, na qual o estagirita classifica esse silogismo retórico como “formado de poucas premissas e, em geral, menos do que o silogismo primário. Porque se alguma dessas premissas for bem conhecida, nem sequer é necessário enunciá-la; pois o próprio ouvinte a supre” (Aristóteles *apud* Nascimento, 2012, p. 103). Esse tipo de demonstração retórica tem como objetivo a persuasão, de modo que as premissas devem ser, no geral, aceitas pela maioria das pessoas, assim o assentimento residirá nas circunstâncias em que os argumentos são pronunciados e nas provas produzidas pelo orador, não necessariamente se comprometendo com universalidade de demonstrações científicas (Nascimento, 2012). Ainda segundo este intérprete, as provas produzidas pelo orador podem se dividir em três tipos: moral, emoções geradas no ouvinte, e demonstração do próprio discurso e, para que o objetivo do orador seja cumprido, ao mesmo tempo em que se conquista a confiança do ouvinte, será necessário que ele aparente possuir prudência, virtude e benevolência.

Esses elementos parecem estar de acordo com o entendimento de Hobbes acerca do entimema, afinal “Provas são, em retórica, ambos exemplos ou entimemas, como em lógica, indução ou silogismo. Porque um exemplo é uma breve indução, e, um entimema, um breve silogismo” (AR I, 2.4, 2009, p. 80). Deve-se lembrar, também, que o elemento da confiança, ou, nos termos do filósofo de Malmesbury, da *crença* decorrentes da invenção humana são evocados pelo orador de três maneiras: “vem em parte da conduta do falante, em parte das paixões do ouvinte, mas, especialmente, das provas que alegamos” (AR I, 2.3, 2009, p.

80). Sua aproximação com Aristóteles, nessa obra, não para por aí. Isso porque Hobbes afirmará que “em lógica” os princípios todos devem ser “verdades infalíveis”, ao passo que os princípios da retórica são “opiniões comuns” (AR I, 3.10, 2009, p. 81) que os homens possuem.

Nesse sentido, é importante lembrar que os silogismos em Aristóteles, teriam como foco uma demonstração irrefutável, ao passo que a retórica, embora convincente, além de refutável, pode admitir teses que, entre si, são contrárias (Fonseca, 2017). Enquanto um entimema se preocupa simplesmente com a persuasão, e a ciência – ao menos no *Elementos da Lei* – com a evidência, a *Arte Retórica* de Hobbes pode, para além de apresentar o entendimento do filósofo de Malmesbury de retórica, servir para a instrução e prevenção dos discursos que estão preocupados não com a verdade, e sim com o convencimento, através da própria apresentação deles. Além disso, o que essa comparação de Hobbes entre um entimema e a lógica pode revelar é uma preocupação, desde cedo, do filósofo da relação entre discurso e verdade que se aprofundará nas obras posteriores até que se encontrem de maneira indissociável.

Existe um outro termo que aparecerá nas considerações posteriores de Hobbes no que diz respeito à linguagem: a demonstração. Este conceito, no contexto da *Arte Retórica*, não passa de um discurso em que somente se ouve sobre o tempo presente. Aqui, o ofício da demonstração é o elogio e a censura, de modo que a preocupação é em provar a honra ou a desonra (AR I 3, 2009, p. 81). Significação que se afasta profundamente do tratamento maduro dado por Hobbes ao mesmo termo. No *De Corpore* a demonstração consiste em ensinar, conduzindo “a mente daquele que ensinamos ao conhecimento de nossas descobertas, segundo o caminho pelo qual as atingimos com nossa própria mente” (DCr 6.12, 2005, p. 61). Desse modo, se na *Arte Retórica* o objetivo é o

de convencimento através de um discurso moral, no *De Corpore* se vê uma profunda mudança: há uma preocupação puramente científica. Algo que se assemelha com o segundo uso especial da linguagem presente no *Leviatã*, isto é, “mostrar aos outros aquele conhecimento que atingimos, ou seja, aconselhar e ensinar uns aos outros” (L. 4.3, 1999, p. 44).

Evocar um dos usos especiais da linguagem que Hobbes apresenta no *Leviatã* e sua relação com a *Arte Retórica*, nos faz recobrar um outro, o quarto: “agradar e para nos deliciarmos, e aos outros, jogando com as palavras, por prazer e ornamento, de maneira inocente” (L. 4.3, 1999, p. 44). Isso chama bastante atenção, pois, a retórica, conforme Hobbes em 1630, consiste na arte de falar finamente e “o ornato do discurso é a [sua] primeira [função], através do qual o discurso mesmo é embelezado e refinado” (AR II. 1.4, 2009, p. 82). Essa arte, conforme o filósofo de Malmesbury, ainda que tenha sido inventada pela necessidade, teria sido confirmada pelo deleite, já que tais palavras são agradáveis e graciosas para aquele que as ouve (AR II. 1.6, 2009, p. 83).

A semelhança entre a definição do quarto uso especial da linguagem presente no *Leviatã* e a concepção preliminar de retórica em 1630 é notável. Aqui se observa uma preocupação em agradar, ornar de maneira refinada. Do que parece que a arte retórica, em 1651, seria enquadrada por Hobbes em um uso especial, mas que, além disso, seria restrita ao uso inocente. Isso talvez porque, conforme já observado, a retórica poderia fazer com que uma má causa se passasse por algo bom e, além disso, sua preocupação é com a crença do ouvinte mobilizada a partir de suas paixões. Nesse sentido, agora no que diz respeito ao *Leviatã*, se tal arte fosse restrita ao entretenimento, e não se estendesse para além disso, parece se mostrar proveitosa para os homens. Isso talvez porque, conforme Ribeiro (2002) já evidenciou, se não usada de maneira inocente como em um jogo, esse abuso poderá

se tornar um instrumento de guerra e, como Hobbes afirma em seu *De Cive* “a língua do homem é trombeta de guerra e sedição” (DCv. 5.4, 2002, p. 95).

Chama a atenção também o fato que essa linguagem refinada, tanto na *Arte Retórica*, quanto no *Leviatã*, tenha limitações apontadas pelos abusos que se podem cometer contra elas. No entanto, o que Hobbes aponta como abuso em cada uma dessas obras é tão distinto quanto o tratamento dado pelo conceito de demonstração. No caso da *Arte Retórica*, “o abuso desta fala refinada” é “chamada *Katachresis*” (AR II 1.7, 2009, p. 83), e, segundo o filósofo, “ocorre quando a mudança da fala é dura, estranha e indesejável” (AR II. 1.10, 2009, p. 83). Já no *Leviatã*, o abuso ocorre quando os homens usam as palavras “para se ofenderem uns aos outros” (L 4.4, 1999, p. 44). Ora, se em 1630 a preocupação de Hobbes residia em, talvez, compreender como um discurso com pretensões refinadas perdem essa característica por um uso inadequado, em 1651 — se interpreto acertadamente — ao restringir a arte retórica a um jogo inocente, seu abuso passa a ocorrer justamente quando se opõe a esta função: através da ofensa, ou, como sugere Ribeiro (2002), ao se tornar um instrumento de guerra.

Em suma, na *Arte Retórica* de Hobbes já é possível encontrar uma preocupação do filósofo em relacionar a linguagem e a verdade e, talvez, além disso, delimitar os elementos que não podem fazer parte de um discurso científico através da exposição de entimemas fundados em opiniões comuns e preocupados com a crença. Delimitação que pode ter se estendido ao próprio uso da arte retórica, na medida em que ela pode ter sido restrita a um uso especial da linguagem no *Leviatã*. Além disso, parece possível mapear alguns termos que se tornarão presentes — ainda que, por vezes, com outros tratamentos — na construção da linguagem hobbesiana, como é o caso da demonstração, da evidência e do silogismo.

b. Breve tratado sobre os primeiros princípios

O *Breve Tratado* é um manuscrito anônimo que foi descoberto por Ferdinand Tönnies em 1878 no Museu Britânico e publicado dez anos depois com a autoria atribuída a Thomas Hobbes como um primeiro esboço de sua teoria mecânica. Como se sabe, apesar de geralmente se considerar que o autor desse texto é do filósofo de Malmesbury, que o teria redigido em 1630, há uma disputa entre os intérpretes tanto acerca da datação do escrito, quando da própria autoria², que, por vezes, é atribuída a Robert Payne, Cavendish ou ao círculo de Newcastle (Neto, 2006). No entanto, caso consideremos que esta obra de fato foi escrita por Hobbes em 1630, existem elementos que parecem antecipar alguns desenvolvimentos que o filósofo faz sobre a linguagem em sua filosofia madura.

O primeiro elemento que chama bastante atenção é a forma pela qual o *Breve Tratado* está estruturado: Hobbes, antes de desenvolver suas conclusões mecânicas, estabelece os princípios a partir dos quais tais conclusões derivam. Isso talvez possa se associar ao fato de o filósofo, neste mesmo ano, ter entrado em contato com os *Elementos* de Euclides, especificamente com a demonstração desse autor do teorema de Pitágoras. A reação de espanto e admiração do filósofo de Malmesbury já é bem conhecida em função de Stillwell: “Por Deus, disse ele, isso é impossível! Assim, ele leu a Demonstração do teorema, que o levou de volta à Proposição correspondente, que ele leu”, até que estivesse “demonstrativamente convencido daquela verdade. Isso o fez apaixonar-se pela geometria” (*apud* Abrantes, 2019, p. 47). Esse contato com Euclides, como será apresentado no terceiro capítulo,

2 Conferir Neto (2006) para aprofundamento sobre a discussão acerca da autoria do *Breve Tratado Sobre os Primeiros Princípios*.

parece ecoar no método sintético que Hobbes apresenta em 1655 no *De Corpore*.

O segundo elemento que aparece no *Breve Tratado* e na obra madura do filósofo de Malmesbury é o corolário. Nesse texto de 1630, após apresentar, primeiro, os princípios, segundo, as conclusões, o filósofo segue a estrutura do seu manuscrito apresentando corolários. Termo esse que, além de ecoar novamente em *Euclides* (Abrantes, 2019), reaparecerá no *De Corpore*, mas, desta vez, recebendo uma designação do filósofo de Malmesbury: “nas premissas de um silogismo só pode haver três termos” (DCr 4.2, 2005, p. 37).

O terceiro e último elemento que diz respeito ao tema da linguagem em Hobbes, e está presente no *Breve Tratado*, são as coisas que podem ser nomeadas. Devo adiantar que é verdade que o filósofo está longe de articular essa preocupação desta maneira, como ocorre desde o *Elementos da Lei* até o *De Homine* (1658). No entanto, na medida em que descreve a percepção humana, e aquilo que é percebido consiste em objeto de nomeação nas obras maduras de Hobbes, este parece ser um tópico que merece atenção.

Por fantasma aqui o filósofo – estabelece como princípio que – entende “a similitude ou a imagem de algum objeto externo que nos aparece depois de o objeto externo ter sido removido do *sensorium*, como nos sonhos” (BV 3.2, 2006, p. 317). Conforme o autor aprofundará entre os tópicos 3, 4 e 5 da seção III do *Breve Tratado*, luz, calor, cor e odor são as coisas que os humanos percebem quando as coisas externas agem sobre ele, de modo que um fantasma não passa de um “movimento dos espíritos animais [produzido] pelas *species*³ do objeto externo, que se supõe presente” (BV 3.4, 2006, p. 321). Com exceção do fato que, em sua

3 “Todo agente que atua sobre um paciente distante toca-o ou por intermédio do *medium*, ou por intermédio de algo que procede de si mesmo, e tal coisa que assim procede seja chamada *species*” (BV 2.1, 2006, p. 312)

filosofia mecânica, Hobbes abole o uso de termos como espíritos animais, substituindo-o⁴ por corpos, o que encontramos são três elementos que reaparecem na obra madura do filósofo. Em primeiro lugar, observa-se que o objeto e a percepção não se confundem para Hobbes, de modo que os homens possuem acesso somente a esta última que, em segundo lugar, constitui a parte das coisas exteriores aos homens que são nomeáveis.

Em terceiro e último lugar, chama bastante atenção o fato de Hobbes afirmar que se “supõe presente” o objeto externo, algo que encontra acordo com a primeira objeção que o filósofo faz às *Meditações Metafísicas*. Conforme o autor, é “óbvio que não há critério pelo qual possamos distinguir os nossos sonhos do estado de vigília e da verdadeira sensação” de modo que os fantasmas não podem consistir em uma prova de que “tais objetos existem de fato” (Hobbes, 2006, p. 100). No *Elementos da Lei* (3.8), assim como nesta ocasião, o filósofo não admite ser possível que o indivíduo saiba distinguir o sonho da vigília, de modo que, ainda que na maioria das vezes os humanos sejam capazes de, quando acordados, perceber o que era um sonho, para o autor (conf. EL 3.10), não há nenhum critério para se distinguir um estado do outro.

Essa distinção, ao menos no que diz respeito às *Terceiras Objeções*, dependerá de outros processos do raciocínio, e, a partir do *Leviatã*, Hobbes estabelecerá que a distinção entre o sonho e a vigília se dá através da identificação de ordem nos pensamentos, já que os sonhos são inconstantes (conf. L 3.2-3). Mas, quanto a isso, quanto a certeza de que as coisas exteriores não são supostas, bem como de que maneira tais elementos ecoam na obra madura de Hobbes, serão desenvolvidos posteriormente.

4 Afirmo isso porque, conforme o *Breve Tratado* “Espíritos animais são aqueles espíritos que são os instrumentos da sensação e do movimento” (BV 3.1, 2006, p. 317), o papel assumido aqui pelos espíritos animais é o mesmo que Hobbes atribui ao corpo em suas obras maduras.

2. 1640: ELEMENTOS DA LEI NATURAL E POLÍTICA⁵

Hobbes, ao escrever essa primeira versão de sua teoria, informa Pettit (2008), teria como um de seus objetivos fornecer uma resposta a algumas formulações que, três anos antes, Descartes teria disposto no *Discurso do Método*. O manuscrito de Hobbes, que percorreu os círculos parisienses onde a obra cartesiana era objeto de bastante interesse, não deixou de apresentar um acordo que o inglês tem com a ideia de que é o pensamento humano que é a causa da originalidade do discurso⁶, por exemplo (Pettit, 2008). Estes fatos são interessantes, pois mostram a relevância que o pensamento cartesiano teve na obra de Hobbes, na medida em que evidencia a preocupação do autor de Malmesbury em manifestar suas disposições em relação à filosofia cartesiana.

É verdade que podemos notar, desde o *Elementos da Lei Natural e Política*, que “Pela vantagem dos nomes é que somos capazes de ciência” (EL. 5.4, 2010, p. 19), que a verdade e a falsidade

5 Esta seção consiste em uma atualização de parte do artigo *A linguagem em Hobbes: 1656, 1651 e 1650*, que publiquei em 2021 na *Cadernos Espinosanos*.

6 Trata-se de uma concordância com a seguinte passagem da quinta parte do *Discurso do Método*: “[quanto às máquinas], nunca poderiam usar palavras, nem outros sinais, compondo-os, como fazemos para declarar aos outros os nossos pensamentos. Pois se pode muito bem imaginar que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras, e até que profira algumas a propósito das ações corporais que causem qualquer mudança em seus órgãos: por exemplo, se a tocam num ponto, que pergunte o que se lhe quer dizer; se em outro, que grite que lhe fazem mal, e coisas semelhantes; mas não que ela as arranje diversamente, para responder ao sentido de tudo quanto se disser na sua presença, assim como podem fazer os homens mais embrutecidos” (Descartes, 1996, p. 111). Hobbes demonstraria seu acordo justamente quando afirma que, por conta da imposição de marcas e nomes, o homem “começa a elevar-se sobre a natureza dos animais” (EL. 5.1, 2010, p. 18). O acordo provém do fato de que apenas os homens, através do uso que fazem com as palavras, são capazes de um uso, por assim dizer, autônomo das concepções – tanto animais quanto máquinas seriam incapazes de responder adequadamente aos estímulos produzidos na comunicação.

dizem respeito à linguagem e que não é possível existir substância imaterial. No entanto, o tratamento dado a temas como o da compreensão entre humanos, o fundamento da ciência, o objeto de nomeação, o papel da marca e o método atribuído ao uso das palavras sofrem alterações entre esta obra e as posteriores. Exposto isso, vejamos, de maneira breve, como o filósofo articula sua proposta acerca da linguagem.

Em primeiro lugar, nota-se que os termos “concepção”, “imagem”, “ideia”, “noção” e “cognição” são tomados intercambiavelmente como elementos do poder cognitivo (o poder de conhecer ou conceber), tendo o sentido de “representações das coisas exteriores” (E.L. 1.8, 2010, p. 4), e nisso reside a gênese da produção de todo conhecimento. Isso porque, conforme o filósofo afirma: “quaisquer acidentes ou qualidades que nossas sensações nos façam pensar que estão no mundo, eles não estão lá, constituindo apenas visões ou aparições. As coisas que realmente estão no mundo exterior são aqueles movimentos que causam essas visões” (EL 2.10, 2010, p. 9). Isso é extremamente importante para a teoria que é desenvolvida no *Elementos da Lei* — e se mantém em toda a obra de Hobbes — pois deixa claro que o humano tem acesso somente às percepções e jamais às coisas mesmas: estas apenas causam as percepções, jamais podendo se confundir com elas.

Consequentemente, a linguagem começa a surgir, em primeiro lugar, quando impomos uma marca, isto é, um objeto sensível, de forma arbitrária, para recordar as ideias anteriormente trazidas à mente com o objetivo de ser útil no momento em que o objeto marcado reaparecer ou que for necessário trazê-lo à mente; e, em segundo lugar⁷, quando se trata de uma marca que

7 As marcas, quando não se tratam de nomes ou vozes humanas, podem ser exemplificadas no sentido de identificar um perigo ou um local no qual certo objeto está guardado, para isso basta a lembrança sem assumir um nome ou vocalização (conf. E.L. 5.1).

é uma “voz humana”, um “nome”, uma “denominação”— que são termos intercambiáveis e se referem sempre aos próprios objetos ou às concepções (conf. E.L. 5.1-3); e a isto se deve o nascimento da linguagem. Além disso, cabe observar que as representações das coisas exteriores são marcas, sensivelmente impostas às coisas mesmas, através da voz humana ou de um nome⁸, e disso deriva a linguagem, que tem como objetivo, portanto, expandir a memória imediata humana através de marcas que registram as concepções ou imagens.

Pombo (2010) notará que o elemento que há de tão especial nos nomes, que o difere de todos os outros tipos de marcas, é o fato de serem primordialmente sonoros. Manifesta-se acordo com essa asserção, ao menos no que diz respeito aos *Elementos da Lei*, pois, como observado, há de fato um intercâmbio entre os termos “voz humana” e “nome” na obra de 1640. “A este nível, portanto, a linguagem não escapa ao determinismo corporal do homem e a diferença que separa este do animal é meramente quantitativa, – no animal ‘há apenas uma variedade limitada de sons’” (Pombo, 2010, p. 95). Distinção esta que só será notável nos escritos maduros do filósofo de Malmesbury.

Hobbes, talvez em uma possível antecipação da distinção humana entre impressões e ideias, informará que os efeitos deixados pela sensação, com o tempo, passam a esmaecer de modo que sobra apenas uma imaginação ou fantasia da coisa, que nada mais é do que uma sensação diminuída (conf. E.L. 3.1). Isso é im-

8 Duncan (2011) defenderá, a este respeito, que os nomes têm como objetivo fornecer sentido a uma ideia ou concepção. Diferentemente do que apresentamos seguindo este texto de Hobbes, isto é: de que o nome, enquanto marca, tem como objetivo representar as concepções – que sempre são engendradas pela experiência –, não se trata de fornecer um sentido, mas de traduzir a concepção em uma marca. Quanto aos nomes enquanto marcas, o autor afirma que o objetivo é o de “nomear” (as coisas mesmas ou concepções) e lembrar (as coisas que são marcadas, coisa que acorda com a interpretação aqui proposta).

portante, pois, sabendo que há um esmaecimento da experiência deixada, a marca aparece justamente como um elemento sensível que permitirá um rápido retorno à determinada concepção; ela expande as concepções para além da memória imediata.

Além disso, a maneira pela qual as concepções se encadeiam na mente depende, sempre, da forma como é produzida pela sensação, ou seja, pelas concepções de causa e efeito que deixam (E.L. 4.2), podendo ocorrer de forma incoerente (como em sonhos) ou ordenada (quando um pensamento anterior introduz o posterior); a esta última, Hobbes opta por se esquivar da terminologia “discurso mental” por acreditar que discurso se refere às palavras, adotando “digressão da mente”⁹ (E.L. 4.1, 2010, p. 14). No *Leviatã*, por outro lado, Hobbes optará por usar esse signo no local de “digressão da mente”, e a linguagem, nesta obra, tem como primeiro uso a passagem desse discurso para o “discurso verbal”, ou seja, transformar uma cadeia de pensamentos em uma cadeia de palavras (conf. L 4.3). No entanto, para o presente propósito, basta que a atenção se restrinja ao encadeamento ordenado no que diz respeito ao *Elementos da Lei*¹⁰.

9 É interessante lembrar a observação de Pettit (2008) de que essas concepções que ocorrem na mente, as digressões da mente, nada podem ter de voluntário, já que se tratam do engendramento de movimentos, tal como ocorre nos animais; nesse sentido, especificamente aqui, sugere-se que a diferença e o caráter voluntário são adquiridos a partir da imposição de nomes desde o *Elementos da Lei*. No entanto, deve-se lembrar que essa autonomia ainda não é encontrada na de 1640, justamente porque, como Limongi já afirmou: “o ato de nomear [nos *Elementos*] é entendido apenas como um auxiliar da memória, um instrumento que permite rememorar e gravar o encadeamento dos conteúdos dados à imaginação, consistindo a ciência, precisamente, na memória perceptiva aperfeiçoada e alargada pela linguagem” (Limongi, 2000, p. 114). Como se pretende desenvolver nas próximas seções, o caráter da evidência e da verdade não dependem da imaginação da experiência nos escritos de 1651 e 1656, mas puramente da linguagem.

10 Esses encadeamentos ordenados ou digressões da mente podem ser de quatro tipos. Deambulação: quando se adota arbitrariamente um começo em busca de algo; reminiscência: quando se adota o momento mais recente e

Isso posto, o humano é incapaz de fazer qualquer asserção verdadeira sobre o futuro, o máximo que pode é, por conta da experiência passada e das concepções que têm acerca delas, nutrir algum tipo de esperança de que o encadeamento experienciado em um momento anterior se repita; ou seja, só é possível nutrir uma esperança de que a conjectura do passado se repita no presente (E.L. 4.8):

Nessa apreensão de sinais a partir da experiência é que os homens pensam residir ordinariamente a diferença de sabedoria entre eles, pelo que entendem comumente toda a habilidade ou poder cognitivo de alguém. Mas isso é um erro, pois esses sinais baseiam-se apenas em conjecturas; e conforme eles falham, com maior ou menor frequência, a sua garantia passa a ser maior ou menor, mas nunca será completa e evidente; pois, embora até hoje um homem tenha sempre visto o dia seguir-se à noite, ele não pode daí concluir que isso ocorrerá ou que tenha ocorrido eternamente. A experiência nada permite concluir universalmente. [...] E a prudência nada mais é do que a conjectura a partir da experiência, ou a estipulação cautelosa de sinais a partir da experiência, isto é, fazendo que os experimentos (pelos quais apreendem-se tais sinais) sejam todos recordados; pois os diversos casos não são tão semelhantes quanto parecem (E.L. 4.10, 2010, p. 17).

Os sinais, é preciso dizer, no *Elementos da Lei* e mesmo nas obras seguintes do filósofo, nada são além daquilo que foi apreendido pela experiência. Em resumo, portanto, por conta, também,

tenta retroceder, passo a passo, até encontrar a coisa que se imagina ter perdido; sagacitas: resume-se ao ato de buscar meios para obter uma determinada coisa; experimento: consiste em uma recordação do que é consequente de determinado antecedente (conf. E.L. 4.3-5).

da insegurança que a mera memória fornece, os nomes aparecem na expectativa de tornar uma experiência registrada de maneira que, através do artifício da palavra, é incapaz de se esmaecer; afinal, quando se impõe um nome ou uma voz humana a uma concepção, a consequência é que o registro se torna artificialmente universal justamente por não haver uma perda da memória imediata, mas sim um registro dela enquanto ainda é presente. O inconveniente promovido pela prudência, isto é, a expectativa¹¹ com base na recordação, é superado, no *Elementos da Lei*, pelo mesmo motivo desta maneira: basta recorrer aos nomes para produzir verdadeiras asserções acerca do futuro e do presente.

Cabe, agora, a título de conclusão desta breve incursão sobre a linguagem no *Elementos da Lei*, chamar atenção para alguns pontos. Quanto à forma que se nomeia, ela ocorre, de duas maneiras: no caso de concepções particulares, ao atribuir-lhe um nome singular; ou no caso de ser uma concepção que se aplica a muitas coisas – um universal –, busca-se uma denominação geral produzida a partir da observação de semelhanças – como é o caso do nome “homem”, que foi produzido a partir das semelhanças recolhidas a partir das ideias, fornecidas pela experiência, de homens particulares e por isso recebem a mesma denominação – e, vale lembrar, o universal só existe enquanto nome (conf. E.L. 5.5).

No entanto, chama bastante atenção que, após o cuidado que Hobbes tem em afirmar que os homens possuem acesso somente às percepções, afirme que “As coisas nomeadas são **os próprios**

11 Leivas (2007) informa que o objetivo da linguagem, em parte, para Hobbes, consistiria na capacidade de abstrair as impressões sensíveis com o objetivo de definir apenas as sucessões; o ato de dividir presente, passado e futuro, para o intérprete, consistiria justamente em uma elaboração do espírito que pretende ultrapassar o território de memória imediata. Para uma maior discussão acerca do caráter do tempo nas construções linguísticas hobbesianas, indica-se a leitura de seu artigo: *Linguagem e temporalidade em Hobbes*.

objetos, como o homem; ou a própria concepção que temos do homem, como forma ou movimento; ou alguma privação, quando concebemos alguma coisa que não está nele” (E.L. 5.3, 2010, p. 19, grifos meus). Ora, no que diz respeito à nomeação de concepções, isso está de acordo com o que o homem, segundo Hobbes, terá acesso, mas cabe questionar: se os humanos somente possuem acesso às suas percepções, como poderiam nomear os próprios objetos? Este é um problema que permanece sem resolução, cabendo para, a partir das *Terceiras Objeções*, a afirmação de que “nomes [são] baseados na imaginação” (Hobbes, 2006, p. 104), algo que se manterá em suas formulações futuras.

Hobbes, ainda que se preocupe desde o seu *Arte Retórica* com o papel que o silogismo desempenha nos discursos, no *Elementos da Lei* se limita a não explicar o que são silogismos, afirmando que podem ser resumidos no simples ato de raciocinar, e esse raciocínio seria correto quando “Fazemos ligações de afirmação e negação com a cópula ‘é’, onde a última compreende a primeira” – o que é um acréscimo em relação à obra anterior – e a verdade, por sua vez, “ocorre quando essa compreensão da primeira pela última ocorre. Caso contrário, há falsidade, ou proposição falsa, o que é a mesma coisa” (E.L. 5.9-10, 2010, p. 21-22), e, vale lembrar, a verdade e a falsidade se restringem ao plano da linguagem (conf. E.L. 5.13).

No entanto, ao mesmo tempo, é necessário, para o filósofo de Malmesbury, deixar claro que o elemento atribuidor de verdade aos nomes é a experiência, e a “evidência” surge justamente com o objetivo de contribuir para a formulação do conhecimento e da ciência – que são a cooperação entre o correto uso dos nomes, isto é, a verdade, ao lado da evidência. Dito de outro modo, a ciência é a relação entre verdade (que é extraída das proposições e dos nomes) e evidência (que é tirada da experiência); e, para Hobbes, a verdade de nada vale sem a evidência. E a evidência consiste, informa o filósofo de Malmesbury, na:

concomitância de uma concepção com as palavras que um homem usa para significar tal concepção no ato do raciocínio. Pois quando um homem raciocina apenas com os lábios, tendo-lhe a mente sugerido apenas o começo - em função do costume de assim falar -, as palavras de sua boca não seguem as concepções de sua mente. [...] se as palavras por si sós fossem suficientes, um papagaio poderia ser ensinado a conhecer uma verdade tão bem quanto a dizê-la. A evidência está para a verdade assim como a seiva está para a árvore enquanto a seiva se estende pelo corpo e pelos ramos da árvore, ela os conserva vivos; quando os deixa desamparados, eles morrem. Pois essa evidência, que consiste em conferir significado às nossas palavras, é a vida da verdade; sem ela, a verdade nada vale (E.L. 6.3, 2010, p. 25).

Essa passagem é bastante interessante e merece cuidado. Em primeiro lugar, devemos lembrar que as concepções, como informado anteriormente, além de serem o mesmo que ideias, imagens *etc.*, são representações das coisas exteriores, e as palavras servem para relembrar tais coisas exteriores ultrapassando a memória imediata. Dito de outro modo, a palavra deve poder ser traduzida à sua respectiva concepção originária — ou à própria coisa. O simples ato de falar saltaria os atos de identificação entre concepção ou coisa mesma e nome e, por isso, o exemplo do papagaio é importante: ele apenas reproduz sons, mas não tem a evidência daquilo a que se refere e, justamente por isso, é incapaz de verdade e, conseqüentemente, de ciência. Ou seja, a evidência nada mais seria do que uma tradução adequada de uma representação de coisas exteriores ou das coisas mesmas em um nome; apontar a evidência é apontar a identificação da coisa que é nomeada com o seu respectivo nome — coisa que se estende às cadeias de palavras com o uso da cópula “é”, e aos silogismos criados com essas cadeias.

Note-se que todo o percurso aqui apresentado poderia sofrer a alegação de que se trata de uma formulação da linguagem por parte de um único humano, que, por conta do caráter arbitrário da imposição de nomes, serviria apenas para quem a impôs. Ora, dado que se tratam de “nomes”, que nada mais são do que vozes humanas ou marcas fornecidas arbitrariamente às concepções ou às imagens, cabe questionar: de que forma a compreensão é possível para além do plano individual? Hobbes responderia que essas imposições arbitrárias se dão “pelos diversos contextos da linguagem, ou pela diversidade de pronúncia e de gestos” (E.L. 5.7, 2010, p. 21), tratam-se de construções coletivas que dependem do uso comum e do costume — algo que se manterá nas formulações futuras do filósofo de Malmesbury¹². Disso, igualmente, surgem os equívocos das palavras, e a via para combater esse problema consiste no uso da ciência, isto é, da cooperação entre verdade e evidência:

o primeiro princípio do conhecimento é ter tais e tais concepções: o segundo, designar por tais e tais nomes as coisas das quais elas são concepções, o terceiro, combinar esses nomes de modo a formar proposições verdadeiras: o quarto e último, juntar essas proposições de modo que sejam conclusivas e por meio desses quatro passos a conclusão é conhecida e evidente, e então dizemos conhecer a verdade da conclusão (E.L. 6.4, 2010, p. 26).

12 Pettit (2008) alega que é da natureza da linguagem, no sistema de Hobbes, desde as concepções do *Elementos da Lei*, ser inerentemente partilhada, sua construção depende das convenções criadas, os verdadeiros significados dependem do uso comum da fala e do costume. Vale lembrar, ainda dentro da tese de Pettit, que a fala, e aqui podemos tomar como as “vozes humanas”, em certa medida, tem como objetivo comunicar algo ao outro. Ou seja, um dos pilares da linguagem consiste no desejo de comunicação interpessoal, o que corrobora para a convenção criada ser causa do desejo e da ação entre humanos.

Ora, em última instância, a linguagem serve, no *Elementos da Lei*, como um grande repertório de experiências não esmaecidas, e, por isso, tem seu caráter universal quando apoiado no uso adequado das proposições; como podemos ver, ela é o artifício que permite a ciência. As distinções fundamentais que encontramos entre essa primeira formulação teórica de Hobbes e as suas formulações maduras são duas: em primeiro lugar, a verdade precisa retornar à experiência para se sustentar; e, em segundo lugar, no *Elementos*, entre as coisas nomeáveis, o filósofo destaca, também, o próprio objeto. No que diz respeito ao primeiro ponto, como veremos na obra madura do autor, o princípio deixa de residir na evidência dos sentidos e passa a se colocar nas definições, que são os fundamentos artificiais a partir dos quais é possível formular cálculos com a linguagem. Já no segundo caso, Hobbes estabelecerá que só é possível nomear nossas concepções, e jamais os próprios objetos, afinal, estes são inacessíveis à sensibilidade humana.

3. 1640-1: TERCEIRAS OBJEÇÕES

Por conta de um pedido de Mersenne, Hobbes teria recebido as *Meditações Metafísicas* de Descartes e colaborado, portanto, na produção do que conhecemos como as *Terceiras Objeções*. O debate entre os filósofos foi relativamente curto, começando no final de 1640 e acabando em meados de 1641. Descartes tomava o filósofo de Malmesbury como potencialmente herege, e não poupou esforços para demonstrar suas insatisfações com as objeções que recebia, e ambos, como se sabe, estavam longe de nutrir sentimentos amistosos, ainda que viessem a se encontrar em 1648 em Paris.

O que é destacável é que, ao longo de tais objeções, Hobbes expressou elementos que podem colaborar para uma teoria da lin-

guagem — e recebeu duras críticas do filósofo francês, que apontava as teses hobbesianas como fracas ou inconsistentes — de modo que é possível observar que o teor da maior parte das objeções que o filósofo de Malmesbury desfere contra Descartes é acerca dos erros que acredita que o filósofo francês comente no emprego da linguagem. Isso é importante, pois, permite que se observe em que medida os comentários de Hobbes encontram, ou não, acordo com a sua obra madura. Sendo assim, neste momento não pretendo analisar o debate que ocorre entre esses dois autores (coisa que será feita no capítulo seguinte), mas apenas atentar para as construções que o filósofo de Malmesbury faz acerca da linguagem.

Exposto isso, para além do que foi apresentado na introdução deste capítulo, isto é, que na quarta objeção à *Segunda Meditação*, encontra-se dois elementos (1- a significação é arbitrária; 2- o raciocínio depende de nomes) que se tornarão presentes na obra madura de Hobbes, existem outros argumentos que também fazem parte de concepções acerca da linguagem.

Se a partir da *Arte Retórica* foi possível observar o tipo de discurso que não pode ser científico, algo semelhante ocorre a partir da segunda e da terceira objeções que Hobbes desfere contra Descartes. Isso porque, nessas objeções, o filósofo chama atenção para como a linguagem empregada pelo autor das *Meditações* seria obscura e, até mesmo, escolástica: o problema residia ao se igualar “a coisa que compreende com um ato de compreensão, que é um ato da coisa que compreende”, sendo que sempre deverá haver uma “distinção entre um sujeito e suas faculdades e atos” (Hobbes, 2006, p. 102). Para o filósofo de Malmesbury, Descartes não atentaria para esse tipo de distinção, de modo que “nós entraremos na linguagem das escolas: a compreensão compreende, a visão vê [...]. Tudo isso é obscuro e incerto” (Hobbes, 2006, p. 105).

O que este comentário revela é uma possível antecipação das causas de conclusões absurdas que Hobbes apresenta no quinto

capítulo de seu *Leviatã*. A sétima causa da absurdidade do discurso, conforme o filósofo, consiste em concluir a partir dos “nomes que nada significam, mas que se tomam e aprendem por hábito nas escolas” (L 5.15, 1999, p. 54). Esse problema derivaria da falta de definição, ou de uma definição que une palavras contraditórias ou inconsistentes, já que os nomes devem significar as concepções humanas (conf. L 4.20-4 e DCr 3.1). Ora, na medida em que *uma coisa que compreende* é definida por ser *uma coisa que compreende*, essa definição em nada explica a coisa definida, de modo que resta apenas entrar em perguntas *ad infinitum*: “como saber que se sabe que se sabe que se sabe que saber?” (Hobbes, 2006, p. 103), e apenas se repete os sons sem, de fato, compreender o significado das palavras. O que pode, conforme Hobbes afirma posteriormente, se colocar “entre as várias espécies de loucura” (L 8.27, 1999, p. 78).

Um segundo abuso que o filósofo de Malmesbury acusa Descartes de cometer é o uso de metáforas, que, como se sabe, não podem ser utilizadas “para mostrar aos outros aquele conhecimento que atingimos” (L 4.4, 1999, p. 44), mas apenas no quarto uso especial, isto é, em um jogo inocente. Conforme Hobbes em sua décima terceira objeção, “‘uma grande luz no meu intelecto’, é metafórica e, portanto, inadequada para ser usada numa discussão” (Hobbes, 2006, p. 112).

Ainda no que diz respeito aos erros, Hobbes não os restringe à linguagem enquanto é necessária “a faculdade de raciocínio, ou, pelo menos, a da imaginação” (Hobbes, 2006, p. 111). Isso parece esboçar a concepção de prudência que o filósofo apresenta não só no *Elementos da Lei*, mas também no terceiro capítulo do *Leviatã*, pois ela não diferencia um homem dos outros animais, consistindo na suposição do futuro que é tirada da experiência passada (conf. L 3.8-9). Disso não decorre a verdade ou a falsidade — já que “são atributos da linguagem” —, mas apenas o erro ou o acerto acerca da imaginação que temos do futuro quando este se

torna presente (L 4.12, 1999, p. 46). Ou seja, o erro e o acerto são decorrentes da concretização ou da irrealização de uma expectativa baseada em uma cadeia de acontecimentos que se seguiram no passado: acerta-se quando essa expectativa é concretizada, erra-se quando não se realiza.

No entanto, mesmo que a capacidade de errar e acertar possa ser dividida entre todos os animais, o mesmo não pode ser dito acerca da capacidade de se afirmar ou se negar algo, já que “não são encontradas sem linguagem e designações, de modo que os animais brutos não podem afirmar nem negar, nem mesmo em pensamento, e por isso não podem fazer julgamentos”, de modo que são compostas através das semelhanças que são acrescentadas aos nomes dos quais se fala (Hobbes, 2006, p. 107), coisa que se mantém em suas obras posteriores.

Outro argumento levantado por Hobbes em suas objeções diz respeito a distinção entre “imaginar (ou seja, ter alguma ideia) e conceber com a mente (ou seja, concluir por um processo de raciocínio que algo existe)” (Hobbes, 2006, p. 105). Isso porque, conforme vimos no começo deste capítulo, o raciocínio depende da união dos nomes ou designações, de modo que só é possível extrair conclusões das noções que designamos arbitrariamente, e nunca sobre a natureza das coisas. Desse modo, “o raciocínio dependerá dos nomes” (Hobbes, 2006, p. 105-6) – coisa que, conforme será trabalhado posteriormente, antecipa tanto a noção de cálculo da razão, quanto a distinção entre o discurso mental e o verbal, que aparecem na obra madura de Hobbes. Quanto a esse aspecto, deve-se lembrar que, em sua oitava objeção, o filósofo afirma que a compreensão derivada do raciocínio é bastante distinta do que é recebido pelos sentidos. Conforme exemplifica:

podem haver ideias diferentes do sol: por exemplo, se for olhado numa ocasião a olho nu e noutra ocasião a olho nu

através de um telescópio. Mas **argumentos** extraídos da astronomia não tornam a ideia do sol maior ou menor; pelo contrário, mostram que uma ideia do sol que é extraída dos sentidos é enganosa. (Hobbes, 2006, p. 108, grifo meu)

Ora, ao que parece, trata-se não apenas de distinguir o que é possível estabelecer pelo simples uso dos sentidos e pelo auxílio de instrumentos. Mas de estabelecer, em conformidade com o que é afirmado anteriormente, que o raciocínio – feito com nomes – supera a certeza que pode ser extraída dos sentidos, afinal “se [o sol] é compreendido pelo raciocínio” observa-se que “é muito maior do que parece” (Hobbes, 2006, p. 108).

Em acordo com esse tipo de argumentação, a quinta objeção de Hobbes tem como foco apresentar que tipo de coisas podem ser pensadas pelos humanos. Isso é importante para um esboço de teoria da linguagem, pois é capaz de designar as primeiras coisas que podem ser nomeadas. Através da imaginação, por exemplo, que se pode ter de um anjo, e o filósofo chama atenção para o fato de que, assim como no caso de Deus, enquanto não temos nem uma imagem, nem uma ideia dele, só é possível ter uma ideia que deriva da composição das “ideias das coisas visíveis” (Hobbes, 2006, p. 106). Esse tema continua na nona objeção de Hobbes, na qual o filósofo observa que a palavra *Deus* não encontra nenhuma relação com as ideias existentes na mente humana, mas é algo que deriva de processos do raciocínio a respeito do infinito, isto é, “algo cujos limites, áreas ou extremidades não posso conceber ou imaginar [...] decorre que o que emerge como correlato da palavra ‘infinito’ não é a ideia de infinito divino, mas a dos meus próprios limites” (Hobbes, 2006, p. 109).

Ainda que, no caso da quinta objeção, Hobbes limite a ideia a uma imagem – algo que Descartes bem observa – e que isso seja alterado na sua filosofia madura – observa-se que, desde cedo,

o seiscentista estabelece uma relação entre as concepções da mente humana e os sentidos. Ora, é necessário, para que se tenha qualquer ideia, que antes elas tenham passado por algum tipo de percepção humana e, além disso, mesmo a noção de infinito recebe um tratamento bastante semelhante ao das obras maduras do autor. Afinal, vale lembrar, o “homem não pode ter um pensamento representando alguma coisa que não esteja sujeita à sensação” (L, 3.11, 1999, p. 42). Isso pode ser reforçado pela antepenúltima objeção que Hobbes faz a Descartes:

O triângulo na nossa mente tem a sua origem num triângulo **que vimos** ou num triângulo **que imaginamos a partir de outros que vimos**. No entanto, uma vez que tenhamos dado a uma coisa o nome de “triângulo” (de onde acreditamos que a ideia do triângulo tem a sua origem), **o nome perdura mesmo que o próprio triângulo deixe de existir**. Do mesmo modo, **uma vez que tenhamos concebido no nosso pensamento** que todos os ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos rectos e tenhamos dado este outro nome ao triângulo: “tendo três ângulos iguais a dois ângulos rectos”, mesmo que um ângulo não exista em parte alguma do mundo, **o nome permanece, e a verdade da seguinte proposição é eterna**: “um triângulo é uma coisa que tem três ângulos iguais a dois ângulos retos”. Mas a natureza de um triângulo não será eterna, se porventura todos os triângulos perecerem.

Do mesmo modo, a proposição “o homem é um animal” é eternamente verdadeira em virtude da eternidade dos nomes. No entanto, se o gênero humano perecesse, deixaria de haver uma natureza humana.

Daí é evidente que **uma essência**, na medida em que é distinta da existência, **é meramente uma junção de nomes por meio do verbo “é”**. E, portanto, **uma essência sem existência é uma ficção criada por nós próprios**. E parece que,

tal como a imagem mental de um homem está para um homem, assim a essência está para a existência, ou como a proposição “Sócrates é um homem” está para a proposição “Sócrates é ou existe”, assim a essência de Sócrates está para a sua existência. Mas quando Sócrates não existe, “Sócrates é um homem” significa apenas uma junção de nomes, e a palavra “é” ou “existe” significa basicamente a imagem da unidade de uma coisa que tem dois nomes. (Hobbes, 2006, p. 113-4, grifos meus)

Essa argumentação reforça a ideia de que, para que se tenha algo na mente, é necessário que, antes, a coisa imaginada tenha sido recebida pelos sentidos. A partir do que é percebido, torna-se possível nomear essa coisa — ou até mesmo a imaginar — e a definir. A definição de um nome, então, passa a ter uma existência eterna e universal, mesmo que essa coisa deixe de ser percebida, o nome permanece, do que decorre a possibilidade de verdade. Independente de, em conformidade com a primeira objeção desferida por Hobbes, as coisas exteriores poderem ou não ser garantidas, ou ser possível distinguir sonhos de verdadeiras sensações, o ponto é que, para que não se fale apenas de ficções — ou apenas de nomes unidos — é necessário que tais coisas encontrem sua gênese na percepção e, sempre que essa gênese não seja encontrada (ou seja, sempre que não haja um dado da percepção para algo que é discursado, ou, ainda, sempre que se ultrapasse as percepções enquanto percepções), fala-se apenas de ficções criadas pelos próprios humanos. Isso, como será tratado posteriormente, encontra bastante acordo com os escritos maduros do filósofo.

Em resumo, as *Terceiras Objeções*, em sua maior parte, apresenta argumentos que deixam bastante clara a preocupação do filósofo de Malmesbury com a linguagem e o discurso, bem como a importância desses elementos para a filosofia. Há uma

restrição tanto às metáforas quanto ao que o filósofo considera como linguagem das escolas, e uma antecipação do que consiste o erro, bem como o que torna a afirmação, a negação, e o raciocínio viáveis. Além disso, é possível observar de que maneira as definições e nomeações ocorrem, pelo menos em um primeiro momento, bem como é possível delimitar o que pode ser objeto de nomeação e raciocínio em um primeiro momento: as percepções — que, quando ultrapassadas, são apenas ficções humanas.

4. COMPARAÇÃO E ARTICULAÇÃO ENTRE OS PRIMEIROS ESCRITOS

Como observado ao longo deste capítulo, talvez com exceção do *Elementos da Lei*, os escritos de Hobbes que versam sobre a temática da linguagem, no geral, são bastante fragmentados, de modo que vale a pena organizá-los em dois grupos de argumentos: 1- os que se perdem; 2- os que esboçam a filosofia madura do autor.

Sobre o primeiro grupo, ainda que, como foi observado, os ecos que Euclides e Aristóteles fazem nos escritos de Hobbes sejam visíveis desde 1630, como será apresentado nos próximos capítulos, há distinções de como o filósofo de Malmesbury pode ter tirado proveito de tais autores em seus escritos maduros. Além disso, observou-se que apesar de a *Arte Retórica* e o *Elementos da Lei* possuírem uma possível concordância no que diz respeito ao papel desempenhado pela evidência para a linguagem, este argumento, assim como o da indistinção entre sonho e vigília — que se repete entre as *Terceiras Objeções* e o *Elementos da Lei* — consistem em argumentações que serão abandonadas pelo filósofo.

Afinal, é a partir das objeções que se observa como o fundamento da verdade decorre do artifício da linguagem que, por sua vez, sempre que ultrapasse as percepções em si mesmas, tratam de ficções criadas pelos humanos. Ademais, por funda-

mento artificial se deseja ressaltar o fato de que se trata de um artifício convencionado que fundamenta a filosofia hobbesiana. Ainda que, **devo insistir**, as percepções sejam a gênese do conhecimento e elas jamais possam ser colocadas em questão, pois os humanos sempre possuem percepções e dependem delas para nomear as primeiras coisas, o ponto a ser observado é a relação destas com a linguagem, e não a relação das coisas mesmas com o discurso – afinal, como foi observado, as coisas mesmas nunca são dados da percepção. É a partir do questionamento do que causa estas últimas, como será trabalhado posteriormente, que se torna possível construir uma hipótese acerca de suas causa que, repito, nunca são acessíveis sensorialmente aos humanos.

Junto a isso, foi possível verificar que a restrição de concepções a imagens (*Terceiras Objeções*), a atribuição de causa das concepções aos espíritos animais (*Breve Tratado*), a compreensão do que é uma demonstração e um abuso retórico (AR), bem como a atribuição de nomes aos próprios objetos (E.L.), são elementos que se perdem nos escritos posteriores de Hobbes.

No entanto, se, por um lado, tais elementos não esboçam as concepções maduras de Hobbes, identificou-se outros em que é possível encontrar tais antecipações. Em primeiro lugar, o filósofo mantém o uso do “corolário” (BV) em sua filosofia, bem como a preocupação da relação entre princípios (BV, AR), silogismo e verdade (AR e E.L.). Em segundo lugar, foi observado que o filósofo, com exceção da *Arte Retórica*, desde cedo não confunde os próprios objetos com as percepções, deixando claro que os humanos só têm acesso às últimas. Em terceiro lugar, notou-se que a relação entre silogismo e raciocínio que aparece pela primeira vez no *Elementos da Lei* se mantém no *Leviatã*.

Por fim, as *Terceiras Objeções* provaram ser um texto bastante rico no que diz respeito a esboçar as concepções hobbesianas maduras a respeito da linguagem. É neste escrito que, conforme

observado, encontramos a afirmação de que os nomes dependem dos conteúdos da imaginação e que é em virtude dos nomes que o raciocínio é possibilitado; que o erro e o acerto parecem antecipar as concepções presentes no *Leviatã* a respeito da prudência; que afirmação e negação dependem da linguagem; que a metáfora e a “linguagem das escolas” não podem fazer parte do discurso científico; e, por fim, que todas as conclusões devem derivar das noções designadas pelos nomes, e jamais sobre as coisas mesmas.

Em conclusão, ainda que seja possível articular parte das concepções dos escritos que foram o foco deste capítulo; e que, mesmo que parte delas tenham sido abandonadas, e existam elementos que esboçam a filosofia madura do filósofo de Malmesbury, não se deve ignorar as mudanças e a robustez que a teoria da linguagem de Hobbes apresenta posteriormente. Com isto em vista, é possível destacar alguns elementos que podem ter — mesmo que não causado — colaborado para as formulações maduras do autor. As respostas de Descartes às *Terceiras Objeções*, o contato de Hobbes tanto com a *Royal Society* quanto com o Círculo de Mersenne, o acesso à teoria de Galileu e a nova incorporação de elementos aristotélicos e euclidianos parecem compor parte dos fatos que podem ter ecoado na nova teoria da linguagem do filósofo de Malmesbury. Sendo assim, caberá, nos dois próximos capítulos, investigar como (e talvez porque) as formulações que vimos até aqui sofrem alterações e aprofundamento da parte de Hobbes.



CAPÍTULO 2

Os seiscentos e a tradição

Como apresentado no capítulo anterior, os elementos que podem ajudar a identificar esboços para uma filosofia da linguagem, nas primeiras obras de Hobbes, são fragmentados e, com a possível exceção do *Elementos da Lei*, no geral não possuem a mesma extensão argumentativa que é visível nas obras posteriores do filósofo. Foi observado que, mesmo se, por um lado, parte dos argumentos levantados nos primeiros escritos do filósofo de Malmesbury são aprofundados nas obras posteriores, por outro lado, existem distinções mesmo nos primeiros escritos do filósofo entre si, e entre estes e os maduros.

Alguns pontos do contexto social e linguístico de Hobbes podem ser elencados como elementos que colaboraram para as alterações que o autor promove em sua filosofia. Dentre eles, destaco o debate com Descartes, o contato com o Círculo de Mersenne e com a Royal Society, e o contato com as filosofias de Aristóteles, Euclides, Galileu e Bacon. Neste capítulo, serão observados os diálogos de Hobbes com os seguintes autores: Aristóteles, Ockham, Bacon e Descartes (quanto aos demais, serão desenvolvidos posteriormente).

Não é nenhuma novidade que o começo do século XVII europeu foi marcado por revoluções científicas e por uma forte oposição à escolástica. Ainda que a Idade Média tenha conside-

rado que a ciência e a graça deveriam andar juntas e, ao mesmo tempo, tenha sido marcada por avanços filosóficos e científicos (Gilson, 2006), não se pode perder de vista que a atitude contemplativa se sobressaía diante da ativa (Mariconda, 2006).

Em 1632, Galileu Galilei publicava o seu *Diálogo sobre os Dois Máximos Sistemas do Mundo*, no qual renovava os questionamentos feitos ao sistema aristotélico-ptolomaico preponderante nas explicações acerca da natureza e dos céus, demonstrando, por exemplo, que a Terra não poderia ser o centro do sistema em que nos encontramos. Ao lado disso, tanto Bacon quanto Descartes tomavam protagonismo ao não apenas recusarem o modelo escolástico, mas, ainda, ao proporem que tanto o avanço científico quanto o domínio da natureza não consistiam em heresias perante Deus. Afinal, ainda que os escolásticos muito se apagassem à passagem “Não deis as coisas santas aos cães, nem atireis as vossas pérolas aos porcos, porque eles poderiam pisá-las e, voltando-se, vos despedaçar” (Mateus 7,6)¹, Bacon, por exemplo, não deixava de destacar no primeiro livro de seu *Progresso do Conhecimento* que o “espírito do homem é como a lâmpada de Deus, com a qual ele esquadrinha a interioridade de todos os segredos” (Eclesiastes 3,2).

O sentimento e a conduta antiaristotélicos presente nos seiscentos eram bastante visíveis na medida em que o estagirita era usualmente colocado como a base e maior referência para a escolástica (vide Aquino e Ockham, por exemplo). Para Bacon, por exemplo, os silogismos baseados em Aristóteles eram tomados como confusos e “temerariamente abstraídas das coisas, [já que] nada que delas depende pode pretender solidez” (1973, p. 21). Descartes afirmava, quanto a esse ponto, que “os filósofos erravam quando se esforçavam por explicar através de definições

1 Para maior aprofundamento sobre o uso de passagens bíblicas no XVII europeu, conferir ROSSI, P. (2001).

lógicas coisas que eram as mais simples por si conhecidas, pois assim as tornavam mais obscuras” (Descartes, 2002, p. 29).

A atitude dos seiscentos, certamente, desvalorizava o desenvolvimento científico que o precedeu, mas isso se devia, em grande medida, à defesa da ação e da práxis (Mariconda, 2006). Segundo este mesmo intérprete, Galileu teria inventado a balança hidrostática, um compasso a ser vendido com um manual de instruções, e colaborou para o aperfeiçoamento do telescópio, movimentos que representam a mentalidade ativa do pensador, algo que não seria capaz de fazer caso se fiasse a simples contemplação. A oposição que é possível notar em intelectuais como Bacon e Galileu (conf. Mariconda, 2006 e Rossi, 2006) não era tanto a de se desfazer de Aristóteles, mas de notar como a tradição, por uma cega incorporação e defesa do estagirita, inviabiliza a atividade científica. Mesmo Descartes, para lembrar Gilson (2006), não seria capaz de construir sua prova da existência de deus e se não tivesse reconhecido e incorporado movimentos escolásticos em sua filosofia. De todo modo, o que não se pode perder de vista é que a chamada “idade das trevas” é um retrato que não representa bem a Idade Média, mas que encontrava sua justificação no encarceramento que os seiscentistas se deparavam ao proporem suas teorias, por isso, de modo geral, imputavam as trevas nessa era.

Hobbes não deixou de fazer parte desse movimento antiaristotélico, ou, mais especificamente, antiescolástico. Ainda que o tratamento que o autor dá à sua lógica na primeira parte do *De Corpore* possua uma forte influência do *Da Interpretação* — na medida em que, por exemplo, palavras sozinhas nada possam afirmar ou negar —, não se pode deixar de notar que a própria noção de humano entre os dois autores era bastante distinta. Ao passo que Aristóteles defendeu em sua *Ética a Nicômaco* que o homem nasceu para a cidadania, o filósofo de Malmesbury afirmava que se tratava de um animal extremamente vaidoso, com

uma fácil tendência para conflitos por não possuir “prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer)” (L 13.5, 1999, p. 108). Isso, de modo geral, para Pécharman (2016) e Sorell (1999), revela uma profunda discordância de Hobbes com a ética, a metafísica e a política aristotélica, mas não necessariamente com a sua lógica, cujo proveito o seiscentista teria tirado logo no início de sua formação na década de 1620. Algo que pode ser visto, por exemplo, no capítulo 21 do *Leviatã* quando Hobbes acusa Aristóteles por influenciar os homens a acharem que a monarquia ou o poder soberano, por si só, consiste em algo deletério na medida em que ninguém seria livre; ou, ainda, quando destaca, posteriormente, que os erros espirituais se deviam, em parte, a misturar às “Escrituras diversos vestígios da religião, e muito da vã e errônea filosofia dos gregos, especialmente de Aristóteles” (L 44.3, 1999, p. 426).

Ainda no que diz respeito à escolástica, não é de se espantar que Hobbes se afastasse da ideia de revelação no que diz respeito à ciência ou à filosofia — tal como fizeram Bacon e Descartes —, já que excluiu “da filosofia a teoria da adoração de Deus, por não ser conhecida pela razão natural, mas pela autoridade da Igreja; e por ser objeto de fé, não de conhecimento” (DCr 1.8, 2005, p. 14). No entanto, mesmo que o filósofo de Malmesbury nutrisse sentimentos e condutas argumentativas semelhantes aos seus contemporâneos, não se pode deixar de notar que foi responsável por renovar a noção de “discurso mental” própria ao medievo (Souza, 2021), removendo o teor proposicional deste conceito presente na *Lógica dos Termos* de Ockham, ou mesmo a ideia de que seria uma intenção mental que se mostraria “como presentes naquela luz interior de verdade” (Agostinho, 1980, p. 320)², bastante próxima à ideia de revelação.²

2 Isto, segundo Serra (2006), o frade franciscano já havia se oposto ao assumir uma pos-

Esses elementos ajudam a notar que, tal como Descartes, Bacon ou Galileu, Hobbes também tirava proveitos não apenas da filosofia aristotélica, mas também da idade média ao produzir sua filosofia.

O cenário de renovações presente no XVII muito impressionou e movimentou os intelectuais da época. A Royal Society – da qual Hobbes nunca foi aceito como membro – buscou no experimentalismo de base baconiana uma nova maneira de tratar a ciência, a natureza e a física (Skinner, 1969b e Bunce, 2003), e o círculo de Mersenne, como afirma Tuck (2002), preocupava-se em fornecer um fundamento filosófico às teorias galileanas e grocianas. Desse modo, não é de se espantar que Hobbes tenha podido ter sido afetado pelos debates que lhe eram contemporâneos e que tenha estudado autores que marcaram épocas anteriores. O filósofo de Malmesbury, além de ter feito parte do Círculo de Mersenne, foi secretário de Bacon na década de 1620, e a sua primeira publicação filosófica autorizada, como observado no capítulo anterior, foi feita em debate com Descartes acerca das *Meditações Metafísicas* – debate em que, vale a pena lembrar, já é possível notar diferenças filosóficas em relação aos seus escritos anteriores.

tura nominalista e convencionalista. Postura que pode ter influenciado a posição e fundamentação de Hobbes acerca da linguagem (De Jong, 1986). Ademais, vale destacar que, segundo De Jong (1986), Ockham teria se preocupado em distinguir a noção de intenção da alma – presente em Agostinho – do discurso mental, na medida em que este último possui um teor proposicional. Além disso, ainda que Agostinho seja o fundador da patrística, não se pode ignorar que sua influência ainda era presente, por exemplo, em Ockham.

1. ARISTÓTELES

Aristóteles foi, sem dúvida, uma das principais influências no que diz respeito às elaborações lógicas e linguísticas ao longo da história, e sua filosofia — principalmente as interpretações que eram correntes sobre ela — muito foi debatida e questionada nos seiscentos europeu preponderantemente a partir da crítica à escolástica. Mesmo que o estagirita passasse a ser desconsiderado no que diz respeito à filosofia natural, graças, em parte, a Galileu, passando a ser tomado como causa de absurdos nessa área, na medida em que era entendido como a base de palavras que os intelectuais do XVII consideravam absurdas ou obscuras; ainda assim, dizia-se, como observa Pécharman (2015), o aristotelismo era capaz de se destacar na modernidade, e isso ocorria de duas maneiras. No primeiro caso, pelo enfraquecimento da relação entre Aristóteles e a escolástica, e, no segundo, através de um esforço de construir novas bases a partir do autor. Desse modo, para o mesmo intérprete, o novo aristotelismo não deveria ser confundido com o escolasticismo.

Como já comentado, Hobbes passou parte de sua formação estudando e aprendendo a filosofia de Aristóteles, da qual não se mostrou um aliado, mas sim um crítico desde 1630 em sua *Arte Retórica*. Como Nakayama (2009) já havia observado, para o seiscentista, a retórica é a arte de conquistar a opinião do ouvinte, ao passo que o estagirita definiria essa arte como capaz de descobrir o que é adequado para cada caso, com a finalidade de persuadir. Isso, ainda para a mesma intérprete, aproxima Hobbes muito mais da retórica de Quintiliano e de Cícero do que da aristotélica.

Entretanto, no que diz respeito à lógica, o mesmo não pode ser afirmado já que, por exemplo, o autor considerava o raciocínio, desde cedo, como silogístico e, além disso, ao longo do seu *De Corpore* (4-5) dá bastante atenção às maneiras como as proposições podem ser definidas, e quais conclusões são extraíveis delas — ainda que,

para Hobbes, a prática fosse mais importante do que as regras em si. O que, para Bird (1996), revela vestígios do formalismo aristotélico na teoria de Hobbes, principalmente no que diz respeito à ideia hobbesiana de que o cálculo feito com palavras ocorre através de somas e subtrações, e de que o próprio raciocínio seria silogístico.

Aristóteles, em seu *Da Interpretação*, como Hobbes fará posteriormente, antes de adentrar nos silogismos, considera relevante estabelecer os termos que poderão compô-los, como é o caso, por exemplo, do nome, da cópula, da negação e da afirmação. Além disso, Jesseph (2016) afirma que Hobbes estaria apegado ao princípio aristotélico de que o saber depende do conhecimento das causas – preocupação que pode ser vista diante do interesse do filósofo de Malmesbury, por exemplo, com o método (que será trabalhado no próximo capítulo), que consiste em um meio “mais curto para descobrir os efeitos por suas causas conhecidas, ou as causas por seus efeitos conhecidos” (DCr 7.1, 2005, p. 51).

É importante destacar, nesse sentido, seguindo Aristóteles, que apesar do verdadeiro e do falso existirem no pensamento e dependerem dos fatos (algo que parece demonstrar acordo com a noção de evidência que Hobbes propõe nas primeiras versões de sua filosofia), no que diz respeito ao discurso, poderá existir apenas “na composição e na separação”, pois, para o estagirita, “Os nomes e os verbos, por eles mesmos, parecem o pensamento sem composição ou separação”, de modo que para atribuir valor para tais palavras sempre será necessário anexar “o ser ou o não ser” a elas (*Da Interpretação*, 1, 16a10)³. Isso é bastante importante para

3 Ademais, conforme o estagirita (*Da Interpretação*, VII, 17b5-10), isso se explica na medida em que, para ele, o universal sempre subsiste no particular. Ou seja, o universal de fato existe na natureza e, ao que parece, é observável existindo em objetos particulares. O que, adianta-se, é bastante distinto das posições que Ockham – que acredita que o universal existe apenas na mente –, e Hobbes – que confere a eles existência somente enquanto palavras – possuem.

Aristóteles, pois os nomes, sozinhos, não poderão afirmar ou negar nada, sendo necessário ter uma cópula de ligação entre uma palavra e outra. Para usar um exemplo corrente no *Da Interpretação*, por “Sócrates” é possível estabelecer o que esse signo significa, como um homem em particular; mas, sozinha, essa palavra não pode possuir verdade. O mesmo ocorreria caso se utilizasse “Sócrates branco”, seriam apenas duas palavras declaradas, sendo necessário anexar o ser na sentença para que possa ter alguma relação com os fatos, como: “Sócrates é branco” — além disso, o verbo sozinho não será capaz de significar nada.

Os nomes, além disso, para Aristóteles, apesar de sempre estarem ligados, em alguma medida, aos fatos, consistem em “um som articulado e significativo, conforme convenção” o que “quer dizer que nada por natureza pertence aos nomes, mas vem a pertencer quando se torna símbolo, uma vez que mesmo os sons inarticulados, como os das feras, revelam algum significado, ainda que nenhum deles seja um nome” (*Da Interpretação*, 2, 16a30). Disso é possível notar, em alguma medida, certo nominalismo por parte do estagirita, já que as palavras não são signos naturais das coisas, mas consistem em instituições humanas acerca delas.

Mas é importante não ignorar que os nomes universais, para o filósofo (*Ibidem*, 7), sempre dirão respeito às coisas que de fato existem como predicado de muitas coisas, possuindo uma existência real, e não apenas convencional. E o mesmo ocorre com outras palavras: estas são apenas convenções, mas aquilo que significam e representam de fato estariam de acordo com o mundo.

O que se deseja destacar, diante dessa breve incursão, é que o estagirita fornece noções bastante importantes para a tradição filosófica que, quando não são usadas conforme a proposta do autor, são repensadas segundo a necessidade que os intelectuais percebem que devem ser superadas segundo a teoria que propõem. A ideia de que com as palavras é possível instituir uma ordem aos

conteúdos da alma, o papel que cada palavra deve assumir em uma proposição, a arbitrariedade dos signos, ou, ainda, a importância da cópula são elementos que chamam bastante atenção.

Hobbes parece estar bastante atento a todos esses elementos e, mesmo que concorde, por exemplo, que os signos instituídos pelos humanos são arbitrários e semelhantes aos pensamentos (conf. DCr 2.4), ou, ainda, que uma cópula pode ser necessária para ligar duas palavras em uma afirmação ou negação (conf. DCr 3.3), não é um adepto total às afirmações de Aristóteles aqui apresentadas. Mesmo que o filósofo de Malmesbury considere bastante importante o papel da cópula nos discursos, se oporá, mais uma vez, a Aristóteles⁴ na medida em que: primeiro, não são necessárias para as proposições enquanto podem haver “algumas nações que não têm uma palavra que corresponda a nosso verbo é, e que, ainda assim, formam proposições colocando um nome após o outro” (DCr 3.2, 2005, p. 27)⁵; segundo, que a cópula não anexa um ser ou um não ser a algo, mas servirá apenas enquanto ligação de duas palavras (conf. DCr 3.2).

Este consistiria em um dos maiores problemas da lógica aristotélica segundo a interpretação de Hobbes na medida em que, como destaca Pécharman (2016), a doutrina metafísica é misturada com a lógica. Ainda que o nominalismo hobbesiano possa en-

4 Conforme Sorell (1999), ainda que Hobbes tenha iniciado sua carreira como antiaristotélico, seus posicionamentos, no geral, seriam considerados meramente como não-aristotélicos na medida em que suas críticas estariam mais direcionadas à escolástica e, ainda, seguiria de certa forma o procedimento aristotélico que se inicia pelas definições ou considera os silogismos como importantes para demonstrações científicas.

5 Quanto a isso, inclusive, conforme destaca Pombo (2010), a ideia de uma língua universal ou natural não seria necessária para Hobbes, pois nações, como as descritas acima, precisariam apenas se preocupar com a fixação semântica, de modo que nenhuma nova língua precisa ser criada para aplicação científica, afinal, qualquer língua vulgar pode servir a tal uso desde que tenha uma semântica.

contrar sua fonte em Aristóteles (Sorell, 1999), há outro ponto que não pode ser aceito para o filósofo de Malmesbury: a existência de universais⁶ como coisas reais da natureza. Como defende Hobbes (conf. DCr 2.9 e L 4.6-7), tais termos são apenas palavras que podem ser aplicadas a várias outras em função de determinada semelhança recordada pelos humanos, mas jamais poderão existir, já que tudo é individual, particular ou singular — conforme o que existe na mente humana. Nesse sentido, se, por exemplo, a palavra “homem” pode ser tomada por Aristóteles como uma coisa que existe em todos aqueles que possuem o atributo da “humanidade”; para Hobbes, “homem” é apenas um signo designado para representar aqueles elementos particulares que normalmente se encontra naquilo que é designado como “homem” e, além disso, ao representar o significado dessa palavra na mente, sempre se “verá” um homem em particular, e nunca uma “humanidade”; algo que ocorre enquanto, para Hobbes, as percepções e, por sua vez, os pensamentos humanos ocorrem de maneira particular.

Isso mostra uma profunda cisão entre esses dois filósofos no que diz respeito às suas teorias da linguagem, no entanto, talvez o ponto mais importante seja que, diferentemente de Aristóteles, que considera que a verdade e a falsidade dizem respeito ao mundo e à natureza, para Hobbes, “o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem, e não das coisas. E onde não houver linguagem, não há nem verdade nem falsidade” (L 4.12, 1999, p. 46 conferir, também DCr 3.8) — posição que se observa desde o *Elementos da Lei*. Parece que, ao remover o “ser e o não ser” das cópulas e atribuir a verdade apenas aos nomes, Hobbes dissocia qualquer metafísica de sua linguagem que talvez fosse identificável a partir do conceito de evidência presente no *Elementos da Lei* (que, como

6 Ainda que, para De Jong (1986), a definição de universal de Hobbes seja muito mais uma crítica a Ockham do que a Aristóteles.

comentado, parece ecoar na ideia aristotélica de que a verdade deve estar associada aos fatos). Afinal, a linguagem só afirmará ou negará acerca daquilo que lhe é próprio, isto é: as palavras convencionadas pela própria vontade humana.

2. OCKHAM

Tais elementos destacados na seção anterior podem ter colaborado na crítica ao escolasticismo que, como destaca Souza (2021), encontrava-se bastante associado a um silogismo repleto de palavras tomadas como obscuras e sem significado – algo que será alvo de crítica não só de Hobbes, mas também, de Galileu, Bacon e Descartes.

Na *Lógica dos Termos* – tomar-se-á essa obra como exemplo –, encontra-se a afirmação de Guilherme de Ockham segundo a qual: “o ditado vulgar ‘a lógica é uma arte frágil’ aplica-se somente àqueles que negligenciam o estudo da sapiência” (1999, p. 117). Diante dela se revela, em parte, uma profunda discordância de Hobbes e Galileu diante do escolástico. Afinal, ainda que esses seiscentistas não deixassem de considerar a funcionalidade da silogística, tomavam a prática e a razão como superiores – como será apresentado no capítulo posterior. E, além disso, posições como as de Bacon e Descartes chegariam a desconsiderar completamente a silogística a qual Ockham defende, na medida em que, para eles, nada auxilia no progresso das ciências e do conhecimento. No entanto, ainda que este seja o caso, não se pode ignorar as semelhanças que se pode encontrar entre Ockham e Hobbes.

Na *Lógica dos Termos*, o filósofo escolástico dá atenção a elementos que também constituem preocupações iniciais tanto para Aristóteles quanto, posteriormente, para Hobbes, como é o caso dos termos isolados, da cópula, da relação entre pensamento

e palavras, e a existência convencional destas enquanto instituição voluntária. Todos esses elementos estão presentes ainda no primeiro capítulo da obra de Ockham, do que é possível notar, logo de saída, que, como para Aristóteles, a cópula teria o papel de anexar o ser e o não-ser aos termos — algo com que, como já comentado, Hobbes não demonstra acordo.

Mas, o que é bastante importante, o teólogo divide a oração ou o discurso em três tipos: a escrita, a proferida e a concebida. No que diz respeito às duas primeiras, seus próprios nomes são autoexplicativos, mas a concebida possui algumas nuances. Para além de estar associada, segundo o próprio Ockham, à noção de Aristóteles de que se tratam “das afecções na alma” (*Da Interpretação*, I, 16a1), ou à ideia de Agostinho segundo a qual seria uma intenção mental que se mostra “como presentes naquela luz interior de verdade” (Agostinho, 1980, p. 320), Ockham toma outro caminho. Conforme afirma:

as palavras faladas são signos subordinados aos conceitos ou intenções da alma, não porque, tomando propriamente o vocábulo ‘signos’, as palavras faladas sempre signifiquem primeiro e propriamente os conceitos da alma, mas porque as palavras faladas se impõem para significar aquilo que é significado pelo conceito da mente, de tal sorte que, em primeiro lugar, o conceito significa naturalmente algo e, secundariamente, a palavra falada significa aquilo mesmo, tanto que, instituída uma palavra falada para significar algo significado por um conceito da mente, se tal conceito mudasse o seu significado, a palavra falada, por isso mesmo, sem nova instituição, mudaria completamente o seu significado. (Ockham, 1999, p. 119)

Do que decorre que toda intenção da alma (ou, ainda, discurso mental) já estaria propriamente significado, restando à instituição humana construir um signo que represente aquilo que

já existe na mente — algo que, até certo ponto, parece entrar em acordo com Descartes enquanto as palavras ou sinais compostos pelos humanos servem, em última instância, “para declarar aos outros os nossos pensamentos” (2010, p. 110)⁷. Dito de outro modo, para o escolástico, tudo aquilo que pode ser representado pelo determinado signo, já se encontra pronto na mente humana, na sua intenção da alma. Como destaca Souza (2021), esse elemento, para Ockham, revela uma propriedade proposicional já no discurso da mente na medida em que se encontra articulado e ordenado. Isso é diferente de Aristóteles, pois, como já observado, a afecção da alma não possui ordenação, dependendo dos termos para que isso ocorra.

No entanto, o que se deseja destacar é que a noção de discurso mental inserida pela escolástica seria renovada, pela primeira vez, por Hobbes na medida em que um modelo computacional linguístico seria desenvolvido (Souza, 2021). O filósofo de Malmesbury, ainda que tome a existência do discurso mental como essencial para o discurso verbal, enquanto um é traduzido no outro através da ordenação da razão (conf. L 4.3), não considera que possui qualquer qualidade proposicional. Isso ocorre porque se tratam apenas de pensamentos que, apesar de poderem ser dominados por alguma paixão (conf. L 3.2), continuam existindo apenas enquanto pensamentos que podem, ou não, ser unidos ou encadeados — algo que aproxima Hobbes de Aristóteles. O valor proposicional, para o britânico, depende da instituição voluntária dos nomes; não é possível existir qualquer intenção da alma que anteceda os signos ou os fundamente enquanto significados, como defenderia Ockham.

7 Ou, ainda, conforme Descartes em resposta a Hobbes: “no raciocínio há uma junção não de nomes, mas de coisas significadas por esses nomes” (Descartes, 2006, p. 105).

Nesse sentido, deve-se relembrar a distinção feita por Hobbes entre marcas e signos⁸, que servem para diferenciar os usos da linguagem. No que diz respeito ao primeiro caso, trata-se de instituições privadas e definidas arbitrariamente que tem como objetivo facilitar a lembrança e a identificação de pensamentos passados (conf. DCr 2.1 e L 4.3); o signo, por outro lado, diz respeito a termos que são utilizados como sinais que podem ser compreendidos pelos outros indivíduos (conf. DCr 2.2 e L 4.3). Em resumo, ao passo que as marcas possuem apenas uma utilidade privada, os signos, por assim dizer, são convenções públicas.

Essa distinção elaborada por Hobbes pode fazer parecer que a marca hobbesiana estaria para o discurso mental de Ockham, assim como o signo do filósofo de Malmesbury estaria para o discurso oral ou escrito do escolástico. No entanto, esse tipo de leitura não encontra lugar quando se observa atentamente a teoria de Hobbes. As marcas não são parte do discurso mental do seicentista, ao contrário dos pensamentos que, como se sabe, só são ordenados quando estão sob o domínio de alguma paixão; esse uso privado (a marca), por outro lado, já consiste em uma primeira instituição linguística concorrente à aquisição da razão. Desse modo, o discurso mental de Hobbes e a intenção da alma de Ockham, ainda que evidenciem um momento anterior ao signo escrito ou declarado que pode ser entendido pelo outro, se diferem na medida em que, para o primeiro, não há nenhum valor proposicional. Esse tipo de tese defendida por Hobbes implica a recusa tanto de palavras quanto de uma razão inata ao humano, afinal, ambas dependerão de uma instituição, seja privada, seja pública⁹.

8 Para Krook (1956), isso faz com que, no primeiro caso, se trate apenas de marcas mnemônicas e uma teoria de funcionamento dos sinais, e, no segundo caso, diga respeito a uma teoria do discurso.

9 Conforme De Jong (1986), a garantia de que o do discurso mental antecede a fala pode ser vista não só em Ockham mas, também, em Agostinho, Boaventura, Anselmo e Boécio.

Outro elemento importante a ser observado é que, mesmo que Ockham, tal como Hobbes afirmará posteriormente, distancie-se de Aristóteles ao considerar o universal como “uma coisa singular, e, por isso, não é universal senão pela significação, porque é signo de muitas [coisas]” (Ockham, 1999, p. 160), de modo que o universal não existe na natureza, mas apenas enquanto signo que representa as semelhanças das coisas; ainda assim, para o teólogo escolástico, ele existe na mente enquanto intenção da alma (*Ibidem*) — algo que, como já observado, jamais poderá ser o caso para Hobbes.

3. BACON

Ao tomar Ockham como exemplo, nota-se que as acusações feitas pelos intelectuais seiscentistas aos escolásticos são, ao menos em alguma medida, acuradas. Afinal, as teses de Aristóteles, ainda que sejam uma base importante para as formulações do teólogo, são adaptadas para se adequarem à sua teoria. Hobbes, como observado, possui semelhanças com esses dois autores, o que pode indicar tanto certos ecos de ambas as teorias sobre o filósofo de Malmesbury quanto a participação do britânico no interesse, tal como notam Pécharman (2015) e Walton (1997), pela renovação das bases tradicionais desejada por parte dos intelectuais da época — coisa que, segundo este último intérprete, Hobbes faria ao colocar a silogística como uma forma de demonstração científica.

É documentado que o filósofo de Malmesbury teria nutrido interesse pela filosofia de Bacon desde a década de 1610 até o fim de sua vida, considerando que o barão de Verulâmio não era seu oponente (Bunce, 2002). Este autor, além de ter contratado Hobbes como seu secretário, considerava que ele era capaz de compreender bem suas propostas, das quais só aprofundará

suas diferenças ao entrar em contato com a filosofia euclidiana em 1630 (Bunce, 2002) — algo que talvez seja notável a partir da observação do *Breve Tratado*, caso Hobbes tenha o redigido.

Mas, mesmo que seja possível assegurar (Bunce, 2003) que Hobbes tenha sofrido influência de Bacon, e que tenha não apenas conduzido experiências, mas, também, dado bastante atenção àquelas feitas pelo Barão de Verulâmio, não se pode afirmar que trouxe o indutivismo ou o experimentalismo para a sua filosofia, ou mesmo a visão de Bacon sobre a linguagem adâmica (este tema será tratado posteriormente). A investigação científica proposta por Hobbes estaria muito mais próxima do cartesianismo (Skinner, 1969b) e dos círculos parisienses dos quais fez parte durante os períodos em que passou na França. Tais posicionamentos, inclusive, podem ter ajudado na exclusão do autor da Royal Society — ainda que Skinner (1969b) atribua isso muito mais à antipatia que os *Fellows* tinham por Hobbes do que qualquer outra coisa.

Ainda que tais elementos revelem a relação entre Bacon e Hobbes, muito pouco é possível destacar no que diz respeito aos ecos filosóficos entre eles quanto o foco é direcionado a uma filosofia da linguagem, mesmo assim, façamos uma breve incursão elencando alguns acordos e desacordos.

Em concordância com Hobbes, Bacon também defendia que uma parte da corrupção do conhecimento e das ciências poderia ser observada como tendo parte de sua causa em Aristóteles, pois o estagirita “submete a sua filosofia natural à lógica que a tomou quase inútil e mais afeita a contendias” (Bacon, 1973, p. 33). Conforme Rossi (2006), se o modelo escolástico ancorado por Aristóteles tinha para si uma tripartição das ciências entre teóricas, produtivas e práticas, Bacon as contrapõe a partir da memória, razão e imaginação para observar que tal tripartição seria inadequada. Razões entre as quais Bacon elenca para rejeitar o

dedutivismo e a silogística, afinal, para o Barão de Verulâmio, os axiomas devem ser registrados em conformidade com os passos de um experimento indutivo – crítica essa que pode estar mais associada ao antiecolasticismo na medida em que a física aristotélica guarda um lugar para a experiência. Além disso, entre os aforismos XI a XVIII do primeiro livro do *Novum Organum*, o barão de Verulâmio elenca alguns dos problemas que o fazem desconsiderar a lógica e a silogística como um todo. Dentre eles: primeiro, seriam inúteis para as ciências já que estariam fundadas em noções vulgares e perpetuavam erros; segundo, as abstrações – que seriam a causa das palavras confusas – utilizadas nas proposições se encontrariam distantes das noções e das coisas da natureza; terceiro, conseqüentemente, não oferecem nenhuma solidez lógica ou física. Ademais, o silogismo teria uma natureza sedutora por ser um mero produto da mente humana e muito pouco, para Bacon, se afastaria da retórica (Bunce, 2002), de modo que a reforma da linguagem promovida pelo filósofo atentava para a necessidade de fazer com que as palavras sempre se referissem às coisas, representando-as tão fielmente quanto os limites das palavras permitem (Rossi, 2006).

Bacon sugere que boa parte dos entraves decorrentes da silogística e da lógica estariam associados aos termos abstratos por eles investirem em “nomes de coisas que não existem” ou “nomes de coisas que existem, mas confusos e mal determinados e abstraídos das coisas, de forma temerária e inadequada” (Bacon, 1973, p. 35), elementos que consistiriam na causa de confusões e erros. Algo que talvez encontre algum eco em Hobbes na medida em que ele se preocupa com “uma adequada imposição de nomes” (L 4.13, 1999, p. 46) como um primeiro critério para o uso da linguagem.

Ademais, ainda que, para Bacon, o intelecto humano tenha uma tendência natural para a abstração (aforismo LI do livro I),

isso não implica que essa tendência deve ser levada a cabo, mas sim substituída por um procedimento que analise a natureza segundo as suas partes. Algo com que Galileu parece demonstrar certo acordo enquanto sugere que demonstrações — como as matemáticas — seriam menos inteligíveis aos humanos (Galileu, 2011. p. 186) em comparação aos fatos que podem ser observados pelos sentidos (como o seu uso da luneta pode exemplificar). Afinal, conforme o autor (*Ibidem*), apenas a sabedoria divina é capaz de conhecer todas as proposições e chegar às conclusões segundo intuições simples; diferentemente dos humanos, que necessitam de passagens demasiado longas e de um uso atento do raciocínio para lidar adequadamente com as poucas proposições de que possuem domínio.

Ainda sobre o conhecimento derivado dos sentidos, o Barão de Verulâmio considera no seu aforismo XXXIX, presente no segundo livro do *Novum Organum*, que as lentes inventadas por Galileu — apesar se aterem a poucos descobrimentos acerca da natureza dos céus — seriam admiráveis. Isso ocorre, pois, através da observação, Bacon afirma que o filósofo italiano foi capaz de revelar, por exemplo, que: por Júpiter possuir corpos em rotação sobre seu eixo, implicaria que outros corpos celestes também possam possuir tal eixo, como é o caso das estrelas, não à toa ambos autores acreditavam que os instrumentos serviriam para ampliar os sentidos. Sendo assim, é importante destacar que a luneta, para Galileu, na medida em que permitia uma observação mais próxima de corpos que, sem este instrumento, se mostram distantes ou imperceptíveis, permitia que se filosofasse “mais aristotelicamente” enquanto os fatos poderiam ser mais adequadamente observados. Afinal, assim era possível “muito melhor do que Aristóteles discorrer sobre as coisas do céu” porque o estagirita confessa “que lhe era difícil tal conhecimento pelo distanciamento dos sentidos, acaba[ndo]

por conceder que aquele a quem os sentidos melhor pudessem representá-lo, com maior segurança poderia filosofar sobre o assunto” (Galileu, 2011, p. 140).

Ainda que Hobbes demonstrasse certo acordo com a afirmação de Bacon segundo a qual “Ciência e poder do homem coincidem”¹⁰ (1973, p. 19), já que, para o filósofo de Malmesbury, o fim do conhecimento seria o poder (conf. DCr 1.6); que em suas *Terceiras Objeções* já atestasse a importância da luneta para a produção científica; ou, ainda, como já observado, também nutrisse restrições ao aristotelismo e à silogística¹¹, alguns pontos não devem ser ignorados. Ora, como se sabe, a silogística não deveria ser completamente ignorada já o próprio raciocínio parece ser dessa natureza (conf. L 4.14).

A restrição de Hobbes se limita, e neste ponto se encontra em acordo com Bacon e Descartes, aos argumentos que possuem expressões obscuras, confusas e ambíguas que seriam fruto de inferências apressadas e destituídas de evidência (conf. L 25.12) – mesmo que, em oposição à teoria das substâncias de Descartes, o filósofo de Malmesbury considere que expressões como “substância abstrata” ou “substância incorpórea” não passem de sons sem significados por possuírem palavras que são contraditórias, ou que juntas não possuiriam nenhum sentido (L 4.21 e DCr 3.4). Ademais, segundo Abizadeh (2017) e Pécharman (2015), um dos principais problemas presentes, por exemplo, em abstrações, como é o caso da aristotélica, consistiria no fato de que as

10 Isso pode indicar, conforme Walton (1991), certo fim persuasivo ou mesmo retórico na ciência baconiana na medida em que o estudante precisaria ter certo sentimento ou experiência de que a conclusão a qual chegou de fato é válida.

11 Quanto a este ponto, Pécharman (2015) afirma que parte das críticas, tanto de Bacon, quanto de Hobbes, se referem ao confinamento do estudo de lógica apenas em universidades, coisa que tornava, para os autores, a lógica inútil enquanto derivava da escolástica.

propriedades de um objeto seriam tratadas de forma separada da própria coisa, como se possuíssem uma existência que é independente – o que inviabilizaria qualquer demonstração para Hobbes e Bacon.

Além disso, em grande oposição a Galileu – como será apresentado no próximo capítulo –, a natureza e a física seriam menos acessíveis aos indivíduos, para o filósofo de Malmesbury, justamente por decorrerem da vontade divina, ao passo que as instituições humanas, que podem produzir demonstrações *a priori*, são as únicas capazes de atingir verdades (conf. DH 10.4-5).

4. DESCARTES

Parte dos problemas associados à silogística que são destacados por Bacon, Galileu e Hobbes são notados, também, por Descartes¹². Isso pode ser observado quando, na primeira parte de seus *Princípios*, o filósofo de La Haye afirma que recordamos¹³

12 Sorell (1999) afirma que o posicionamento de Descartes perante Aristóteles era muito mais o de tentar abrir caminhos para os aristotélicos do que criticar propriamente o autor ou recusar sua influência. Isso, ainda segundo este mesmo intérprete, poderia ser observado na medida alguns princípios do estagirita eram tornados claros pelo francês e, além disso, tal como Hobbes, seu problema seria com a aplicação de Aristóteles na leitura da bíblia.

13 No que diz respeito à memória, Descartes sempre a considera como uma faculdade débil (conforme é possível ver na sua Regra XI) e, ainda que parte dos seus problemas possam ser contornados, para o francês, com a linguagem – que serviria de auxílio a ela ao se elaborar “um quadro onde escreveremos os termos da questão” (Descartes, 2010, p. 561) –, a verdade, para ele, não depende de nomes já que consistem apenas na memória de uma evidência (Menezes, 2019), mas sim das ideias de clareza e distinção; do que é possível ver a oposição de Hobbes na medida em que os nomes servirão para tornar universais as experiências anteriormente percebidas – ou seja, pensando na elaboração de Descartes, Hobbes estaria utilizando a memória, em suas primeiras formulações, em alguma medida, para atribuir verdade aos nomes que servirão ao começo de qualquer cálculo.

com muito mais facilidade “das palavras do que das coisas”, de modo que os pensamentos dos homens tendem a versar mais sobre as primeiras do que sobre as segundas, o que ocasiona “que, muitíssimas vezes dão assentimento a expressões que não entendem, porque acham que as entenderam outrora ou que as receberam de outros que as entendiam corretamente” (Descartes, 2000, p. 163). E, ainda, deve-se observar que, na Regra XIII de suas *Regras para a Direção do Espírito*, Descartes informa que parte dos problemas da linguagem se devem ou à concepção errada das próprias coisas, ou à incapacidade dos filósofos de concordar acerca dos significados dos nomes. Isso revelaria um grande problema na linguagem, segundo a interpretação do filósofo francês, na medida em que “se, por um lado, a linguagem permite conservar os pensamentos cristalizados na decorrência do tempo, por outro, seu conteúdo jamais é atual, mas sempre remetendo a pensamentos anteriores à escrita” (Cominetti, 2013, p. 124).

É possível observar certa conformidade de Descartes com Hobbes no que diz respeito às definições que não são adequadamente compreendidas ou estão erradas, mas, ainda assim, são reproduzidas como corretas ou verdadeiras. Como se sabe, o primeiro abuso da linguagem, para o filósofo de Malmesbury, diz respeito às falsas definições que se encontram na base de falsas doutrinas (conf. L 4.13). Além disso, Hobbes toma como necessário que os autores examinem as definições que serão colocadas no início dos cálculos para corrigir aquelas mal instituídas e impor as mais adequadas, de modo que o problema da má compreensão ou da cega confiança poderiam ser superados (conf. L 4.12-3). Mas, em oposição ao seiscentista francês, o filósofo de Malmesbury não poderá aceitar que o problema da linguagem se encontra na relação inadequada entre palavra e coisa, pois os

signos sempre se referem aos pensamentos e percepções e não às coisas mesmas¹⁴ (conf. DCr 2.1, L 4.3).

Ademais, ainda no que diz respeito à linguagem para Descartes, nos parágrafos finais da quinta parte do *Discurso do Método*, o autor afirma que uma das características responsáveis por distinguir o humano do animal consiste na capacidade de o primeiro ser capaz de usar as palavras ou sinais “compondo-os, como fazemos para declarar aos outros os nossos pensamentos” (2010, p. 110). Não é suficiente, portanto, para revelar a razão de um humano, enunciar palavras ou sons de maneira mecânica, mas sim fazer com que haja determinada elaboração capaz de expressar os pensamentos. Assim, prova-se, para o autor, não apenas a existência da razão somente nos homens, mas, também, a ausência completa dela em todos os seres que não são capazes de tal atividade — algo com que Hobbes mostra estar de acordo desde cedo (conf. EL 5.1 e L 2.10).

Essas descrições deixam bastante claro, logo de saída, que a linguagem, para Descartes, possui ao menos duas características: a primeira delas é a de enunciar pensamentos e a segunda, conforme concordam Forlin (2004) e Cominetti (2013), é a de funcionar como um instrumento na medida em que servirá à primeira característica. Isso, se observada a influência do método geométrico em Hobbes sob o aspecto do esforço classificatório, pode consistir em mais uma semelhança entre o britânico e o francês.

Ainda que esta semelhança entre geometria e sua filosofia apontada pelo britânico não seja a única que marca sua importância para a teoria da linguagem dele, e ainda que ele não resuma a geometria a essa característica, observe-se que a noção de

14 Esse aspecto, para Souza (2021), isto é, o de distinguir o objeto externo de sua aparência, faria com que Hobbes corrigisse em partes o erro que atribui aos escolásticos de produzir discursos sem significados.

esforço classificatório pode ser depreendida das seguintes afirmações do filósofo de Malmesbury: “em geometria (que é a única ciência que proveu a Deus conceder à humanidade) os homens começam por estabelecer as significações de suas palavras, e a esse estabelecimento de significações chamam definições, e colocam-nas no início de seu cálculo” (L 4.12, 1999, p. 46) e “Pois não há um só que comece seus raciocínios com definições, ou explicações dos nomes que irá usar, o que é um método que só tem sido usado em geometria, cujas conclusões foram assim tornadas indiscutíveis” (L 5.7, 1999, p. 53). Conforme Bertman (2001) já havia observado, enquanto a classificação dos nomes deriva, para Hobbes, do procedimento da geometria, neste aspecto ela atuaria como esse tipo de esforço. Desse modo, o filósofo não só incorporaria as noções de sintético e analítico para a sua filosofia da linguagem — como é visível em *De Corpore* —, mas, também, iniciaria sua própria teoria através desse procedimento que será útil para qualquer tipo de cálculo com nome. Sendo assim, ao menos sob este aspecto em particular, a linguagem, tanto para Hobbes, quanto para Descartes, servirá como um instrumento capaz de classificar, através da definição, as percepções ou coisas e isto é algo que parece ser derivado do procedimento que Hobbes aponta como geométrico.

Além disso, a maneira pela qual esse instrumento é operado depende, para Descartes, da capacidade humana de atribuir um nome a determinada ideia. Conforme comenta em seus *Princípios*: “universais surgem tão somente do fato de usarmos uma e a mesma ideia para pensar todos os indivíduos que se assemelham uns aos outros; também quando damos um e o mesmo nome a todas as coisas representadas por essa ideia [sic], esse nome é universal” (2000, p. 145). Ou seja, a partir da descrição de como universais são formados, Descartes expõe a maneira pela qual a linguagem opera: atribuindo nomes que possam correspon-

der às ideias. Não à toa, em sua Regra XIV, afirma ser necessário distinguir cuidadosamente, através do entendimento, as ideias que atribuem os sentidos de cada palavra. Sendo assim, parece adequado admitir que esse instrumento comporta, também, a capacidade de refletir as ideias da mente (Haubert, 2019) e consiste naquilo que será capaz de identificar outros seres racionais (Rocha, 2004).

Esses elementos, para Romanowski (1973), serviriam para afirmar que as palavras, para o filósofo de La Haye, seriam arbitrárias. Se este de fato é o caso, ainda que Descartes se oponha às respostas de Hobbes em suas *Terceiras Objeções* – que tratarei na parte seguinte desta seção – afirmando que o britânico se “destrói ao falar de convenções [*pactis*] que estabelecemos arbitrariamente sobre os significados das palavras”, na medida em que “se ele admite que algo está sendo significado por essas palavras”, ele deveria aceitar que “nossos raciocínios sejam sobre esse algo que é significado, em vez de meras palavras” (Descartes, 2006, p. 105); se este é o caso, se afirmava, o que ocorre é que os signos são convencionados para serem associados às ideais, e, portanto, Hobbes e Descartes não estariam tão distantes quanto este último gostaria no que diz respeito ao entendimento que tinham a respeito das palavras. Ademais, a maneira pela qual Hobbes discorre o raciocínio que ocorre na mente sem palavras, isto é, classificando ideias que compõem uma aparência para compô-las e entendê-las por completo (conf. DCr 1.3), é semelhante, para De Jong (1986), ao conceito de clarificação de ideias defendido por Descartes.

***15

Como já comentado, Descartes certamente não nutria bons sentimentos pelo filósofo de Malmesbury, algo que pode ser visto mesmo a partir da forma como se dirige ao autor britânico nas respostas às *Terceiras Objeções*.

“Mais uma vez, aqui está outro pobre argumento” (Descartes, 2006, p. 114), “admira-me que ainda não tenha me deparado com um único argumento legítimo” (Descartes, 2006, p. 112), “não se afirma nada que enfraqueça as minhas manifestações” (Descartes, 2006, p. 111), “não encontro nada que exija uma resposta” (Descartes, 2006, p. 107). Estes são os termos muito pouco lisonjeiros com os quais Descartes se refere às objeções de Hobbes. De igual teor e animosidade são os ataques do filósofo de La Haye às concepções que o britânico apresenta, ainda que sucintamente, nas *Terceiras Objeções*. Como já comentado, estas apareceriam para o público apenas em uma reimpressão das *Meditações Metafísicas* em 1642, mas o ano em que os filósofos iniciaram sua querela, 1640, coincide com o da circulação do *Elementos da Lei Natural e Política* — que seria publicado apenas dez anos depois, provavelmente, sem autorização (Gaskin, 2010) —, obra na qual Hobbes busca apresentar a primeira versão de sua teoria. Ora, não é difícil sugerir que há uma consonância entre a concepção filosófica defendida pelo autor de Malmesbury, nas *Terceiras Objeções* e no *Elementos da Lei* e, por isso, faz igualmente sentido transpor as críticas que são lançadas, por Descartes, às *Objeções* para a obra hobbesiana que circulou em 1640 ainda que, como já observado, estas últimas já apresentem algumas distinções em relação ao *Elementos da Lei*.

15 A seção abaixo consiste em uma atualização do artigo *A linguagem em Hobbes: 1656, 1651 e 1650*, que publiquei em 2021 na *Cadernos Espinosanos*.

Nesse sentido, ainda que o filósofo francês certamente não tenha causado a teoria madura que Hobbes desenvolve, parece admissível que, assim como outros elementos com que o britânico teve contato parecem ter auxiliado na sua produção, as críticas de Descartes podem ter participado da renovação de sua filosofia. Sendo assim, cabe, agora, visitar algumas acusações feitas por Descartes nas respostas às *Terceiras Objeções* e notar em que medida se aplicam à primeira versão da teoria da linguagem hobbesiana. A crítica consistiria, de forma evidente, na seguinte passagem:

no raciocínio há uma junção não de nomes, mas de coisas significadas por esses nomes; e eu fico maravilhado que o contrário possa entrar na mente de qualquer pessoa. Pois quem duvida que um francês e um alemão possam chegar precisamente às mesmas conclusões sobre as mesmas coisas, embora concebam palavras muito diferentes? E o filósofo não o destrói ao falar de convenções [pactis] que estabelecemos arbitrariamente sobre os significados das palavras? Pois, se ele admite que algo está sendo significado por essas palavras, por que ele não quer que nossos raciocínios sejam sobre esse algo que é significado, em vez de meras palavras? (Descartes, 2006, p. 105)¹⁶

16 Essa resposta é dada à seguinte objeção de Hobbes: “Há uma diferença tremenda entre imaginar (ou seja, ter alguma ideia) e conceber com a mente (ou seja, concluir por um processo de raciocínio de que algo é ou existe) [...] Mas, o que é que devemos dizer agora, se raciocinarmos talvez apenas a união e a ligação de nomes ou designações por meio da palavra “é”? Daqui decorre que não tiramos quaisquer conclusões através de argumentos [ratione] sobre a natureza das coisas. Pelo contrário, é sobre as noções designadas das coisas que tiramos quaisquer conclusões, ou seja, se de facto juntamos ou não os nomes das coisas de acordo com alguma convenção que estabelecemos arbitrariamente relativamente aos significados destes termos” (Hobbes, 2006, p. 104).

Como observado no capítulo anterior, para Hobbes, há uma defesa de que apenas com as concepções somos incapazes de formular previsões corretas, justamente porque elas são memórias não imediatas, o nome surge para superar este problema. Mas, é claro, aparentemente, quando aceitamos que, para fazer corretas asserções, é necessário sempre buscar a evidência (isto é, a identificação entre a coisa que é nomeada e o seu respectivo nome), notamos que, em última instância, de fato os raciocínios se basearam em uma “junção [...] de coisas significadas”, as palavras seriam apenas dispositivos pelos quais é possível fazer essas asserções. Nesse sentido, a crítica do filósofo de La Haye seria cirúrgica quando pensamos nas consequências da teoria hobbesiana em 1640. Afinal, nesta década, “ele admite que algo está sendo significado por essas palavras”, e este algo são as coisas mesmas ou concepções (que nada são além da representação das primeiras) que são traduzidas em palavras, então questionar “por que ele não quer que nossos raciocínios sejam sobre esse algo que é significado, em vez de meras palavras?” faz todo sentido na medida em que se tratam apenas de traduções de uma coisa para a definição.

Algo que muda na obra madura de Hobbes, quando lembramos que, em primeiro lugar, os objetos da mente são compilações efetuadas pelo raciocínio (conf. DCr 2.1), elas não passam de representações que fazemos acerca dos corpos exteriores a nós (conf. L 1.1). Se no *Elementos da Lei* pode haver uma tradução entre a coisa mesma e um nome, no *Leviatã* e no *De Corpore* este não será o caso; os indivíduos só são capazes de raciocinar a partir daquilo que existe em suas mentes, isto é, as representações e compilações feitas pelo raciocínio.

Como será aprofundado no capítulo seguinte, na obra madura de Hobbes, não se raciocina sobre as coisas mesmas, mas sobre as concepções ou ideias que elas geram. Por isso, é neces-

sária uma metodologia que seja capaz de organizar essas ideias e torná-las, em primeiro lugar, capazes de sofrerem um cálculo no qual a verdade possa ser extraída (o procedimento de classificação tomado de empréstimo da geometria, bem como o tratamento sintético e o analítico); e, em segundo lugar, encontrar um meio no qual o entendimento seja viável entre os humanos, afinal, caso não tenhamos nomes enquanto signos, “quem não vê que o benefício que colhe para si mesmo será parco, e inexistente para outros? Pois a menos que comunique suas notas a outros, sua ciência perecerá com ele” (DCr 2.2, 2005, p. 15). Em última instância, somos incapazes de produzir raciocínios sobre as coisas mesmas — esse algo que a palavra significa — simplesmente porque esses elementos não estão na mente, ao passo que as representações e as palavras estão. Além disso, esse tipo de crítica parece não se aplicar mais à elaboração feita por Hobbes a partir de 1651, na medida em que as palavras, e a aquisição da língua, torna-se condição de possibilidade para a existência de qualquer raciocínio. A razão, como é possível observar no quinto capítulo do *Leviatã*, é uma habilidade que depende da linguagem para que possa correr adequadamente.

Quanto ao problema de um francês e um alemão poderem chegar a uma mesma conclusão, apesar do caráter da convenção e do costume, como comentado anteriormente, responderem adequadamente a esta questão, a distinção entre marcas e signos corroboram para uma aprimoração da resposta a esse problema, como veremos posteriormente e, no quinto capítulo, é possível extrair conclusões que podem tirar esse argumento da posição de problema.

Nas obras da década de 1650, diferentemente de 1640, a marca é apenas uma espécie de lembrete mental, serve para auxiliar a memória acerca das aparências que temos das coisas mesmas, funcionando como um registro sensível e interno que tem como objetivo organizar e individualizar cada evento (conf.

DCr 2.1 e L 4.3). Ou seja, as “marcas”, nas obras posteriores ao *Elementos da Lei*, “consistem em coisas sensíveis, escolhidas arbitrariamente, cuja percepção permite trazer a nossa mente pensamentos semelhantes aos pensamentos pelos quais as tomamos” (DCr 2.1, 2005, p. 15) e podem, também, ser um nome — ou seja, as concepções nunca serão sobre as coisas mesmas, mas sobre as impressões. Daí vem a novidade da renovação de sua teoria: os signos são propostos, por Hobbes, como um elemento fundamental para sair do registro interno e passar para o entendimento do outro (conf. L 5.2 e DCr 2.2-3).

Os signos, portanto, consistem em uma criação coletiva, pois dependem de um estabelecimento no qual vários usam uma determinada marca com a mesma significação — disso decorre a transformação de marca em signo: “marcas [servem] para podermos lembrar de nossos próprios pensamentos, e signos para podermos dar a conhecer nossos pensamentos a outros” (DCr 2.3, 2005, p. 16), estes são uma decorrência de muitos usarem as mesmas palavras para significar as mesmas coisas (conf. L 4.3). Disso sucede que o problema sugerido por Descartes — de um francês e um alemão serem capazes de chegar a uma mesma conclusão justamente por não haver um caráter de convenção ou arbitrariedade — cai por terra: os signos são construções coletivas que parecem depender do contexto e do tempo em que estão inseridos.

Descartes faz outros comentários que podem ter participado da reavaliação de Hobbes de sua própria teoria linguística. Por exemplo, em uma das respostas, afirma que o britânico não se “preocupa que possa parecer a alguém que a forma filosófica de unir várias coisas possa ser mais adequada para descobrir a verdade” do que a dele, que consiste em distinguir “cada coisa tanto quanto possível”¹⁷ (Descartes, 2006, p. 102); quanto a isso, a ado-

17 O que parece se aproximar da demonstração analítica.

ção da geometria enquanto método provocará uma mudança em comparação ao que podemos encontrar no *Elementos da Lei*.

Em 1651, Hobbes parece se apropriar do procedimento sintético que Euclides promove nos *Elementos* e do método analítico disposto por Galileu. Uma breve observação desse livro nos permite notar que primeiro são estabelecidas as definições e os postulados e, depois, a partir disso, os teoremas são desenvolvidos. Ora, como já comentado, foi justamente ao observar o desenvolvimento deste filósofo acerca do teorema de Pitágoras que Hobbes ficou admirado com a forma que funciona: as proposições são correspondentes entre si e poderiam demonstrar a verdade. Não à toa que a verdade, em Hobbes na década de 1650, depende em primeiro lugar das definições, tomadas como princípios, e do desenvolvimento silogístico que é feito a partir disso. Nada mais é do que cálculos feitos em cima de palavras, de modo que não causa espanto a afirmação do autor de que se deve começar os “raciocínios com definições, ou explicações dos nomes que irá usar, o que é um método que só tem sido usado em geometria, cujas conclusões foram assim tornadas indiscutíveis” (L 5.7, 1999, p. 53). O procedimento tomado da geometria garante que as verdades sejam demonstradas a partir de uma dedução dos princípios estabelecidos; é condição de possibilidade para “descobrir os efeitos por suas causas conhecidas, ou as causas por seus efeitos conhecidos” (DCr 6.1, 2005, p. 51).

No *De Corpore*, apesar de Hobbes não repetir energicamente como no *Leviatã*, o método é de influência da geometria [especificamente galilaica e euclidiana (Abrantes, 2019)]. Vale lembrar que Descartes teria assumido que o método correto para descobrir a verdade consistiria em distinguir tantas coisas quanto fosse possível, atribuindo a Hobbes o método de unir várias coisas – como podemos ver, esse tipo de acusação não pode ser feita à metodologia imposta a partir dos escritos de 1651, principalmen-

te se lembrarmos que o método analítico serve, para Hobbes, para promover demonstrações hipotéticas acerca da natureza (conf. DH 10.4-5).

Além disso, uma distinção bastante interessante entre as obras de 1651 e 1656, é que, nesta última, o filósofo de Malmesbury dividirá o método em dois tipos: analítico ou resolutivo e sintético ou compositivo — ambos provenientes da geometria. Neste, o procedimento consiste em uma investigação de que tipo de causa gera um determinado efeito, como quando se observa “que efeito produz um corpo ao mover-se” (DCr 6.6, 2005, p. 55); ao passo que o primeiro tipo, isto é, o analítico, se aplicado como na geometria, consistirá em uma “técnica pela qual, **supondo-se a coisa em questão como verdadeira**, [...] procedem pelo raciocínio até chegar ou a algo conhecido, a partir de que podem demonstrar a verdade da coisa procurada, ou a algo que é impossível, do que deduzem que é falsa a coisa que supuseram verdadeira” (DCr 6.19, 2005, p. 67, grifo meu). Ou seja, em um caso se busca percorrer passo a passo de uma causa a um efeito e vice-versa; enquanto que no outro se trabalha dedutivamente: a partir de uma verdade é possível chegar, através de um adequado cálculo, em outras; o analítico irá colaborar em apresentar como circunstâncias causam um efeito, enquanto que o sintético irá calcular acerca das individualidades dessas circunstâncias (conf. DCr 6.10).

O filósofo de La Haye também constatará que “está de acordo com as exigências da razão e do costume chamarmos por nomes diferentes aquelas substâncias que reconhecemos serem objeto de atos ou acidentes obviamente diferentes, e depois perguntarmos se estes nomes diferentes significam uma e a mesma coisa” (Descartes, 2006, p. 103), coisa com a qual o filósofo de Malmesbury demonstrará desacordo desde muito cedo, afinal, se os nomes usados se referem às particularidades diferentes e são dados às aparências que os humanos percebem; não seria possível que

significassem a mesma coisa, mas que houvesse um equívoco no uso de determinado nome.

Ademais, em 1651, no *Leviatã*, quando lembramos a afirmação de Descartes de que seria mais adequado investigar se um nome de fato se relaciona com a coisa à qual dizem a que ele denomina, não encontra força alguma nos escritos da década de 1650. Pois, para Hobbes, a definição passa a ser tomada como um princípio.

Grosso modo, se, por exemplo, um nome “x” deveria corresponder a uma definição “a” e um outro nome “y” deveria corresponder a uma definição “b”; e, na verdade, após uma investigação (nos termos sugeridos por Descartes), nota-se que o nome “y” corresponde a uma definição “a”; isso significa que “x” é igual à “y”, e, portanto, a primeira definição (“y” corresponde a uma definição “b”) ou estava equivocada, ou que o cálculo feito é equívoco, pois não pode encontrar uma igualdade: “y” não pode ser igual e diferente de “x” ao mesmo tempo. Os princípios, ou definições, que consistem no começo do cálculo de Hobbes em 1651, não admitem esse tipo de erro que ocorrem apenas dentro da sugestão de Descartes de “chamarmos por nomes diferentes aquelas substâncias que reconhecemos serem objeto de atos ou acidentes obviamente diferentes, e depois perguntarmos se estes nomes diferentes significam uma e a mesma coisa” (Descartes, 2006, p. 103). O erro desse procedimento consiste, para Hobbes, em não tomar as definições como princípios. Ou seja, a definição, por si só, garante que esse tipo de investigação proposta por Descartes seja decorrente ou de um equívoco ou de um erro ao longo do cálculo, e “Por aqui se vê como é necessário a qualquer pessoa que aspire a um conhecimento verdadeiro examinar as definições”, afinal, “os erros de definições se multiplicam à medida que o cálculo avança e conduzem os homens a absurdos, que finalmente descobrem, mas que não conseguem evitar sem calcular de novo, desde o

princípio, no que reside a base de seus erros” (L 5.17, 1999, p. 54).

Em suma, esses problemas são apenas alguns levantados por Descartes e que parecem ser superados por Hobbes a partir do momento em que adota alguns procedimentos da geometria e da linguagem como cálculo como basilares para as suas concepções acerca da linguagem.

5. OS SEISCENTOS E A TRADIÇÃO PARA HOBBS

Se por um lado, em acordo com Aristóteles, tanto Galileu quanto Bacon¹⁸ defendem a necessidade de aferir a verdade recorrendo-se aos fatos — quando, por exemplo, ambos seiscentistas notam a luneta como um importante instrumento científico —, e, por outro lado, Descartes associa a noção de verdade ao uso da luz natural para se encontrar ideias claras e distintas; Hobbes, por sua vez, como já comentado, envereda por um caminho bastante distinto.

Ainda que o filósofo de Malmesbury tenha algumas semelhanças com esses autores no que diz respeito às concepções acerca da linguagem, da lógica ou da silogística, ele defenderá que “o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem, e não das coisas. E onde não houver linguagem, não há nem verdade nem falsida-

18 Walton (1991) sugere que o indutivismo baconiano estaria, em alguma medida, associado ao procedimento de Aristóteles enquanto constituiria uma uniformidade com base em membros particulares de determinados gêneros ou espécies; o que Hobbes concebe como uma expectativa do futuro. Ainda segundo o mesmo intérprete, o filósofo de Malmesbury pode estar associado ao aristotelismo por meio de seu nominalismo, que nomearia apenas corpos particulares com o intuito de criar uma referência (um signo) que possa ser compartilhado entre aqueles que utilizam a linguagem e, ainda, que possa servir ao silogismo. Outro aspecto que aproximaria o estagirita do filósofo de Malmesbury, para Jesseph (2016), consiste no protagonismo dado às causas, pelas quais seria possível estabelecer um saber verdadeiro — algo que pode ser notado nos métodos de Hobbes.

de” (L 4.12, 1999, p. 46). Afinal, seguindo o *De Homine* (10.4-5), na medida em que as palavras são instituições decorrentes da vontade humana, somente a partir delas serão possíveis as demonstrações *a priori*; e, mesmo aquelas que são *a posteriori*, necessitam da linguagem para estabelecer os termos de suas análises.

A linguagem, para Hobbes, consiste na: “conexão de nomes constituídos pela vontade humana para representar a série de concepções das coisas sobre as quais pensamos” (DH 10.1, 1978, p. 222 conferir, também: L 4.1-2). E, conforme é possível observar no começo do quarto capítulo do *Leviatã*, o filósofo de Malmesbury a considera como a mais nobre e útil invenção humana, pois, com ela, o registro das coisas pensadas e percebidas é possível de modo a encurtar o esforço do homem. Sem a linguagem, para Hobbes, “não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos” (L 4.1, 1999, p. 41). Com a falta das “palavras não há qualquer possibilidade de reconhecer os números, e muito menos as grandezas, a velocidade, a força, e outras coisas, cujo cálculo é necessário à existência, ou ao bem-estar da humanidade” (L 4.10, 1999, p. 46, conferir, também, DH 10.3). Conforme o filósofo comenta em outro lugar (conf. DH 10.3), é em função da linguagem que os indivíduos podem, se quiserem, viver alegre e elegantemente. E, além disso, como destaca Pettit (2008), é em função das palavras que os homens podem se dissociar dos animais e deliberar acerca do futuro, agindo no presente com vistas ao que poderá de melhor lhe acontecer¹⁹.

19 Sobre isso, Leivas afirma que “O pensamento do futuro, construído inicialmente a partir de imagens coletadas na memória, subtrai, num segundo momento, o passado, impondo sobre esse um critério fictício, fingido, numa tentativa desesperada de romper o monopólio da memória sobre o presente, pois ‘o futuro [é] apenas uma ficção do espírito, aplicando a sucessão das ações passadas às ações que são presentes’” (2007, p. 100) — algo com que Pombo (2010) demonstra acordo.

Não é por causa desses elementos, entretanto, que se deve imaginar que a linguagem aflora somente o que há de melhor nos humanos, afinal, ela apenas lhes fornecem maiores possibilidades, das quais podem fazer uso para criar, ensinar e propagar erros (conf. DH 10.3). Mesmo que a linguagem consista no instrumento que possibilita a ciência, o compartilhamento de conhecimentos, vontades e objetivos, ou possa servir para o agrado e ornamento (conf. L 4.3), nem por isso não pode se tornar um instrumento de guerra. Trata-se de um abuso²⁰ ofender o outro, “pois dado que a natureza armou os seres vivos, uns com dentes, outros com chifres, e outros com mãos para atacarem o inimigo, nada mais é do que um abuso da linguagem ofendê-lo com a língua” (L 4.4, 1999, p. 44-5) — algo que pode ser visto, também, no *De Cive*, na medida em que este instrumento pode ser a “trombe-

20 Quanto a isso, Hobbes destaca que os usos gerais da linguagem são quatro: “em primeiro lugar, registrar aquilo que por cogitação descobrimos ser a causa de qualquer coisa, presente ou passada, e aquilo que achamos que as coisas presentes ou passadas podem produzir, ou causar, o que em suma é adquirir artes. Em segundo lugar, para mostrar aos outros aquele conhecimento que atingimos, ou seja, aconselhar e ensinar uns aos outros. Em terceiro lugar, para darmos a conhecer aos outros nossas vontades e objetivos, a fim de podermos obter sua ajuda. Em quarto lugar, para agradar e para nos deliciarmos, e aos outros, jogando com as palavras, por prazer e ornamento, de maneira inocente” (L 4.3, 1999, p 44). Aos que correspondem os seguinte abusos: “Primeiro, quando os homens registram erradamente seus pensamentos pela inconstância da significação de suas palavras, com as quais registram por suas concepções aquilo que nunca conceberam, e deste modo se enganam. Em segundo lugar, quando usam palavras de maneira metafórica, ou seja, com um sentido diferente daquele que lhes foi atribuído, e deste modo enganam os outros. Em terceiro lugar, quando por palavras declaram ser sua vontade aquilo que não é. Em quarto lugar, quando as usam para se ofenderem uns aos outros, pois dado que a natureza armou os seres vivos, uns com dentes, outros com chifres, e outros com mãos para atacarem o inimigo, nada mais é do que um abuso da linguagem ofendê-lo com a língua, a menos que se trate de alguém que somos obrigados a governar, mas então não é ofender, e sim corrigir e punir” (L 4.4). Ademais, uma argumentação semelhante pode ser observada no *De Homine* (10.3).

ta de guerra e sedição” (DCv 5.5, 2006, p. 95). Não à toa, para Hobbes, o mesmo instrumento que é capaz de elevar a humanidade perante os animais, consiste naquele que é capaz de dispô-la não apenas a maiores erros e absurdos, mas também à falsidade (conf. DH 10.3; L 5.7-8; DCr 5.1) – enquanto ela apenas existe na linguagem, tal como a verdade.

No entanto, no que diz respeito a sua utilidade geral, a principal consiste em recordar as causas e os efeitos na medida em que nomes são impostos a elas, de modo que um caso particular é transformado, pela convenção humana, em uma regra universal (conf. L 4.5 e 9) – o que será útil para qualquer cálculo. E, dado que a linguagem consiste no instrumento necessário ao conhecimento, talvez em certa alusão a Bacon, seu fim também pode ser o poder (conf. DCr 1.6). Exposto isso, caberá, no próximo capítulo, aprofundar a maneira pela qual Hobbes renova a sua teoria da linguagem e como a geometria tem uma profunda participação em suas concepções maduras.



CAPÍTULO 3

A geometria da linguagem

Não é novidade que o entusiasmo de Hobbes com os *Elementos* de Euclides foi gigante. O rigor lógico das explicações e a metodologia, na qual era possível chegar a uma verdade de forma demonstrativa, conquistou imediatamente a atenção do filósofo de Malmesbury na década de 1630, que seria aprofundado posteriormente. Além disso, sabemos, também, que Hobbes não deixou de citar nominalmente Euclides no *De Corpore* e que se apropriou da definição de corolário do autor dos *Elementos*.

É verdade que em 1640, ano em que o *Elementos da Lei* circulou entre alguns círculos parisienses, talvez seja possível identificar alguns vestígios da geometria em sua obra, como, por exemplo, quando comenta acerca dos princípios do conhecimento (conf. E.L. 6.4). Mas, vale lembrar, o papel da evidência, como parte do método para a ciência, gera a incapacidade de chegar em verdades de maneira seja analítica ou sintética, coisa que afasta o filósofo de Malmesbury da apropriação da geometria – ao menos em termos comparativos com suas obras subsequentes.

A partir de 1642, no *De Cive*, obra que posteriormente viria a compor a terceira parte da *Opera Philosophica, quae latine scripsit* (1668) de Hobbes, o autor revela sua profunda admiração pelos ganhos promovidos pelos geômetras:

eles se desincumbiram admiravelmente bem de seu papel: tudo o que contribuiu para melhor ajudar a vida do homem — seja graças à observação dos céus, seja pela descrição da terra, ou ainda pelo registro do tempo, seja finalmente devido às mais remotas experiências de navegação —, em suma, todas as coisas nas quais estes tempos presentes se diferenciam da rude simplicidade da Antigüidade [sic], tudo isso temos de reconhecer que devemos tão-somente à geometria. (DCv Prefácio § 4, 2002, p. 5)

Essa arte seria capaz não apenas de distinguir os antigos dos ganhos dos modernos, mas, para o filósofo, teria o poder de fazer com que os humanos gozassem de uma paz sem fim “se a natureza das ações humanas fosse tão bem conhecida” (DCv Prefácio § 5, 2002, p. 5) como na geometria. No entanto, ainda que o reconhecimento e admiração de Hobbes pela geometria seja visível desde o *De Cive*, é apenas a partir de 1651, no *Leviatã*, que essa arte toma um papel de fundamental importância para a proposta filosófica do autor. Isso porque ela passa a ser apropriada por Hobbes como fundamental para sua teoria da linguagem, que, por sua vez, produzirá conhecimento e verdade:

Vendo então que a verdade consiste na adequada ordenação de nomes em nossas afirmações, um homem que procurar a verdade rigorosa deve lembrar-se que coisa substitui cada palavra de que se serve, e colocá-la de acordo com isso; de outro modo ver-se-á enredado em palavras, como uma ave em varas enviscadas: quanto mais lutar, mais se fere. E portanto em geometria [...] os homens começam por estabelecer as significações de suas palavras, e a esse estabelecimento de significações chamam definições, e colocam-nas no início de seu cálculo (L 4.12, 1999, p. 46)

O trecho resume de forma quase precisa a maior parte das alterações que podemos encontrar nos escritos maduros de Hobbes em relação aos anteriores. Ora, já é possível identificar algumas mudanças substanciais: em primeiro lugar, a base do conhecimento é alterada, não se trata mais da evidência, como apresentado no *Elementos da Lei*, mas sim de definições; em segundo lugar, o raciocínio é igualado ao ato de calcular, trata-se de ser capaz de adicionar e subtrair não apenas números, mas também palavras (conf. L 5.6) —o que na obra anterior se resume à silogística ou digressão da mente; em terceiro lugar, a geometria é colocada como exemplar para a formulação da verdade.

É óbvio que as definições serão propostas a partir da experiência, afinal, sem ela sequer seria possível nomear algo, já que não haveria nada percebido. No entanto, a diferença fundamental consiste no fato de que as definições, agora, serão tomadas como princípios — coisa que dispensa a evidência como critério — artificiais para a produção da verdade. Afinal, “os homens começam por estabelecer as significações de suas palavras, e a esse estabelecimento de significações chamam definições, e colocam-nas no início de seu cálculo”, e esse estabelecimento, quando “correta definição de nomes reside o primeiro uso da linguagem, o qual consiste na aquisição de ciência” (L 4.12-3, 1999, p. 46-7). Note que, desde já, não se trata mais, para a base da produção de ciência, de uma tradução de uma marca em um nome (ou da busca de qual pensamento corresponde a uma palavra), ou em uma busca pela evidência, mas, quanto a isso, será abordado posteriormente.

Em 1656, no *De Corpore*, Hobbes, ao que foi apresentado até agora, não demonstra nenhum desacordo com o que disse em 1651, na verdade, há um aprofundamento do que havia sido dito antes. As definições continuam sendo tomadas como princípios, e, o autor afirma que elas servem para “despertar uma ideia”,

nada mais sendo do que “a análise ou resolução desse nome em suas partes mais universais”, “uma proposição cujo predicado analisa o sujeito quando possível; e, quando não, o exemplifica” (DCr 6.14, 2005, p. 63). Ou seja, o passo tomado entre 1651 e 1656 consiste em definir o que é uma definição, mas não em destituir-lhe o papel de princípio, afinal “ao ensinar filosofia, o primeiro início é pelas definições” (DCr 6.15, 2005, p. 63), que são, também, os princípios de uma demonstração. Quanto a esta, trata-se de “um silogismo, ou uma série de silogismos derivada e prolongada a partir das definições de nomes até a conclusão final” (DCr 6.16, 2005, p. 64); podemos identificar o mesmo movimento indicado no *Leviatã*, afinal, em ambos os casos, Hobbes está preocupado em avaliar consequências de palavras — que é condição de possibilidade para um silogismo verdadeiro (conf. L 5.1).

Esses elementos ajudam a defender que a geometria assume um papel de bastante importância para a nova teoria da linguagem proposta pelo filósofo de Malmesbury, em parte por ser apontada por Hobbes como aquilo que possibilita aos humanos organizar as experiências através de definições (Bertman, 2001) e instituir verdades universais. Ainda que o interesse de Hobbes pela geometria possa ser identificado desde muito cedo — como a partir do *Breve Tratado* —, o autor ainda não tinha trazido ela para a base de sua filosofia, como é possível ver no *Leviatã* e no *De Corpore*¹:

Quando alguém raciocina, nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da adição de parcelas, ou conce-

1 Mesmo que no *Breve tratado sobre os primeiros princípios* (1630) seja possível notar uma preocupação do autor em possivelmente seguir esse modelo, que entende como geométrico euclidiano (Neto, 2006), iniciando suas seções com um ou mais princípios para, depois, elencar suas conclusões e corolários, ele não sai da esfera mecânica, limitando-se a argumentar a respeito das relações entre os corpos.

ber um resto a partir da subtração de uma soma por outra; o que (se for feito com **palavras**) é conceber da **consequência** [sic] **dos nomes** de todas as partes para o nome da totalidade, ou dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome da outra parte. E muito embora em algumas coisas (como nos números), além de adicionar e subtrair, os homens nomeiem outras operações, como multiplicar e dividir, contudo são as mesmas, pois a multiplicação nada mais é do que a adição conjunta de coisas iguais, e a divisão a subtração de uma coisa tantas vezes quantas for possível. Estas operações não são características apenas dos números, mas também de toda a espécie de coisas que podem ser somadas juntas e tiradas umas das outras [...] Em suma, seja em que matéria for que houver lugar para a adição e para a subtração, há também lugar para a razão, e onde aquelas não tiverem o seu lugar, também a razão nada tem a fazer. (L 5. 1, 1999, p. 51 grifos meus)

É ao trazer a base geométrica para esse ponto que a filosofia de Hobbes passa a tomar forma a partir do meio semântico, o fundamento não se limita, agora, às experiências como no *Elementos da Lei* (conf. 5.12), mas se artificializa no geométrico, atuando enquanto condição de possibilidade para o uso adequado das palavras e, conseqüentemente, encontro da verdade. O cálculo com palavras é a base da razão e, apenas com ele, — diferentemente do que se pode observar nas obras anteriores — será possível conceber adequadamente algo sem que seja necessário tomar a evidência baseada nas percepções. Esse parece ser um dos principais pontos que joga luz sobre a linguagem enquanto o fundamento (artificializado) da obra de Hobbes.

Em suma, como propõe o filósofo de Malmesbury, ao começar o raciocínio com as definições, as conclusões se tornam indiscutíveis, como em geometria (conf. L 5.7), algo que jamais poderia

ser alcançado através de uma evidência fornecida pelas percepções. Afinal, se este fosse o caso, não poderia se tratar de filosofia (conf. DCr 1.2).

Pelo fato de, em geometria, os humanos serem os criadores de suas figuras, propriedades e causas, como informa Hobbes em *De Homine* (1658), esta ciência sempre será demonstrável na medida em que depende da vontade, da instituição e das regras humanas, tal como a ética e a política (conf. DH 10.4-5). Sendo assim, trata-se de uma área capaz de demonstrar as coisas de maneira *a priori*, bem como instituir universais. O mesmo, por outro ângulo, não pode ser afirmado a respeito da física e das coisas naturais, afinal, elas não estão ao alcance do poder humano, já que dependem da ordem divina, ultrapassam as próprias percepções e regras instituídas pelos humanos.

Nestes casos, o que está ao alcance humano é apenas **sugerir**, por meio de deduções, que “tais e tais poderiam ter sido suas causas” de modo que esse “tipo de demonstração é chamado de *a posteriori*, e a sua ciência, é a física” (DH 10.5, 1978, p. 42), que possui seu início na sensação e na imaginação (conf. DCr 6.6). Afinal, como informa Hobbes na primeira objeção que endereça a Descartes, seguir os sentidos, sem qualquer ação do raciocínio, faz com que se tenha “razão em duvidar da existência de alguma coisa” (Hobbes, 2006, p. 100), algo que não ocorre completamente ao admitir a demonstração *a posteriori*, na medida em que, como será observado, daqui é possível extrair hipóteses.

Um posicionamento semelhante pode ser identificado no *Leviatã*, quando o autor afirma que o conhecimento dos fatos [isto é, aquele “limitado aos sentidos e à memória” — que, como será observado, não pode fazer parte da filosofia — e do qual o registro de divide em dois tipos: a “chamada história natural, que é a história daqueles fatos, ou efeitos da natureza, que não dependem da vontade do homem” e a “história civil que é a história das ações volun-

tárias praticadas pelos homens nos Estados” (L 9.1-2, 1999, p. 81) se difere do conhecimento das consequências (a ciência ou a filosofia, o que são a mesma coisa para o seiscentos no geral) das proposições. Desse modo, o encadeamento das palavras jamais será absoluto, mas sempre condicionais, afinal, trata-se de consequências de nomes e não de coisas (conf. L 6.3-4). Conforme o autor:

Há duas espécies de conhecimento: um dos quais é o conhecimento dos fatos, e o outro o conhecimento das consequências [sic] de uma afirmação para outra. O primeiro está limitado aos sentidos e à memória, e é um conhecimento absoluto, como quando vejo um fato ter lugar, ou recordo que ele teve lugar; é este o conhecimento necessário para uma testemunha. Ao segundo chama-se ciência, e é condicional, como quando sabemos que se a figura apresentada for um círculo, nesse caso qualquer linha reta que passe por seu centro dividi-la em duas partes iguais. Este é o conhecimento necessário para um filósofo, isto é, para àquele que pretende raciocinar. (L 9.1, 1999, p. 81)

De modo bastante geral, ao passo que o conhecimento das consequências depende do encadeamento de consequências, isto é, do cálculo que é possível fazer com os nomes, o conhecimento dos fatos não pode ser classificado, pelo autor, como ciência ou filosofia enquanto sua evidência decorre de um relato da experiência. Ou seja, ainda que todo o conhecimento decorra de momentos sensíveis, eles precisam ser desconsiderados, em matéria de fundamentação científica, na medida em que não podem tratar da verdade que, por sua vez, depende da instituição humana tal qual é feito em geometria, ética ou política.

Desse modo, os filósofos naturais, para Hobbes, ficam impossibilitados de trabalhar com demonstrações *a priori*, são legados a demonstrações hipotéticas e *a posteriori*, e tem as suas causas

naturais tomadas como incognoscíveis. Como afirma Neto (2006, p. 275), cabe a este tipo de filósofo sempre oferecer o movimento possível que se possa fingir que é necessário, e, é importante não perder de vista, “pode ocorrer que o efeito seja corretamente demonstrado a partir do movimento suposto e, ainda assim, que a suposição não seja verdadeira” (Hobbes *apud* Neto, 2006, p. 273). Coisa que também corrobora com a afirmação de Tuck (2002) segundo a qual, para Hobbes, os humanos são incapazes de saber como as coisas realmente são, sendo restritos a apenas fazer conjecturas e hipóteses sobre elas.

Ainda que o conhecimento dos fatos, para o autor de Malmesbury, possa ser demonstrado de maneira sintética (conf. DCr 6.8), não se deve deixar de notar que a base de sua filosofia, bem como da verdade, permanece na linguagem — que toma seu método emprestado da geometria, e esta matéria também deve ser levada em conta no tratamento das coisas naturais caso não se deseje produzir um trabalho inútil (conf. DCr 6.6). Deve-se notar, ainda, que Hobbes afirma que o conhecimento das consequências é condicional, o que talvez possa se justificar na medida em que ele depende das condições linguísticas estabelecidas para ocorrer — algo que é aprofundado no quinto capítulo.

Esse tipo de posicionamento, assumido por Hobbes, provavelmente fez com que o autor não desse relevância a estudos como os com bombas de ar propostos pela Royal Society, considerando que nada tinham descoberto e que serviriam apenas para o ornamento; suas experiências eram consideradas, pelo autor, não só como inúteis, mas também eram poucas (Bunce, 2003). O filósofo de Malmesbury, além disso, havia lançado dúvidas acerca da crença de Boyle no vácuo, e o mesmo fazia a respeito do valor das experiências e da filosofia experimental da Royal Society, coisa que levou Boyle a considerar que Hobbes poderia “desencorajar outros’ de fazer ‘experiências não óbvias” (Skin-

ner, 1969b, p. 228) além de, ainda segundo este intérprete, desconfiar do método *a priori* proposto pelo filósofo de Malmesbury.

Desse modo, vale a pena repetir, conforme afirmei no capítulo anterior, que mesmo que seja possível afirmar que Hobbes tenha sofrido influência de Bacon, e que tenha não apenas conduzido experiências, mas, também, dado bastante atenção àquelas feitas pelo Barão de Verulâmio, não se pode afirmar que trouxe o indutivismo ou o experimentalismo para a sua filosofia (Bunce, 2003). Hobbes estaria muito mais próximo do cartesianismo (Skinner, 1969b) e dos círculos parisienses dos quais fez parte durante os períodos em que passou na França.

Em suma, Hobbes tomou, para sua obra, um caminho que o afastava do experimentalismo e do indutivismo, optando por priorizar os benefícios oferecidos pelas ciências criadas pelos humanos, isto é, o ganho das demonstrações *a priori* decorrentes do tratamento dedutivo que se pode fazer a partir de silogismos (conf. DCr 4.6) e das condições e ganhos promovidos pela linguagem – ainda que, é claro, não destitua o valor a respeito do conhecimento de fatos e o tratamento sintético e hipotético que os humanos podem fazer neste caso, como veremos a seguir.

1. EUCLIDES E O MÉTODO SINTÉTICO

Um dos maiores paradigmas para a abordagem e o método adotados por Hobbes foi a geometria. Ainda que, como comentado no capítulo anterior, os seus estudos em lógica aristotélica tenham lhe mostrado o valor das demonstrações e deduções, de modo a tentar reconciliar essa silogística com a mecânica e a filosofia natural do XVII (Sorell, 1999), foi o contato com a geometria presente nos *Elementos* de Euclides que fez com que, pela primeira vez, Hobbes encontrasse um método e um amor pela arte de raciocinar (Pécharman, 2016).

A obra de Euclides se dispõe de um modo em que, antes de se abordar um assunto, princípios, postulados e noções comuns são previamente estabelecidos para serem utilizados nas discussões, demonstrações e conclusões seguintes. Por exemplo, primeiro há uma definição de o que é um ponto [“aquilo de que nada é parte” (Euclides, 2009, p. 97)] para que, posteriormente, se possa efetuar demonstrações entre um ponto A e um ponto B.

Em 1630, Hobbes viu nas demonstrações de Euclides um método seguro a partir do qual a clareza e a verdade dependem dos princípios previamente estabelecidos pela instituição humana, e o procedimento de escrita adotado pelo antigo, pode ser comparado, desde cedo, ao estilo do filósofo de Malmesbury. No *Tratado de Óptica* (bem como no *Breve Tratado*) Hobbes, assim como Euclides, estabelece todos os princípios que serão necessários para suas discussões antes de adentrá-las, de modo que suas conclusões derivam do que foi estabelecido *a priori*².

Abrantes (2019) destaca que a popularização dos *Elementos* entre os intelectuais do seiscentos teria contribuído, ao menos em parte, para que a natureza fosse tratada de maneira matemática na medida em que uma linguagem universal³ e lógica seria capaz de fornecer força às demonstrações⁴. Ainda segundo este mesmo intérprete, o método adotado por Euclides é sintético, isto é, a partir de definições de termos primitivos ou (o que é o mesmo) princípios, seria possível chegar a conclusões de maneira demonstrativa.

2 Para maior aprofundamento acerca das semelhanças e discordâncias de Hobbes com Euclides, conferir Jesseph (2016 e 2004) e Bird (2014).

3 Ainda que Hobbes não fosse um defensor de tal teoria, como será observado posteriormente.

4 Ainda segundo este intérprete (2019), seria em função de Euclides que tanto Hobbes, quanto Pascal e Descartes teriam tirado seus modelos geométricos, ainda que isso fosse muito mais uma forma de demonstração ordenada do que, propriamente, o método sintético presente nos *Elementos*.

Para tentar exemplificar de maneira simplificada, tomemos o teorema de Pitágoras, que teria chamado a atenção de Hobbes, pela primeira vez, para a geometria. Antes de demonstrar a proposição 47 — “Nos triângulos retângulos, o quadrado sobre o lado que se estende sob o ângulo reto é igual aos quadrados sobre os lados que contêm o ângulo reto” (Euclides, 2009, p. 132) — do livro 1 dos *Elementos*, Euclides estabelece uma série de definições, postulados e noções comuns que serão condição de possibilidade para as suas demonstrações. No caso da proposição 47 do livro 1, é necessário já ter definido, por exemplo, em que consiste um ponto, uma linha e uma figura⁵, e se ter postulado “traçar uma reta a partir de todo ponto até todo ponto” (*Ibidem*, p. 98). Estabelecido isso, o filósofo pode abordar a proposição, demonstrá-la mediante uma figura e descrevê-la, até que seja possível concluir que “nos triângulos retângulos, o quadrado sobre o lado que se estende sob o ângulo reto é igual aos quadrados sobre os lados que contêm o [ângulo] reto”⁶ (*Ibidem*, p. 133). Ou seja, apenas com princípios instituídos previamente é possível iniciar qualquer demonstração e extrair conclusões seguras na medida em que tais princípios são respeitados; e nisto consistiria, de maneira geral, o método sintético euclidiano. Pode-se dizer, nesse sentido, que as definições atuam como as causas que são estabelecidas a partir das quais serão deduzidas, sinteticamente, os efeitos.

Teria sido em função do contato com a geometria presente nos *Elementos* que Hobbes se afastaria, na década de 1630, do indutivismo de Bacon (Bunce, 2003) enquanto se aproxi-

5 “1. Ponto é aquilo de que nada é parte. 2. E linha é comprimento sem largura. [...] 14. Figura é o que é contido por alguma ou algumas fronteiras” (Euclides, 2009, p. 97).

6 O qual reconhecemos por $a^2 = b^2 + c^2$, ou, ainda, por: quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos.

maria do dedutivismo. Se, por um lado, o Barão de Verulamio buscava dissociar os axiomas (ou proposições) da silogística para organizá-los a partir “dos sentidos e particulares, ascendendo contínua e gradualmente até alcançar, em último lugar, os princípios de máxima generalidade” (Bacon, 1973, p. 22), o que ocorreria a partir de cada passo da descoberta de modo a assegurar o controle do experimento; por outro lado, pode-se dizer que este procedimento, para Hobbes, não seria nada mais do que prudencial. Observe-se a seguinte passagem:

Às vezes o homem deseja conhecer o acontecimento de uma ação, e então pensa em alguma ação semelhante no passado, e os acontecimentos dela, uns após os outros, supondo que acontecimentos semelhantes se devem seguir a ações semelhantes. [...] A este tipo de pensamentos se chama previsão, e prudência, ou providência, e algumas vezes sabedoria, embora tal conjectura, devido à dificuldade de observar todas as circunstâncias, seja muito falaciosa. Mas isto é certo: quanto mais experiência das coisas passadas tiver um homem, tanto mais prudente é, e suas previsões raramente falham. Só o presente tem existência na natureza; as coisas passadas têm existência apenas na memória, mas as coisas que estão para vir não têm existência alguma, sendo o futuro apenas uma ficção do espírito, aplicando as consequências *[sic]* das ações passadas às ações que são presentes, o que é feito com muita certeza por aquele que tem mais experiência, mas não com a certeza suficiente. E muito embora se denomine prudência quando o acontecimento corresponde a nossa expectativa, contudo, em sua própria natureza, nada mais é do que suposição. (L 3.7, 1999, p. 41)

Aqui, em um possível eco à compreensão de tempo agostiniana⁷, observa-se que apenas o presente tem existência para Hobbes, enquanto o passado e o presente nada mais são, respectivamente, do que memória e expectativa. Dessa compreensão se vê que no experimento, na medida em que reconheceria apenas as semelhanças entre eventos passados com os eventos presentes, por mais que a expectativa se concretize, não possui nada que o tire do plano da suposição. Isso porque, conforme a citação acima atesta, apenas o presente existe na natureza, e, se é assim, os experimentos, apesar de serem úteis, não passam de uma concretização ou não de uma expectativa que não passa de uma ficção do espírito. Na medida em que o método de Bacon depende de uma generalização feita a partir de experiências particulares, organizadas em axiomas, para que se possa chegar a “novos fatos particulares e, por essa via” tornar “ativas as ciências” (Bacon, 1973, p. 23); para Hobbes, apenas a partir da “adequada imposição de nomes” é possível “chegarmos a um conhecimento de todas as conseqüências [sic] de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam ciência” (L 5.17, 1999, p. 55). Apenas a linguagem é capaz de instituir a verdade universal e, vale a pena lembrar, que

é necessário a qualquer pessoa que aspire a um conhecimento verdadeiro examinar as definições dos primeiros

7 Para lembrar o autor: “O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três” (Agostinho, 19800, p. 222)

autores, ou para corrigi-las, quando tiverem sido estabelecidas de maneira negligente, ou para apresentar as suas próprias. Pois os erros de definições se multiplicam à medida que o cálculo avança e conduzem os homens a absurdos, que finalmente descobrem, mas que não conseguem evitar sem calcular de novo, desde o princípio, no que reside a base de seus erros. (L 4.13, 1999, p. 46-7)

Os nomes (enquanto signos), nesse sentido, seriam responsáveis por ocupar o início do cálculo sobre qualquer coisa, de modo que esse procedimento, adotado pelo filósofo de Malmesbury, seria de inspiração do método geométrico (conf. L 4.12). Além disso, não se deve perder de vista que o autor, no capítulo 6 de seu *De Corpore*, dá bastante destaque ao método sintético para que demonstrações verdadeiras possam ser feitas. A adoção desse método – para Talaska (1988), De Jong (1986), Abrantes (2019), Bunce (1973) e Jesseph (2004) – encontraria seu fundo, ao menos em parte, no procedimento euclidiano.

O método sintético (ou compositivo), para Hobbes, opera reunindo e compondo possíveis efeitos com o fim de descobrir o que cada uma delas pode efetuar isoladamente (conf. DCr 6.8). E, nesse sentido, destaca-se que a demonstração, que é tomada como sintética pelo filósofo de Malmesbury, consiste na “ordem de fala que começa com as proposições primárias, ou mais universais, que são evidentes por si mesmas, e procede por uma perpétua composição de proposições em silogismos até que, por fim, o discípulo compreenda a verdade da conclusão procurada” (DCr 6.12, 2005, p. 61). Sendo assim, não é de se espantar que as definições – que são concebidas segundo a convenção dos humanos –, tal como pode ser visto em Euclides, ocupem um papel de protagonismo da teoria do filósofo inglês.

Como o próprio autor assinala, tais princípios ou definições – o que são a mesma coisa – não podem ser demonstrados na medida

em que são princípios (conf. DCr 6.12), mesmo no que diz respeito ao estabelecimento da filosofia natural, materialista ou corpuscular. E isso, por si só, é um princípio que Hobbes institui em sua filosofia.

Isso sugere a razão pela qual o indutivismo baconiano ou o experimentalismo da Royal Society não encontram lugar no método hobbesiano: ora, é necessário estabelecer princípios para que se possa efetuar demonstrações sintéticas e não recolher experimentos e demonstrações para torná-los princípios universais. Com isso, não se pretende defender que Hobbes não era um materialista já que, por exemplo, até Deus é tomado desta maneira pelo filósofo (conf. L 34.5), mas apenas que o autor precisou supor um princípio para que pudesse elaborar a sua filosofia natural (conf. DH 10.4-5), a qual, sem dúvidas, apesar de ter consciência do caráter de suposição, não deixava de acreditar em sua hipótese. Devo reafirmar, também, que, com isso, **jamais** se sugere que Hobbes deixava de considerar a existência das percepções, elas, como bem assinala Krook (1956), existem na natureza e são as únicas coisas desse tipo que não podem ter sua existência colocada em questão já que os humanos estão constantemente tendo percepções.

De modo bastante geral, observa-se que o método sintético de Euclides pode ter sido adotado por Hobbes tanto a partir da classificação dos nomes, como destacou Bertman (2001), quanto como um modelo de cálculo na medida em que é a partir das adequadas definições que os cálculos podem ser conduzidos e atingir conclusões verdadeiras. O modelo de síntese⁸ de Hobbes se

8 Com este método, segundo Paula (2011), é possível estabelecer os princípios de causa de determinados efeitos, segundo os quais demonstrações poderão ser efetuadas, segundo a definição dos primeiros princípios da filosofia que forem definidos. Além disso, vale a pena destacar que, para Bird (1996), o método sintético de Hobbes, além de revelar um raciocínio silogístico, é capaz de explicar como as hipóteses propostas ocorrem segundo a convenção humana. Afinal, é a partir das definições convencionadas segundo a vontade dos humanos que se estabelecem os primeiros princípios, segundo os quais será possível efetuar qualquer cálculo verdadeiro.

destaca tanto por ser tomado como demonstrativo – o que faz com que seja o mesmo método adequado para o ensino (conf. DCr 6.12) –, quanto por ser o meio adequado para as descobertas, na medida em que derivam das palavras (conf. DCr 6.11-2). Afinal, é a partir das definições convencionadas, colocadas no início do cálculo, que é possível atingir verdades universalmente aceitas. Trata-se, além disso, como afirma Talaska (1988), de um método segundo o qual é possível estabelecer e descobrir as ligações necessárias entre as proposições, de modo que o raciocínio silogístico é necessário para as demonstrações.

Na medida em que o método sintético de Hobbes é tomado como aquele que é mais adequado para as demonstrações verdadeiras e, sabendo que as definições (ou princípios) dependem da convenção e do estabelecimento humano, é possível notar, como destaca Krook (1956), como a teoria hobbesiana depende do discurso e da linguagem. Para esta intérprete, dado o desinteresse do filósofo de Malmesbury pelo experimentalismo, o objetivo do autor seria fornecer um rigor lógico e dedutivo que, ao que tudo indica, só poderia ser derivado das regras que os próprios humanos instituem. Nesse sentido, talvez os pontos 4 e 5 presentes no décimo capítulo do *De Homine* fiquem um pouco mais claros. Segundo Hobbes:

4. Por *ciência* se entende a preocupação com os teoremas, isto é, **com a verdade das proposições gerais, isto é, com a verdade das consequências**. De fato, quando se lida com **a verdade dos fatos⁹, não é adequado chamar-lhe de ciência, mas simplesmente de conhecimento**. Portanto, é ciência quando sabemos que um determinado teorema proposto

9 Isto é, com as coisas apreendidas pela natureza, cuja existência só pode dizer respeito ao certo e ao errado na medida em que se pressupõe o futuro com base nas coisas passadas.

é verdadeiro, seja pelo conhecimento derivado das causas, seja pela geração do sujeito pelo raciocínio correto. Por outro lado, quando sabemos (**na medida do possível**) que tal e tal teorema **pode ser** verdade, trata-se de conhecimento derivado por raciocínio legítimo a partir da experiência dos efeitos. Ambos estes métodos de prova são normalmente chamados de demonstrações; **o primeiro é, contudo, preferível ao segundo; e com razão; pois é melhor saber como podemos utilizar melhor as causas presentes do que conhecer o passado irrevogável, qualquer que seja a sua natureza.** Portanto, a ciência é permitida aos homens **através do primeiro tipo de demonstração, [que é] a priori, apenas daquelas coisas cuja geração depende da vontade deles mesmos.**

5. Portanto, muitos teoremas sobre quantidade são demonstráveis, cuja ciência é chamada de geometria. Desde as causas das propriedades, que as figuras individuais possuem, dependem dela porque **nós** desenhamos as [suas] linhas; e, já que a geração de figuras **dependem de nossa vontade**; nada mais é necessário para conhecer o fenômeno peculiar a qualquer figura além de **considerar tudo o que decorre das construções que nós mesmos fazemos na figura a ser descrita.** Portanto, por causa desse fato (isto é, que nós mesmos criamos as figuras), ocorre que a geometria foi e é demonstrável. **Por outro lado, como as causas das coisas naturais não estão em nosso poder, mas na vontade divina, e, como a maior parte delas, a exemplo do éter, é invisível; nós, que não as vemos, não podemos deduzir as qualidades de suas causas.** Claro, podemos, deduzindo tanto quanto é possível as consequências dessas qualidades que vemos, demonstrar que tais e tais **poderiam ter sido** suas causas. Esse tipo de demonstração é chamada de *a posteriori*, e sua ciência é a física. E, uma vez que não se pode avançar no raciocínio sobre coisas naturais, que

são causadas pelo movimento, dos efeitos para as causas sem um conhecimento das coisas que decorrem desse tipo de movimento; e como não se pode seguir às consequências dos movimentos sem o conhecimento da quantidade, que é a geometria; nada pode ser demonstrado pela física sem algo que seja também demonstrado *a priori*. Portanto, a física (quero dizer a verdadeira física), que depende da geometria, costuma ser colocada entre as matemáticas mistas. Pois, essas ciências, que são aprendidas não pela experiência mas através de professores e regras, são geralmente chamadas de matemáticas. Portanto, são puras as matemáticas (como a geometria e a aritmética) que giram em torno de quantidades abstratas, de modo que não requerem conhecimento dos fatos; essas matemáticas são misturadas, na verdade, quando, em seus raciocínios, considera qualquer qualidade do assunto, como é o caso da astronomia, da música, da física e das partes da física que podem variar em decorrência das espécies e das partes do universo.

Finalmente, política e ética (isto é, as ciências do *justo* e do *injusto*, da *equidade* e da *iniquidade*) podem ser demonstradas *a priori*; pois nós mesmos criamos os princípios — isto é, as causas da justiça (ou seja, leis e convenções) — pelos quais se sabe o que são *justiça* e *equidade* e seus opostos, *injustiça* e *iniquidade*. Pois antes que as convenções e as leis fossem elaboradas, nem a justiça nem a injustiça, nem o bem público nem o mal público eram naturais entre os homens mais do que entre as feras. (DH 10.4-5, 1978, p. 41-2)

Sendo assim, compreende-se que o conhecimento de primeiro tipo, associado à geometria (conf. DH 10.5), é demonstrado *a priori* e, segundo a descrição feita por Hobbes, é possível tomá-lo como sintético na medida em que se deriva das causas e depende das construções elaboradas pelos próprios humanos.

Como o autor destaca, o conhecimento que deriva dos fatos, isto é, a filosofia natural, não possui o mesmo grau de veracidade atingindo pelo método sintético que possui verdades demonstradas *a priori*; mesmo que a natureza e a física possam ser tratadas através de proposições demonstrativas — como o próprio autor faz suas obras —, não se pode ignorar que não temos nenhum tipo de certeza absoluta deles, mas apenas que **podem** ser verdadeiros, inclusive porque esses conhecimentos dos fatos são invisíveis e inacessíveis para as percepções humanas. Na medida em que eles dependem de alguma convenção humana estabelecida, e esta convenção não será a respeito de suas próprias criações, mas da criação divina; as demonstrações acerca da natureza apenas **podem** possuir verdade, mas não se garante que **são** verdadeiras. Esse conhecimento dos fatos ultrapassam, por um lado, as percepções humanas e, por outro lado, as regras criadas pelos humanos em um domínio sintético.

Desse modo, o método sintético, que lida com demonstrações *a priori*, decorrentes da convenção e criação humana, sempre terá mais valor demonstrativo para Hobbes do que aquele que depende das demonstrações *a posteriori* e da suposição dos efeitos sobre as suas causas — como se verá no método analítico ou resolutivo.

Enfim, note-se que o destaque dado por Hobbes ao valor demonstrativo do método sintético, tomado de empréstimo da geometria euclidiana, para Pécharman (2015), influenciou os leitores e intérpretes de Hobbes a considerar que a silogística e o cálculo feito com as palavras poderiam ser imediatamente convertidos segundo as noções de soma e subtração próprias à matemática. Ainda segundo esse intérprete, mesmo Leibniz considerou que os sinais de + e -, próprios da álgebra, poderiam ser imediatamente traduzidos respectivamente pelos termos “é” e “não é”. O problema dessa leitura, para Pécharman (2015), estaria no fato de

que tais cópulas nem sempre podem ser igualadas às noções de soma e subtração, mas sim aos procedimentos silogísticos — que, acrescento, já podem ser observados em *Da Interpretação* e na *Lógica dos Termos* — em que as relações entre proposições colaboram para a demonstração de uma conclusão.

A distinção entre estas interpretações e a maneira pela qual Hobbes lida com as noções de soma e subtração na linguagem, ao que parece, consiste no fato de que as somas e subtrações não estariam associadas especificamente às cópulas, mas sim nas proposições como um todo que constituem os passos de uma demonstração.

2. GALILEU E O MÉTODO ANALÍTICO

Ainda que o filósofo de Malmesbury tenha dado destaque ao método sintético como aquele preferível para as demonstrações, não se pode ignorar que propõe uma maneira de tratar os conhecimentos dos fatos, isto é, aqueles que dizem respeito à natureza ou à história natural. Como bem destaca Abrantes (2019), o modelo geométrico adotado por Hobbes não é apenas sintético, como em Euclides, mas também analítico — cuja relação pode ser vista acerca dos conhecimentos dos fatos, demonstrados *a posteriori*, como visto na longa citação da seção anterior. Essa base parece ter sido construída, ao menos em parte, em decorrência da teoria de Galileu. A adoção deste método, por parte de Hobbes, para Abrantes (2019), faria com que se tornasse inconsistente considerar que o filósofo possui um método geométrico. No entanto, ainda que seja verdadeiro que Euclides apenas utilize o método sintético, não se pode ignorar que Galileu, em seu *Diálogo* propõe um método analítico em suas demonstrações, que, por sua vez, parece ter efetuado algum impacto em Hobbes. Algo que pode ser visto já que aquilo que o filósofo de Malmesbury chama

de “conhecimento dos fatos” em sua obra madura, se transposto para seus primeiros escritos (apresentados no primeiro capítulo), encontraria sua explicação reduzida às percepções — que, diferentemente da linguagem, é limitada para a produção científica —, ou mesmo àquilo que Aristóteles chama de “fatos”. Mas, a partir do método analítico, é possível observar como Hobbes renova o tratamento que deve ser dado à história natural.

Mesmo que Euclides tenha atuado como o grande primeiro incentivo de Hobbes no interesse pela geometria e pelo método sintético, não se deve ignorar que, próximo à época que o filósofo desenvolveu tal interesse, logo entrou em contato com Galileu e sua teoria. O círculo de Mersenne teria contribuído bastante no interesse de Hobbes pela teoria galileana na medida em que, como destaca Jesseph (2004), o autor que dá nome ao grupo forneceria tarefas e questões que deveriam ser respondidas levando em conta a física do italiano. Ainda que tais atividades tenham ocorrido na década de 1640, deve-se destacar que, segundo este mesmo intérprete, Hobbes teria se dedicado ao estudo dessas teorias na mesma época em que entrou em contato com Euclides, isto é, entre os anos de 1630 e 1634. Nos dois anos seguintes, além disso, o filósofo de Malmesbury teria tido encontros com Galileu, durante sua estadia na Itália, os quais, como destaca Jesseph (2004), podem ter sido bastante importantes para a elaboração do *De Corpore*. Nesse sentido, tanto Euclides como Galileu podem ser tomados como os principais incentivos para a elaboração e para o método geométrico da filosofia da linguagem hobbesiana, muito mais do que sua relação com Bacon (Bunce, 2003). Daqui também se observa que, se no *Breve Tratado*, Hobbes talvez estivesse apenas preocupado com o método geométrico sintético, em suas formulações maduras o analítico e o sintético dividem o espaço demonstrativo — a despeito de sua preferência pelo segundo —, como será melhor trabalhado na última seção deste capítulo.

Ademais, Galileu, assim como Bacon e Descartes, não deixou de tecer críticas ao modelo lógico escolástico, mas, apesar de admitir que era próprio ao exercício filosófico, considerava que “como pode acontecer que um artífice seja excelente para fabricar órgãos e pouco hábil para tocá-los, do mesmo modo pode existir um grande lógico, mas inexperiente para servir-se da lógica” (Galileu, 2011, p. 120). Do que decorre, para este autor, que, assim como é necessário para tocar um órgão aprender com quem já o sabe fazer, a lógica se aprende através da “da leitura de livros cheios de demonstrações, que são somente os matemáticos e não os lógicos” (*Ibidem*, p. 121).

Este argumento é bastante semelhante àquele de que Hobbes faz uso ao fim do V capítulo do *De Corpore*; após apresentar algumas regras silogísticas, o autor afirma que “a arte do raciocínio não se aprende tão bem pelos preceitos quanto pela prática e pela leitura de livros em que as conclusões são todas alcançadas por severa demonstração”¹⁰ (DCr 5.13, 2005, p. 51).

A semelhança entre a afirmação de Hobbes e a de Galileu talvez possa revelar, para além de uma possível influência do segundo sobre o primeiro, que ambos os autores reconheciam tanto o valor quanto o limite da lógica que dominava os seiscentos. Afinal, ainda que as regras silogísticas possam ser úteis em demonstrações, elas de nada servem sem o seu domínio prático.

Além disso, na medida em que o conhecimento de tais regras se mostra inútil sem um domínio prático delas, isso colabora com o relato de Hobbes acerca da aquisição da razão; que, para o autor, não é natural aos humanos, mas depende do esforço, da definição, e do método de conexão – como pode ser no silogismo – entre tais nomes (conf. L 5.17). Dito de outro modo, da mesma

10 É interessante notar, quanto a isso, que, no *Elementos da Lei* (5.11), Hobbes sugere que a própria lógica natural do homem é preferível ao silogismo.

forma que o domínio da lógica demonstrativa depende de sua prática, a razão, para ser aprimorada, também depende da prática de compreender ligações convencionadas entre palavras e suas definições. Não à toa, Hobbes sugere, recordando-se dos gregos e latinos, que o próprio ato de raciocinar seria silogístico enquanto se soma “as conseqüências [sic] de uma proposição a outra” (L 4.14, 1999, p. 47) — coisa que talvez possa explicar o porquê, para Hobbes, a “perspicácia natural” é tomada como o melhor método para descobrir equações (DCr 6.19, 2005, p. 67)¹¹.

Talvez, ainda que seja possível identificar essa semelhança entre Hobbes e Galileu, a maior influência deste sobre o filósofo de Malmesbury — conforme concordam Tuck (2002) e Jessep (2004) — diga respeito à noção de movimento e à teoria corpuscular. Como será aprofundado mais tarde, Hobbes teria tomado como verdadeira, desde muito cedo, a noção de movimento, enquanto este ocorre quando os fantasmas se modificam, e os fantasmas de fato existem na natureza. Teria sido, nesse sentido, através da teoria galilaica, que Hobbes encontraria uma fundamentação para fornecer força demonstrativa — analítica ou resolutivamente — à hipótese dos movimentos dos corpos.

É importante observar, conforme Garber (2002), que parte da filosofia seiscentista preocupava-se bastante com teorias mecânicas já que as teses aristotélicas e escolásticas, segundo as quais cada corpo possuiria uma natureza ou uma qualidade distinta, poderiam ser colocadas em questão. Ainda para este intérprete, isso ocorria, pois a mecânica seiscentista, no geral, preocupava-se com os movimentos, os tamanhos e as formas que um

11 Para Heck e Leandro (1988), a geometria em Hobbes, além disso, ocorreria muito mais como um esquema genérico universal do que propriamente como um processo silogístico. Além disso, para os intérpretes, a demonstração exporia a verdade não somente no seu fim, mas também durante o seu processo.

corpo sensível possui na natureza — o que, para os intelectuais dos seiscentos, serviria como um dos grandes contrapontos ao aristotelismo e escolasticismo.

Conforme sugere Galileu em seu *Diálogo*, “o corpo natural é por natureza móvel”¹² (2011, p. 101), do que decorrerá que o princípio de movimento presente na natureza não será — conforme a leitura que Galileu faz de Aristóteles — naturalmente móvel para alguns corpos e imóvel para outros; mas, a depender da relação em que se insere, o estado de todos os corpos podem ser considerados como em movimento ou em repouso. E, dado que o autor sugere em outro lugar (*Ibidem*, p. 100) que o mundo seria composto apenas por corpos¹³ que alternam entre estar em movimento e em repouso, não é de se espantar que Galileu tenha chamado bastante a atenção de Hobbes. Dito de outro modo, a sugestão do filósofo italiano de que o mundo seria composto apenas por corpos e, além disso, que se deve compreendê-los segundo os conceitos de movimento ou repouso, teria tido bastante relevância para a filosofia de Hobbes que, desde 1632, expressava que era possível possuir certeza apenas da existência de movimentos¹⁴.

Essa semelhança pode ser vista logo no primeiro capítulo do *Leviatã*, no qual o filósofo de Malmesbury, ainda no primeiro parágrafo, afirma que o pensamento consiste em “uma representação ou aparência de alguma qualidade, ou outro acidente de um corpo exterior a nós” (L 1.1, 1999, p. 31), que é causada segundo

12 Essa teoria corpuscular ou mecânica, conforme Garber (2002), Galileu pode ter tirado da geometria de Arquimedes ao lado da mecânica de Aristóteles, do que se extraía uma mecânica que unia o mundo natural com o artificial. Para maior aprofundamento se indica a leitura do intérprete (2002).

13 A teoria corpuscular, como oposição à metafísica aristotélica, proposta por Galileu, teria influenciado diretamente, segundo Jesseph (2004), a teoria da sensação elaborada por Hobbes.

14 Em conformidade com a carta que o filósofo escreve para Newcastle, que é apresentada no último capítulo.

movimento dele sobre os sentidos humanos¹⁵ – e, vale a pena notar, que se trata de um quadro fisiológico hipotético (Tuck, 2002), ainda que Hobbes não deixasse de tratar sua teoria como útil e produtiva para explicações acerca da natureza, não se pode ignorar aquilo que é exposto, por exemplo, no *De Homine* (10.4-5), como observado ao fim da seção passada.

Esses elementos podem fazer sentido dentro da asserção de Jesseph (2004) segundo a qual Hobbes teria sido fortemente influenciado por Galileu acerca da ideia de que o movimento consiste no grande princípio causal e universal; ainda que, deve-se destacar, a preocupação do italiano estivesse muito mais voltada para a relação entre os corpos celestes e naturais, e as de Hobbes para uma fundamentação metafísica de sua filosofia.

Segundo Jesseph (2004), além disso, Hobbes teria passado a preferir a teoria galilaica na medida em que poderia tratar acerca dos corpos naturais. No entanto, quanto a isso, talvez seja interessante notar que, conforme apresentado no tópico anterior, enquanto o método sintético de base provavelmente euclidiana permite que Hobbes lide com demonstrações *a priori*, esta abordagem possui um caráter de verdade que não necessita de nenhuma suposição, mas apenas dos princípios estabelecidos pelos próprios humanos. Levando isso em conta, supõe-se que a preocupação do filósofo de Malmesbury, na verdade, pode ter sido a de unir os métodos analíticos e sintéticos, ou usá-los em conformidade com a adequação de cada caso, de modo a fornecer duas vias para que se possa produzir conhecimento – conforme será

15 E, conforme é possível observar no *Tratado de Óptica* (1.1, 2016, p. 485), o filósofo estabelece como a primeira de suas hipóteses que: “Toda ação é movimento local no agente, assim como toda paixão é movimento local no paciente. Entendo, pelo nome “agente”, o corpo por cujo movimento um efeito é produzido em outro corpo, por “paciente”, o corpo no qual um movimento é gerado por outro corpo”.

explorado posteriormente – algo que, inclusive, pode ser visto tanto no capítulo VI do *De Corpore*, quando no capítulo X do *De Homine*.

No que diz respeito ao método, Galileu considera que, nas demonstrações, “a experiência e os sentidos deve[m] ser anteposto[s] a todo discurso, por mais que este pareça muito bem fundamentado” (2011, p. 140)¹⁶. De acordo com o relato apresentado pelo filósofo italiano na sua *Primeira Jornada*, esse tipo de abordagem estaria associada ao método resolutivo que parte, em primeiro lugar, da “via dos sentidos, das experiências e das observações” para assegurar, tanto quanto for possível, a “conclusão” (*Ibidem*, p. 135). Dessa forma, é possível, para o autor, atingir princípios reconhecíveis, algo que pode ter ajudado mesmo Pitágoras – segundo a interpretação de Galileu – em seu teorema, já que a certeza da conclusão auxilia tanto na descoberta quanto na demonstração. Sendo assim, pode-se dizer que, para Galileu, a demonstração *a posteriori* sempre deveria anteceder aquela que é *a priori*, pois as conclusões tiradas das ciências naturais sempre “são verdadeiras e necessárias e não têm qualquer relação com o arbítrio humano” (*Ibidem*, p. 138).

O método resolutivo (ou, analítico, como também pode ser denominado), caracteriza-se por – em oposição ao compositivo (ou sintético) que decorre dos princípios, ou causas, em direção às consequências ou aos efeitos – investigar as causas de um possível efeito. Esse tipo de demonstração, conforme Maricon-

16 Isso, segundo Galileu, estaria de acordo inclusive com o próprio Aristóteles, algo que pode ser observado na medida em que a verdade depende dos fatos (*Da Interpretação*, IX, 19a35). Além disso, esse tipo de observação faz com que, para o filósofo italiano, seja possível estar mais de acordo com Aristóteles não por seguir cegamente seus dogmas, como é o caso da explicação acerca do formato da terra ou da órbita dos corpos celestes, mas sim por levar em conta o trata como princípio de sua filosofia, isto é: a necessidade de antepor os fatos tomados da natureza, através da experiência.

da (2011) em nota a Galileu, exige que se assuma uma proposição **como se fosse** verdadeira para que, a partir disso, seja possível extrair outras proposições ou consequências daquela que foi suposta; desse modo se resolve (ou decompõe) um determinado dado nos elementos em provavelmente lhe constituem.

Esse tipo de método adotado por Galileu, segundo a leitura que este mesmo intérprete faz de Cassirer e Randall Jr., pode ser visto como o precursor do método hipotético-dedutivo na medida em que resultados podem ser estabelecidos de maneira experimental e hipotética; o que consistiria, se este for o caso, na principal contribuição de Galileu como fundador da ciência moderna. E, conforme Mariconda (2006), a inserção do método experimental teria auxiliado na consolidação da união em técnica e ciência nos seiscentos, método este que, no pensador italiano, poderia consistir em reduzir a natureza a termos quantitativos passíveis de tratamento matemático.

Observe-se que o método em filosofia, para Hobbes, pode ocorrer de maneira sintética e/ou analítica, e, conforme afirma, o método consiste no “caminho mais curto para descobrir os efeitos por suas causas conhecidas, ou as causas por seus efeitos conhecidos” (DCr 6.1, 2005, p. 51). O primeiro caso ocorre de maneira sintética ou compositiva e foi apresentado na parte anterior, e o segundo de forma analítica ou resolutive. O objetivo da análise, nesse sentido, consistiria em descobrir os princípios universais presentes na natureza e sempre se iniciando pela sensação (conf. DCr 6.4 e 6.7). Segundo o exemplo do filósofo, este método funcionaria da seguinte maneira:

se for proposta uma concepção ou idéia [sic] de alguma coisa singular, como de um quadrado, esse quadrado deve ser analisado em um plano, limitado por certo número de linhas retas e iguais, e ângulos retos. Pois com essa análise obtemos essas coisas universais e apropriadas a toda

a matéria, a saber, linha, plano (que contém superfícies), limitado, ângulo, retilineidade, ortogonalidade, e igualdade; e se pudermos encontrar as causas destas, podemos compô-las todas na causa de um quadrado. Novamente, se alguém propõe a si mesmo a concepção de ouro, ele pode, pela análise, chegar às idéias [sic] de sólido, visível, pesado (isto é, tendente ao centro da Terra, ou para baixo) e muitas outras mais universais que o próprio ouro, e pode resolver estas, por sua vez, até chegar às coisas que são mais universais. (DCr 6.4, 2005, p. 53-4)

Ou seja, ao que tudo indica, o método resolutivo se inicia com a proposta de uma ideia ou concepção, que seria percebida: de um efeito que é sentido. Este efeito, então, é decomposto em tantas partes quanto for possível para que possam ser analisadas individualmente e para que seja viável sugerir as possíveis causas desses elementos particulares. Com estes elementos em mãos, por fim, seria possível deduzir-hipoteticamente qual ou quais são as causas mais universais presentes no efeito ao qual a demonstração analítica se iniciou. Desse modo, se aqui entende-se corretamente, seria possível instituir os princípios causais partindo de determinados efeitos¹⁷.

Se compreendeu-se adequadamente o método analítico de Hobbes¹⁸, e se a forma como ele opera neste filósofo for seme-

17 Ademais, como destaca Pombo (2010), enquanto os conhecimentos de fatos, que são próprios da física e dos conhecimentos demonstrados *a posteriori*, são acessados apenas segundo a experiência humana, o papel das definições analíticas consistiria em traduzir, tão perfeito quanto for possível, as concepções que é possível fazer acerca dos fatos experienciados. Dito de outro modo, parece que, para esta intérprete, a definição analítica consistiria muito mais em uma descrição de um determinado dado da sensação do que em uma resolução e decomposição de suas partes em busca de possíveis causas.

18 Conforme relatam De Jong (1986), Talaska (1988), Gauthier (1997) e Bird (1996), o método analítico do filósofo de Malmesbury, por ser voltado às

lhante àquela presente em Galileu – ainda que, em oposição a este autor, as ciências que dependem da criação e vontade humana tenham mais valor demonstrativo para o filósofo de Malmesbury, justamente por depender das próprias regras humanas – não se pode ignorar que todo procedimento que decorre da resolução necessita de uma hipótese ou suposição inicial a partir da qual alguma demonstração possa ser deduzida. Caso este argumento não seja suficiente, já que Jesseph (2004), por exemplo, argumenta que é possível que o método de Galileu não tenha influenciado a análise de Hobbes, basta que se relembre, a asserção do filósofo de Malmesbury presente no *De Homine*.

Conforme o autor “De fato, quando se lida com a verdade dos fatos, não é adequado chamar-lhe de *ciência*, mas simplesmente de *conhecimento*” afinal, apenas “sabemos (na medida do possível) que tal e tal teorema **pode ser** verdade”; pois, sendo todas elas decorrentes da vontade divina não é possível deduzir suas qualidades na medida em que são invisíveis, mas apenas “demonstrar que tais e tais **poderiam ter sido** suas causas” (DH 10.4-5, 1978, p. 41-2 *negrito meu*).

Isso parece alinhar Hobbes com Galileu no uso, ainda que rudimentar, do método dedutivo-hipotético ao se fazer demonstrações analítica ou resolutivamente, do que parece ser possível afirmar que a filosofia natural de Hobbes é hipotética – ainda que, deve-se repetir, isso não invalide sua crença na hipótese que

coisas naturais, sempre buscará causas ocultas a partir de efeitos recebidos pelos sentidos, de modo que sempre será o método adequado para a física. Ademais, como destaca Talaska (1988), é necessário, nessa abordagem, sempre se encontrará apenas uma solução hipotética para o efeito ou problema proposto. Ou, ainda, segundo Gauthier (1997), essas soluções sempre serão uma interpretação dos humanos, que decorre dos sentidos, e serão aplicadas como se fossem verdadeiras para o mundo ou, dito de outro modo, trata-se de uma convenção a partir da qual é possível estabelecer os princípios analíticos.

propõe, nem coloque a existência das percepções ou dos movimentos em xeque.

3. GEOMETRIA, MÉTODO E LINGUAGEM

Expostos os métodos analítico e sintético de Hobbes, talvez tanto o convencionalismo, quanto a postura a respeito das coisas que ultrapassam a percepção, tenham um entendimento renovado diante da asserção de que a “correta definição de nomes reside o primeiro uso da linguagem” (L 4.14, 1999, p. 47).

Ora, dado que, para Hobbes, a natureza de uma definição tende a ser analítica ou resolutiva (conf. DCr 6.4)¹⁹, e que, como

19 Talaska (1988) afirma que o processo de demonstração sintético dispensa, para Hobbes, a demonstração analítica prévia. Ainda que isso seja em parte verdade, é interessante não perder de vista que o próprio filósofo de Malmesbury, ao longo do seu capítulo VI do *De Corpore*, afirma que, por vezes, as demonstrações podem ser em parte analíticas e em parte sintéticas. No entanto, se interpretarmos que o resultado (definição) da demonstração analítica é aquilo inserido no início da demonstração sintética, de modo que ambas não se misturam ou são perfeitamente convertíveis, a afirmação de Talaska parece ser acurada, pois é necessário apenas uma definição (princípio) para se colocar no início da análise. Ainda sobre a relação entre esses dois métodos, vale a pena observar a interpretação proposta por Limongi (2000) segundo a qual o procedimento sintético pressupõe o analítico e, conforme afirma, “o procedimento sintético não principia exatamente onde termina o procedimento analítico, nem reconduz ao seu ponto de partida. No princípio do método analítico estão os objetos sensíveis, decompostos nas partes que, uma vez nomeadas, construirão suas definições. No princípio do método sintético está a definição do movimento como causa universal, a partir da qual é possível descrever a gênese de todas as coisas. Os dois procedimentos tampouco se situam num mesmo nível: o procedimento analítico responde por o que uma coisa é; o procedimento sintético, pelo porquê ou pela causa da coisa. Mas este desnível, longe de denunciar uma incongruência na doutrina hobbesiana do método, indica em que sentido a síntese é precedida da análise: é apenas a partir das definições nominais, quando um mundo de coisas existentes por si mesmas se projeta como seu substrato, que a pergunta pela causa dos nomes e, a partir dela, a pergunta pela causa das

já comentado: primeiro, este método trata de hipóteses que são potencialmente verdadeiras (quando pensadas em relação à natureza); e, segundo, o estabelecimento de definições depende da vontade e do arbítrio humano, nota-se que os princípios que podem ser colocados no início do método sintético nada mais são do que uma análise, que parte dos fantasmas humanos e interpreta uma possível causa. Dito de outra maneira, se o método analítico é o único capaz de adequadamente definir, o primeiro uso da linguagem deriva de uma interpretação hipotética acerca do que causa os fantasmas que o humano representa e percebe, ou mesmo do que eles são. Desse modo, a pergunta a ser feita não é sobre *como os corpos causam* as percepções, mas sobre *quais são as causas* das percepções: daí a demonstração analítica que Hobbes deduz hipoteticamente os corpos.

Sendo assim, instaura-se analiticamente a interpretação de um mundo dado como se fosse verdadeiro (conf. DCr 7.1), e, posteriormente, utiliza-se os resultados da demonstração analítica como princípios estabelecidos, segundo a convenção humana, no início das demonstrações sintéticas.

Como bem destaca Wildermuth (1997), ainda que o filósofo de Malmesbury tenha sofrido influência por parte de Galileu e Euclides em seu método²⁰, ele adapta tais demonstrações para

aparências ganham sentido" (Limongi, 2000, p. 128). Diante disso, a autora destaca que a pressuposição da análise no campo compositivo, não retira a evidência desta, mas apenas justifica a sua condição de possibilidade, isto é, ela oferece objetos (fantasmas) segundo os quais será possível instituir definições e construir a realidade. Ademais, como ela destaca, diante da aniquilação (conf. DCr 7.1), resta apenas um mundo privado e imaginado, o que é suficiente tanto para nomear coisas, quanto para efetuar resoluções: não é necessário que as ficções do espírito correspondam a algo na natureza para se possa nomeá-las e supor as suas causas.

20 Tais adoções, para Abrantes (2019) — ainda que, tanto para Hobbes quanto para parte dos seiscentos, significasse muito mais uma maneira de demonstrar segundo alguma ordem que não necessariamente segue os princípios

servir à sua teoria. Disso pode ser observado como certo ceticismo pode ser extraído da filosofia de Hobbes: trata-se de observar que, primeiro, é possível ter certeza apenas dos fantasmas como existentes na natureza; e, segundo, de que, mesmo que as demonstrações acerca da natureza sejam aplicáveis empiricamente, elas continuam existindo ou no plano hipotético ou/e no plano da convenção e interpretação humana.

Se, por um lado, a teoria de Bacon extrai a verdade de um procedimento indutivo que generaliza experiências particulares, e a de Descartes depende das ideias claras e distintas; Hobbes, por outro lado²¹, opta por uma via mais modesta segundo a qual a verdade depende de apenas respeitar as definições, estabelecidas segundo arbítrio humano, nas demonstrações. Trata-se de respeitar as regras estabelecidas pelo jogo linguístico.

Desse modo, como concordam Pettit (2008), Tuck (2002) e Bertman (2001), o filósofo de Malmesbury se mostra bastante consciente acerca da distinção entre teorias especulativas (aquelas que explicam a natureza) e verdadeiras (que dependem do arbítrio humano). Ainda que a análise seja a condição de possibilidade para o início de qualquer demonstração sintética, ela depende da convenção e interpretação humana acerca dos fantasmas para se estabelecer — do

da geometria galilaica ou euclidiana — seriam as condições de possibilidades para que o filósofo de Malmesbury elaborasse tanto a sua mecânica quanto o seu racionalismo.

- 21 Segundo a interpretação de Krook (1956), nem Galileu, nem Bacon teriam servido Hobbes satisfatoriamente na elaboração de demonstrações verdadeiras, ainda que reconhecesse a importância de ambos ao menos no que diz respeito à análise. Ademais, como destaca Pombo (2010), o inatismo e a ideia de uma razão que seria capaz de, sozinha, atingir a verdade clara e distinta não encontra lugar na filosofia de Hobbes enquanto a verdade apenas depende do arbítrio e vontade humana, de modo que nem toda ciência (como é o caso daquelas que dependem dos conhecimentos de fatos) será evidente; mas apenas aquelas em que, tal como na geometria, o raciocínio se inicia nas definições que são estabelecidas pela convenção humana.

que decorre ser apenas possível e não verdadeira na natureza, afinal, não se acessa nada que ultrapasse as percepções. Nesse sentido, mesmo as teorias galilaicas e euclidianas, diante do que foi exposto a partir de Hobbes, não passariam de sistemas de convenções e estipulações humanas, de modo que ele veio a fazer o mesmo quando aborda a história natural (Gauthier, 1997).

O ceticismo que pode ser extraído de Hobbes, nesse sentido, se mostra de maneira bastante moderada: trata-se apenas da consciência de que é impossível estabelecer as causas verdadeiras dos conhecimentos dos fatos ou da história natural. Mas, faz-se necessário estabelecer um início, supor um princípio, a partir do qual seja possível lidar com a natureza. E o princípio tomado pelo autor é o movimento, que, por sua vez, se estende aos corpos.

Ademais, quando se observa como a análise funciona para Hobbes, parece correto afirmar que esse possível ceticismo estaria mais afluído do que aquele utilizado por Descartes. Afinal, ao passo que este faz uso do ceticismo de maneira, por assim dizer, metodológica em suas *Meditações* e tão logo insere tanto as ideias de clareza e distinção, quanto a realidade objetiva própria a Deus, para (re)atribuir verdade às coisas exteriores; para Hobbes, ainda que a análise possa ser útil e aplicável empiricamente, aquilo que ultrapassa os fantasmas e seus movimentos se constrói apenas como possibilidade, ou, para usar a leitura de Limongi (2000), como um mundo pensado²² que é fruto das próprias definições instituídas pelos humanos.

É bastante interessante notar que, na medida em que as primeiras verdades foram estabelecidas pelos primeiros falantes

22 Conforme afirma De Jong (1986), na medida em que a linguagem é um instrumento de comunicação intersubjetivo, pode-se dizer que, para Hobbes, a própria comunicação já está garantida em nível de pensamento – o que pode ser sugerido, também, pela leitura do *De Corpore* (7.1) e pela interpretação proposta por Limongi (2000).

(conf. DCr 3.8) acerca daquelas coisas que lhes eram mais familiares (conf. DH 10.2); e que, além disso, tais convenções podem ser tanto alteradas quanto aceites (conf. DCv 25.16) segundo a vontade que é mais adequada aos indivíduos ou ao soberano (conf. DCv 17.12) de cada época e lugar; decorre-se que o conceito de verdade sempre dependerá da interpretação humana própria de cada tempo. Diante disso, o conceito de verdade, em Hobbes, não parece assumir uma posição estanque ou cristalizada, mas pode-se dizer que, em alguma medida, ela teria um caráter contextual e linguístico já que as convenções dependem dos falantes. Daqui é possível extrair, inclusive, como a linguagem e a cultura parecem andar juntas para o estabelecimento, as renovações e alterações do jogo linguístico. E, como sugere Bertman (2001), a geometria, em Hobbes, irá colaborar com as estruturas mentais dos indivíduos, ainda que estas não possam fazer parte da ontologia da realidade.

Ao fim e ao cabo, o que realmente importa — seguindo a interpretação de Limongi (2000) — é não se perder de vista que o caráter da nomeação depende apenas de se pensar as coisas como se existentes, de modo que o mundo não é seu princípio, mas seu produto; e à percepção cabe tão somente oferecer um conteúdo que será explicado²³. Dito isso, exposto o método de Hobbes e as suas implicações, resta investigar como se dá ou, ainda, em que consiste a linguagem para o filósofo, coisa que é tema dos dois capítulos seguintes.

23 Para Krook (1956), inclusive, a verdade, para o filósofo de Malmesbury, não passaria de uma criação elaborada pela mente humana.



CAPÍTULO 4

1642-1658: A filosofia da linguagem renovada

1. VERDADE

A nova metodologia proposta por Hobbes a partir da década de 1650, a de que as definições são tomadas como princípios e todos os cálculos devem partir delas, impõe algumas mudanças em relação ao que havia sido proposto em seus primeiros escritos. Ora, como foi apresentado, uma marca, enquanto nome, tem como objetivo representar ou as concepções do pensamento, ou as coisas mesmas, servindo, também, como um alargamento da memória imediata, e a evidência, associada à linguagem, tem o papel de apresentar que nome traduz uma determinada coisa. Como vimos, também, entre as obras de 1651 e 1656, a evidência deixa de ser necessária já que as definições são artificializadas como princípios.

Sendo assim, na obra madura de Hobbes, observa-se que a “verdade consiste na adequada ordenação de nomes em nossas afirmações” (L 4.12, 1999, p. 46) e

como em toda linguagem o uso dos nomes e das apelações vem de uma convenção (*appointment*), por uma convenção também pode ser alterado – pois o que depende da vontade dos homens, e dela extrai sua força, pode pela

vontade desses mesmos homens ser novamente alterado ou mesmo suprimido. (DCv 25.16, 2006, p. 255)

Essas são duas de muitas passagens¹ nas quais Hobbes revela alguns pontos importantes no tocante à linguagem: primeiro, a verdade depende dos nomes; segundo, os nomes são convenções humanas que, por isso, podem ser alterados ou suprimidos segundo suas vontades. Há, ainda, um terceiro que deve ser observado, a verdade é formada a partir do “cálculo (isto é, adição e subtração) das conseqüências [sic] de nomes gerais” (L 5.2, 1999, p. 51). Diante disso, algumas coisas começam a ficar bastante claras. A razão pela qual a ciência que é preferível ao humano é constituída de demonstrações *a priori* é porque os nomes são aquilo que dependem da vontade dos indivíduos, de maneira que podem não apenas estabelecer as suas definições (princípios), mas, também, alterá-los conforme o seu desejo e impor as suas regras.

Isso deixa bastante claro o motivo pelo qual o autor não considera a sua teoria da percepção ou mesmo a prudência — ao me-

1 Quanto a isso, conferir: AR 1.2 e 3.10; DH 10.1-5; DCv Epístola, § 3, 12.12, 17.28, 18.4; L 4, 5, 7.4-5, 46.1-6, 46.14-16; DCr 3.7-8, 3.1, 5.10, 6.13. Ademais, no *Elementos da Lei*, vale a pena lembrar, os termos “concepção”, “imagem”, “ideia”, “noção” e “cognição” são tomados intercambiavelmente como elementos do poder cognitivo (o poder de conhecer ou conceber), tendo o sentido de “representações das coisas exteriores” (conf. EL 1.8), e nisso reside a base da produção de conhecimento, verdade e ciência — pois, como observado na primeira parte deste capítulo, há um retorno à experiência na medida em que ela é a condição de possibilidade da evidência na obra de 1640 — coisa sem a qual, **nesta obra**, inviabilizaria completamente a verdade. Ainda assim, no *Elementos da Lei*, Hobbes afirma que a linguagem decorre dos silogismos, e ainda que não explique o que são (como faz no *De Corpore*), o autor sugere que podem ser resumidos no simples ato de raciocinar, e esse raciocínio seria correto quando “Fazemos ligações de afirmação e negação com a cópula ‘é’, onde a última compreende a primeira. A verdade ocorre quando essa compreensão da primeira pela última ocorre. Caso contrário, há falsidade, ou proposição falsa, o que é a mesma coisa” (EL 5.9-10, 2010, p. 21).

nos sozinhas — como algo capaz de gerar filosofia, afinal, elas não possuem um princípio estabelecido de forma segura o suficiente, ou regras conhecidas naturalmente, para que se possa encontrar a verdade, nem podem ser tratadas de maneira sintética, afinal, jamais serão capazes de atingir conhecimentos universais (conf. DCr 6.4). É necessário um estabelecimento linguístico para isso.

O mesmo, por outro lado, não ocorre a partir do momento em que se toma a teoria da linguagem de Hobbes como fundamento científico. Pois, é a partir desta que é possível estabelecer princípios universais na medida em que os nomes são capazes de fazer com que uma percepção passe “a ser registrada e recordada, como uma regra universal” (L 4.9, 1999, p. 46), o que, por sua vez, decorre da convenção humana. Isso, segundo Bertman (1988), significa que os indivíduos não só criam a verdade em decorrência da linguagem, mas, também, criam a eternidade enquanto conceito. Sendo assim, fica claro que a única forma pela qual uma ciência pode ser tomada como constituída de demonstrações *a priori*, para Hobbes, é a partir “daquelas coisas cuja geração depende da vontade dos próprios homens” (DH 10.4, 1978 p. 41), o que, como observado, depende dos nomes convencionados pelos indivíduos.

Vale a pena não perder de vista que, nos casos em que os indivíduos não conseguirem estabelecer um acordo unânime acerca dos nomes, e isso ocorrer dentro de um estado civil, caberá à autoridade “julgar, quando preciso for, que definições e que deduções são verdadeiras” (DCv 17.12, 2006, p. 299), afinal, apenas ela poderá definir que tipo de raciocínio é adequado diante de controvérsias que possam, por exemplo, abalar a paz e o bem público. Conforme Hobbes:

os homens raciocinam ora de forma correta, ora incorreta, e portanto aquela conclusão que consideram ser verdadeira

pode às vezes ser certa e outras vezes errada. Ora, os erros, mesmo quando se referem a essas questões filosóficas, podem eventualmente causar dano ao público, e ocasionar grandes sedições e injúrias. Por conseguinte, sempre que uma controvérsia surgir nesses assuntos que for contrária ao bem público e à paz comum, é necessário que haja alguém para julgar o raciocínio, isto é, para dizer se a inferência foi corretamente alcançada ou não, a fim ele pôr termo à controvérsia. [...] Resulta, pois, que os juizes, de tais controvérsias serão aqueles mesmos que Deus instituiu anteriormente pela natureza, a saber, os que em cada cidade **são constituídos pelo soberano**. Ademais, se surgir uma controvérsia sobre a significação própria e acurada, isto é, sobre a definição daqueles nomes e denominações que são de uso corrente, e se a paz da cidade ou a distribuição do direito exigir que a ela se ponha termo, tal determinação **competirá à cidade**. Com efeito os homens, pelo raciocínio, obtêm definições desse tipo com base na observação dos diversos conceitos aos quais **aplicam essas denominações em distintas épocas e circunstâncias**. Quanto a saber se um homem raciocina corretamente, essa decisão **cabe à cidade**. (DCv 17.12, grifos meus, 2006, p. 299)

A autoridade de um estado estabelecido definirá se “inferência foi corretamente alcançada ou não” (DCv 17.12 2006, p. 299), de modo que ela é a única que tem o poder final de estabelecer a verdade. Sendo assim, é possível, por exemplo, que o que se entende como verdade dependa, também, das circunstâncias e das épocas em que as definições foram determinadas — o que pode fazer com que o filósofo de Malmesbury seja considerado um cético ético ou político, na medida em que a política que define a verdade (Popkin, 2003). Isso, ainda segundo este intérprete, não ocorre porque o soberano possui algum talento adquirido superior, mas apenas porque é o detentor do poder e da autoridade.

de, de modo que Hobbes pode ser conduzido “a um tipo especial de ceticismo, um ceticismo político, no qual não existem padrões intelectuais de verdade e falsidade, apenas padrões políticos” (Popkin, 2003, p. 202) a serem estabelecidos.

Se for assim, não parece incorreto sugerir que a verdade, para Hobbes, além de depender da vontade humana, não assume uma posição estanque, mas se altera acompanhando as novas gerações de indivíduos. E, se esse for o caso, a verdade, para o filósofo de Malmesbury, possui uma dependência íntima com o tempo e o lugar em que é estabelecida, não se tratando de essências inalteráveis, mas, talvez, de construções culturais. Observa-se, ainda, que na medida em que a verdade decorre das convenções arbitrárias dos indivíduos, concordam Krook (1956) e Popkin (2003), ela sempre será mais uma das ficções geradas pela mente humana; coisa que, para esses intérpretes — o que também acredito —, revela alguns traços de ceticismo em Hobbes.

Desse modo, não parece incorreto afirmar que mesmo a verdade segundo a qual as percepções existem enquanto percepções, na medida em que se associam à noção de verdade, igualmente dependem das convenções estabelecidas segundo a vontade arbitrária dos indivíduos ou (a depender do caso) do Estado, afinal, elas consistem no “estabelecimento de significações [que se] chamam definições, e colocam-nas no início de seu cálculo” (L 4.12, 1999, p. 46). Sendo assim, não aparenta ser um equívoco considerar que, quando Hobbes inicia o seu *Leviatã* pelas sensações, ou quando acredita na existência delas, nada mais faz do que estabelecer a definição que será colocada no início do cálculo que fará em seguida, que, por sua vez, deduz os corpos como causas das percepções². Afinal, alguns momentos sensíveis são

2 Segundo Pombo (2010), os primeiros princípios mesmo das ciências que tentam tratar dos conhecimentos de fatos devem ser as definições, e estas

inicialmente requeridos para, inclusive, ser possível se nomear as primeiras coisas (conf. DCr 2.1), ou, em outras palavras, ser possível ter o que se nomear; o que aparentemente indica que as percepções enquanto percepções são as primeiras coisas a serem nomeadas e convencionadas dessa maneira.

Isso pode abrir espaço para uma dúvida: se tudo é nomeado segundo a vontade dos indivíduos ou do poder soberano, que podem, por sua vez, estabelecer e remover significações conforme os seus desejos, por qual razão Hobbes se daria o trabalho de dividir as demonstrações científicas entre *a priori* e *a posteriori*?³ Ora, segundo penso, trata-se de um esforço classificatório para dividir as demonstrações em dois gêneros a partir da definição inicial de fantasmas: de um lado tem-se aquelas que são nomes de criações da vontade humana (*a priori*); e, de outro, um questionamento sobre o que pode causar aquilo que é dado ao indivíduo, isto é, uma busca pelo que ultrapassa o reino do pensamento enquanto pensamento (*a posteriori*). Dado que a razão decorre da aquisição da linguagem que opera, também, enquanto um esforço classificatório, não parece ser antinatural que o filósofo de Malmesbury proponha uma divisão posterior ao começo do cálculo que se inicia pela definição de fantasmas ou ficções da mente.

devem tentar, nesse tipo de conhecimento, denominar tão exatamente e univocamente quanto for possível os dados e as concepções fornecidos pela experiência. Desse modo, para a intérprete, torna-se possível fazer filosofia, isto é, demonstrar consequências de palavras. Ao que, adiciona-se, deriva de um mundo suposto ou pensado, para lembrar Limongi (2000).

- 3 Seguindo Limongi, poder-se-ia questionar, ainda, acerca da relação entre o método analítico e sintético estabelecido por Hobbes no *De Corpore*: “A primeira é uma pergunta pela significação do nome e se responde por meio da definição. A segunda é exatamente a pergunta posta pela física como campo do saber – uma pergunta pela causa das aparências” (2000, p. 124). Tema que será objeto desta pesquisa no último capítulo.

Neste caso, ao que parece, pode-se supor questionamentos, por exemplo, quanto à existência do divino, de outros indivíduos, da composição do mundo ou da realidade e, enquanto tais perguntas ultrapassam a percepção enquanto percepção, resta apenas instituir uma definição a partir da qual seja possível iniciar um cálculo sobre a causa de tais coisas. Em Hobbes não é possível ver todos esses questionamentos, mas, os que aparecem⁴ são resolvidos pela dedução de que possuem realidade, ou seja, através de demonstrações *a posteriori* – coisa que, alinhado ao capítulo anterior, pode estar associado com certo dedutivismo hipotético. E, caso se deseje ir mais longe, é necessário não perder de vista que “se pode deduzir que as primeiras verdades foram estabelecidas arbitrariamente pelos que primeiro atribuíram nomes às coisas” (DCr 3.8, 2005, p. 31) ou, ainda, que pode ser algo ocasionado pela resolução soberana (conf. DCv 17.12)⁵.

Sendo assim, parece evidente que a linguagem, enquanto condição de possibilidade para a verdade, não poderia tomar outro lugar na filosofia hobbessiana senão o de fundamento artificializado. Ora, é somente a partir da aquisição da língua que os humanos são capazes de criar a verdade e a falsidade, bem como de demonstrar sintética ou analiticamente aquilo que supõem existir para além de suas percepções; ou, ainda, estabelecer uma espécie de mundo pensado comum do qual seja possível extrair consequências e verdades.

4 Acerca da causa das percepções e da realidade do mundo.

5 Para Krook (1956), esse problema se resolve na medida em que Hobbes estabelece uma teoria que satisfaz o curso da natureza e o da mente. O que, para a intérprete, decorre de uma divisão metodológica entre as entidades discursivas e as extra-mentais ou extra-discursivas – ou, em termos que observa-se no *De Homine*, *a priori* e *a posteriori* respectivamente.

2. RAZÃO

Mas há, ainda, outro motivo – não menos importante – pelo qual a linguagem assume tal protagonismo na teoria do filósofo de Malmesbury: ela é necessária para que se adquira a habilidade do raciocínio. Como o autor bem observa, existem dois tipos principais de virtudes intelectuais presentes de forma natural no humano: a “celeridade da imaginação (isto é, rapidez na passagem de um pensamento a outro) e firmeza de direção para um fim escolhido” (L 8.2, 1999, p. 71), ambas ocorrem sem método e apenas recorrendo à experiência⁶. Por outro lado, a razão, que decorre da linguagem, é tomada, pelo autor, como um talento adquirido na medida em que possui método e instrução (conf. L 8.13)⁷, afinal:

6 Ainda sobre esse tema, Hobbes afirma que tais virtudes naturais ocorrem por ocasião das paixões dos indivíduos enquanto elas podem detê-los em seus apetites e aversões (conf. L 8.3). Desse modo, a imaginação dos humanos os tornam capazes de fazer distinções e encontrar semelhanças, julgando, por exemplo, qual o melhor curso de ação a se seguir (conf. L 8.3); ao lado da distinção, o sujeito também será capaz de encontrar “semelhanças capazes de agradar, não apenas como ilustrações de seu discurso, adornando-o com metáforas novas e adequadas, mas também pela raridade de sua invenção. Mas sem firmeza e direção para um fim determinado, uma grande imaginação é uma espécie de loucura, como acontece com aqueles que, iniciando um novo discurso, se deixam desviar de seu objetivo, por qualquer coisa que lhes passe pelo pensamento, para longas digressões e parênteses, até que inteiramente se perdem” (L 8.3, 1999, p. 72). Destaca-se, ainda, que quanto maior for a experiência de um humano em determinado assunto, igualmente grande será o seu talento natural, já que estará acostumado a distinguir e encontrar semelhanças com maior facilidade. Isso, ajudará, por exemplo, a aumentar a possibilidade de adivinhar corretamente eventos através de pensamentos prudenciais (conf. L 8.11) e, no que diz respeito às habilidades decorrentes da linguagem, pode servir para adornar um estilo de escrita (conf. L 8.4) ou auxiliar na dissimulação (conf. L 8.7). Mas, ainda assim, destaca-se, não pode se tratar de razão na medida em que esta consiste em uma habilidade decorrente da aquisição da linguagem.

7 Como comenta Limongi, a razão opera da seguinte maneira em Hobbes: “dada uma definição – a definição de um triângulo ou de uma vontade – cal-

a razão não nasce conosco como a sensação e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço, primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as conseqüências [sic] de nomes referentes

cula-se que nomes podem denotar a mesma coisa denotada pelos nomes que compõem a definição, o que se faz independentemente do modo como os conteúdos se encadeiam na imaginação” (2002a, p. 102). Ademais, ainda que para Hobbes, por exemplo, em *De Corpore* (1.3), exista a possibilidade de se fazer cálculos sem nomes, deve-se destacar que, na ausência deles, é impossível se atingir a universalidade. Como o autor afirma no *Leviatã*, “um homem que não possui qualquer uso da linguagem (como aquele que nasceu e permaneceu completamente surdo e mudo), se tiver diante dos olhos um triângulo e também dois ângulos retos (como os dos cantos de um quadrado), pode, através de medição, comparar e descobrir que os três ângulos daquele triângulo são iguais àqueles dois ângulos retos que estão ao lado. Mas, se lhe for mostrado um outro triângulo diferente do primeiro na forma, ele não pode saber sem um novo trabalho se os três ângulos desse triângulo são também iguais ao mesmo. Mas aquele que tem o uso das palavras, quando observa que tal igualdade era conseqüente [sic], não do comprimento dos lados, nem de qualquer outro aspecto particular do triângulo, mas apenas do fato de os lados serem retos e os ângulos três, e de isso ser aquilo que o levava a denominar tal figura um triângulo, não hesitará em concluir universalmente que tal igualdade dos ângulos existe em todos os triângulos” (L 4.9, 1999, p. 45). Ou seja, ainda que seja possível fazer cálculos apenas com as percepções, eles sempre precisarão ser refeitos desde o início sensível para que se obtenha as conseqüências; o que, com a aquisição da linguagem, é bastante facilitado na medida em que os indivíduos impõem uma definição que sempre será colocada no começo do raciocínio, de modo a aliviar o esforço mental dos humanos. Além disso, como afirma o autor no *De Corpore* (3.1, 2005, p. 26), “Em filosofia só há uma espécie útil de fala, denominada por alguns em *latim dictum*; por outros, *enuntiatum et pronuntiatum*; mas, pela maioria, proposição, que é a fala daqueles que afirmam ou negam, e expressam a verdade ou a falsidade” de modo que é evidente que o raciocínio necessário para a filosofia será decorrente do uso de palavras”.

ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam ciência. (L 5.17, 1999, p. 54)

Ora, isso deixa bastante claro que o filósofo não toma a razão como um elemento natural do humano, mas sim como uma habilidade que ele é capaz de adquirir em decorrência dos nomes e dos cálculos que os indivíduos aprendem a fazer com as palavras. O máximo que se pode afirmar, seguindo Culleton (2000), é que os humanos possuem naturalmente a capacidade de inventar a linguagem – e, conseqüentemente, adquirir a razão, mas não a possuem naturalmente. Isto pode ser observado, inclusive, enquanto, para Hobbes, “As crianças [...] não são dotadas de nenhuma razão até que atinjam o uso da linguagem” (L 5.18, 1999, p. 54-5), sendo chamadas de seres racionais apenas em função da habilidade que futuramente irão adquirir. Como comenta Ross (1988), a linguagem não decorre da razão, mas a razão existe por consequência da linguagem; e, acrescenta-se, isso é bastante claro quando se observa o comentário que o filósofo faz acerca da racionalidade das crianças⁸.

Conseqüentemente, é apenas em decorrência da aquisição desse talento, isto é, da razão, que os humanos são capazes de sig-

8 Para Pettit (2008), Hobbes, ao tratar a razão como uma habilidade que é adquirida gradualmente a partir da infância, desmistifica esse termo das noções de inatismo tradicionais da época em que escrevia. Afinal, para o intérprete, a razão passa a depender do desenvolvimento que ocorre em determinado ponto da vida a partir da aquisição e capacidade de se calcular com as palavras, de modo a depender de uma ação cultural no indivíduo. Em suma, para o comentador, trata-se de um enfrentamento da parte de Hobbes não apenas a Descartes ou Cícero, mas, também aos platônicos, aristotélicos, sofistas e estoicos: a linguagem, para o filósofo de Malmesbury, assim como era bem estabelecido, consistia em um sinal do raciocínio, mas a sua inovação seria torná-la como a causa da razão. Costa (2011), além disso, destaca que a maneira pela qual Hobbes toma a razão, isto é, como decorrente da aquisição de linguagem, ajuda a deixar claro que ela só pode existir se houver um objeto para aplicar, ou seja, se existir palavras a partir das quais o indivíduo possa produzir cálculos.

nificar arbitrariamente o que está ao seu redor e postular a existência de um mundo para além de suas percepções, ainda que meramente pensado — algo que pode ser observado nas crianças.

Além disso, a linguagem oferece ao homem um outro tipo de poder, o de ter controle sobre os seus pensamentos. Como notam Paula (2011) e Pettit (2008), é apenas através desse artifício que os indivíduos são capazes de estabelecer uma ordem aos pensamentos, superando a sucessão involuntária que pode ocorrer no discurso mental — especificamente de tipo selvagem, como será apontado posteriormente. Quanto ao de tipo ordenado, ele é aprimorado na medida em que se “traduz” para o discurso verbal, afinal, através deste, se passa de uma “cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras” (L 4.3, 1999, p. 44) que, por isso, poderá haver um registro que alivie o esforço mental dos indivíduos. Isso ocorre enquanto um método, o classificatório inspirado na geometria, será empregado e, além disso, os registros são estabelecidos para que os humanos não precisem se limitar a um pensamento prudencial. Assim, imposta a linguagem e o método (visto no capítulo anterior), os humanos poderão ordenar com muito mais facilidade o conhecimento que possuem, bem como serão capazes de estabelecer a verdade decorrente das palavras e instituir novos conhecimentos.

3. LINGUAGEM E HUMANIDADE

Pode-se, ainda, questionar, tal como faz Hobbes (conf. DH 10.2), de que maneira a linguagem ocupa, ao mesmo tempo, o lugar de condição de humanidade dos indivíduos e ser a sua própria criação. Quanto a isso, responde-se que, possivelmente, “no início havia poucos nomes e apenas os mais familiares. Assim, o primeiro homem, por sua própria vontade, impôs apenas a alguns animais [...] e estes nomes, tendo sido aceites, foram transmitidos

pelos pais aos seus filhos, que também conceberam outros” (DH 10.2, 1978, p. 38). Ou, ainda, que “Sendo a faculdade de raciocinar conseqüente [sic] ao uso da linguagem, não era possível que não houvesse algumas verdades gerais descobertas por raciocínio, quase tão antigas como a própria linguagem” (L 46.5, 1999, p. 462). Desse modo, o relato adotado por Hobbes faz com que a linguagem não possa ser decorrente da revelação, ou de origem divina (ao menos diretamente, como será trabalhado no próximo capítulo), mas apenas de uma ação voluntária e humana.

Sendo assim, a linguagem não aparece do nada e muda repentinamente os indivíduos concedendo-lhes razão, mas, ao que parece, ocorre um desejo de se nomear, um ato voluntário e ativo, de convencionar um significado das coisas. Isso ocorre não de uma única vez, mas, inicia-se nas coisas familiares àquele que nomeia, de modo que se pode observar que esse artifício, tal como o entendemos, é fruto de uma construção de diversas gerações humanas e, supõe-se, tornou-se mais complexo ou foi alterado na medida em que os falantes necessitaram de mais nomes – talvez em decorrência de mudanças culturais que acompanham os humanos ao longo do tempo – para dar a entender aquilo que tinham em suas mentes e expressar as novas verdades que tivessem descoberto ou postulado. Afinal, como afirma o autor: “qualquer que seja o uso comum das palavras, os filósofos, para ensinar seu conhecimento a outros, sempre tiveram a liberdade, e por vezes tiveram e terão a necessidade de recorrer a nomes de sua escolha para significar o que tinham em mente, caso quisessem ser compreendidos” (DCr 2.4, 2005, p. 17). Mas, quanto a este tema, voltarei no capítulo seguinte.

Outro ponto importante a ser destacado é que nem sempre as palavras precisam corresponder a alguma percepção humana, como aparentemente era necessário aos primeiros indivíduos falantes. Pode-se, por exemplo, haver nomes: de discursos (conf. L

4.18); negativos como “nada, ninguém, infinito, indizível” (L 4.19, 1999, p. 48); como “passado” e “futuro” (conf. DCr 2.6) — que são nomes de coisas que não possuem existência presente —; ou, ainda, de coisas geradas pela combinação de imaginações, como centauros (conf. L 2.4). O fato de Hobbes destacar a ocorrência de nomes que não possuem, necessariamente, vínculo com alguma percepção, para Zarka (2016), evidencia que o filósofo estava bastante preocupado não apenas com uma teoria referencial, mas, também, com a possibilidade de alargar a linguagem para além do que (se supõe) existente. Coisa que igualmente alarga a capacidade linguística e classificatória dos indivíduos.

Sendo assim, os primeiros falantes foram, em conformidade com o afirmado no *De Corpore* (3.8), aqueles que convencionaram arbitrariamente as primeiras verdades que, à medida em que eram passadas entre gerações, poderiam possuir tais convenções tanto aceitas quanto alteradas (DCv 25.16) ou redefinidas segundo o poder soberano (DCv 17.12) — o que, vale a pena lembrar, neste caso se trata apenas dentro do Estado civil.

Afinal, assim como é em decorrência da primeira geração de humanos falantes que, pela suas vontades, estabeleceram as primeiras verdades; também é em função das gerações seguintes que tais verdades podem ser mantidas ou excluídas, bem como pode-se adicionar outras conforme seus desejos e complexidade de seus pensamentos. E, na medida em que tais gerações de homens forem capazes de filosofia⁹ com o empréstimo do método geométrico, serão também capazes de fazer demonstrações próprias dessa ciência, independentemente das alterações, extrações, inclusões e preservações que produzirem na linguagem e nas suas regras — desde que, é claro, seu caráter convencional e

9 Para Lisboa (2006) por conta do cálculo ocorrer para além da esfera geométrica e aritmética, ele toma uma definição filosófica.

interpessoal seja mantido e que, no Estado Civil, esteja de acordo com o poder da época em questão.

É bastante interessante notar, que, na medida em que as primeiras verdades foram estabelecidas pelos primeiros falantes (conf. DCr 3.8) acerca daquelas coisas que lhes eram mais familiares (conf. DH 10.2); e que, além disso, tais convenções podem ser tanto alteradas quanto aceites (conf. DCv 25.16) segundo a vontade que é mais adequada aos indivíduos ou ao soberano (conf. DCv 17.12) de cada época e lugar; decorre-se que o conceito de verdade sempre dependerá da interpretação e intenção humana própria de cada tempo. Algo que o filósofo de Malmesbury parece estar de acordo desde muito cedo, já que, no seu *Elementos da Lei*, afirma que:

Embora as palavras sejam os sinais que temos das opiniões e intenções dos outros – pois a equivocidade delas é tão frequente quanto a diversidade do contexto e a companhia na qual elas surgem (equivocidade da qual a presença daquele que fala, a visão que temos de suas ações e a conjectura sobre suas intenções devem ajudar a nos libertarmos) –, deve ser extremamente difícil descobrir as opiniões e os significados daqueles homens que há muito se foram, e que não nos deixaram nenhuma outra significação disso a não ser os seus livros, que, possivelmente, não podem ser entendidos sem conhecimento suficiente de história para descobrir as já mencionadas circunstâncias, e também sem uma grande prudência ao observá-las. (EL 13.8, 2010, p. 67).

Diante disso, o conceito de verdade, em Hobbes, não parece assumir, desde cedo, uma posição estanque ou cristalizada, mas pode-se dizer que, em alguma medida, ela teria um caráter contextual e linguístico já que as convenções dependem dos falantes inseridos dentro de sua própria história e cultura.

4. FILOSOFIA

Por filosofia se entende o conhecimento adquirido por raciocínio a partir do modo de geração de qualquer coisa para as propriedades; ou das propriedades para algum possível modo de geração das mesmas, com o objetivo de ser capaz de produzir, na medida em que a matéria e a força humana o permitirem, aqueles efeitos que a vida humana exige. [...] Definição pela qual fica evidente que **não consideramos como parte dela aquele conhecimento originário chamado experiência**, no qual consiste a prudência, porque não é atingido por raciocínio, mas se encontra igualmente nos animais e no homem, e nada mais é do que a memória de sucessões de eventos em tempos passados, na qual a omissão de qualquer pequena circunstância, alterando o efeito, frustra a esperança do mais prudente, visto que nada é produzido pelo raciocínio acertadamente senão a verdade geral, eterna e imutável. (L 46.1-2, grifos meus)

Ou, como pode ser observado no *De Corpore*

A FILOSOFIA é o conhecimento dos efeitos ou aparências, que adquirimos raciocinando corretamente a partir do conhecimento que temos inicialmente de suas causas ou geração; bem como [o conhecimento] de quais podem ser essas causas ou gerações, a partir do conhecimento de seus efeitos. Para compreender melhor essa definição, devemos considerar em primeiro lugar que, embora a **Sensação e a Memória** das coisas, que são comuns aos homens e todas as criaturas vivas, sejam conhecimento, contudo, como nos são dadas imediatamente pela natureza e não obtidas por meio do raciocínio, **não são filosofia**. Em segundo lugar, visto que a Experiência nada mais é que memória; e

a Prudência, ou a prospecção do tempo futuro, nada mais que a expectativa das coisas das quais já tivemos experiência, a **Prudência tampouco pode ser considerada filosofia**. (DCr 1.2, 2005, p. 8, grifos meus)

Desse modo, espera-se que fique evidente que, para Hobbes, aquilo que provém da percepção não pode, de maneira nenhuma, estar associado à filosofia enquanto não se envolve com processos do raciocínio. Para que a filosofia ocorra, o raciocínio, isto é, o cálculo com as convenções — ou seja, nomes, que significam aquilo que foi definido arbitrariamente pela vontade humana — é necessário, e ele é inviável sem a linguagem.

Por fim, diante do que foi exposto até aqui, pode-se observar que o fundamento tomado por Hobbes para a sua teoria nada mais é do que a linguagem. Sem esta, como afirma Dascal (1976), os humanos permaneceriam restritos a um ambiente natural de ignorância, usando apenas os seus sentidos e imaginação, sendo, inclusive, coibidos de pensar acerca de seus pensamentos e estabelecer qualquer verdade. É apenas através dela que os indivíduos são capazes de adquirir razão, de instituir a verdade, significar o mundo que lhe é dado às percepções e supor o que as ultrapassa. É, também, em decorrência de sua aquisição, como destacam Pettit (2008) e Pombo (2010), que os indivíduos são capazes de uma atividade voluntária e ativa decorrente de um desejo de interpersoalidade – como, por exemplo, ocorre na comunicação.

Fica, assim, bastante evidente que a teoria da percepção, mecânica, física ou materialista não possuem lugar na teoria do britânico de Malmesbury sem estarem subjugadas à sua teoria da linguagem, que consiste no verdadeiro fundamento de sua filosofia. É ela que fornece, segundo Heinrichs (1973), a realidade e a objetividade do mundo exterior na teoria hobbesiana.

Não à toa, ao dar início à terceira parte de seu *Leviatã*, por exemplo, o filósofo faz questão de lembrar ao seu leitor, de maneira resumida, em que derivou as duas primeiras partes de seu livro: “unicamente dos princípios da natureza, que a experiência tenha mostrado serem verdadeiros” — isto é as percepções — “ou dos que o consentimento (relativamente ao uso das palavras) assim tenha tornado” ou, ainda, “da natureza do homem, que conhecemos através da experiência, e de definições (das palavras que são essenciais para todo raciocínio político) que são universalmente aceites” (L 32.1, 1999, p. 275).

Ademais, sem as definições universalmente aceitas, sua obra, segundo o próprio autor, ao que parece, não poderia ser fundamentada de maneira correta nem possuir sequer qualquer coisa que se entenda como “verdade”. Ao fim e ao cabo, para usar a expressão de Tuck, “Hobbes sempre distinguiu meras teorias físicas de afirmações necessariamente verdadeiras” (2002, p. 252).

Pode-se objetar, diante do que foi exposto até aqui, de que forma a linguagem pode ocupar o lugar de fundamento da filosofia hobbesiana se, por exemplo, no capítulo nove do *Leviatã*, o autor propõe uma tabela da divisão das ciências em que “linguagem” não ocupa a base sobre a qual divide e deriva os tipos de conhecimento. Ou, ainda, de que maneira o que se defende ocupar o fundamento da obra de Hobbes não aparece dessa maneira no *De Cive* quando o autor comenta acerca dos ramos derivados da filosofia: “o ramo que trata das figuras chama-se geometria; o do movimento, física; do direito natural, moral; e a reunião de todos esses forma a filosofia” (DCv, Epístola, § 4, 2006, p. 5).

Diante disso, pode parecer bastante estranho trazer a linguagem para ocupar o lugar de fundamento filosófico de Hobbes. No entanto, trata-se de um problema que pode ser dissolvido de maneira bastante simples: ora, seja no caso do *Leviatã*, seja no *De Corpore*, a base da qual todos os tipos de conhecimento são derivados é a filosofia e esta, como observado anteriormente, depende do raciocínio que, por sua vez, decorre da linguagem. Dito de outro modo, a filosofia não seria possível sem a linguagem, de modo que fica mais uma vez bastante evidente que a linguagem não pode ocupar outro lugar que não o de fundamento filosófico de Hobbes. Sem as palavras não haveria raciocínio e, consequentemente, filosofia.

Deve-se observar que essa linguagem não é simplesmente o ato de compreender e produzir discursos — que envolve qualquer fazer filosófico — mas se trata da teoria da linguagem que venho apresentando até aqui. Há um método a ser aplicado (como visto no capítulo anterior), e há modelos próprios de funcionamento desse instrumento, como tem sido observado ao longo desta pesquisa.

Ademais, no que diz respeito ao capítulo nove do *Leviatã*, o autor afirma que a tabela que construiu diz respeito aos livros de ciências que “encerram as *demonstrações* das consequências de uma afirmação para a outra” (L 9.3, 1999, p. 81), e é evidente que as demonstrações e as afirmações dependem das palavras. Desse modo, ainda que o filósofo coloque, em sua tabela, que a ciência sobre a “consequência de palavras” decorre da “filosofia natural”, isso não parece destituir o lugar de fundamento ocupado pela linguagem, afinal, é em consequência dela que a “filosofia”, da qual todas as outras ciências decorrem, é possível — como visto na própria definição de filosofia do autor. Quanto ao *De Cive*, Hobbes afirma, antes de apresentar os ramos da filosofia, que o “conhecimento deriva dos registros e relações das coisas, e se dá **graças ao uso de denominações certas e definidas**” (DCv,

Epístola, § 3, 2006, p. 4, grifos meus) do que é possível deduzir universais. Isso deixa bastante claro que tais ramos existem apenas por conta dos nomes que os indivíduos instituem e das regras linguísticas que estabelecem.

Nesse sentido, parece consistir em um falso problema apontar tais divisões propostas por Hobbes como um argumento que enfraqueceria a tomada da linguagem como fundamento. Afinal, é bastante evidente que a filosofia ou a ciência só é possível em função das palavras e, como um argumento adicional, vale lembrar que o *De Corpore*, que consiste, segundo o autor, na base de sua filosofia, tem toda a sua primeira parte voltada para o estabelecimento de uma teoria da linguagem. Sendo assim, é inequívoco que tais divisões, presentes nas obras de 1642 e 1651, só são viáveis em razão da habilidade classificatória decorrente da aquisição de linguagem.

5. NOMES, PROPOSIÇÕES E SILOGISMOS

Dado que, como já observado, o raciocínio, para Hobbes, opera de maneira silogística, não é de se espantar que o autor classifique os tipos de signos e silogismos que é possível fazer a partir dele. Nesse sentido, existem alguns tipos de elementos que devem ser destacados, são eles: marca, signo, universais, nomes próprios, sujeito, abstrato, corpo ou matéria, nomes de discurso, afirmativos ou negativos, contraditórios, comuns, de primeira ou segunda intenção, particulares, individuais, indefinidos, unívocos, equívocos, absolutos, relativos, simples e compostos¹⁰. Tais

10 Sobre isso, em conformidade com o quarto capítulo do *Leviatã* e o segundo capítulo do *De Corpore* é possível resumir da seguinte maneira: nomes próprios – singulares a uma só coisa (ex: Sócrates) ou comum a várias coisas (ex: pedra); sujeito – aquele sobre o qual o predicado afirma; abstrato – aquele que deduz a causa do nome concreto; corpo ou matéria – nomes concretos, isto

signos podem ser utilizados nas seguintes espécies de falas: interrogações, preces e proposição¹¹ – que é própria à filosofia por expressar a verdade e a falsidade (conf. DCr 3.1).

Como foi visto, no *Elementos da Lei*, a marca tinha como objetivo designar as coisas mesmas ou as concepções de modo a expandir a memória imediata. Nas obras de 1650, por outro lado, a marca é apenas uma espécie de lembrete mental, serve para auxiliar a memória acerca das aparências que temos das coisas mesmas, funcionando como um registro sensível e interno que tem como objetivo organizar e individualizar cada evento (conf. DCr 2.1 e L 4.3). Ou seja, as “marcas”, nas obras posteriores ao *Elementos da Lei*, “consistem em coisas sensíveis, escolhidas arbitrariamente, cuja percepção permite trazer a nossa mente pensamentos semelhantes aos pensamentos pelos quais as tomamos” (DCr 2.1, 2005, p. 15) e podem, também, ser um nome – ou seja, as concepções nunca serão sobre as coisas mesmas, mas sobre as impressões que tais coisas deixam nos humanos.

é, de coisas que se supõe existentes; nomes de discurso – afirmação, negação, interrogação, narração, silogismo, sermão, oração e ordem; afirmativos (quando a palavra se refere à coisa em questão) ou negativos (o oposto do afirmativo); contraditórios – a relação contrária entre os dois anteriores; comuns – nome de muitas coisas, só que tomadas separadamente (ex: árvore, homem, pedra); de primeira (nomes das coisas) ou segunda intenção (nomes de nomes); particulares ou individuais – nome de algo determinado (ex: o nome de uma pessoa); indefinidos – palavras como “algum” (que também é particular), que costumam ter significação incerta; unívocos – nomes que na mesma sequência discursiva significam a mesma coisa; equívocos – nomes que a significação pode mudar como é o caso de “manga”; absolutos – nomes que não precisam de comparação para serem compreendidos; relativos – que se dão em relação a outra coisa (ex: pai e filho); simples – o mais comum e mais universal; e composto – aquele que junto a outros nomes torna-se menos universal.

- 11 O que, para Krook (1956), faz com que o nominalismo de Hobbes se mostre de maneira lógica, e metafísica a partir da arbitrariedade da instituição humana.

Daí vem a novidade da teoria madura de Hobbes: os signos são colocados como um elemento fundamental para sair do registro interno e passar para o entendimento do outro (conf. L 5.2 e DCr 2.2-3). Os signos, portanto, consistem em uma criação coletiva, pois dependem de um estabelecimento no qual vários usam uma determinada marca com a mesma significação — disso decorre a transformação de marca em signo: “marcas [servem] para podermos lembrar de nossos próprios pensamentos, e signos para podermos dar a conhecer nossos pensamentos a outros” (DCr 2.3, 2005, p. 16), são uma decorrência de muitos usarem as mesmas palavras para significar as mesmas coisas. Ademais, conforme o filósofo:

O uso geral da linguagem consiste em passar nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras. E isto com duas utilidades, uma das quais consiste em registrar as conseqüências [sic] de nossos pensamentos, os quais, podendo escapar de nossa memória e levar-nos deste modo a um novo trabalho, podem ser novamente recordados por aquelas palavras com que foram marcados. De maneira que a primeira utilização dos nomes consiste em servirem de marcas, ou notas de lembrança. Uma outra utilização consiste em significar, quando muitos usam as mesmas palavras (pela sua conexão e ordem), uns aos outros aquilo que concebem, ou pensam de cada assunto, e também aquilo que desejam, temem, ou aquilo por que experimentam alguma paixão. E devido a esta utilização são chamados sinais. (L 4.3, 1999, p. 44)

Daqui se observa não apenas a distinção que Hobbes impõe entre a marca — que é individual — entre o signo/sinal — que é um registro coletivo —, mas, também, a maneira pela qual o filósofo

sofo distingue o discurso mental do verbal que é essencial para a constituição linguística.

Se, por um lado, o discurso mental pode ser resumido “[n] aquela sucessão de um pensamento a outro” (L 3.1, 1999, p. 39), o discurso verbal, por outro lado, traduz essa cadeia de pensamentos em uma cadeia de palavras ordenadas. Dado que a razão depende das palavras para existir e que ela se dá de maneira silogística, isso revela um importante poder do discurso verbal: ele é capaz de organizar os pensamentos segundo uma ordem e uma instituição humana, sendo capaz de universalizar através da imposição de palavras. Sendo assim, o discurso verbal permite que os homens calculem as concepções e consequências, enquanto o discurso mental é a apenas justaposto, isto é, é restrito à simples observação dos eventos que se seguem – como no caso da prudência anteriormente, comentado.

E assim a consequência [sic] descoberta num caso particular passa a ser registrada e recordada, como uma regra universal, e alivia nosso cálculo mental do espaço e do tempo, e liberta-nos de todo o trabalho do espírito, economizando o primeiro, e faz que aquilo que se descobriu ser verdade aqui e agora seja verdade em todos os tempos e lugares. (L. 4.9, 1999. p. 46)

Em suma, o discurso verbal, para Hobbes, adquire a característica necessária e universal para a segurança do conhecimento pelo fato de registrar e instituir um evento do tempo atual e local, transformando-o em uma verdade em todos os tempos e lugares. Ademais, o discurso mental está associado à marca (enquanto esta não for uma palavra), ao passo que o discurso verbal se une ao signo. Elementos que podem ajudar a clarificar a razão pela qual a linguagem está no fundamento da filosofia de Hobbes, afinal, sem a universalização daquilo que é imposto pela linguagem,

os humanos estariam restritos aos discursos mentais e às suposições prudenciais.

Exposto isso, observa-se que o nome, em seu aspecto geral, é capaz de servir às marcas e aos signos, consistindo em partes da fala e sendo útil, também, à memória, ao entendimento e à compreensão intersubjetiva (conf. DCr 2.3); ademais, é definido por: ser uma palavra que é tomada “arbitrariamente para servir como uma marca que pode trazer à nossa mente um pensamento semelhante a um pensamento que tivemos antes, e que, sendo pronunciado a outros, pode ser para eles um signo de qual pensamento o falante tinha, ou não tinha, em mente” (DCr 2.4, 2005, p. 16). Diante disso, deve-se destacar que os nomes sempre serão signos das cogitações dos humanos, e não das coisas mesmas, do que decorre que são criados e abandonados conforme a necessidade dos falantes e segundo suas próprias vontades (conf. DCr 2.4-5) — ainda que a causa dos nomes, a princípio, dependa das concepções acerca da afecção (acidente) da coisa concebida (conf. DCr 3.3).

É bastante importante reconhecer em que consiste os nomes para Hobbes, pois, a partir disso, é possível entender como os tipos de discursos se estruturam, especialmente o de tipo filosófico que é proposicional. Este tipo de discurso consiste em “dois nomes acoplados, por meio da qual aquele que fala significa que concebe o último nome como nomeando a mesma coisa nomeada pelo primeiro; ou (o que dá no mesmo) que o primeiro nome está compreendido no último” (DCr 3.2, 2005, p. 26), o que usualmente ocorre através da cópula ou (o que aqui é o mesmo) do verbo “é”, que costuma anteceder o predicado e suceder o sujeito (conf. DCr 3.3). Nesse sentido, para além do fato já comentado de que a verdade e a falsidade são próprias apenas às proposições e aos falantes, deve-se notar que as proposições podem ser classificadas, para Hobbes, como: universais, particulares, afirmativas,

negativas, primárias, não primárias, equipolentes, subalternas, contrárias, subcontrárias, contraditórias¹², necessárias ou contingentes, verdadeiras ou falsas, categóricas ou hipotéticas.

No que diz respeito aos últimos três pares de tipos de proposições, acredita-se que merecem um maior destaque na medida em que podem ser aplicadas a outras proposições e, além disso, se relacionam diretamente com o que foi exposto acerca do método no capítulo anterior. A proposição verdadeira lembra bastante a noção geral de proposição anteriormente apresentada (conf. DCr 3.2), uma vez que consiste naquela “cujo predicado contém ou compreende seu sujeito, ou cujo predicado é o nome de toda coisa de que o sujeito é nome” (DCr 3.7). Este é o caso, para usar o exemplo de Hobbes, quando se afirma “O humano é um ser vivo”, pois o nome “humano” é compreendido pelo nome “ser vivo”, e a proposição falsa consiste no oposto da verdadeira, como seria o caso se fosse afirmado que “O humano é uma pedra” – o nome “humano” não é compreendido por “pedra”. Deve-se lembrar, mais uma vez, que conforme essa parte do *De Corpore* (3.7-8), o filósofo de Malmesbury afirma que a verdade só poderá dizer respeito às proposições e à fala dos indivíduos, jamais às

12 Conforme o capítulo 3 do *De Corpore*, o seguinte pode ser resumido: universais – o sujeito é modificado através de um signo de palavra universal; particulares – o sujeito é modificado em conformidade com um nome particular; indefinida – o sujeito é um nome comum apresentado sem signo; afirmativas – predicado contém um nome positivo; negativas – predicado contém um nome negativo; primárias – o sujeito é explicado segundo o predicado de vários nomes, costumando consistir em postulados, princípios ou definições (ou parte destas), sendo a primeira no raciocínio; não primárias – aquelas que são posteriores às primárias; equipolentes – proposições que podem ser reduzidas à uma mesma proposição categórica; subalternas – proposições, de mesma qualidade, que são particulares e universais; contrárias – proposições universais de qualidade distintas; subcontrárias – proposições particulares com qualidades distintas; contraditórias – proposições distintas em qualidade e quantidade.

coisas mesmas, de modo que todo raciocínio verdadeiro decorre do que se institui como correto entendimento da fala, e da falta disso costuma a decorrer a incompreensão. Em suma, o que não se pode ignorar é que a verdade sempre adere à fala e nunca às coisas (conf. DCr 3.10).

As proposições necessárias ou contingentes se opõem na medida em que: as primeiras sempre serão necessariamente verdadeiras, sem poderem ser imaginadas de outra forma e tendo o seu predicado equivalente ao sujeito; e as segundas não terão nenhuma dessas qualidades (conf. DCr 3.10), por exemplo, a proposição “todo corvo é preto” pode se mostrar como verdadeira em determinado momento, mas falsa em outro – uma vez que corvos que não são pretos podem ser percebidos e nomeados. Exposto isso, destaca-se que as proposições hipotéticas ou categóricas são definidas, por Hobbes, da seguinte maneira:

Uma proposição categórica é aquela que é enunciada simples ou absolutamente, como *todo homem é uma criatura viva*, *nenhum homem é uma árvore*; e hipotética é aquela que é enunciada condicionalmente, como, *se alguma coisa for um homem, essa mesma coisa também é uma criatura viva*; *se alguma coisa for um homem, essa mesma coisa também é não-pedra*. (DCr 3.11, grifos do autor, 2005, p. 32)

Do que destaca-se que cada uma dessas duas podem ser tanto verdadeiras ou falsas, quanto necessárias ou contingentes, além disso, as proposições categóricas e hipotéticas são correspondentes sempre que forem necessárias, e, destaca-se: “é correto dizer que uma proposição hipotética é verdadeira quando a consequência [sic] é verdadeira”, de modo que a sua categórica correspondente é necessária (conf. DCr 3.11). E os filósofos, conforme Hobbes, sempre raciocinam com maior solidez através de proposições hipotéticas (conf. DCr 3.11).

Ora, diante do que foi exposto até aqui, fica mais claro do porquê, para Hobbes, tudo aquilo que ultrapassa as percepções enquanto meras percepções são demonstradas de forma *a posteriori* ou hipoteticamente. Em primeiro lugar, os nomes utilizados para qualquer cálculo mental sempre serão sobre as concepções humanas, e nunca sobre as coisas mesmas; em segundo lugar, a verdade e a falsidade também dirão respeito às proposições e não às coisas mesmas. Diante disso, por exemplo, quando se afirma que “os corpos é a causa das percepções”¹³ — o que é uma proposição hipotética —, uma vez que as percepções, isto é, os efeitos são verdadeiros, a consequência é que a proposição hipotética também é tomada desta maneira. Por aqui se vê como Hobbes cria um método para tratar daquelas coisas que, para lembrar o *De Homine* (10.4-5), são invisíveis e imperceptíveis aos humanos: ainda que não possa ser fornecida uma verdade natural das coisas que ultrapassam a percepção enquanto percepção, é a partir de um artifício que se institui um tratamento a essas coisas, bem como uma proposta para atribui-lhes verdade. Se institui uma regra segundo a qual, quando o efeito for verdadeiro, a causa deduzida também deve ser e, assim, uma demonstração analítica

13 Quanto a isso, vale a pena observar a seguinte asserção de Limongi: “Assim, para além da relação de significação, nos diz Hobbes, ‘todo nome tem uma relação com algum nominatum’ (*De Corpore*, I, 2, 6), isto é, todo nome é nome de ou denota alguma coisa, seja esta coisa realmente existente ou não. Um nome como, por exemplo, o nome futuro, se ele significa algum conteúdo mental – e ele significa ‘o elo que estabelecemos em pensamento entre o passado e o presente’ (idem) – deve ser o nome de ou denotar alguma coisa, ainda que esta coisa seja uma ficção e não exista além de nosso pensamento, assim como as imagens das coisas representadas nos sonhos, que também possuem os seus nomes e, que, portanto, também remetem a coisas nomeadas ou denotadas. O mesmo vale para o nome homem ou pedra, com a diferença que, ao significarem que pensamos num homem ou numa pedra, eles são nomes de ou denotam coisas que pensamos existir independentemente de nosso pensamento, isto é, corpos” (2002, p. 100).

deduz (ainda que hipoteticamente) sua verdade: não a partir de uma pergunta (como já comentado) a respeito de como os corpos causam as percepções, mas a respeito de o que pode ser causa das percepções.

Como já observado, é através da imposição arbitrária dos nomes que os humanos podem significar e definir aquilo que há em suas mentes, e através dos métodos analítico e/ou sintético que podem compreender melhor suas causas e consequências. Sendo assim, na medida em que os efeitos (a percepção) são verdadeiros, a dedução-hipotética (comentada anteriormente) acerca de suas causas também pode ser tomada dessa forma por Hobbes — o que leva a ideia de que não é possível ter certeza na natureza sobre qualquer coisa que ultrapasse os fantasmas enquanto fantasmas, mas que é possível, para o filósofo de Malmesbury, construir deduções-hipotéticas verdadeiras (uma vez que existem apenas nas proposições e na fala) sobre as possíveis causas dos fantasmas.

Diante disso, não é de se espantar que a silogística¹⁴ possua valor para o seiscientista britânico e que ele se insira dentro do cenário de renovação lógica comentado por Pécharman (2015). É através dela que é possível deduzir consequências (ou con-

14 A silogística hobbesiana, para Walton (1991), serviria como um meio de lidar dedutivamente com o ceticismo na medida em que proposições podem ser criadas segundo as instituições e regras humanas, sem precisar se preocupar com regras apodíticas. Desse modo, ainda segundo este intérprete, um determinismo *a posteriori* é instituído com o fim de explicar as coisas naturais. Ao lado disso, deve-se acrescentar que, segundo De Jong (1986), o exemplo de ciência apodítica de Hobbes encontraria seu fundo em Euclides — conforme o método sintético apresentado na primeira seção do capítulo anterior — com a adição de que tanto a realidade, quanto a evidência, consistem em elementos postulados. Assim, em conformidade com Walton (1991), De Jong (1986) afirma que é possível uma ciência apodítica e dedutiva, permitindo que, mesmo que analiticamente, a experiência possa ter alguma participação na ciência.

clusões) a partir de duas proposições (ou premissas) verdadeiras (conf. DCr 3.18-20); e o silogismo, para o autor, consiste em:

três proposições, de duas das quais se segue a terceira, é chamada SILOGISMO . A proposição que se segue é chamada *conclusão*; as duas outras, premissas. Esta fala, por exemplo, *todo homem é uma criatura viva, toda criatura viva é um corpo, portanto, todo homem é um corpo*, é um *silogismo*, porque a terceira proposição segue-se das duas primeiras. Isto é, se estas forem admitidas como verdadeiras, a outra também deve ser admitida como tal. (DCr 4.1, grifos do autor)

Além disso, conforme o autor, só poderá haver três termos em um silogismo, de modo que sua conclusão não poderá ter nenhum termo que antes não estivesse presente nas premissas anteriores (conf. DCr 4.2). Sendo assim, ainda que certas regras silogísticas possam se mostrar como relevantes para Hobbes¹⁵, como já comentado, tais preceitos não são tão necessários diante da prática para se atingir o correto raciocínio, que consiste no primeiro passo para o caminho da filosofia (conf. DCr 4.13). Em suma, como bem destaca Talaska (1988), a teoria de Hobbes se estrutura através de deduções que decorrem de definições ou princípios previamente estabelecidos.

Sendo assim, fica claro como a linguagem científica ou filosófica, que é proposicional, opera para o filósofo de Malmesbury; de modo que também fica evidente parte da sua natureza, em que consiste a verdade, e como tudo aquilo que ultrapassa a per-

15 De modo geral, como expõe Marques (2005) em nota à sua tradução do *De Corpore*, tratam-se dos silogismos que são conhecidos tradicionalmente como Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Camestres, Cesare, Datisi, no entanto, para maior aprofundamento, conferir quarto capítulo do *De Corpore*.

cepção enquanto mera percepção deve ser tratado. No entanto, há, ainda, outras maneiras pelas quais a linguagem pode se apresentar, as quais parecem se subdividir¹⁶ segundo as características que serão apresentadas a seguir.

6. SUBDIVISÕES DA LINGUAGEM

Linguagem Comum

Esta forma de linguagem parece estar associada principalmente à compreensão entre indivíduos, que, conforme o *De Homine* (10.1), é uma espécie de imaginação que decorre da significação própria às palavras. Como sugere Zarka (2016), a linguagem só existe a partir do acordo segundo o qual há uma vontade de fornecer algo a ser compreendido — e, ao que parece, esse uso mais comum da linguagem estaria associado a isso — de modo que teria uma finalidade, sobretudo, comunicacional.

Além disso, essa forma da linguagem parece se associar bastante, também, àquela apresentada anteriormente na seção 3 deste capítulo, isto é, sobre os primeiros nomes que são dados às coisas que são mais familiares à percepção, das quais as primeiras verdades são impostas — do que é possível observar que, mais uma vez, além da origem da fala ser concorrente à do raciocínio, ela também depende da vontade humana (conf. DH 10.1-2). Seu uso especial parece estar associado àqueles presentes no *Leviatã* (4.3) e no *De Homine* (10.3), isto é, a comunicação, o aconselhamento, o ensinamento e o comando¹⁷ — às quais, como já observado, possuem desvantagens correlatas.

16 Para Dascal (1972), a linguagem em Hobbes se divide em dois grupos segundo suas funções, sendo eles: o mnemônico e o comunicativo.

17 Argumento semelhante presente em EL 12.5-6.

Dado os usos da linguagem comum, ela parece abrir margem ao que Hobbes denomina como opinião, isto é, um discurso que “não começa por definições, ou começa por qualquer outra contemplação de si próprio” ou “começa com qualquer afirmação alheia, de alguém de cuja capacidade para conhecer a verdade e de cuja honestidade e sinceridade não duvida, e neste caso o discurso diz menos respeito à coisa do que à pessoa” – do que decorre a crença e a fé (conf. L 6.5), uma vez que tais opiniões não dependem do raciocínio, mas da autoridade (conf. L 6.7). Ademais, a linguagem comum também parece se destacar pelo fato de não respeitar, necessariamente, as definições próprias às proposições científicas (Zarka, 2016; conf. L 34.3).

Retórica¹⁸

Esta, como discutido no primeiro capítulo, sofre alterações entre as obras iniciais e as maduras de Hobbes. Inicialmente ela é definida como a faculdade de compreender o que será útil para conquistar a opinião do ouvinte, tendo o poder de gerar crenças através da invenção e conduta dos falantes, o que será útil para mobilizar as paixões dos ouvintes (conf. AR I 2.1-3). Em oposição à lógica que faz uso de silogismos verdadeiros, a retórica fará uso de exemplos e entimemas, e “um exemplo é uma breve indução, e, um entimema, um breve silogismo. Sem o que são deixados, como supérfluos, o que é suposto ser necessariamente compreendido pelo ouvinte” (AR I 2.4, 2009, p. 80). Tratando-se de uma arte de falar finamente através da elocução e da pronúncia que o deleite das palavras pode gerar (AR II 1.1-6), como já comentado, parece ser restrita ao quarto uso especial da linguagem, que

18 Para compreender as relações existentes entre a retórica hobbesiana e a aristotélica, conferir Wildermuth (1997) e Sorell (1999).

serve para “agradar e para nos deliciarmos, e aos outros, jogando com as palavras, por prazer e ornamento, de maneira inocente” (L 4.3, 1999, p. 44).

Conforme Ribeiro (2002), é em função desse quarto uso especial da linguagem que ela pode ocorrer como um jogo, extrapolando e excedendo o uso geral da linguagem através da celeridade, da imaginação e da discrição, para que não se caia em algum tipo de loucura. Ainda segundo este intérprete, destaca-se que esse uso da linguagem é aceitável apenas quando o bom senso é levado em conta, bem como deve ocorrer em ambientes familiares e íntimos, jamais públicos, podendo ser visto em um trocadilho, poesia ou jogos inofensivos — e, ao abuso desse uso especial, o instrumento de deleite torna-se uma arma capaz de guerra e sedição.

Em função da eloquência, como observa Hobbes no *De Cive* (10.11), o discurso adornado se torna melhor e mais agradável, de modo que opiniões são expressas não pela razão, mas pela violência da mente que não possui como fim a verdade ou a informação, mas sim a persuasão. Isso, como observa o filósofo posteriormente (conf. DCv 12.12), por um lado, pode promover uma expressão elegante e clara que respeita as definições, mas, por outro lado, se dá mediante um uso metafórico e unido às paixões; do que se observa que “A arte do primeiro [que respeita as definições] é a lógica, do segundo [que depende das paixões] a retórica; o fim daquele é a verdade, deste a vitória” (DCv 12.12, 2006, p. 195) – e neste ponto observa-se que, diferente do que o autor havia defendido em 1630, em sua *Arte Retórica*, a retórica não é mais considerada como associada à lógica.

O uso retórico da linguagem, como pode ser caso das metáforas e ornamentos, quando abusado, abre espaço para guerras e disputas (conf. L 4.4), do que parece decorrer que, sempre que a retórica não é utilizada de maneira inocente, ela será uma for-

ma deletéria da linguagem — como ocorre, segundo Pettit (2008) quanto a audiência é impulsionada a um movimento emocional e parcial.

Religiosa, divina ou profética¹⁹

A natureza desse tipo de linguagem, como é o caso da retórica, se opõe à lógica que é própria à ciência²⁰ e depende, também, da crença. Para além de, como já comentado, a religião não poder fazer parte da filosofia, essa linguagem se destaca por ser tomada como sobrenatural uma vez que um verdadeiro profeta²¹ terá revelações derivadas do divino (conf. L 32.5-7 e DCv 15.3). O que, consequentemente, faz com que a verdadeira religião dependa do discurso sobrenatural dos verdadeiros profetas, a quem Deus teria revelado a sua palavra, a qual a autoridade do Estado Civil pode tornar lei (conf. L 33.22), já que, a partir deste, as Escrituras podem ser tomadas desta maneira (conf. L 42.43).

As palavras proféticas, em oposição às racionais — aquelas que estão associadas à aquisição da razão —, se destacam justamente por seu acesso não ser dado a todos os humanos, mas apenas àqueles que foram escolhidos (conf. DCv 15.4), como é o caso dos próprios profetas verdadeiros, que são os únicos capazes de reconhecer a verdadeira palavra de Deus (conf. DCv 15.11) — os quais, conforme Zarka (2016), para Hobbes, existem apenas dentro dos textos das sagradas escrituras.

19 No *Elementos da Lei*, os comentários acerca desse tipo de linguagem encontram-se nas partes 8 a 10 do capítulo 11.

20 Conforme Paula (2010), a linguagem profética ou religiosa não pode ser dividida, composta, gerada ou concebida, o que faz que não seja objeto de investigação científica.

21 Que é definido, pelo autor, como aquele que ensina a religião de Deus e realiza milagres (conf. L 32.8).

Consequentemente, como destaca o filósofo de Malmesbury, “como a palavra de Deus é tudo aquilo, e somente aquilo, que nos é recomendado por um tal profeta verdadeiro, não poderemos saber em que consiste a palavra divina antes de saber quem é o verdadeiro profeta” (DCv 15.11, 2006, p. 270), o que deixa bastante clara a relação da palavra profética com o sobrenatural, e não com a lógica e a linguagem própria à razão.

Ademais, é interessante observar que, tal como na retórica, nesse tipo de linguagem as metáforas se mostram como presentes, conforme é possível observar ao longo do capítulo 34 do *Leviatã*.

Adâmica

Ainda que possa parecer, à primeira vista, que essa linguagem esteja relacionada com a apresentada anteriormente, não é esse o caso. No século XVII, conforme destaca Pombo (2010), a tese de que existia uma língua adâmica estava associada a uma busca pela linguagem natural, uma vez que, o primeiro humano falante poderia ser colocado como base de todas as outras línguas. No entanto, ainda segundo esta intérprete, o intuito de Hobbes ao tratar desse tipo de linguagem era bastante distinto a de outros intelectuais seiscentistas, como Leibniz.

Conforme é possível observar no *Leviatã* (4.1), Hobbes afirma que Adão é o primeiro humano a lidar com a linguagem, na medida em que Deus colocava coisas à sua vista e o ensinava a designá-las, do que, consequentemente, o primeiro homem pôde, conforme sua experiência e percepção, nomear outras coisas, compreendê-las e fazer ligações entre palavras:

O primeiro autor da linguagem foi o próprio Deus, que ensinou a Adão a maneira de designar aquelas criaturas que

colocava à sua vista, pois as Escrituras nada mais dizem a este respeito. Mas isto foi suficiente para levá-lo a acrescentar mais nomes, à medida que a experiência e o convívio com as criaturas lhe forneciam ocasião para isso, e para ligá-los gradualmente de modo a fazer-se compreender. E assim com o passar do tempo pôde ser encontrada toda aquela linguagem para a qual ele descobriu uma utilidade, embora não fosse tão abundante como aquela de que necessita o orador ou o filósofo. Pois nada encontrei nas Escrituras que pudesse afirmar, direta ou indiretamente, que a Adão foram ensinados os nomes de todas as figuras, números, medidas, cores, sons, ilusões, relações, e muito menos os nomes de palavras e de discursos, como geral, especial, afirmativo, negativo, interrogativo, optativo, infinitivo, as quais são todas úteis, e muito menos os de entidade, intencionalidade, quiddidade [sic], e outras insignificantes palavras das Escolas (L 4.1, 1999, p. 43)

Ou seja, o ato de nomeação parece ter sido de autoria de Adão, mas a forma pela qual começou a fazer isso dependeria do ensinamento de Deus — algo que será retomado no capítulo seguinte. A imposição de nomes por Adão, além disso, para Hobbes “não poderia ter tido uma origem natural que não fosse a vontade do próprio homem” (DH 10.2, 1978, p. 38). Diante disso, mesmo que possa ser atribuída a Adão algum papel na origem das línguas, como concordam Costa (2011), Paula (2011) e Pombo (2010), a instituição adâmica, ao menos com base no que se vê por aqui, teria sido tão arbitrária quanto a de qualquer outro homem que pretende nomear suas percepções, não deixando de ser, também, um instrumento artificial, e não natural. Este é justamente o ponto que Hobbes parece querer chamar atenção ao adentrar nesse relato.

Ao lado disso, é importante destacar que, para Hobbes (conf. DH 10.2; L 4.2; DCr 2.4), toda a linguagem primitiva anterior-

mente estabelecida por Adão, teria se perdido com a Torre de Babel. Em função disso, os indivíduos, agora dispersos, passariam a instituir e convencionar novas definições tal como Adão — o que, mais uma vez, revela que o filósofo de Malmesbury coloca a linguagem inteiramente como artificial e arbitrária.

No entanto, os relatos apresentados por Hobbes no que diz respeito à relação de Adão com a linguagem revelam dois aspectos importantes quando comparados a alguns elementos expostos ao longo deste capítulo.

O primeiro aspecto destacável é que, como observado, no *De Homine*, Hobbes afirma que os primeiros nomes foram dados pelos homens àquelas coisas mais próximas a eles e, quando comparado com o relato que o filósofo apresenta sobre a linguagem adâmica, isso parece causar algum tipo de confusão teórica. Ora, como, por um lado, o arbítrio humano seria capaz de gerar a linguagem e, por outro lado, Adão necessitou aprender a nomear com Deus? É uma pergunta que pretendo responder no capítulo seguinte. Ao lado disso, em segundo lugar, observe-se que a linguagem, tanto se for pensada a partir dos signos e do discurso verbal, quanto se for pensada a partir das primeiras instituições humanas apresentadas no *De Homine*, parece impossibilitar que Adão, sozinho, tenha sido capaz de ser o primeiro humano a utilizar a linguagem. Isso porque, para estabelecer os signos, é necessário o outro.

Diante da maneira pela qual Hobbes estabelece o funcionamento e criação da linguagem, deve-se destacar, seguindo Bunce (2002), que Adão poderia ter, no máximo, uma linguagem privada. Ou, em outras palavras, Adão poderia apenas estabelecido diversas marcas. Nesse sentido, observando sob esse ângulo, ainda que a maior parte das filosofias seiscentistas atribuíssem a Adão o papel de professor de Eva (Bunce, 2002), a partir da maneira que o signo se estabelece na filosofia de Hobbes, é possível ex-

trair — ainda que o autor não tenha se manifestado quanto a isso — a consequência de que foi somente em função da comunicação e do estabelecimento de signos com Eva que Adão seria capaz de, ao lado dela, criar uma primeira linguagem. Isso é importante, pois revela como a linguagem, desde sua possível gênese, não é apenas um esforço representacional [como já destacou Zarka (2016)], mas, sobretudo, um acordo a respeito das convenções.

Científica ou filosófica

Até o presente momento desta pesquisa, o foco foi dado a este tipo de linguagem — com exceção das subdivisões apresentadas anteriormente nesta seção. Pode-se resumir que se trata de um discurso proposicional preocupado com a verdade e a falsidade, que melhor funciona de maneira hipotética, dependendo dos métodos analíticos e sintéticos bem como de uma prática da razão silogística para operar adequadamente e extrair consequências verdadeiras. Do que o conceito de filosofia, repete-se:

o conhecimento adquirido por raciocínio a partir do modo de geração de qualquer coisa para as propriedades; ou das propriedades para algum possível modo de geração das mesmas, com o objetivo de ser capaz de produzir, na medida em que a matéria e a força humana o permitirem, aqueles efeitos que a vida humana exige. [...] Definição pela qual fica evidente que não consideramos como parte dela aquele conhecimento originário chamado experiência, no qual consiste a prudência, porque não é atingido por raciocínio, mas se encontra igualmente nos animais e no homem, e nada mais é do que a memória de sucessões de eventos em tempos passados, na qual a omissão de qualquer pequena circunstância, alterando o efeito, frustra a esperança do mais prudente, visto que nada é produzido pelo raciocínio

acertadamente senão a verdade geral, eterna e imutável.
(L 46.1-2; conferir, também, DCr 1.2)

Fica mais claro: ora, a filosofia depende do adequado uso dos métodos analítico ou/e sintético [ainda que este último seja preferível (conf. DH 10.4-5)], o que, por sua vez, dispensa a prudência em função da razão que é concorrente à linguagem. Conforme Krook (1956), o objetivo do filósofo será o de fornecer uma ciência capaz de satisfazer o curso da natureza e do discurso mental, o que é feito mediante uma teoria dedutiva, racional e lógica — e, como já observado, geralmente associado às proposições hipotéticas²². Ademais, o próprio procedimento de significação só é possível na ciência, já que na linguagem comum tanto os significados quanto os objetivos dependem do orador e do contexto (Zarka, 2016).

Apresentei ao longo desta última seção algumas subdivisões que parecem possíveis de identificar na filosofia da linguagem de Hobbes. A maior parte delas, na medida em que a verdade não é o seu objeto e que não se confunde com a própria filosofia, podem estar sujeitas às imposições provenientes da linguagem científica ou filosófica. Isto porque, conforme apresentado ao longo desta pesquisa, somente ela é capaz de estabelecer a verdade e a falsidade através de rigorosas demonstrações.

No entanto, existe, ainda, uma outra possível divisão que é possível estabelecer na teoria da linguagem presente na obra de Hobbes: a linguagem civil. Ela, diferentemente das outras for-

22 E, conforme De Jong (1986), de cunho universal, na medida em que proposições universais são aquelas de interesse da filosofia.

mas de linguagem, é a única que parece ser capaz de se sobrepor, quando necessário, à linguagem filosófica, como será apresentado ao longo do capítulo seguinte.

CAPÍTULO 5

Pactuando a verdade

1. A ORIGEM DA NOMEAÇÃO

Existem dois tipos de explicações propostas por Hobbes sobre como a linguagem e, com isso, a habilidade da razão são adquiridas pelos humanos. A primeira delas é em termos de uma ciência da natureza humana em que se explica quais são os movimentos que acontecem em um ser humano que o fazem obter a habilidade do discurso, ao passo que a segunda consiste em uma espécie de história¹ da linguagem em que é contado como os humanos, na ordem do tempo, começaram a nomear.

No que diz respeito ao primeiro tipo de explicação, a partir da ciência da natureza humana proposta pelo filósofo de Malmesbury, vale a pena lembrar, observamos a argumentação de que o surgimento da linguagem e a aquisição da razão acontece nos seguintes termos: se passa de um “discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras” (L 4.3, 1999, p. 44). E o pensamento, por sua

1 “O registro do conhecimento dos fatos chama-se história. Da qual há duas espécies: uma chamada história natural, que é a história daqueles fatos, ou efeitos da natureza, que não dependem da vontade do homem; tais são as histórias dos metais, plantas, animais, regiões, e assim por diante. A outra é a história civil que é a história das ações voluntárias praticadas pelos homens nos Estados.” (L 9.2, 1999, p. 81)

vez, depende, em um primeiro momento, das percepções, afinal “seja o que for que concebamos foi primeiro percebido pela sensação, quer tudo de uma vez, quer por partes. O homem não pode ter um pensamento representando alguma coisa que não esteja sujeita à sensação” (L 3.10, 1999, p. 42). Desse modo, o que se faz é conduzir aquelas percepções deixadas de forma diminuída pela sensação — ou seja, uma memória ou uma recordação, ou uma imaginação — a uma tradução segundo as regras do discurso verbal. Assim, portanto, ocorre a aquisição da razão: na tradução do pensamento em palavras. E, não se deve perder de vista que

a razão não nasce conosco como a sensação e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, **mas obtida com esforço**, primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as conseqüências [sic] de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam ciência. (L 5.16, 1999, p. 54, grifo meu)

Para além do fato de que a aquisição da razão decorre da aquisição de palavras, e que ela “assenta no uso correto da linguagem” (L 8.13 1999, p. 74), chama bastante atenção o fato de que ela decorre de um **esforço**, o que parece supor uma vontade, uma inclinação, um desejo, no homem. Esta vontade, seja ela qual for, é aquela que permite o homem nomear, impor nomes e, a partir disso, fazer seus cálculos mentais. No entanto, uma pergunta surge naturalmente diante dessa exposição de Hobbes: na medida em que, para o filósofo, só existem movimentos vo-

luntários e involuntários² nos homens, e todos aqueles que são do primeiro tipo decorrem “da maneira como anteriormente foi imaginada pela mente” (L 5.1, 1999, p. 81), cabe perguntar se não de qual “pensamento anterior” (L 5.1, 1999, p. 81) decorre o ato de nomear, pelo menos qual movimento interno origina essa ação do homem. Dito de outro modo, na medida em que tudo que é feito pelo humano decorre de um movimento interno, seja ele voluntário ou não, a pergunta que se faz é: qual movimento interno origina o ato da nomeação? O que faz com que o homem, voluntária ou involuntariamente, passe de uma cadeia de pensamento para uma cadeia de palavras? O que leva os humanos ao ato de nomear?

Naturalmente, ou seja, desde o nascimento, os humanos apenas possuem “pensamentos e, da cadeia de pensamentos” (L 3.10, 1999, p. 42) e, no que diz respeito aos seus apetites e aversões, eles se resumem ao “apetite pela comida, o apetite de excreção e exoneração [...] e alguns outros apetites, mas não muitos” (L 6.4, 1999, p. 58). Ou seja, do que o homem possui desde o seu nascimento não parece poder decorrer o desejo de nomear. Ter pensamentos ou cadeias deles, enquanto eles apenas são representações ou cadeias de representações, não demonstra o princípio do movimento de nomeação, e o mesmo vale para os apetites e aversões acima descritos.

Com isso, é possível afirmar que o movimento de nomeação não é algo implantado na natureza do homem, mas a consequência de algo que atuou sobre sua natureza ou, pelo menos, de algo que a estimula para esse ato. Isso pode ser sustentado pelo fato de que os outros movimentos voluntários, que não sejam os acima

2 “são a circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção, etc. Para estes movimentos não é necessária a ajuda da imaginação” (L 6.1, 1999, p. 57)

descritos, “derivam da experiência e comprovação de seus efeitos sobre si mesmo ou sobre os outros homens” (L 6.4, 1999, p. 58), isto é, são consequência de ações sobre o humano e das experiências que eles obtêm no curso de suas percepções. Parece que paixões diferentes das acima descritas são classificadas em decorrência de experiências distintas, que os humanos não teriam de outra maneira que não pela sua vivência.

Se é assim, a pergunta acerca de qual movimento é o que leva a nomeação permanece sem resposta, mas, ao menos, é possível definir duas coisas: a primeira delas é que não é natural, isto é, não nasce com o humano [e, quanto a isso, o próprio relato de Hobbes sobre a razão nas crianças pode comprovar (conf. L 5.17)] e a segunda é que consiste na consequência de alguma coisa que atua sobre a natureza humana que a inclina a essa disposição.

Pettit (2008) e Bunce (2002) apontam para a paixão da curiosidade como a causadora da linguagem. Esta paixão, vale a pena lembrar, consiste no **“desejo de saber o porquê”** (L 6.30, 1999, p. 61, grifo meu) e Pettit (2008), enquanto reafirma Hobbes, de fato acerta quando afirma que esta paixão diferencia os humanos dos animais.

Mas, o fato de diferenciar os homens dos animais, por si só, não colabora para a resposta de qual movimento voluntário faz com que a nomeação aconteça. Ora, a capacidade de misturar imaginações também parece ser única do homem (como quando se imagina um centauro, em conformidade com o VI capítulo do *Leviatã*), a capacidade de linguagem diferencia os homens dos animais, bem como o discurso mental ordenado (regulado por alguma paixão) também é única aos humanos quando se busca saber “todos os possíveis efeitos que podem por [... uma] coisa ser produzidos ou, por outras palavras, imaginamos o que podemos fazer com ela, quando a tivermos” (L 3.5, 1999, p. 40) e nada disso se coloca, segundo penso, como causa do desejo de

nomeação ou de tradução da cadeia de pensamentos em cadeia de palavras.

Além disso, “a primeira utilização dos nomes consiste em servirem de marcas, ou notas de lembrança” (L 4.3, 1999, p. 44, conf. DCr 2.1), ou seja, a linguagem não surge para responder um porquê, mas apenas em função da rememoração, de retornar a uma experiência passada, serve de “auxílio de nossa memória” (DCr 6.11, 2005, p. 60). A própria curiosidade, enquanto busca o porquê, parece depender da razão para que possa, se não existir, ser adequadamente satisfeita. Sendo assim, vendo a primeira utilização dos nomes, e sabendo que a razão decorre de uma tradução do mental para o verbal, nota-se que a curiosidade não pode consistir na causa da linguagem, ela é uma paixão que é adequadamente satisfeita pela habilidade do raciocínio, mas certamente não é a causa deste já que sua primeira utilização é para a lembrança e não para a resposta de um porquê. Estas respostas, por sua vez, só podem ser adequadamente dadas em função curso de palavras ordenadas segundo as regras da razão.

A questão parece se encaminhar quando vemos que as marcas são notas de lembrança, então, se é assim, a nomeação surgiria pelo desejo de lembrar? Parece-me que, mais uma vez, este não é o caso. Ora, como vimos na longa citação presente no começo desta seção, a capacidade de lembrança já possui uma faculdade inteiramente para si: a memória. Esta já nasce com o homem e não necessita de palavras para funcionar adequadamente. Além disso, a prudência, que antecede a aquisição da razão e depende da memória [e da esperança de que uma memória do passado irá se concretizar no futuro (conf. L 3.6)] já está no humano. O que quero dizer, por outras palavras, é que o desejo de lembrança é concretizável sem a aquisição da razão e sem o uso de palavras, e, parece-me, esse não seria exatamente um desejo, mas sim uma faculdade — e é nestes termos em que Hobbes designa como visto acima.

A pergunta, então, se mantém: o que faz com que o humano deseje nomear? Não é o desejo de lembrar (se é que isso é um desejo), não é a curiosidade, não é algo natural ao humano. Existe uma transformação feita entre a cadeia de pensamentos e a de palavras, isto é, entre o discurso mental e o verbal, mas não encontro, até aqui, nada que precise exatamente qual movimento inclina o homem para esse ato transformador.

Decerto, e nisso concordo com Pettit (2008), Hobbes descreve o estado de natureza não como um estado de animalidade, isto porque, inclusive, os homens neste estado podem fazer pactos que dependem de palavras. Mas, certamente é algo que, para usar a própria acepção hobbesiana, causa curiosidade saber como se passa do estágio de animalidade para o estágio discursivo.

O máximo que a obra do filósofo parece poder fornecer, quanto à motivação dessa passagem no nível de sua ciência da natureza humana, é que “das coisas que inteiramente desconhecemos, ou em cuja existência não acreditamos, **não podemos ter outro desejo que não o de provar e tentar**” (L 6.4, 1999, p. 58, grifos meus). O que entendo por isso é que a nomeação consistia em uma coisa inteiramente desconhecida, em determinado ponto, ela sequer existia. Não havia como desejá-la, sequer como aprendê-la porque ela não estava na realidade de percepções e experiências dos humanos. Houve, portanto, esse desejo de algo. Algo que não é passível de nomeação ou de classificação dentro da proposta de Hobbes.

Sem dúvida não se trata de um desejo de algo para dar a entender, pois os signos — “quando muitos usam as mesmas palavras” (L 4.3, 1999, p. 44) — são consequências das marcas, de modo que se trata de um desejo de algo que não é nomeável. Esse desejo, esse movimento em direção ao desconhecido e que, por si só, é desconhecido, levou os humanos à habilidade de nomear pela primeira vez. Afinal, como comenta o filósofo logo no primeiro

parágrafo do IV capítulo do seu *Leviatã* “ignora-se quem pela primeira vez descobriu o uso das letras” (L 4.1, 1999, p. 41) e, arrisco-me dizer, o filósofo não se interessou em supor qual movimento interno voluntário, segundo sua própria ciência da natureza humana, deu origem ao ato de nomeação.

A ciência da natureza humana de Hobbes permite afirmar, sem muita margem de erro, que houve um movimento interno de tipo voluntário que levou os humanos a desejar transformar as suas cadeias de pensamentos em cadeias de palavras. Mas, até onde pude contestar, não se pode oferecer uma resposta sofisticada, em sua ciência da natureza humana, acerca de **qual** foi esse movimento para além do fato de que foi **um desejo pelo desconhecido** que satisfaz a “vontade dos homens de representar a série de concepções das coisas sobre as quais” (DH 10.1, 1978, p. 37) pensam.

Esse relato de desejo pelo desconhecido parece, ao mesmo tempo em que se encaixa na explicação da ciência da natureza humana do autor, poder se encaixar, também, no outro tipo de explicação que comentei no início desta seção: o curso histórico de como a linguagem surgiu. Isto parece simplificar a razão científica/filosófica do surgimento dos nomes e da aquisição da razão nos seguintes termos:

o primeiro homem, por sua própria vontade, impôs nomes apenas a alguns animais, nomeadamente, aqueles que Deus levou perante ele a olhar; depois a outras coisas, como uma ou outra espécie de coisas se oferecia aos seus sentidos; estes nomes, tendo sido aceites, foram transmitidos pelos pais aos seus filhos, que também conceberam outros. (DH 10.2, 1978, p. 38)

Ou seja, em uma tentativa de unir a primeira explicação com esta segunda, é possível dizer que Adão instituiu marcas acerca das coisas que lhes eram mais familiares e, provavelmente, ao entrar em contato com Eva e com os filhos que teriam posteriormente, foi capaz de colaborar na instituição de signos da linguagem primeva. Deixando de lado a confusão linguística que Hobbes comenta que aconteceu a partir da Torre de Babel, seja no *Leviatã*, no *De Corpore* ou no *De Homine* (inclusive porque esse relato é sobre uma diversificação linguística e não sobre um retorno à animalidade), o ponto a ser observado é que houve uma agência externa, de tipo sobrenatural, que incitou o primeiro homem ao ato da nomeação ou, especificamente, de marcar.

Se, na explicação da ciência da natureza humana de Hobbes, não tínhamos a designação de qual movimento faz com que se deseje traduzir uma cadeia de pensamentos em uma cadeia de palavras, aqui vemos que precisou haver uma agência exterior que direcionasse e incitasse o homem para essa ação.

Em comparação, na medida que a nomeação é um ato que não existia e que teve de ocorrer pela primeira vez em algum momento, é possível lembrar a maneira pela qual Hobbes especula sobre o surgimento do arco-íris no capítulo em que trata sobre os milagres: “O primeiro arco-íris que foi visto no mundo foi um milagre, porque foi o primeiro, e conseqüentemente era estranho” (L 37.4, 1999, p. 318). O primeiro ato de nomeação, sob essa comparação, parece também se aproximar do milagre do arco-íris e, ainda que Hobbes afirme no *De Homine* que dependeu da vontade do primeiro homem, no *Leviatã* é dito que “Deus, que **ensinou a Adão a maneira de designar** aquelas criaturas que colocava à sua vista” (L 4.1, 1999, p. 43, grifos meus) ao passo que, no *De Corpore* é afirmado que “alguns nomes de criaturas vivas e de outras coisas usadas por nossos primeiros pais **tenham sido ensinados pelo próprio Deus**, ele os atribuiu de forma arbitrária” (DCr 2.4, 2005, p. 17, grifos meus).

Os três relatos, quando comparados entre si, se contradizem. No *Leviatã* Deus teria ensinado Adão a designar, mas não teria designado. No *De Corpore* é dito que Deus designou os primeiros nomes. No *De Homine*, por fim, a nomeação ocorre por conta da vontade do próprio homem, mas dependeu de Deus levar ao humano as coisas que seriam nomeadas. Esses relatos são claramente distintos e, vale lembrar, o *Leviatã* foi escrito conjuntamente ao *De Corpore*. E este, por sua vez, é a primeira parte da sua *Opera Philosophica* — obra em que o *De Homine*, por seu turno, é a última das três partes. Ou seja, não há uma grande distinção temporal e conceitual da proposta filosófica de Hobbes como é possível ver entre as obras que apresentei no primeiro capítulo e nos seguintes. Longe de tentar fornecer uma coerência a esses três relatos, até porque eles não possuem uma unidade entre si e seria desonesto forçar isso na obra do filósofo, resta observar o que há de comum aos três, e isso é simples: a agência divina.

Deus encontra-se presente nos três relatos que Hobbes oferece acerca da criação da transformação da cadeia de pensamentos em uma cadeia de palavras, como aquele que fez essa vontade de tradução ser incitada ou ensinada. Ele está lá seja para ensinar como nomear, seja para ensinar os primeiros nomes, seja para dar algo a ser nomeado pela primeira vez. Assim, como o primeiro arco-íris foi um milagre por ter sido o primeiro e, por isso foi estranho, o mesmo parece poder ser aplicado à nomeação: sua primeira ocorrência, enquanto foi a primeira, foi um milagre e, portanto, é algo estranho.

Mesmo que intérpretes como Pettit (2008), Krook (1956) ou Pombo (2003) advoguem que a nomeação foi voluntária e que não teve nenhuma agência sobrenatural, quando se observa, em termos de uma história da linguagem, como ela surgiu, a presença divina aparece sempre como um estopim condicional para do desejo de nomeação, para que o humano tenha a vontade de tra-

duzir o discurso mental em um discurso verbal. Sem essa ação, por contraposição, ou homem não saberia como nomear (*Leviatã*), ou não teria aprendido as primeiras palavras (*De Corpore*), ou não teria sido induzido a nomear pela primeira vez (*De Homine*). A escolha de qual palavra atribuir a cada coisa — caso se ignore o relato do *De Corpore* — de fato foi voluntária e, nisso, os intérpretes não parecem se enganar. Mesmo que “a fala não poderia ter tido uma origem natural, excerto pela vontade do próprio homem” (DH 10.2, 1978, p. 38), essa vontade parece ser consequência de uma ação divina, que induziu o humano, mesmo que indiretamente, a uma experiência que geraria esse desejo. Conforme o que é dito no *Leviatã*, a ação divina, o ensinamento da nomeação, “foi suficiente para levá-lo a acrescentar mais nomes, à medida que a experiência e o convívio com as criaturas lhe forneciam ocasião para isso, e para ligá-los gradualmente de modo a fazer-se compreender” (L 4.1, 1999, p. 43).

Mas, para voltar à pergunta de qual movimento origina a vontade de nomear, marcar, traduzir a cadeia de pensamentos em uma cadeia de palavras, o ato de nomeação é consequência de algo externo e desconhecido (ou mesmo estranho) e, esse algo externo, nos termos de uma história da linguagem, é a ação divina que incita o homem a esse desejo. A partir disso, portanto, é possível afirmar que os primeiro homens (Adão, Eva e, posteriormente, seus filhos) puderam instituir “as primeiras verdades”, pois elas “foram estabelecidas arbitrariamente pelos que primeiro atribuíram nomes às coisas” (DCr 3.8, 2005, p. 31). Ainda que o primeiro ato de nomeação se aproxime de um milagre, não se deve perder de vista que **apenas** esse ato foi incitado nos humanos e, todo o restante, é decorrência da vontade deles.

2. AS RAZÕES NO ESTADO DE NATUREZA

Ao primeiro estabelecimento de uma comunidade homens, as primeiras verdades foram nela instituídas e, como interpreta Heinrichs (1973), pode ser criada a moldura sob a qual se enxerga o mundo. Com a forçosa diversificação das línguas proporcionada pela queda da Torre de Babel, então, deve ter havido também uma diversificação de molduras.

As primeiras escolhas linguísticas feitas são menos interessantes e importantes, para Hobbes, do que o fato que houve uma imposição convencionada para instituir uma compreensão sobre o mundo. Em outras palavras, saber quais signos foram pela primeira vez instituídos por Adão e Eva não é importante na medida em que são apenas uma convenção daquela primeira comunidade de humanos, de modo que poderiam ter sido outras convenções, para atender as suas respectivas necessidades e vontades. Ainda que, por ocasião deles, tenha sido possível adquirir a habilidade da razão que seria passada para as próximas gerações de humanos, esse, segundo penso, foi o grande mérito dos primeiros humanos: adquirir a razão — por conta de uma experiência provocada pelo divino — para que as gerações futuras pudessem aprendê-la com as passadas. Com a queda da Torre de Babel, por sua vez,

toda esta linguagem adquirida e aumentada por Adão e sua posteridade, foi novamente perdida na torre de Babel, quando pela mão de Deus todos os homens foram punidos, devido a sua rebelião, com o esquecimento de sua primitiva linguagem. E sendo depois disso forçados a dispersarem-se pelas várias partes do mundo, resultou necessariamente que a diversidade de línguas que hoje existe proveio gradualmente dessa separação, à medida que a necessidade (a mãe de todas as invenções) os foi ensinando,

e com o passar dos tempos tornaram-se por toda a parte mais abundantes. (L 4.3, 1999, p. 44)

Essa perda de uma linguagem primeva nunca constituiu um problema para a humanidade pois “surgiram outros [nomes], inventados e acolhidos pelos homens a seu bel-prazer” (DCr 2.4, 2005, p. 17). O que interessa saber é que a primeira comunidade humana pode instituir as primeiras verdades segundo seu próprio jogo de maneira arbitrária, e essa capacidade, após a aquisição da razão, é comum a qualquer comunidade de humanos. Afinal, como já comentei, a queda da Torre de Babel não destituiu os homens da aquisição da razão, apenas diversificou as palavras que já existiam nos grupos de homens, de modo que ainda foi possível aprender e ensinar a habilidade da razão.

Diante da diversificação linguística e da diversidade de comunidades humanas que se dispersaram pelo mundo, é importante ressaltar que, apesar de Hobbes afirmar que, no estado de natureza, “a vida do homem é **solitária**, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (L 13.9, 1999, p. 109, grifo meu), isso não significa que não houveram comunidades de homens na natureza. Seja no *Leviatã*, seja no *De Cive*, o filósofo deixa bastante claro que a humanidade era “dispersa em famílias antes de se constituírem as sociedades civis” (DCv 13.14, 2002, p. 209, conf. L 17.2).

Tais famílias nada mais eram do que “uma espécie de pequeno reino” (DCv 8.1, 2002, p. 135, conf. L 20.15), geralmente composto pelo pai, ou mãe³, que possuía a autoridade sobre os filhos,

3 A mãe poderia ter o domínio da família, em resumo, porque na “condição de simples natureza, ou os pais decidem entre si, por contrato, o domínio sobre os filhos, ou nada decidem a tal respeito. Se houver essa decisão, o direito se aplica conformemente ao contrato” (L 20.4, 1999, p. 164) e, no que diz respeito ao Estado Civil, o domínio geralmente é paterno apenas “porque na maior parte dos casos o Estado foi criado pelos pais, não pelas mães de família” (L20.4, 1999, p. 164).

a outra parte gestora de seus filhos, os servos, e sobre tudo e todos o que estes possuírem, pois “aquele que tem domínio sobre a pessoa de alguém também tem domínio sobre tudo quanto lhe pertence” (L 20.8, 1999, p. 165). A partir disso é possível observar, para seguir a interpretação de Silva (2015), que as comunidades já possuíam existência no estado de natureza, já que, em resumo, podem ser consideradas como pequenas cidades. Apesar de no relato de Hobbes acerca da guerra de todos contra todos ser possível imaginar que isso se restringe a “guerra de cada um contra seu próximo” (L 28.2, 1999, p. 235), de modo que apenas se tratariam de guerras de individuais, a partir da observação das famílias – ainda seguindo a interpretação de Silva (2015) – é possível afirmar que havia guerras entre grupos de indivíduos, entre comunidades.

O que quero destacar a partir da observação de que existia uma diversidade de comunidades de homens presente no estado de natureza é que, da mesma maneira que foi observado a partir do relato dos primeiros humanos que eles constituíram as primeiras verdades, e do fato de que os homens podem instituir palavras e se desfazer delas ao seu bel-prazer, é que cada comunidade acordava entre si quais palavras e verdades constituíam a moldura pela qual formavam as suas compreensões sobre as coisas. Ora, “A verdade depende portanto do consentimento dos homens” e a razão, por sua vez, “nada mais é que uma investigação da verdade constituída (*made*) por um tal consentimento” (DCv 17.28, 2002, p. 326). Conforme o filósofo exemplifica:

quando no direito se pergunta se há ou não uma promessa ou convenção, o que nada mais é que **perguntar se certas palavras, proferidas de tal forma, constituem segundo o uso corrente e o consenso dos súditos uma promessa ou convenção**. Se recebem esse nome, então é verdade que um contrato foi celebrado; se não o recolhem, então é fal-

so; a verdade, portanto, depende dos pactos e do consentimento dos homens. (DCv 17.28, 2002, p. 325, grifo meu)

Daqui se observa que deve haver uma promessa de convenção de entendimentos e razões, e isso, por sua vez, deve ser feito comunitariamente na medida em que os signos, como já observado, são palavras consentidas por uma comunidade de homens. O que se pode extrair a partir da observação que existiam comunidades no estado de natureza e que, além disso, a verdade e a linguagem decorrem do consentimento e acordo de uma comunidade de homens é que: cada comunidade institui seu próprio mundo, sua própria moldura a partir da qual o mundo será observado. Para lembrar Limongi, “O universo das ‘coisas mesmas’, isto é, o universo das coisas que se postula ou se supõe existir independentemente da imaginação, é um produto da linguagem, um produto dos atos de significação dos conteúdos da imaginação” (2002, p. 99). Isso colabora para extrair a consequência de que cada comunidade, segundo suas razões, postulou à sua maneira aquilo que foi dado às suas percepções.

A razão consiste, como já comentado, na habilidade de efetuar essa “investigação da verdade constituída por um tal consentimento” (DCv 17.28, 2002, p. 326), ou, ainda, o que parece ser o mesmo, “assenta no uso correto da linguagem” (L 8.13, 1999, p. 74). Disso é possível extrair a consequência de que, se o uso da linguagem consiste na “uma adequada imposição de nomes” (L 4.13, 1999, p. 46), essa *adequada imposição* nada mais é do que o consentimento, o acordo que é instituído pelas comunidades de homens. A razão, nesse sentido, ainda que Hobbes não afirme isso, pode ser entendida – em consequência do que foi visto até aqui de sua filosofia – nessa capacidade de atuar no acordo a partir do qual o mundo é entendido ou das regras e métodos que serão utilizados para entendê-lo. E, ainda que, como Bron-

dani (2020) destaca, seja possível afirmar que há uma anarquia de significados no estado de natureza, isso só é válido quando se compara as pequenas comunidades linguísticas entre si, pois cada uma teria estabelecido seus próprios significados. Consequentemente, a verdade e a linguagem são bastante próprias do contexto e da cultura em que está inserida, algo que o filósofo parece ter consciência desde cedo, quando afirma no *Elementos da Lei* que, vale lembrar,

Embora as palavras sejam os sinais que temos das opiniões e intenções dos outros — pois **a equivocidade delas é tão frequente quanto a diversidade do contexto e a companhia na qual elas surgem** (equivocidade da qual a presença daquele que fala, a visão que temos de suas ações e a conjectura sobre suas intenções devem ajudar a nos libertamos) —, **deve ser extremamente difícil descobrir as opiniões e os significados daqueles homens que há muito se foram, e que não nos deixaram nenhuma outra significação disso a não ser os seus livros**, que, possivelmente, não podem ser entendidos sem conhecimento suficiente de história para descobrir as já mencionadas circunstâncias, e também sem uma grande prudência ao observá-las. (EL 13.8, 2010, p. 67, grifos meus)

O mundo linguístico daqueles que já se foram há muito tempo, e mesmo daquele que não está inserido no mesmo contexto e realidade linguística do leitor, jamais poderá ser completamente acessível, afinal “conhecer a verdade é o mesmo que recordar que ela foi feita por nós pelo uso comum das palavras” (DCv 18.4, 2002, p. 334) e, consequentemente, não se pode recordar aquilo do qual não se participou, aquilo que não foi sujeito à experiência não pode ser evocado pela memória. Ainda que os homens de distintas comunidades linguísticas possam, por vezes, produzir

construções do mundo semelhantes, isso não é suficiente para acessar um mundo em que não se foi ensinado as regras, em um mundo que não se participou, que não se percebeu, ou em que não se foi inserido na construção linguística em questão. Como já foi dito, a linguagem primeva foi perdida e, com isso, os homens, em suas comunidades, devem ter estabelecido novos acordos linguísticos conforme suas necessidades e vontades, bem como revogado segundo as mesmas razões. Para seguir a interpretação de Gert (2001), as palavras, em Hobbes, nada mais são do que a conveniência estabelecida para satisfazer uma experiência comum e, diante disso, parece ser adequado supor que as vontades e conveniências de cada comunidade poderiam diferir entre si. E a razão, segundo me parece possível extrair, é a habilidade adquirida pelos humanos para se inserir e agir a partir dessa conveniência acordada. Conforme o exemplo dado pelo filósofo:

Se, recordando a ordem dos numerais, **ordem esta que se deve ao consentimento daqueles que têm a mesma língua que nós (como se fosse uma espécie de contrato, que é necessário a qualquer sociedade humana)**, alguém perceber que cinco será o nome de tantas unidades quantas estão contidas em dois e três somados, poderá então assentir que a proposição é verdadeira porque dois e três somados são o mesmo que cinco: esse assentimento é chamado conhecimento, e **saber essa verdade nada mais é do que reconhecer o que nós mesmos fizemos**. Pois, **se foram a nossa vontade e nossas regras de fala que fizeram** o número II ser chamado dois, III chamar-se três, e IIIII cinco, **também é nossa vontade que torna verdadeira a proposição segundo a qual dois e três somados completam cinco**. Da mesma forma, se recordamos o que é chamado roubo, e o que injúria, entenderemos pelas palavras mesmas se o roubo é ou não injúria. (DCv 18.4, 2002, p. 334, grifos meus)

Dessa passagem depreende-se que **a linguagem é uma espécie de contrato** em que se estabelecem as regras a partir das quais as verdades poderão ser extraídas. As regras da vontade e da fala, conforme a citação, permitiram que existissem dois e três, bem como permitiram que a soma desses números fosse igual a cinco, e isso nada mais é do que produto do pacto linguístico de uma comunidade. Tendo isso em vista, depreende-se que a linguagem, muito mais do que possibilitar a representação do mundo que se supõe exterior, destaca-se por sua capacidade de criar, de fazer com que as comunidades de humanos se reúnam em torno de um pacto em que cria a possibilidade do verdadeiro e do falso como um artifício.

A partir disso, talvez, a passagem do *De Homine* segundo a qual “a ciência é permitida aos homens” é “*a priori*, apenas daquelas coisas cuja geração depende da vontade deles mesmos”, e tudo que ultrapassa isso apenas pode “deduzindo tanto quanto é possível as consequências dessas qualidades que vemos, demonstrar que tais e tais **poderiam ter sido** suas causas” (DH 10.4, 1978, p. 41-2, grifo meu) fique mais clara. Ora, onde não houver um contrato linguístico que estabeleça quais são as regras a serem seguidas, isto é, de que maneira o mundo deve ser entendido, resta a suposição ou as percepções. Quando se ultrapassa o jogo linguístico, as regras e o contrato convencionado pela comunidade de homens, tudo que existe não passa de uma construção hipotética que não se aplica ao mundo convencionado. Na geometria – ciência tomada como um importante modelo para Hobbes como observado no terceiro capítulo – a demonstração e a verdade só é possível porque “nós mesmos criamos as figuras” (DH 10.4, 1978, p. 42), e o mesmo pode ser estendido para qualquer demonstração de consequências de palavras dentro do jogo de regras de uma comunidade: elas só são possíveis porque os humanos criam as palavras e as regras segundo as quais as palavras

serão utilizadas. Afinal, mesmo o método analítico, ou o uso de proposições categóricas e hipotéticas, são criações humanas feitas por meio de uma linguagem.

A razão, não sendo uma faculdade infalível e, apesar de tratar dos universais, não ser ela mesma a conquista da universalidade e da verdade – pois, se assim fosse, apesar das diversas comunidades linguísticas e de toda a dispersão posterior a Torre de Babel, a humanidade por toda a parte teria construído as mesmas convenções, ou sequer haveria convenções, mas apenas o encontro de verdades essenciais [coisa que o filósofo não acredita, pois, para ele, “o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem” (L 4.11, 1999, p. 46)] – parece ser a condição de possibilidade para que o indivíduo possa “jogar” em conformidade com as regras do “jogo” de sua própria comunidade. A linguagem, para usar a interpretação de Gert (2001), serve para a coordenação das atividades humanas.

No entanto, tendo visto que qualquer operação da razão decorre, primeiro, de uma vontade humana, deve-se ter em vista que:

os homens raciocinam **ora de forma correta, ora incorreta, e portanto aquela conclusão que consideram ser verdadeira pode às vezes ser certa e outras vezes errada**. Ora, os erros, **mesmo quando se referem a essas questões filosóficas**, podem eventualmente causar dano ao público, e ocasionar grandes sedições e injúrias. Por conseguinte, sempre que uma controvérsia surgir nesses assuntos que for contrária ao bem público e à paz comum, **é necessário que haja alguém para julgar o raciocínio, isto é, para dizer se a inferência foi corretamente alcançada ou não, a fim ele pôr termo à controvérsia**. (DCv 17.12, 2002, p. 299, grifos meus)

Diante do exposto, observa-se que a razão está sujeita ao erro e, se não for esse o caso, há uma disputa de razões que acon-

tece na comunidade de homens e, provavelmente, disputas que ocorrem mesmo entre comunidades. Sendo assim, em primeiro lugar, gostaria de observar que, “uma família não é propriamente um Estado, a não ser que graças a seu número, ou a outras circunstâncias, tenha poder suficiente para só ser subjugada pelos azares da guerra” (L 20.15, 2005, p. 166). Ou seja, uma comunidade no estado de natureza, seja por um conflito que lhe é interno ou externo, não tem o poder de estabelecer o fim de qualquer disputa a respeito de qual razão se sobrepõe às outras. Em segundo lugar, não se pode perder de vista que “a razão de nenhum homem, nem a razão de seja que número for de homens, constitui a certeza” (L 5.3, 1999, p. 52). Disso se observa que, por mais que diversos indivíduos sejam convocados para ajudar a dar fim a alguma controvérsia provocada pela disputa de razões, ou, ainda, que o pai ou a mãe que possui o domínio de uma comunidade em estado de natureza deseje estabelecer a razão verdadeira, isso, por si só, não encerra o conflito. É necessário haver uma padronização que institua, imponha e determine, com o uso do poder, qual é o raciocínio verdadeiro. Diante disso, é necessário que os humanos deem mais um passo de artificialidade, que busquem padronizar os jogos linguísticos e que possam, com isso, dar cabo de todo tipo de disputa presente no estado de natureza.

3. O PODER PADRONIZADOR DO SOBERANO

Diante da disputa linguística dos indivíduos (e das comunidades) entre si, surge a necessidade de uma padronização da linguagem, de regras pelas quais ela será utilizada e, consequentemente, do estabelecimento da verdade. Caberá, portanto, ao poder soberano de um Estado Civil instituído essa padronização. Na medida em que “todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído” (L 18.5, 1999, p. 147),

toda a padronização linguística feita pela autoridade do Estado nada mais é do que, artificialmente, a concretização dos desejos dos súditos. Caberá à autoridade, portanto, “julgar, quando preciso for, que definições e que deduções são verdadeiras” (DCv 17.12, 2002, p. 299), afinal, apenas ela tem o poder de estabelecer o padrão segundo o qual a linguagem funciona. Conforme Hobbes:

Resulta, pois, que os juízes, de tais controvérsias serão aqueles mesmos que Deus instituiu anteriormente pela natureza, a saber, os que em cada cidade **são constituídos pelo soberano**. Ademais, se surgir uma controvérsia sobre a significação própria e acurada, isto é, sobre a definição daqueles nomes e denominações que são de uso corrente, e se a paz da cidade ou a distribuição do direito exigir que a ela se ponha termo, tal determinação **competirá à cidade**. Com efeito os homens, pelo raciocínio, obtêm definições desse tipo com base na observação dos diversos conceitos aos quais **aplicam essas denominações em distintas épocas e circunstâncias**. Quanto a saber se um homem raciocina corretamente, essa decisão **cabe à cidade**. (DCv 17.12, 2002, p. 299 grifos meus)

A autoridade de um estado estabelecido definirá se “inferência foi corretamente alcançada ou não” (DCv 17.12, 2002, p. 299), de modo que ela é a única que tem o poder final de estabelecer a verdade, de ser a juíza sobre qualquer controvérsia, o que inclui a disputa linguística e de razões. Tanto as disputas quanto as decisões, como observado acima, sempre serão próprias da época e das circunstâncias em que ocorre. Sendo assim, o que se entende como verdade depende, mais uma vez, das circunstâncias e das épocas em que as definições foram determinadas, das decisões soberanas próprias de cada tempo e lugar. Como exemplifica o autor:

se uma mulher der à luz uma criança de formas insólitas, e a lei proibir matar um ser humano, **estará em questão se tal criança é um ser humano. Pergunta-se, então, o que é um ser humano.** Ninguém nega que a cidade deverá decidi-lo, e isso sem levar em conta a definição de Aristóteles, segundo a qual o homem é uma criatura racional. (DCV 17.12, 2002, p. 300, grifos meus)

Disso se observa que mesmo o padrão que define que criatura humana possui humanidade, e deve ser tratada de tal maneira, é uma decisão e convenção que foi padronizada pelo poder soberano⁴. Essa padronização e imposição, devo lembrar, segun-

4 Quanto à possibilidade de o soberano ter, em última instância, o poder de definir o que é verdadeiro e o que é falso, Madanes (1923) se oporia à interpretação que, aqui, compartilho com Popkin, na medida em que: 1- tratar-se-ia de uma má interpretação da quarta parte do *De Corpore*; e 2- tratar-se-ia de ignorar a posição oposta que Hobbes expõe em seu Diálogo. No entanto, quanto a isso, Madanes parece ignorar que, para além de se tratar de uma exposição presente do *De Corpore*, Hobbes afirma o mesmo em seu *De Cive* — obra que é utilizada na interpretação de Popkin e ignorada por Madanes — o que faz com que o argumento da vontade soberana sobre a verdade apareça em duas das três partes de sua *Opera Philosophica*. Se é assim, Hobbes teria se expressado mal em duas ocasiões distintas e, conseqüentemente, os intérpretes teriam, ainda assim, o compreendido mal? Parece-me que não. Além disso, Madanes parece esquecer que tipo de poder o soberano possui na teoria hobbesiana, principalmente no fim da primeira parte do seu *Leviatã* e ao longo da segunda parte. Para além do fato de, no capítulo XVII desta mesma obra, Hobbes deixar bastante claro que os súditos transferem o poder de governarem a si mesmos ao soberano (ou assembleia de homens) (conf. L 17.13), como se sabe, todos os súditos de um Estado Civil “deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembléia [sic] de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens” (L 18.1, 1999, p. 145). Diante disso, a menos que os filósofos existam fora do domínio soberano, ou desejem enfrentá-lo e tornarem-se seus inimigos — conforme o capítulo XXI do *Leviatã* —, acredito que é extremamente inconsistente considerar que o soberano poderia legislar sobre qualquer coisa, menos sobre a comunidade de intelectuais que vivem sobre seu domínio.

do Popkin (2003), não ocorre porque o soberano possui algum talento adquirido superior, isto é, alguma razão mais correta ou superior. Afinal, como foi observado na seção anterior, a razão de muitos homens ou de qualquer homem, por si só, não é capaz de constituir a certeza. Isso ocorre apenas porque o soberano é o detentor do poder e da autoridade. O soberano é capaz de estabelecer o padrão linguístico, porque possui o poder da espada, pois, se “os pactos sem a espada não passam de palavras” (L 17.2, 1999, p. 141), contrariamente, então, a espada, isto é, o poder e a autoridade soberana, garante o respeito às palavras e mesmo o artifício de uma *adequada imposição* de nomes.

A verdade, para Hobbes, além de depender da vontade humana, não assume uma posição estanque, mas se altera acompanhando as novas gerações de indivíduos — algo que pode ser observado desde o relato da aquisição da língua, da dispersão de comunidades linguísticas, e da existência de comunidades no estado de natureza. E, se esse for o caso, é possível afirmar que a verdade, em consequência do que o filósofo de Malmesbury estabelece, possui uma dependência íntima com o tempo e o lugar em que é estabelecida, não se tratando de essências inalteráveis, mas de um respeito a um poder instituído. Para seguir a interpretação de Zarka (2016), pode-se dizer que pela autoridade soberana os indivíduos são obrigados à reciprocidade de entendimentos. Trata-se de respeitar e aceitar, reciprocamente, as ficções [conf. Krook (1956) e Popkin (2003)] criadas, mantidas, estabelecidas, destituídas pelo poder de um tempo em questão.

A linguagem que decorre do soberano, como já observado, diz respeito não a alguma qualidade superior de definir e produzir consequências com as palavras, mas sim ao poder que este possui de alterá-la conforme a sua vontade. Quanto a isso, deve-se observar, conforme Krook (1956) e Ross (1988), que a própria ordem social, para Hobbes, estaria sujeita à ordem linguística, de

modo que é tarefa do soberano definir termos com o intuito de diminuir a fricção social. Afinal, como se sabe, no Estado Civil, por exemplo, as noções de justo e injusto dependem da lei soberana (conf. L 18.6) tal como o que é verdadeiro e o que é falso (conf. DCv 17.12).

Não é novidade, como diversos intérpretes já notaram [conf. Zarka (2016), Popkin (2003), Brondani (2020), Charbot (1995), Hamilton (2012), Tuck (2002), Dascal (1976), Pettit (2008)], que cabe à autoridade sobrenada definir o que é bom e o que é mau, isto é, estabelecer os padrões morais de uma comunidade linguística; ou, ainda, que os padrões científicos e filosóficos — bem como as verdades decorrentes deles — são provenientes da autoridade soberana [conf. Hamilton (2012), Popkin (2003), Charbot (1995), Tuck (2002), Gauthier (1986), Dascal (1976), Pettit (2008)]. No entanto, vale adicionar que, na medida em que a linguagem é um instrumento temporal e convencionado pelos indivíduos (não fazendo parte de qualquer natureza secular, mesmo que possa ter sido primeiro arbitrada por Adão), deve haver um acordo entre os membros da comunidade acerca dos padrões linguísticos a serem estabelecidos.

Em outras palavras, não basta que o soberano tenha o poder final sobre a palavra se os signos não forem compreendidos pela comunidade em questão. A padronização feita pelo soberano deve atuar de um modo que seja reconhecível e utilizável pela comunidade que ele domina. Ainda que, não se deve perder de vista, como bem destaca Brondani (2020), caiba à instituição soberana estabelecer um critério de significado público para as palavras. Afinal, pode-se contestar mesmo as doutrinas dos pastores, mas jamais aquilo que é imposto pelo soberano (conf. L 42.111) — a menos que deseje rebelar-se perante tal poder. No entanto, ainda que seja o caso que o soberano tenha a “última palavra” no que diz respeito a verdade, não se deve ignorar que suas ações e

falas podem culminar em conflitos internos que tanto abalariam a paz que foi o objetivo do pacto artificial, quando abalariam o poder soberano. Conforme o filósofo de Malmesbury destaca:

O cargo do soberano (seja ele um monarca ou uma assembléia [sic]) consiste no objetivo para o qual lhe foi confiado o soberano poder, nomeadamente a obtenção da segurança do povo, ao qual está obrigado pela lei de natureza e do qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele. Mas por segurança **não entendemos aqui uma simples preservação, mas também todas as outras comodidades da vida**, que todo homem por uma indústria legítima, sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio. (L 30.1, 1999, p. 251)

Para além do que Hobbes apresenta em *Da Liberdade dos Súditos*, isto é, que ao povo cabe a rebelião somente quando sua vida é posta em perigo pelo leviatã, e que são livres para agir enquanto não houver impedimentos legais, esta citação revela que as comodidades da vida devem ser garantidas pelo soberano. Ou seja, um bom soberano, mesmo ciente de que pode fazer tudo o que desejar e instituir conforme sua vontade, irá promover uma vida cômoda para os seus súditos, inclusive porque isso colabora na manutenção da paz civil.

Ora, dado que, “a língua do homem é trombeta de guerra e sedição” (DCv, 5.5, 2002, p. 95), e que o soberano é ele mesmo um homem; ou ainda, levando em conta que a linguagem é capaz de engendrar disputas por conta da honra ou glória, conforme lembra Limongi (2002b), na sociedade cortesã; ou, outro ponto, desta vez elencado por Janine Ribeiro (2002), que o quarto abuso da linguagem é capaz de transformá-la em arma. Em suma, dado que o soberano é um humano que faz uso da linguagem, deve-se admitir que, assim como os seus súditos, pode fazer uso dela de

modo a abrir margem para guerra, sedição e conflitos internos. Sendo assim, diferentemente da sugestão de Heck e Leandro segundo a qual “só haverá paz entre os homens se a pergunta pela verdade não for mais feita ou as resposta à pergunta forem providenciadas pelo soberano” (1999, p. 60), parece-me que as coisas não são resolvidas de forma tão simples. Afinal, mesmo o soberano está sujeito a natureza humana que pode fazer com que ele use a linguagem de forma conflituosa, estando sujeito, ainda, a fazer a escolha de uma padronização de razão e de linguagem que não satisfaça seus súditos.

4. CONSELHEIROS SÃO OS MELHORES PADRONIZADORES DA VERDADE

Diante do exposto, a pergunta que coloco e pretendo fornecer um caminho é: como pode o soberano fazer uso da linguagem, instaurar verdades, sem que, com isso, enfraqueça o estado e promova conflitos internos? Sendo assim, deve-se lembrar que uma importante tarefa que Hobbes atribui ao soberano no XXX capítulo de seu *Leviatã*:

consiste em escolher bons conselheiros, quero dizer, aqueles cujo conselho deve ouvir no governo do Estado. Pois esta palavra conselho, *consilium*, *corruptela de considium*, tem uma ampla significação e inclui todas as assembléias [sic] que se reúnem apenas para deliberar o que deve ser feito no futuro, más também para julgar os fatos passados e a lei para o presente. Aqui emprego-a apenas no primeiro sentido, e neste sentido não há escolha de conselho, nem numa democracia nem numa aristocracia, porque as pessoas que aconselham são parte da pessoa aconselhada. A escolha de conselheiros portanto é própria da monarquia, na qual o **soberano que não procurar escolher aqueles**

que em todos os sentidos são os mais aptos, não desempenha seu cargo como deve. Os conselheiros mais capazes são aqueles que menos têm a ganhar com um mau conselho, e aqueles que possuem maior conhecimento daquilo que leva à paz e defesa do Estado. [...] e] os melhores indícios do conhecimento de qualquer arte são a muita prática dela e os constantes bons resultados nela obtidos. O bom conselho não vem por acaso nem por herança, e portanto não há mais razão para esperar bom conselho do rico ou nobre, em questões de Estado, do que no delinear as dimensões de uma fortaleza; a menos que se pense que não é necessário método no estudo da política (como é necessário no estudo da geometria), bastando ser bom observador, o que não é verdade, pois a política é dos dois estudos o mais difícil. [...] **O melhor conselho [ocorre], naquelas coisas que não dizem respeito a outras nações, mas apenas ao bem-estar e aos benefícios de que os súditos podem usufruir por leis que visam apenas ao interno, deve ser tomado das informações gerais e das queixas do povo de cada província, que melhor está a par de suas próprias necessidades; queixas essas que, portanto, quando nada é pedido que prejudique os direitos essenciais da soberania, devem ser diligentemente levadas em conta.** (L 30.25-27, 1999, p. 260-1 grifos meus)

Esta longa citação revela elementos bastante importantes no que diz respeito à resolução de conflitos internos, como é o caso daqueles que podem ser gerados pelas disputas acerca da linguagem e da verdade dentro de um Estado Civil. Em primeiro lugar: o soberano deve possuir conselheiros com o objetivo de ouvi-los; em segundo lugar: o soberano que não escolhe conselheiros aptos, não desempenha seu cargo adequadamente; em terceiro lugar: o bom conselheiro é aquele que possui maior conhecimento e estudo; em quarto lugar, o melhor conselheiro é

aquele preocupado com o bem-estar interno do Estado Civil em que trabalha; em quinto lugar, este conselheiro, ao que parece, é capaz de fazer o soberano ouvir o povo ao mesmo tempo em que promove a manutenção dos direitos do governante.

Esses elementos são bastante importantes na medida em que Hobbes reconhece que o conselheiro é aquele que melhor conhece das necessidades de um povo e, ao mesmo tempo, possui estudo e conhecimentos políticos que serão úteis ao soberano para um bom governo.

O destaque que o filósofo de Malmesbury fornece ao “conselho” (enquanto um ato da linguagem), está colocado de forma especial desde muito cedo no quarto capítulo de seu *Leviatã*, ao apresentá-lo como parte do segundo uso especial da linguagem que consiste em “mostrar aos outros aquele conhecimento que atingimos, ou seja, aconselhar e **ensinar** uns aos outros” (L 4.3, 1999, p. 44). Sendo assim, vale a pena lembrar, como se sabe, que o ensino ou a demonstração — que consistem na mesma coisa (conf. L 5.21 e DCr 6.11) — “nada mais é que conduzir a mente daquele que ensinamos ao conhecimento de nossas descobertas, segundo o caminho pelo qual as atingimos com nossa própria mente” (DCr 6.12, 2005, p. 61). Desse modo, ao que parece, o conselheiro, quando utiliza adequadamente o segundo uso especial da linguagem, estaria comprometido com a paz ao fornecer conselhos. Isso parece ser fortalecido diante da afirmação de Hobbes segundo a qual:

dato que a função de um conselheiro, quando se passa a deliberar sobre qualquer ação, consiste em tornar manifestas as conseqüências [*sic*] desta, a fim de que quem é aconselhado possa ser informado de maneira clara e correta, ele deve apresentar seu conselho **na forma de linguagem que melhor permita à verdade aparecer de modo evidente**, quer dizer, com um raciocínio firme e uma

linguagem significativa e própria, e com a maior brevidade que a evidência permita. (L 25.8, 1999, p. 203 grifos meus)

Se de fato é assim, o conselheiro seria o indivíduo mais adequado, em um Estado Civil, para sugerir a verdade que será estabelecida em um contexto linguístico ao mesmo tempo em que se preocupa com o poder soberano e o bem-estar e as comodidades do povo. Ou seja, um bom conselheiro seria a figura mais adequada para mediar a vontade do povo e o poder soberano em direção à paz civil.

Além disso, é importante notar como o conselheiro, para Hobbes, é colocado em um lugar de honra e segurança, mesmo nos casos em que desagrade o monarca. Como se sabe, solicitar ou pedir um conselho é um sinal de honra diante da sabedoria de outrem (conf. L 10. 33), e somente o conselheiro é capaz de possuir alguma autoridade em qualquer tipo de governo.

Numa monarquia, **eles representam o monarca**, transmitindo suas ordens aos ministros públicos. Numa democracia, o conselho ou senado **propõe ao povo os resultados de suas deliberações**, enquanto conselho; mas quando designa juízes, ou julga causas, ou concede audiência a embaixadores, fá-lo na **qualidade de ministro do povo**. E numa aristocracia o conselho de Estado é a própria assembléia [sic] soberana, oferecendo conselho apenas a si própria. (L 23.13, 1999, p. 194, grifos meus)

Para além do fato de o conselheiro, ou do conselho, possuir um lugar de honra, mais ser adequado para colaborar na mediação que institui as verdades e regras linguísticas de um estado, e possuir autoridade; o bom conselheiro, além disso, sempre atua em benefício de outrem, de modo que qualquer prejuízo proveniente de um conselho sempre será de autoria do aconselhado

– que decide se deseja ou não seguir o conselho que ele mesmo solicitou (conf. L 25.4). Sendo assim, quem quer que “peça não pode, de acordo com a eqüidade [sic], acusar ou punir quem o der”, afinal, quando se pede um conselho, se permite “que dê esse conselho da maneira que achar melhor, e em consequência [sic] quem dá conselhos a seu soberano [...] a pedido deste não pode, de acordo com a eqüidade [sic], ser punido por causa do conselho, quer este seja ou não conforme à opinião da maioria, quanto à proposta em debate” (L 25.5, 1999, p. 202).

Nesse sentido, deve-se destacar o “princípio cooperativo”, que De Jong (1986) aplica à teoria da linguagem de Hobbes, segundo o qual existem certas condições para a comunicação bem sucedida: por parte do orador, a sinceridade, por parte do ouvinte a compreensão e disposição para a verdade. Sendo do próprio ofício do conselheiro ensinar aquele conhecimento que atingiu; e a do soberano, manter as comodidades e a segurança dos súditos, parece adequado sugerir que um bom soberano terá disposição para aprender e compreender a sugestão de verdade exposta por seu conselheiro. Afinal, é próprio do ofício deste ter como seus fins os mesmos fins de seu soberano (conf. L 25.11), isto é, os seus conselhos sempre deverão estar preocupados com a manutenção do estado e com o respeito ao pacto artificial de “cada um com cada um dos outros” (L 18.1, 1999, p. 145).

Para finalizar, é verdade que Brondani (2020) evidenciou que a soberania é responsável por estabelecer um regime de linguagem com significados públicos; bem como é verdade que Popkin (2003) já afirmou que a agência soberana é a fonte da verdade – posições que, vale a pena lembrar, Krook (1956) e Ross (1988) também concordam. No entanto, o que destaco como novidade é o papel que os conselheiros parecem possuir na constituição da verdade em um Estado Civil. Um papel livre de punições, mais apto para mediar o estabelecimento da verdade mais adequado

de seu próprio contexto linguístico e capaz de ensinar conforme os fins do estado. É o conselheiro que pode mediar as regras linguísticas dos súditos com a padronização que será instituída pela soberania e, para seguir a interpretação de Zarka (2016), a língua não é um instrumento neutro de comunicação. Desse modo, nenhum discurso linguístico jamais será neutro, mas seguirá a vontade da comunidade de homens, sendo parte do contrato pela paz.

Ao fim e ao cabo, de fato, a “última palavra” sobre a verdade e sobre as regras do jogo linguístico sempre depende do soberano. Mas a novidade que destaco é que, em um estado livre de conflitos internos, preocupado com o bem-estar e benefício dos súditos, bem como com as comodidades de suas vidas e o respeito ao pacto artificial; nesse estado, eu dizia, a “última palavra” decorre da disposição que o soberano tem para aprender aquilo que seus conselheiros têm para ensinar, para aprender e instituir a mediação que será proposta. Um bom conselheiro, portanto, terá disposição para mediar e sugerir um padrão linguístico que seja capaz de satisfazer — ou ao menos não promover conflitos internos — entre os súditos; e um bom soberano irá aprender e instituir aquilo que foi aconselhado.

CAPÍTULO 6

Os limites dos conhecimentos dos fatos

1. OS CORPOS SÃO UMA HIPÓTESE

No nono capítulo do *Leviatã*, Hobbes divide os conhecimentos em dois tipos: dos fatos e das consequências de uma afirmação para a outra. O primeiro “está limitado aos sentidos e à memória, e é um conhecimento absoluto, como quando vejo um fato ter lugar, ou recordo que ele teve lugar; é este o conhecimento necessário para uma testemunha” (L 9.1, 1999, p. 81). Esse tipo de conhecimento se associa à prudência, que, vale a pena lembrar, consiste na “prospecção do tempo futuro, nada mais que a expectativa das coisas das quais já tivemos experiência” (DCr 1.2, 2005, p. 8), não podendo, como já foi observado, se associar à ciência ou à filosofia. Ainda que a prudência apresente uma cadeia de pensamentos, já foi observado que é necessária uma cadeia de palavras para que a “conseqüência [sic] descoberta num caso particular passa a ser registrada e recordada, como uma regra universal” (L. 4.9, 1999. p. 46). A isso se junta a asserção de Hobbes presente no *De Homine* segundo a qual:

como as causas das coisas naturais **não estão em nosso poder, mas na vontade divina**, e, como a maior parte delas, a exemplo do éter, é invisível; **nós, que não as vemos, não podemos deduzir as qualidades de suas causas**. Claro, po-

demos, deduzindo tanto quanto é possível as consequências dessas qualidades que vemos, demonstrar que tais e tais **poderiam ter sido suas causas**. Esse tipo de demonstração é chamada de *a posteriori*, e sua ciência é a física. (DH 10.5, 1978, p. 42. grifos meus)

Daqui se observa que o conhecimento dos fatos, isto é, o conhecimento da natureza não é acessível para os seres humanos já que, em determinados pontos, ultrapassam as percepções. Conforme o próprio autor, a maior parte das coisas naturais é invisível para os humanos, do que decorre que não são dados na percepção. Por isso, desses conhecimentos apenas se pode supor qual são suas causas. Ainda que, como foi tratado nos capítulos 3 e 4, seja possível criar um método (analítico) que é capaz de lidar com proposições (como as categóricas e as hipotéticas) e, a partir disso, se instituir de que maneira os conhecimentos dos fatos podem ser deduzidos como verdadeiros, note-se que a suposição permanece enquanto essas deduções são hipotéticas. Além disso, vale a pena lembrar, os homens nunca possuem acesso às coisas mesmas, mas somente às representações de coisas que ele – por não poder deduzir a qualidade de suas causas – supõe como existente de maneira independente de si. Ora, toda demonstração que diga respeito à natureza sempre será hipotética e suposta. Algo que, para lembrar o que foi exposto no terceiro capítulo, pode ser entendido como explicações dedutivo-hipotéticas e, como Tuck (2002) bem observa, Hobbes soube diferenciar teorias especulativas e teorias verdadeiras.

No que diz respeito ao segundo tipo de conhecimento, isto é, o conhecimento das consequências de uma afirmação para a outra, “chama-se ciência, e é condicional, como quando sabemos que se a figura apresentada for um círculo, nesse caso qualquer linha reta que passe por seu centro dividi-la em duas partes iguais” (L

9.1, 1999, p. 81). É condicional, pois, como foi observado no capítulo anterior, depende de um determinado padrão linguístico, das condições que são previamente estabelecidas pelo acordo linguístico, das quais se criam as condições demonstrativas. Para lembrar o exemplo presente no *De Cive* (conf. 18.4), só é possível demonstrar que dois mais três é igual a cinco porque dois e três foram previamente estabelecidos e, além disso, a linguagem possui uma convenção de regras que condiciona esse resultado. E é esse conhecimento que é necessário “para um filósofo, isto é, para àquele que pretende raciocinar” (L 9.1, 1999, p. 81).

Esse tipo de conhecimento, que é científico ou filosófico — o que é a mesma coisa —, diferentemente do conhecimento dos fatos, possui demonstrações *a priori* e, por isso, fornece mais segurança aos humanos do que os conhecimentos de outros tipos. Afinal,

Por *ciência* se entende a preocupação com os teoremas, isto é, com a verdade das proposições gerais, isto é, com a verdade das consequências. De fato, **quando se lida com a verdade dos fatos¹, não é adequado chamar-lhe de ciência, mas simplesmente de conhecimento**. Portanto, é ciência quando sabemos que um determinado teorema proposto é verdadeiro, seja pelo conhecimento derivado das causas, seja pela geração do sujeito pelo raciocínio correto. Por outro lado, quando sabemos (na medida do possível) que tal e tal teorema pode ser verdade, trata-se de conhecimento derivado por raciocínio legítimo a partir da experiência dos efeitos. Ambos estes métodos de prova são normalmente chamados de demonstrações; o primeiro é,

1 Isto é, com as coisas aprendidas pela natureza, cuja existência só pode dizer respeito ao certo e ao errado na medida em que se pressupõe o futuro com base nas coisas passadas.

contudo, preferível ao segundo; e com razão; pois é melhor saber como podemos utilizar melhor as causas presentes do que conhecer o passado irrevogável, qualquer que seja a sua natureza. Portanto, a ciência é permitida aos homens através do primeiro tipo de demonstração, [que é] *a priori*, **apenas daquelas coisas cuja geração depende da vontade deles mesmos.** (DH 10.4, 1978, p. 41, grifos meus)

Por aqui se observa que a demonstração da verdade — e não uma possível dedução-hipotética dela — depende dos padrões linguísticos que foram observados no capítulo anterior. A linguagem, bem como as regras de uso desta, por depender da vontade dos homens, permite demonstrações *a priori* e a certeza — diferentemente do conhecimento dos fatos, que está preso ao registro da suposição. Enquanto os conhecimentos de fatos e as coisas naturais não constituem criações humanas, possuem um grau de verdade inferior enquanto jamais poderão ser demonstradas *a priori* (conf. DH 10.4-5). Não é possível, ao tratar dessas coisas, considerar que tudo “resulta da construção que nós próprios fazemos”, afinal, tais fenômenos independem da vontade humana. O que resta ao indivíduo, em tais casos, é, a partir do que recebe por meio de suas sensações, supor as suas causas (conf. DH 10.5) e, nesse sentido, ao levar em conta as obras do autor de 1651 e 1656, parece adequado afirmar que o filósofo de Malmesbury admite os corpos como uma consequência de uma demonstração *a posteriori* no tratamento das coisas naturais. Não parece possível, enquanto os corpos ultrapassam os conteúdos mentais dos humanos, bem como as suas percepções, garantir naturalmente a existência deles, mas apenas deduzi-los hipoteticamente através de um artifício linguístico.

Tendo isso em vista, destaca-se que o filósofo (conf. DCr 8.1) define os corpos como coisas que existem sem a dependência do pensamento humano e que ocupam determinado

espaço. É a partir dessa suposição, tratada (diante do que é exposto em *De Homine*) reconhecidamente como hipótese, que Hobbes elabora a física e a mecânica presente em suas obras, que, como afirma Tuck (2002), nada mais é do que um quadro hipotético.

E essa afirmação, isto é, a de que existem corpos, jamais possuirá verdade na natureza. Isso a própria teoria da percepção do filósofo de Malmesbury pode comprovar quando se observa a afirmação de que: “seja o que for que concebamos foi primeiro percebido pela sensação, quer tudo de uma vez, quer por partes. O homem não pode ter um pensamento representando alguma coisa que não esteja sujeita à sensação” (L 3.12, 1999, p. 42) ao lado da informação de que “em todos os casos a sensação nada mais é do que a ilusão originária, causada (como disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados” (L 1.4, 1999, p. 32). O que quero observar disso é que **não houve uma representação de um corpo para o humano, mas apenas algo que foi causado em suas sensações**, de modo que a própria noção de corpo — sendo algo que existe de forma independente do humano — por si só é uma dedução-hipotética, visto que **tudo que o humano percebe está em si, isto é, está nas representações viabilizadas pela sua percepção**. Por isso, a pergunta a ser feita não é como os corpos afetam os humanos, inclusive porque esse não é um dado sujeito à sensação, mas sim (como se faz com o método analítico), se perguntar o que causa as percepções.

Essa teoria de que corpos existem só poderia possuir verdade (para lembrar o que foi estabelecido no capítulo anterior) se for tomada como consequência do uso das regras de uma determinada comunidade linguística e, além disso, se assim autoridade soberana decidir que será tomada no regime de linguagem e verdade que padroniza.

Ainda que se objete que, para o filósofo, os corpos são mais do que consequências de demonstrações *a posteriori*, não se deve perder de vista que o *De Homine* consiste em uma das três partes de seu projeto filosófico apontado como em andamento seja na introdução do *De Cive* ou na conclusão do *Leviatã*. Essa obra consiste na segunda parte de sua teoria, antecedendo o *De Cive* e sucedendo o *De Corpore*; em 1668, tais textos foram publicados — por iniciativa de seu amigo Sobière — juntos sob o título de *Opera Philosophica, quae latine scripsit* concretizando a vontade do filósofo de Malmesbury. Sendo assim, parece inadequado descontar as afirmações que o autor faz no décimo capítulo do *De Homine* enquanto são tratadas por ele como parte integrante de sua teoria e materialização do projeto que anunciou em 1642. Como afirma, ao estudar “filosofia por puro interesse intelectual”, reuniu “o que são seus primeiros elementos em todas as espécies” concentrando-os em três partes: “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” (DCv Prefácio § 16, 2002, p. 17). Ademais, segundo Barnouw (2008), o *De Corpore* foi produzido por Hobbes paralelamente ao *Leviatã*. Observe-se que a primeira parte da filosofia trataria do corpo e, no *De Corpore*, em sua primeira parte, encontramos justamente instituições linguísticas. Isso parece revelador enquanto evidencia que instituições linguísticas são necessárias para se falar do corpo — ou, como venho argumentando, deduzi-lo hipoteticamente. O “corpo”, nesse sentido, enquanto algo que existe de forma independente das percepções, parece ser apenas mais uma das instituições linguísticas dos humanos. Instituição essa que serviria para saciar a curiosidade a respeito das causas das percepções.

Ora, levando em conta que todo o conhecimento, seja de fato ou verdadeiros, alcançado pelos humanos depende das suas

faculdades e, conseqüentemente, dos métodos e regras que criam para tratá-los, não parece inadequado levar em consideração a afirmação de que, no que diz respeito às causas naturais e à física (bem como no que diz respeito à história natural e à história civil), só é possível “demonstrar que tais e tais *poderiam* ter sido as suas causas” (DH 10.5, 1978, p. 42)². Igualmente adequado, nesse sentido, parece ser viável transpor essa afirmação às outras obras que compõem a *Opera Philosophica* de Hobbes, bem como ao seu *Leviatã*.

Além disso, vale a pena observar que, no *Tratado de Óptica* (1644), ainda que o filósofo o inicie afirmando que “Toda ação é movimento local no agente, assim como toda paixão é movimento local no paciente. Entendo, pelo nome ‘agente’, o **corpo** por cujo movimento um efeito é produzido em outro **corpo**, por ‘paciente’, o **corpo** no qual um movimento é gerado por outro corpo” (TO 1.1, 2016, p. 485 grifos meus), não se pode ignorar que tal asserção, bem como as outras quatro que lhe seguem, é antecedida pelo título de “Hipóteses” das quais partirá para estabelecer proposições, corolários, demonstrações e definições³.

No que diz respeito aos corpos, como já observado, eles são definidos como uma coisa que independeria da mente e ocuparia

2 Segundo Pettit (2008), Hobbes parece adotar uma versão do princípio *verum factum* — tornado famoso por Vico — segundo a qual só é possível compreender adequadamente algo, se este for um produto humano, o que, no caso do filósofo de Malmesbury, diz respeito às demonstrações *a priori*. Desse modo, pode-se apenas especular acerca da natureza, mas jamais confirmar tais especulações na medida que são demonstradas *a posteriori*.

3 Um movimento semelhante àquele presente no *Breve Tratado*. Inclusive, nesta obra, não deve-se perder de vista, Hobbes afirma que “a sensação (sensus) é uma potência passiva dos espíritos animais para serem movidos pelas species de um objeto externo, que se **supõe presente**” (BT 3.18, 2006, p. 321 negrito meu). Ou seja, no primeiro caso, presente no *Tratado de Óptica*, trata-se de uma hipótese e no segundo de uma suposição, o que parece ser a mesma coisa enquanto se trata de fingir a realidade de algo.

um espaço (conf. DCr 8.1), argumento que, não se deve perder de vista, depende de considerar as “variedades das coisas externas, **não como realmente existentes, mas apenas parecendo existir**, ou tendo existência sem nós” (DCr 7.1, 1978, p. 92, grifos meus). Diante disso, observa-se a interpretação de Heinrichs (1973), segundo a qual o “corpo”, na obra de Hobbes, tem a função de afirmar a existência de algo além da mente, **sem que seja necessário** que se reconheça mentalmente desta forma; trata-se de impor, de deduzir-hipoteticamente, uma condição prévia ao pensamento de modo que se possa justificar a sua existência.

Destaca-se, ainda, a carta enviada por Hobbes em 1632 a Newcastle, na qual o filósofo de Malmesbury chama mais uma vez a atenção ao fato de que, no que diz respeito às ciências naturais, é necessário partir de uma suposição ou hipótese e, além disso, que é possível esta fundamentação seja falsa:

As ciências naturais são muito diferentes das outras ciências. Nestas últimas, **nada é necessário ou admitido como fundamento ou princípio primário de demonstração, a não ser a definição de termos, pela qual se exclui a ambiguidade.** [...] Mas, **na explicação dos fenômenos naturais, outro tipo de procedimento deve ser seguido, que é denominado de hipótese ou suposição.** Suponha que se levanta uma questão sobre a causa eficiente de qualquer acontecimento que seja óbvio para os sentidos, o tipo de coisa a que normalmente chamamos de fenômeno. Qualquer resposta consistirá, de forma padrão, na designação ou descrição de algum movimento, ao qual o fenômeno é necessariamente consequente; e uma vez que não é impossível que moções diferentes produzam o mesmo fenômeno, **é possível que o efeito seja corretamente demonstrado utilizando o movimento hipotético, mesmo que a hipótese possa não ser verdadeira.** Nada mais é necessário em Física, portanto, do

que as **moções que supomos ou imaginamos serem concebíveis, que a necessidade do fenômeno possa ser demonstrada a partir delas, e que nada de falso possa ser derivado delas.** (Hobbes *apud* Tuck, 2002 p. 252, grifos meus)⁴

Observa-se que, seja nesta carta, seja em *De Homine* ou no *De Corpore* (conf. 7.1), Hobbes não considera que a hipótese possua realidade *in rerum natura*, apenas a toma como necessária para quaisquer elaborações que digam respeito à filosofia natural. Ou que, diante das regras linguísticas fornecidas pela comunidade em que estava inserido, o corpo poderia possuir verdade se assim fosse a vontade da padronização soberana. Ademais, deve-se observar uma distinção entre o que Hobbes argumenta para New-castle e a sua proposta no *De Corpore*: como observado no quarto capítulo, o filósofo institui a regra que se o efeito for verdadeiro, a hipótese dele também deve ser tomada dessa maneira, de modo a superar o problema da hipótese que elenca em 1632 através da instituição de uma regra linguística.

4 Esse argumento também pode ser encontrado no *Tratado de Óptica*, segundo Tuck (2002). A razão pela qual, apesar desta obra constar na bibliografia da presente pesquisa, não se citou diretamente a passagem correspondente, é que a edição aqui utilizada não contém esta parte. No entanto, Neto (2006) parece citar a versão desse argumento presente no *Tratado de Óptica*: “O tratamento das coisas naturais difere, em grande parte, daquele de outras ciências. [...] Na explicação das causas naturais, devemos recorrer a um gênero diferente de princípio, chamado ‘hipótese’ ou ‘suposição’. Pois, quando uma certa questão é posta, [isto é, qual é] a causa eficiente de algum evento percebido pelos sentidos (o que é, por costume, chamado ‘phenomenon’), [a hipótese] consiste principalmente na designação ou na descrição de algum movimento a partir do qual o fenômeno segue necessariamente. E uma vez que não é impossível que movimentos dessemelhantes possam produzir fenômenos semelhantes, pode ocorrer que o efeito seja corretamente demonstrado a partir do movimento suposto e, ainda assim, que a suposição não seja verdadeira” (Hobbes *apud* Neto, 2006, p. 273).

Tais elementos parecem evidenciar não apenas que Hobbes estava ciente do caráter supositório dos seus argumentos a respeito da natureza, mas, ainda, que o tinha em consideração cerca de dezoito anos antes de publicar o *De Homine*. Ainda que Salles (2018) considere como um problema a investigação de Hobbes não permitir concluir que existem corpos, o filósofo, por outro lado, assume isso logo de saída e, além disso, como observado, elabora uma maneira para tratá-los, isto é, através de demonstrações *a posteriori* – e, se não for assim, poderá constituir uma verdade se a comunidade linguística assim desejar. Ou seja, trata-se de um falso problema elencado pelo intérprete. Ora, como afirma Pettit (2008), é a partir da hipotética que as aparências fornecidas pela sensação podem ser explicadas como materiais, afinal, “Uma coisa é dizer que podemos recorrer às nossas próprias capacidades construtivas para confirmar várias reivindicações causais; outra coisa é dizer que são *a priori* demonstráveis” (Pettit, 2008, p. 21) – coisa que depende das palavras.

O que foi exposto até aqui parece ser fortalecido ao levar em conta, por exemplo: que “concreto é o nome de qualquer coisa que se **suponha** ter uma existência” (DCr 3.3, 2005, p. 27 grifo meu); quando considera-se a hipótese da aniquilação presente no *De Corpore* (conf. 7.1); a distinção que o autor faz entre os corpos e os fantasmas na maior parte de suas obras; ou, ainda, a integração do filósofo no círculo francês de Mersenne e Gassendi, que contava com a participação de autores céticos como Sobière e Patin (Popkin, 2003). Esses aspectos serão tratados a seguir, mas, antes, considera-se importante informar que não é por se afirmar que Hobbes considerava sua mecânica como consequência de uma demonstração *a posteriori* que, consequentemente, nega-se o materialismo do autor. O que se defende é que, quando o filósofo de Malmesbury afirma que física e as coisas naturais dependem de, ao menos, uma suposição inicial, consequentemente, ele de-

duz-hipoteticamente os corpos, a partir da qual trabalhará. Dito em outras palavras: Hobbes assume o materialismo como **a sua hipótese** acerca das causas naturais, de modo que se destaca apenas a sua possível consciência diante disso, e não um desvalor de sua dedução. Ademais, diante do exposto no capítulo anterior, pode-se até afirmar que essa teoria teria a possibilidade de ser verdadeira, mas, para isso, seria necessário que assim o soberano e a comunidade linguística desejasse e pactuasse que de fato é uma consequência ou uma teoria razoável de se extrair dos padrões linguísticos estabelecidos.

Além disso, acredita-se que o materialismo hobbesiano se mostra de forma tão integral que, por exemplo, o autor, ao tratar de espírito ou anjos no capítulo XXXIV do *Leviatã*, levando em conta aquilo que está presente nas escrituras, afirma que “dizer que um anjo ou espírito é [...] uma substância incorpórea, é efetivamente o mesmo que dizer que não há qualquer espécie de anjos ou espíritos” (L 34.24, 1999, p. 296) e sempre que tais coisas pareçam ser tratadas de outra forma, estariam sendo tomadas de maneira metafórica⁵. O filósofo de Malmesbury, a partir de sua análise das escrituras, chega a sugerir que Deus seria corpóreo ao informar que:

Gên 1,2. *O Espírito de Deus pairava sobre as águas*. Se aqui por *Espírito de Deus* se entender o próprio Deus, está-se atribuindo *movimento* a Deus, e conseqüentemente *lugar*, o que só é inteligível quanto aos corpos, não quanto às substâncias incorpóreas. Assim, esta passagem está acima de nosso entendimento, que é incapaz de conceber nada que se mova e que não mude de lugar, ou que não tenha dimensões; e tudo o que tem dimensões é corpo. Mas o sig-

5 Para maior aprofundamento, conferir o capítulo XXXIV do *Leviatã*.

nificado dessas palavras entende-se melhor numa passagem semelhante, Gên 8,1. Quando a terra estava coberta pelas águas, como no princípio, e Deus pretendia fazê-las baixar, para descobrir de novo a terra firme, usou estas palavras: *Quero levar meu Espírito sobre a terra, e as águas diminuirão*. Nesta passagem, deve entender-se por Espírito um vento (que é um ar ou espírito movido), que poderia ser chamado, como na passagem anterior, o *Espírito de Deus*, porque era obra de Deus. (L 34.5, 1999, p. 291)

Ou seja, a hipótese materialista do autor é levada em consideração mesmo nos casos que tratam do que, à época, usualmente tomava-se como imaterial. Sua interpretação permite, através da identificação de ações presentes em supostos corpos, chegar a concepção que Deus seria material, afinal, se ele é capaz de se movimentar e estar em determinados lugares, e tais coisas são reconhecíveis apenas no que se chama como “corpos”, parece lícito afirmar que, segundo a doutrina das escrituras, para Hobbes, Deus também é material⁶. Em suma, não há como negar o

6 Duncan defende que nos escritos de 1640, e até mesmo em algumas passagens do *Leviatã* e do *De Cive*, seria possível identificar que Hobbes não é um materialista. Sua análise é fornecida, principalmente, a partir da correspondência entre Hobbes e Descartes. Segundo o intérprete, já que o materialismo é uma consideração de que tudo é matéria, e Hobbes afirma, em suas objeções ao filósofo de La Haye, que não é possível conhecer a natureza de Deus, consequentemente torna-se impossível afirmar que Deus é matéria. No entanto, ainda que essa análise faça sentido dentro da argumentação proposta presente nas *Terceiras Objeções*, não se deve perder de vista que: 1- a existência, para Hobbes, está relacionada com a corporalidade, e que corpo, matéria e substância são a mesma coisa para o autor de Malmesbury; 2- como evidência de que essas concepções fazem parte do pensamento hobbesiano na década de 1640, destaca-se que em 19 de maio de 1641 Hobbes teria escrito anonimamente outra objeção para Descartes na qual indica que Deus também é um corpo, o que é possível ver na resposta de Descartes em outra correspondência, de novembro de 1640, que Hobbes já teria afirmado que Deus é matéria. Tendo isso em vista, tomar Hobbes como um autor que não adere à suposição materia-

materialismo do filósofo de Malmesbury, bem como não se deve ignorar que o autor o entende como uma **suposição que decidiu assumir em função de uma demonstração *a posteriori* acerca dos conhecimentos dos fatos**. Enfim, para usar a expressão de Bertman, quanto à natureza, para Hobbes, sua “realidade é misteriosa” (2001, p. 29).

2. A FÍSICA MECANICISTA É UMA SUPOSIÇÃO

A partir da assumpção da hipótese dos corpos, Hobbes constrói a sua física mecanicista — que, segundo Popkin (1992), muito teria sido influenciada por autores como Mersenne, Gas-sendi e Descartes — de modo a configurá-la no movimento da matéria e das interações dela com outros corpos. A forma pela qual se deduz que os humanos são capazes de entrar em contato com as interações dela, por sua vez, é consequência dos movimentos e pressões que ela produz sobre os órgãos dos sentidos. Dito de outro modo, os humanos são supostamente capazes de entrar em contato com o mundo e com a natureza de maneira indireta através dos movimentos que os supostos corpos exercem sobre o indivíduo, e este, por sua vez, terá representações das supostas coisas exteriores.

Os sentidos e os pensamentos — isto é, a maneira pela qual os humanos têm contato com o mundo suposto e, consequente-

lista na década de 1640 requer ignorar estas correspondências. Isso não quer dizer, é claro, que o autor não tenha podido mudar de posicionamento entre as *Terceiras Objeções*, a carta de 19 de maio de 1641 e a correspondência de novembro de 1640, mas seria muito esquisito afirmar isso tendo em vista que, no primeiro caso, Hobbes pretende apenas expor suas dificuldades e oposições a Descartes, ao passo que, no segundo, houve um esforço em reconstruir as concepções já afirmadas nas correspondências anteriores e, ao mesmo tempo, explorar em maior detalhe os limites de suas afirmações. Para maior aprofundamento conferir: Duncan (2005) e Mori (2012).

mente, o representa — são gerados através do suposto movimento ou pressão que um corpo exterior faz em algum órgão humano (conf. L 1.4; DH 11.1; DCr 25.1-2). Como afirma o autor, o pensamento deriva de uma “representação ou aparência de alguma qualidade, ou outro acidente de um corpo exterior a nós, o que comumente se chama um objeto” (L 1.1, 1999, p. 31)⁷, de modo que, os supostos corpos que atuam sobre os sentidos produzem, nos humanos, aparências diversas. Ou seja, recebe-se o que se supõe de exterior através das aparências geradas por nossos sentidos⁸. Sendo assim, logo de saída, o filósofo de Malmesbury deixa bastante claro que há uma distinção entre o que nós percebemos e

7 Segundo Heinrichs (1973), os fantasmas nada mais são do que acidentes internos causados pelos acidentes externos presentes nos supostos corpos, o que talvez possa justificar o fato de Hobbes (conf. DCr 3.4) afirmar ser impossível separar os corpos de seus acidentes, afinal, eles nada mais são do que a maneira pela qual se concebe os corpos bem como qualquer conceito a respeito dele (conf. DCr 8.2). Limongi (2000), inclusive, afirma que tal distinção não seria possível, pois a representação dos indivíduos não apresenta essa diferença para Hobbes, como esclarece: “Cada qualidade da coisa, quando percebida separadamente das outras, se torna uma outra coisa e, inversamente, as qualidades, quando percebidas em conjunto, são percebidas como uma mesma coisa, pois a coisa e as qualidades percebidas se confundem, ou ainda, se quisermos, as coisas são percebidas por suas qualidades. Daí a impossibilidade de, a partir do cálculo mental, fazer a distinção entre a coisa e sua aparência ou representação, pois tal distinção tem por condição que se possa separar as qualidades das coisas, tal como percebidas e a coisa mesma à qual tais qualidades inerem ou supostamente inerem. O que não quer dizer que, para o cálculo mental, não haja diferença entre a imagem da coisa e a coisa. Por certo, um homem destituído de linguagem e contando apenas com os seus conceitos pode distinguir entre uma coisa e sua imagem, entre o sol e a sua imagem refletida num lago (conf. L, I, p. 86). Mas, aparência e coisa se distinguem aqui como duas imagens-coisas diferentes e não como uma representação ou aparência da coisa e a coisa mesma” (Limongi, 2000, p. 118). Mas, destaca-se, a situação é bastante diferente, para Limongi, no que diz respeito ao discurso verbal, na medida em que, de modo bastante geral, através das palavras, é possível classificar tais distinções através de um acordo entre interlocutores.

8 Afirmação semelhante também presente em DH 11.1 e DCr 1.2, 2.6 e 6.1.

as causas de nossas percepções⁹, de modo que só temos acesso às primeiras¹⁰. Afinal, sugere Bertman (2001), ainda que nossos poderes mentais, ou estruturas do pensamento sejam necessários epistemologicamente, eles não devem ser confundidos com a ontologia da realidade, já que ela é inacessível aos seres humanos enquanto ultrapassa as suas percepções. Como afirma Hobbes, “em todos os casos a sensação nada mais é do que **a ilusão originária**, causada (como disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados” (L 1.4, 1999. p. 32 grifo meu).

Nossas representações são formadas quando a pressão de um corpo sobre os órgãos dos sentidos é mediada por nervos e membranas na direção do cérebro e do coração, gerando a visão, audição, olfato, paladar e tato do que “parece ser de algum modo exterior”, tal como quando esfrega-se os olhos faz com que se suponha uma luz, ou pressionar os ouvidos um som, o mesmo ocorre com todas as representações humanas, mas, nestes casos tratam-se de coisas “não observada[s]” (L 1.4, 1999, p. 32)¹¹.

O fato de Hobbes afirmar que as coisas das quais os sentidos geram representações são inobserváveis, bem como que os elementos da experiência não podem configurar algo idêntico às coisas que a causa, mas apenas uma ilusão delas, está de acordo com a observação feita pelo filósofo (conf. DH 10) de que, sem supor uma causa inicial acerca da natureza e da física, não

9 Argumento também presente em DCr 2.14, 5.1, 5.4. e 25.3.

10 O que, segundo Limongi (2000), faz com que a teoria da percepção de Hobbes imponha uma separação entre representações e coisas, ainda que seja através das primeiras que o acesso às segundas seja possível. Trata-se, para a intérprete, da primeira decisão metafísica tomada pelo filósofo de Malmesbury quando envereda-se por uma interpretação na qual o princípio da teoria do autor parte da percepção, o que não ocorre, segundo ela, ao optar-se por deslocar o princípio para a teoria da linguagem.

11 Também presente em DCr 6.10 e 24.4.

é possível tratá-las. Afinal, sem a imposição do princípio para a demonstração *a posteriori* de que existem corpos e que eles são as causas das sensações, não seria possível falar sobre a natureza do mundo e dos humanos. Diferentemente do procedimento adotado por Descartes, por exemplo, que opta por provar a existência de Deus – a partir de sua *Meditação Terceira* – decorrendo da ideia de sua realidade objetiva para, a partir disso, reatribuir existência ao mundo exterior nas meditações seguintes, Hobbes envereda-se por outro caminho. Afinal, no que diz respeito a esta entidade, afirma o britânico em objeção ao filósofo de La Haye, “a ideia sob a qual imagino um anjo é composta pelas ideias das coisas visíveis” e o mesmo ocorre com “o nome sagrado ‘Deus’: não temos nem uma imagem, nem uma ideia de Deus. E assim somos proibidos de adorá-lo sob a forma de uma imagem, para que não pareçamos concebê-lo inconcebivelmente. Portanto, parece não haver em nós nenhuma ideia de Deus” (Hobbes, 2006, p. 105) – argumento que se repete no *Leviatã* (3.11) e no *De Cive* (25.14) enquanto se refere à palavra “infinito” (usualmente associada a essa entidade) apenas com a intenção de informar que não há faculdade humana capaz de conceber determinada coisa.

Nesse sentido, para explicar a existência das coisas exteriores, Hobbes opta por um caminho mais comedido do que aquele pelo qual Descartes seguiu, isto é, a assumpção da impossibilidade humana de acessar as causas decorrentes da natureza (por serem geradas pelo divino e por serem inacessíveis às percepções humanas) e a opção de tratá-las através de demonstrações *a posteriori* (conf. DH 10.5) com um método sintético ou compositivo (conf. DCr 6.1), isto é, partindo das sensações em direção aos princípios que [provavelmente] lhes causam (conf. DCr 6.8). Como observa o autor, não há dúvidas de que tais ilusões e fantasmas existem “mas saber por que existem, ou de que causas procedem, é tarefa do raciocínio, que consiste [...] em composição, e divisão

ou resolução” (DCr 6.1, 2005, p. 52), e é da resposta a esse questionamento que é possível deduzir-hipoteticamente a existência dos corpos. Ademais, como afirma Pettit (2008), Hobbes admite que a história natural que elabora é especulativa, tratando apenas das possíveis causas que dizem respeito à natureza.

Tudo que os humanos supõem existir fora deles são ilusões e ficções — o que são termos correlatos — linguísticas criadas em função da atuação de supostos corpos sobre eles, e nisto consiste o caráter da sensação¹². O sentido nada mais é do que o julgamento feito pelos humanos acerca dos objetos a partir dessas ficções (conf. DCr 25.5). De acordo com o autor (conf. DCr 5.4), aquilo que é sensível, como sombras, cores, espaços, luzes ou sons acomete os humanos, seja em sono, seja em vigília, de modo que, em qualquer um dos dois casos, “não podem ser coisas fora de nós, mas apenas fantasmas da mente que os imagina” (DCr 5.4, 2005, p. 47).

12 É interessante notar que Hobbes, por um lado, não faz uma distinção entre qualidades primárias e secundárias, mas, por outro lado, considera que tais representações consistem em acidentes — isto é, a maneira pela qual a matéria age sobre os órgãos humanos (conf. DCr 3.4 e L 1.1) — que se dividem entre imediatos (tato e paladar) e mediatos (visão, audição e olfato) (conf. L 1.4). Além disso, é interessante notar que Hobbes (conf. DCr 8.23) define essência como: acidente que domina o sujeito, de modo que o utilizamos para nomeá-lo dessa maneira. Ademais, para o filósofo, os acidentes não podem existir de forma separada dos corpos (conf. DCr 3.4) por serem causados pelos movimentos da matéria (conf. L 1.4), afinal, como afirma Heinrichs (1973), ainda que as ficções do espírito jamais reproduzam os corpos, elas representam seus acidentes.

É a partir da retenção das sensações que os humanos são capazes de possuir imaginação e memória¹³ e, ao encadear tais pensamentos, gerar o discurso mental¹⁴ que decorre dos vestígios de

13 Ainda sobre a natureza humana, Hobbes dá continuidade à sua teoria distinguindo a sensação da imaginação, de modo que esta última equivale a uma “versão” diminuída da primeira (conf. L 2.2) ou, ainda, um sentido decaído ou enfraquecido na medida em que os movimentos deixados pelos atos passados são progressivamente menos predominantes (conf. DCr 25.7). Além disso, a imaginação, para o filósofo de Malmesbury, também pode ser considerada como memória, como quando se tenta exprimir uma ilusão passada, antiga e evanescente (L 2.3); imaginação ou memória, então, dirá respeito à uma sensação que se tornou obscurecida pela passagem do tempo. No que diz respeito à imaginação, deve-se observar que o filósofo a divide entre simples e composta: a primeira consiste em representar o objeto da maneira como ele foi apresentado à sensação, já a segunda ocorrerá na medida em que o indivíduo mistura as sensações gerando uma ficção do espírito, como quando se mescla a figura de um humano com a de um cavalo compondo um centauro (conf. L 2.4). Mesmo que a sensação e a memória sejam comuns a todas as criaturas vivas (conf. DCr 1.2), e a imaginação simples possa ser igualada à memória, o mesmo não pode ser afirmado acerca da imaginação composta, que depende das palavras ou sinais da vontade e das concepções que os indivíduos possuem, do que decorre “o que vulgarmente chamamos entendimento” (L 2.10, 1999, p. 37) e, na medida em que é possível expressar concepções, é próprio apenas aos humanos que adquiriram a linguagem. É em decorrência dessa imaginação composta que os indivíduos podem produzir seus movimentos internos voluntários, visto que todos eles ocorrem de maneira a produzir o que foi antes imaginado (conf. L 6.1)

14 No *Elementos da Lei* Hobbes opta por se esquivar da terminologia “discurso mental” por acreditar que discurso se refere às palavras, preferindo adotar “digressão da mente” (conf. E.L. 4.1). Deve-se lembrar a observação de Pettit (2008) de que essas concepções que ocorrem na mente, as digressões da mente, nada podem ter de voluntário, já que se trata do engendramento de movimentos, tal como ocorre nos animais; nesse sentido, especificamente aqui, sugere-se que a diferença e o caráter voluntário são adquiridos a partir da imposição de nomes desde os *Elementos da Lei*. No entanto, deve-se lembrar que essa autonomia ainda não é encontrada na nesta obra, justamente porque, como Limongi já afirmou: “o ato de nomear [nos *Elementos*] é entendido apenas como um auxiliar da memória, um instrumento que permite rememorar e gravar o encadeamento dos conteúdos dados à imaginação, consistindo a ciência, precisamente, na memória perceptiva aperfeiçoada e alargada pela linguagem” (Limongi, 2000, p. 114).

movimentos que uma vez marcaram os sentidos (conf. L 3.2; DCr 25.8). Ou seja, para que um indivíduo possa fazer a passagem de um pensamento para o outro, há uma dependência de ele ter previamente visto determinada consequência, além do fato de que é através dele que é possível notar semelhanças e diferenças entre as fantasias (conf. DCr 25.8).

Esse discurso é de dois tipos: um sem desígnio, selvagem, livre e inconstante como em sonhos¹⁵; outro regulado por um desejo ou desígnio (conf. L 3.2-3)¹⁶ – e, não deve-se perder de vista, que, segundo Hobbes (conf. DCr 25.6), ao humano só é possível ter a lembrança de uma fantasia por vez¹⁷. O filósofo prossegue sua argumentação no *Leviatã* afirmando que, ainda que o primeiro tipo de discurso mental seja capaz de encontrar relações entre um pensamento e outro, o segundo modo distingue-se por sua constância na medida em que o desejo torna a impressão mais forte e permanente, facilitando, desse modo, o retorno ao que uma vez foi recebido. O que, por sua vez, possibilita certa reprodução da coisa desejada através do entendimento dos meios e dos

15 A distinção entre sonhar e estar acordado ocorre, para Hobbes, na medida em que o primeiro não possui uma ordem clara, tendendo a ser selvagem, ao passo que as percepções que ocorrem enquanto o indivíduo está acordado possuem alguma ordem (conf. L 3.2-3). Segundo Tuck (2002), essa capacidade de distinguir um estado do outro, ao menos em parte, era uma resposta ao que Descartes propôs em sua *Meditação Primeira*. No *Elementos da Lei* (3.8), por outro lado, Hobbes não admite ser possível que o indivíduo saiba distinguir o sonho da vigília, de modo que, ainda que na maioria das vezes os humanos sejam capazes de, quando acordados, perceber o que era um sonho, para o autor (conf. EL 3.10), não há nenhum critério para se distinguir um estado do outro.

16 Argumento semelhante presente em DCr 25.8

17 Hobbes (conf. DCr 25.6) propõe a analogia de que a lembrança ocorre como a leitura, isto é: assim como apesar de o indivíduo está diante de uma página inteira, ele apenas é capaz de ler percorrendo as letras uma a uma, e não observando a página inteira; no caso da lembrança, então, analogamente, seria possível apenas detê-la uma fantasia por vez.

poderes que se possui para tal fim, como afirma o autor “devemos olhar muitas vezes para aquilo que queremos ter, pois deste modo concentramos todos os nossos pensamentos na forma de o atingir” (L 3.3, 1999, p. 40)¹⁸.

É através do discurso mental governado que os humanos possuem a sua capacidade de invenção e, por meio da prudência, a possibilidade de supor o futuro. O pensamento prudencial, explica Hobbes (conf. L 3.6), ocorre diante do desejo do indivíduo de conhecer algo futuro e, para isso, busca um pensamento de uma ação semelhante que ocorreu no passado, de modo que, quanto maior for a experiência que um humano possui, maior será a possibilidade dele em adivinhar acertadamente o que acontecerá no futuro. No entanto, não se deve imaginar que o pensamento prudencial consiste em uma previsão **verdadeira** do futuro — afinal, como observado nos capítulos anteriores, isso está no domínio da linguagem —, o máximo que lhe cabe é mostrar-se **correto** diante do momento futuro quando este tornar-se presente, afinal,

Só o presente tem existência na natureza; as coisas passadas têm existência apenas na memória, mas as coisas que estão para vir não têm existência alguma, sendo o futuro apenas uma ficção do espírito, aplicando as consequências [sic] das ações passadas às ações que são presentes, o que é feito com muita certeza por aquele que tem mais experiência, mas não com a certeza suficiente. E muito embora se denomine prudência quando o acontecimento corresponde a nossa expectativa, contudo, em sua própria natureza, nada mais é do que suposição. **Pois a previsão das coisas**

18 Tais encadeamentos ocorrem de duas maneiras: de um efeito imaginado em direção às possíveis causas – o que decorre da recordação do que antes foi recebido pelos sentidos –; de uma coisa imagina-se os seus efeitos ou o que se pode fazer com ela. Este tipo, tal qual a imaginação composta, existe apenas nos humanos (conf. L 3.4).

que estão para vir, que é providência, só compete àquele [Deus] por cuja vontade as coisas devem acontecer. (L 3.7, 1999, p. 41, grifos meus)

A prudência, então, embora bastante útil, seja para os animais, seja para os humanos, restringe-se ao plano do correto e do incorreto e consiste apenas em uma suposição do futuro tirada de experiências passadas (conf. L 3.6-9 e DCr 1.2) — jamais uma verdade acerca dele, pois esse tipo de previsão é de ordem divina. Tudo que não diz respeito ao presente¹⁹ não passa de uma ficção ou de um fantasma gerado pelo espírito humano, de modo que, ainda que se atue com sinais, isto é, um “evento antecedente do conseqüente [sic], e contrariamente, o conseqüente [sic] do antecedente, quando conseqüências [sic] semelhantes foram anteriormente observadas” (L 3.8, 1999, p. 41), o pensamento prudencial sempre será supositório. Ademais, para lembrar a interpretação de Tuck (2002), todo o quadro fisiológico construído por Hobbes é hipotético.

Tais faculdades de fato podem ser desenvolvidas de modo a colaborar na distinção entre os humanos e todas as outras criaturas vivas, mas, não se deve perder de vista, isso ultrapassa as características naturais dos indivíduos, necessitando do artifício e da indústria (conf. L 3.10). Diante disso, o que se deseja destacar é que toda a física proposta por Hobbes, desde a suposição de corpos até os pensamentos prudenciais, não podem se justificar através das sensações humanas. Nem podem ser demonstradas *a priori* — a menos que o soberano assim deseje —, nem possuem realidade naturalmente, pois, mesmo que possa estar correta, essa percepção é inalcançável para os humanos.

19 Segundo Leivas (2007), mesmo a divisão feita entre passado, presente e futuro consiste, na teoria de Hobbes, em uma ficção do espírito.

Como observado, decorrendo de tais faculdades, não se pode fazer nada além de supor e lidar com o correto e o incorreto na medida em que eles se tornam objeto da experiência presente. Ainda que a experiência e as sensações sejam o ponto de partida humano para entrar em contato com o mundo suposto (e isso, por si só, é uma hipótese), não é por isso que devem ser a base da verdade e da falsidade. Esta fundamentação será buscada pelo filósofo de Malmesbury através da linguagem e da capacidade desta de lidar com universais (conforme observado no capítulo anterior), coisa que jamais seria possível através da experiência, que é contingente e permanece restrita ao particular.

3. O MUNDO EXTERIOR É UMA CONJECTURA

Um outro argumento, utilizado por Hobbes, que pode corroborar o entendimento dos corpos e do mundo exterior enquanto resultado de demonstrações dedutivas-hipotéticas é o argumento da aniquilação do mundo presente no *De Corpore* (7.1) sob o título de “Coisas que não têm existência, podem, mesmo assim, ser entendidas e computadas”. Vejamos na íntegra:

No ensino da filosofia natural, não posso começar melhor (como já mostrei) do que a partir de privações; isto é, **do fingir que o mundo está aniquilado**. Mas, se tal aniquilação de todas as coisas for suposta, talvez possa ser perguntado o que restaria para qualquer homem (o único que exclui dessa aniquilação universal) considerar como assunto da filosofia, ou sobre o que raciocinar[ia]; ou a que o raciocínio dar[ia] nomes.

Digo, portanto, que restariam, a esse homem, ideias do mundo e de todos os corpos como ele tivesse, antes da aniquilação, visto com os seus olhos ou percebido por qualquer outro sentido; ou seja, [restaria] a memória e

imaginação de magnitudes, movimentos, sons, cores etc. como também de suas ordens e partes. Todas essas coisas, **mesmo que não sejam nada além de ideias e fantasmas** acontecendo internamente naquele que imagina, ainda aparecerão **como se fossem** externas e independentes de quaisquer poderes da mente. E essas são as coisas as quais ele daria nomes, subtrairia e comporia umas com as outras. Afinal, após a destruição de todas as coisas, suponho que o homem ainda permaneça, ou seja, que ele pensa, imagina e lembra, não há nada para ele pensar além do que é passado; ou melhor, se apenas observarmos diligentemente o que fazemos ao considerar e raciocinar, descobriremos que, embora todas as coisas permaneçam no mundo, **ainda não computamos nada senão nossos próprios fantasmas**. Pois, quando calculamos a magnitude e os movimentos do céu ou da terra, **não ascendemos ao céu para que possamos dividi-lo em partes ou para mensurar seus movimentos, mas fazemos essas coisas sentados quietos em nossos aposentos ou no escuro**. Agora, as coisas **podem ser consideradas, isto é, serem julgadas** ou como acidentes internos de nossas mentes, da mesma maneira que as consideramos quando a questão é sobre alguma faculdade da mente; ou como variedades das coisas externas, **não como realmente existentes, mas apenas parecendo existir, ou tendo existência sem nós**. E é desta maneira que agora devemos considerá-las. (DCr 7.1, 1969, p. 91-2, grifos meus)

Essa hipótese pode ser encontrada pela primeira vez no *Elementos da Lei* (conf. 1.8), sendo que, neste caso, Hobbes parece fazer uso dela apenas para evidenciar o que entende por poder cognitivo e expor o que acredita estar na mente dos humanos, isto é, “certas imagens ou concepções das coisas exteriores a nós [...] o que chamamos de nossa cognição, imaginação, ideias, noção, concepção ou conhecimento delas.” (EL 1.8, 2010, p. 4) o que é en-

tendido em dependência desse poder. Ou seja, ao que tudo indica, a aniquilação do mundo na obra de 1640 é trazida à luz com o objetivo de compreender melhor a natureza das faculdades humanas, o que não parece ser o mesmo caso no *De Corpore*. Nesta obra, como pode ser observado nas primeiras linhas da citação acima, trata-se do **ponto de partida para o ensino da filosofia natural** e, como se sabe, o ensino ou a demonstração — que consistem na mesma coisa (conf. L 5.21; DCr 6.11) — “nada mais é que conduzir a mente daquele que ensinamos ao conhecimento de nossas descobertas, segundo o caminho pelo qual as atingimos com nossa própria mente” (DCr 6.12, 2005, p. 61), de modo que não parece consistir em um equívoco afirmar que este é o princípio de sua mecânica. Em outras palavras, o ponto de partida da filosofia natural é a suposição de que as coisas que ultrapassam a percepção são consideradas como supostamente existentes.

Além disso, mesmo diante da suposição de um mundo inexistente, conforme se pode observar no segundo parágrafo da citação, os fantasmas ocorrem internamente e sempre **parecem** externos de maneira que, segundo o autor, podem ser tratados de duas formas: ou como acidentes da própria mente ou como coisas que parecem existir fora da mente e independente dela²⁰. Chama-se bastante atenção o fato de Hobbes destacar que tais coisas não existem indubitavelmente, mas que se supõe isso, o que muito corrobora com o argumento presente em *De Homine* (conf. 10.4-5) e na carta à Newcastle de que é apenas possível supor a existência das coisas naturais, bem como na forma pela qual o filósofo trata os corpos em seus *Tratado Óptico*: como hipóteses. Ora, Hobbes afirma (conf. DCr 7.1) que os corpos, as supostas causas do que há nas mentes humanas, serão **considerados**

20 Segundo Limongi (2000) a nomeação não exige a existência dos fantasmas, mas apenas que os tomemos desta forma.

como existentes, sendo assim, parece lícito assumir que é a partir dessa demonstração *a posteriori* que o filósofo de Malmesbury construirá toda a sua física mecanicista. Trata-se, como afirma Limongi (2000), de assumir como princípio um mundo pensado, afinal, as coisas exteriores serão tomadas, isto é, pensadas **como se** possuíssem uma existência própria.

Em suma, o tratamento que Hobbes fornece à hipótese da aniquilação no *De Corpore* se mostra bastante distinto daquele presente no *Elementos da Lei*. Nesta obra, ao expor acerca do que há na mente humana, o autor comenta acerca de “certas imagens ou concepções **das coisas exteriores a nós**” ou, ainda, “imagens e representações das qualidades **das coisas exteriores a nós**” (EL 1.8, 2010, p. 4 grifos meus), ao passo que, no *De Corpore*, tais coisas “aparecerão **como se fossem externas** e independentes de quaisquer poderes da mente”, de modo que serão tratadas “**não como realmente existentes**, mas **apenas parecendo existir**, ou tendo existência sem nós” (DCr 7.1, 1969, p. 92 grifos meus). Ou seja, se na obra de 1640 o autor adota, logo de saída, a existência das coisas exteriores, na obra posterior, tais coisas são apenas postuladas dessa forma, e, da assumpção dessa aparência que se torna possível construir qualquer demonstração a respeito das causas naturais.

Esse tipo de posicionamento assumido por Hobbes, isto é, o de que os corpos são hipóteses, pode ter sido derivado, segundo Tuck (2002), da preocupação do círculo de Mersenne — do qual Hobbes fazia parte — de se fornecer um fundamento filosófico à teoria moral e à física, coisa que, segundo entendiam, respectivamente, Grócio e Galileu não haviam feito em suas teorias que revolucionaram o século XVII. Tratava-se, ainda segundo esse intérprete, de uma necessidade dos membros desse círculo for-

necer tal fundamentação nas suas teorias. Sendo assim, “tal como Gassendi, ele [Hobbes] acreditava que – devido à força dos argumentos céticos – só poderíamos ter uma verdadeira demonstração se nos limitássemos a proposições sobre como o mundo nos parece” (Tuck, 2002, p. 253), algo que parece ser corroborado pelo tratamento fornecido pelo autor no argumento da aniquilação. Este, inclusive, segundo Bertman (2001), teria aparecido como uma resposta à dúvida hiperbólica de Descartes, mas, se este no decorrer de suas *Meditações Metafísicas* devolve a existência ao mundo, Hobbes, por outro lado, não toma as coisas como realmente existentes, mas apenas as supõe dessa maneira.

Como se sabe, o círculo de Mersenne e Gassendi contava com figuras bastante céticas, como “Patin, Naudé, La Mothe le Vayer e Sorbière” (Popkin, 2003, p.191), ou, ainda, com aqueles que dão nome ao referido círculo e com Descartes – que faz uso do ceticismo de maneira metodológica, e foi tanto lido quando sofreu objeções por parte de Hobbes, como observado no segundo capítulo. O filósofo de Malmesbury passou bastante tempo, durante as suas estadias em Paris, entre os anos de 1629 e 1651, com essas figuras, épocas em que provavelmente produziu *De Cive*, *Tratado de Óptica* e *Leviatã*²¹. Ou seja, Hobbes esteve bastante envolvido com figuras que discutiram o ceticismo na época em que escreveu suas obras, de modo que faz sentido questionar, bem como Popkin (2003), se o autor havia incorporado o ceticismo em sua obra.

É digno de nota que, no século XVII, as revoluções científicas proposta por Kepler, Galileu, Copérnico, Bacon e Descartes ajudaram a substituir o modelo ptolomaico aristotélico predominante, bem como o domínio da escolástica; ao lado disso, conflitos religiosos como A Guerra dos Trinta Anos, a Revolução Pu-

21 E, também, o *Breve Tratado Sobre os Primeiros Princípios*.

ritana e a Restauração — que ocorreram entre os anos de 1618 a 1660 — podem ter ajudado, segundo Missner (1983), a influenciar a renovação do interesse pelo ceticismo por parte dos pensadores seiscentistas, inclusive, pelas obras de Sexto Empírico redescobertas no século anterior. Estas, ainda segundo este intérprete, eram bastante utilizadas em meios intelectuais nos debates religiosos. Além disso, como afirma Hamilton (2012), o antigo cético se tornou muito mais popular na França do que na Inglaterra, especialmente em Paris, nos círculos que Hobbes frequentava; ademais, o filósofo de Malmesbury parece ter entrado em contato com argumentos neo-pirrônicos dispostos, na renascença, por Montaigne — ainda que não tenha acolhido tais posicionamentos (*ibidem*).

Em suma, a essência do ceticismo presente no século XVII, segundo Tuck (2002) e Popkin (1992), é caracterizada, principalmente, através de dois pontos: o primeiro consiste na recusa do aristotelismo — na medida em que ele havia se tornado um sistema vigente que foi colocado em questão pelas revoluções científicas — e, o segundo, na remoção de fundamentos racionais para questões religiosas, isto é, o fideísmo. Este, para Popkin (1992), destacava-se, principalmente, através do questionamento de se Moisés de fato era autor dos textos que lhes são atribuídos nas *Escrituras*. Ademais, no que diz respeito a Aristóteles, como foi observado nos capítulos um e dois, Hobbes tira proveito de sua lógica, ainda que discordasse de sua política e metafísica.

Exposto isso, de modo bastante geral, é possível resumir a filosofia cética seiscentista afirmando “que ela negava a existência de critérios seguros para estabelecer a verdade de qualquer proposta (e a rejeição do critério tornou-se um tropo padrão no ceticismo)” (Tuck, 2002, p. 241).

Quanto ao questionamento levantado por Popkin (2003), no que diz respeito especificamente a Hobbes, assim que publicou o

De Cive, foi acusado por Descartes de assumir máximas perigosas (Popkin, 1992), além de, desde o debate que este teve com o britânico, considerá-lo como herege. Acusações que seriam generalizadas a partir da publicação do *Leviatã*, obra que custou, ao filósofo de Malmesbury, a imputação de ceticismo religioso. O que, provavelmente, nada ajudou Hobbes a se dissociar dessa acusação foi o fato de, em 1678, Blount não ter obtido nenhuma resposta ao convidá-lo para atuar como defensor da religião natural²², de modo que “Hobbes teve ampla oportunidade de entrar na crescente discussão sobre a autenticidade e a precisão das Escrituras, e sobre se o cristianismo é apenas uma forma de religião natural, mas evitou comentários” (Popkin, 2003, p. 200).

Esses elementos, ao lado da discussão pela qual esta seção se iniciou e ao lado do capítulo anterior, pode parecer corroborar a afirmação de Gert (2001) segundo a qual Hobbes não oferece nenhum argumento que permita tratá-lo não cético, bem como o oposto seria verdade.

Mas — o que realmente interessa — é saber se Hobbes encontrava-se entre os filósofos que, como afirma Tuck (2002), negavam a existência de qualquer critério seguro para estabelecer a verdade de alguma coisa. Como foi observado até aqui, o filósofo de Malmesbury afirmava que, no que diz respeito à natureza ou aos conhecimentos de fato, só é possível deduzir hipóteses a partir das quais apenas demonstrações analíticas serão possíveis. Isso pode fazer parecer, à primeira vista, que Hobbes faria parte desse grupo de intelectuais apontados por Tuck (2002). No entanto, o filósofo de Malmesbury de fato acreditava na existência de pelo menos três coisas, isto é, primeiro, dos fantasmas ou ficções da mente e, segundo, do movimento deles — já que o

22 E o mesmo ocorreu no que diz respeito a se tornar seguidor de Pirro e Sexto Empírico (*Ibidem*).

humano percebe diversas aparências que se alteram, isto é, se movimentam. Afinal, como afirma o autor “sabemos suficientemente bem, por natureza, que esses fantasmas existem” (DCr 6.1, 2005, p. 52) e, além disso, percebemos os movimentos dessas aparências (conf. DCr 1.4)²³. A terceira coisa, com base no que foi

23 Tuck (1986) considera que Hobbes seria classificado como pós-cético na medida em que o autor, apesar de não seguir estritamente o que era comum à época, utiliza o ceticismo como ponto de partida para a construção de sua teoria. Ademais, quanto ao que diz respeito ao que era comum no ceticismo do XVII, alguns pontos devem ser destacados. Em primeiro lugar, no que diz respeito aos debates acerca das Escrituras e da autoria de Moisés, ainda que no *Leviatã* o autor afirme que “não constitui argumento suficiente para afirmar que foi escrito por Moisés o fato desse lhe chamar os cinco livros de Moisés”, ou mesmo que “no último capítulo do Deuteronômio, versículo 6, a respeito do sepulcro de Moisés [...] é manifesto que essas palavras foram escritas depois de seu funeral” (L 33.4, 1999, p. 282), não se pode ignorar que, no parágrafo seguinte Hobbes afirma que “embora Moisés não tenha compilado inteiramente esses livros, na forma em que os conhecemos, ele escreveu tudo o que aí se diz que escreveu” (L 33.4, 1999, p. 282). Caso isso não fosse suficiente, o filósofo já havia afirmado (L 33.1) que a autoridade da Igreja Católica — isto é, o cânone de livros aceito por esta — era capaz de desfazer qualquer questionamento acerca da autenticidade das Escrituras. Ou seja, ainda que Hobbes questione a autenticidade de determinados livros, ele não deixa de reconhecê-los e tomá-los como verdadeiros, de modo que em comparação a “La Peyrere, Spinoza e Richard Simon”, o filósofo de Malmesbury, no que diz respeito a esta temática, “era o menos cético e o mais tímido” (Popkin, 1992, p. 17). Em segundo lugar, quanto à crítica ao aristotelismo, Hobbes, assim com a maior parte dos intelectuais distintos da época, busca refutar essa física (Tuck, 2002) na medida em que defende que os acidentes das coisas — conforme abordado no tópico anterior — nada mais são do que fantasmas ou ficções da mente. Sendo assim, pode-se dizer que, quando ao caso da autenticidade dos escritos de Moisés, como defende Popkin (1992), Hobbes não se coloca como um cético religioso, e, quanto à crítica ao aristotelismo, o filósofo parece ter aderido tanto quanto os outros intelectuais que lhe eram contemporâneos (Tuck, 2002). Além disso, no que diz respeito aos comentários que Hobbes promove acerca do paganismo, segundo Popkin (1992), tais argumentos não seriam, para o filósofo, transponíveis à religião tomada como revelada na época, isto é, ao cristianismo. Por fim, no que diz respeito às revelações, os milagres e a forma como Hobbes as interpretava, foi observado nos dois capítulos anteriores ao se tratar especificamente a respeito da linguagem religiosa e da linguagem adâmica.

discutido no capítulo anterior, é que existe uma padronização linguística a partir da qual as verdades, pela vontade do soberano (ou da comunidade de homens) podem ser instituídas.

Ora, diante dos dois primeiros pontos, nota-se que as ficções do espírito de fato existem, ainda que apenas na percepção do indivíduo, de modo que a postulação de uma hipótese dirá respeito apenas às suas causas. E essa hipótese parece ser postulada através de uma semelhança com o que ocorre na percepção dos fantasmas, isto é, através do movimento, já que, como afirma o autor “A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão” (L 1.4. 1999, p. 31), e, não é novidade, a pressão depende e pode ser entendida como movimento.

Pode-se dizer que, diante da percepção tomada como existente, já que os humanos percebem fantasmas continuamente seja em sono ou vigília, o que se deve fazer é apenas raciocinar para “saber por que existem, ou de que causas procedem” (DCr 6.1, 2005, p. 52) e, nesse sentido, só é possível supor a sua causa – ou, na melhor das hipóteses, instituir a sua verdade na comunidade linguística. No entanto, é bastante curioso que o postulado proposto por Hobbes, isto é, a hipótese dos corpos, tenha algo análogo ao que é percebido nos fantasmas: o movimento. A causa que o filósofo toma como sendo a razão pela qual os fantasmas existem é a hipótese de que os corpos existem e que estes movimentam-se, pressionam o que há no indivíduo. É através do movimento que Hobbes, para Tuck (2002), superaria o ceticismo e afirmaria a existência de algo demonstrável naturalmente: o movimento.

Ademais, para além disso, parece que esse algo demonstrável já estaria, na verdade, na existência dos próprios fantasmas enquanto fantasmas que, para usar a expressão de Krook (1956), seriam as únicas coisas verdadeiras *in rerum natura* para Hobbes. Afinal, não parece ser possível negar que sempre há algum

fantasma a ser percebido e que eles se movimentam, mas afirmar a existência dessas coisas para além da percepção do indivíduo consiste na hipótese hobbesiana dos corpos, no princípio colocado nas suas deduções-hipotéticas.

Sendo assim, o britânico não pode ser tratado como um cético que considera impossível aceitar a verdade de qualquer coisa, mas sim como um “cético limitado” que defende faltar “conhecimento sobre um determinado domínio dos fatos” (Missner, 1983, p. 409), que, no caso do filósofo de Malmesbury, diz respeito a tudo que ultrapassa a percepção enquanto mera percepção quando se trata dos conhecimentos dos fatos.

Além disso, mesmo esse ceticismo parece perder a existência diante das consequências que podem ser extraídas das argumentações de Hobbes visto que, em acordo com o que foi observado no capítulo anterior, existe uma instituição, um pacto, um contrato, uma padronização linguística que institui o mundo para os indivíduos de determinada comunidade. Essa instituição será a regra pela qual as razões de uma comunidade ou de um Estado Civil devem se dar a entender e condicionar suas verdades, de modo que o ceticismo parece ter a possibilidade de ser superado pela convenção de determinadas regras e padrões linguísticos próprios de uma comunidade humana.

Para concluir, independentemente de Hobbes acreditar na verdade das suas hipóteses sobre os conhecimentos de fato, é possível extrair como consequência da argumentação dele que, primeiro: a teoria da percepção, a teoria mecânica e qualquer teoria sobre a natureza das coisas nada mais é do que uma teoria de conhecimento dos fatos, que, por sua vez, por mais que possa estar certa, possui uma certeza inalcançável na medida em que os humanos apenas percebem movimentos de ficções/fantasmas, já que possuem acesso apenas às suas percepções. Em segundo lugar, que diante de sua própria teoria da percepção

e da instituição dos nomes, as suas teorias sobre a natureza são hipotéticas quando ultrapassam as representações e a cadeia de pensamentos que foi traduzida em uma cadeia de palavras. Em terceiro lugar e último lugar, a única maneira de as teorias sobre a natureza, ou (o que pode ser mesmo) sobre o conhecimento dos fatos de Hobbes possuir verdade é através da padronização linguística estabelecida pelo poder soberano.



Conclusões

A partir de uma investigação dos primeiros escritos de Hobbes, foi possível atestar que o interesse pela linguagem está presente desde cedo em sua filosofia. Ainda que os comentários acerca da linguagem sejam, em sua maior parte, fragmentários entre os escritos de 1630 a 1641, de modo que nem sempre possuem acordo entre si, nota-se um esforço, da parte do autor, em promover uma argumentação um pouco maior sobre a linguagem já no *Elementos da Lei* e, em suas *Terceiras Objeções*, é possível observar que a maior parte dos argumentos se mantém em suas obras maduras. É a partir, também, da investigação das primeiras obras do filósofo de Malmesbury que foi possível encontrar não apenas a primeira versão do seu convencionalismo, mas também da sua preocupação em observar que a linguagem é essencial para o estabelecimento de qualquer argumentação conclusiva.

Ainda que tenha se identificado o interesse e a relevância que Hobbes fornece desde cedo para a linguagem, no entanto, identificaram-se argumentos que não são mais retomados em sua proposta madura ou, se são retomados – como é o caso do argumento da aniquilação do mundo presente no *Elementos da Lei* e no *De Corpore* – possuem outro tipo de tratamento. Quanto a este ponto, como observado no sexto capítulo, se no escrito de 1640 Hobbes toma os corpos como realmente existentes, no *De Corpore* o filósofo já entende que os corpos e o mundo serão en-

tendido “não como realmente existentes, mas apenas parecendo existir, ou tendo existência sem nós” (DCr 7.1, 1969, p. 92).

Além disso, outro ponto importante de distinção entre o *Elementos da Lei* e a *Arte Retórica* e as obras posteriores, como foi observado, diz respeito à evidência, que, em seus escritos maduros, deixa de residir na experiência e passa a depender da linguagem. Apesar disso, desde cedo, Hobbes não confunde as percepções com as coisas que as causam, bem como foi possível identificar alguns traços da apropriação da filosofia de Euclides que viriam a se aprofundar em seus tratamentos posteriores. Quanto às argumentações que são perdidas ou adaptadas, ao lado do argumento da aniquilação do mundo e do abandono da evidência proveniente das percepções para a linguagem, Hobbes também parece reduzir a sua proposta retórica ao quarto uso especial da linguagem a partir de 1651.

As *Terceiras Objeções*, ademais, provaram ser um texto bastante rico no que diz respeito a esboçar as concepções hobbessianas maduras a respeito da linguagem. É neste escrito de estreia que, conforme observado no primeiro capítulo, encontra-se a afirmação de que os nomes dependem dos conteúdos da imaginação e que é em virtude dos nomes que o raciocínio é possibilitado; que o erro e o acerto parecem antecipar as concepções presentes no *Leviatã* a respeito da prudência; que afirmação e negação dependem da linguagem; que a metáfora e a “linguagem das escolas” não podem fazer parte do discurso científico; e, por fim, que todas as conclusões devem derivar das noções designadas pelos nomes, e jamais sobre as coisas mesmas.

Foi, então, a partir da construção e investigação do primeiro capítulo que se fez a seguinte pergunta: o que levou Hobbes a alterar o tratamento que fornece à sua teoria da linguagem em seus escritos maduros? Que os capítulos 2 e 3 foram construídos. No segundo capítulo o esforço é de colocar o filósofo de Malmes-

bury diante de parte de sua tradição, de onde foi possível observar como se aproxima, como se afasta e em que inova em relação a ela. Em um primeiro momento se fez uma incursão de como Hobbes se aproveitou da teoria (especificamente da lógica) Aristotélica, para além da sua relação com o estagirita vista em sua *Arte Retórica* de 1630. Aqui se viu como silogismo e o convencionalismo é aproveitado pelo seiscentista, ainda que ele não faça uso do essencialismo aristotélico em sua teoria da linguagem: não se trata, para Hobbes, de investigar o ser e o não ser, mas de cálculos sobre as ligações das palavras; tampouco o seiscentista acredita na existência natural dos universais, para o filósofo, trata-se de abstrações linguísticas promovidas pelos humanos.

Diante disso, a partir da tomada de Ockham, tentou-se compreender de que maneira Hobbes se posiciona diante da escolástica, de modo que, ainda que o filósofo acompanhe a distinção de discurso verbal e discurso mental do escolástico, este último é renovado por ele. Isso ocorre enquanto o discurso mental não é mais entendido como proposicional, mas apenas como uma cadeia de pensamentos. Além disso, Hobbes também se distancia de Ockham por considerar que os universais sequer possuem alguma existência na mente, sendo apenas uma abstração linguística humana. Ao tomar Ockham como exemplo, notou-se que as acusações feitas pelos intelectuais seiscentistas aos escolásticos são, ao menos em alguma medida, acuradas. Pois, as teses de Aristóteles, mesmo que consistam em uma base importante para as formulações do teólogo, são adaptadas para se adequarem à sua teoria. Hobbes possui certas semelhanças com esses dois autores, o que pode indicar tanto certos ecos de ambas as teorias sobre o filósofo de Malmesbury quanto a participação do britânico no interesse de renovação das bases tradicionais desejada por parte dos intelectuais da época — coisa que pode ter colaborado na tomada de Hobbes da silogística como uma forma de demonstração científica.

Assim, em comparação a Bacon, ainda que o filósofo de Malmesbury tenha tido um longo contato com o Barão de Verulamio, uma das figuras mais importantes para a renovação científica dos seiscentos, não trouxe o experimentalismo ou o indutivismo para a sua teoria, sequer tentando aplicar essa abordagem à sua filosofia da linguagem. Os autores, apesar disso, concordavam acerca dos limites do aristotelismo escolástico, sobre o poder que vinha com a ciência e a respeito da utilidade de instrumentos (como a luneta) para avanços científicos. Hobbes, em acordo com Bacon e com Descartes, não deixou de considerar que as expressões obscuras produzidas pela escolástica eram danosas e, no que diz respeito a este último, o debate presente nas *Objeções e Respostas às Meditações Metafísicas*, permitem inferir alguns elementos que podem ter colaborado para parte das alterações que Hobbes faria em sua teoria a partir de 1642. Ainda que Descartes e Hobbes encontrem acordo quanto a compreensão das definições, de a razão pertencer somente ao humano, os autores se distanciam na medida em que o filósofo de La Haye defende as ideias como base dos conhecimentos verdadeiros e o de Malmesbury compreende que essa base se encontra nas definições promovidas pelo jogo linguístico.

Ainda no segundo capítulo é possível observar que a proposta madura de Hobbes, ainda que tenha algumas semelhanças com esses autores no que diz respeito às concepções acerca da linguagem, da lógica ou da silogística, ele defenderá que “o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem, e não das coisas. E onde não houver linguagem, não há nem verdade nem falsidade” (L 4.12, 1999, p. 46). Afinal, seguindo o *De Homine* (10.4-5), enquanto as palavras são instituições decorrentes da vontade humana, somente a partir delas serão possíveis as demonstrações *a priori*; e, mesmo aquelas que são *a posteriori*, necessitam da linguagem para estabelecer os termos e regras de suas análises.

Diante dessa divisão de demonstrações e ainda com a preocupação em compreender as alterações que Hobbes propõe em sua teoria, o terceiro capítulo, *A geometria da linguagem*, buscou investigar de que maneira a geometria euclidiana e galilaica podem ter contribuído para as demonstrações filosóficas do autor. Do primeiro, Hobbes teria se aproveitado para propor o método analítico ou compositivo que, no geral, garante demonstrações *a priori* na medida em que o jogo demonstrativo decorre das regras instituídas pelos próprios humanos, sendo o único método com garantia de verdade. Do segundo, por sua vez, o filósofo de Malmesbury pode ter se aproveitado para propor o seu método analítico ou resolutivo, que seria capaz de produzir demonstrações *a posteriori*, acerca da história natural ou civil. Essas demonstrações, enquanto dizem respeito à natureza, apenas *podem* possuir verdade, mas jamais atingir a certeza promovida pelo outro tipo de demonstração, pois as regras da natureza cabem ao divino e não ao homem, como no outro caso, assim como os humanos só possuem acesso às suas percepções.

Ademais, é possível que, se a maneira que o método analítico de Hobbes opera for semelhante ao de Galileu, deve-se observar que todo procedimento que decorre da resolução necessita de uma hipótese ou suposição inicial a partir da qual alguma demonstração possa ser feita. Do que parece possível alinhar Hobbes com Galileu no uso, ainda que rudimentar, do método dedutivo-hipotético (enquanto resultados podem ser estabelecidos de maneira experimental e hipotética) ao se fazer demonstrações analíticas ou resolutivamente.

A partir dessa exposição acerca dos métodos e demonstrações de Hobbes é possível acessar a possível tensão que existe entre a teoria da percepção e a teoria da linguagem do filósofo. Isso porque a proposta do método resolutivo parece se construir para que, apesar de não poder acessar a verdade na natureza das

coisas da natureza, ainda assim possa fornecer uma resposta experimental para como as coisas podem de fato ser. Mesmo que essas demonstrações dependam de um acordo — como é trabalhado no quinto capítulo —, por aqui se vê uma proposta de como lidar com a natureza de maneira funcional. Sendo assim, estrutura-se analiticamente a interpretação de um mundo dado como se fosse verdadeiro (conf. DCr 7.1), e, posteriormente, utiliza-se os resultados da demonstração analítica como princípios estabelecidos, segundo a convenção humana, no início das demonstrações sintéticas. Desse modo, se, por um lado, a teoria de Bacon extrai a verdade de um procedimento indutivo que generaliza experiências particulares, e a de Descartes depende das ideias claras e distintas; Hobbes, por outro lado, pareceu optar por uma via segundo a qual a verdade depende de apenas respeitar as definições, estabelecidas segundo arbítrio humano, nas demonstrações.

Após a exposição interpretativa a respeito dos métodos demonstrativos de Hobbes, foi possível adentrar, no quarto capítulo, no qual se preocupa com a sua filosofia madura da linguagem. Partindo da compreensão de o que consiste a verdade para o autor, e como ela depende da autoridade soberana para se estabelecer em um Estado Civil, notou-se que esse conceito, além de depender da vontade humana, não assume uma posição estanque, mas se altera acompanhando as novas gerações de indivíduos e suas convenções culturais. E, sendo esse o caso, notou-se que a verdade possui uma dependência íntima com o tempo e o lugar em que é estabelecida, não se tratando de essências inalteráveis. Desse modo, mesmo a divisão metodológica, as demonstrações *a priori* e *a posteriori*, são distinções criadas em função do contrato linguístico estabelecido em determinadas comunidades.

Neste capítulo também foi possível observar que não é apenas a definição de verdade que leva a linguagem a assumir o lugar de fundamento científico/filosófico para Hobbes, mas tam-

bém a própria forma que os humanos adquirem a habilidade da razão coopera para essa tomada interpretativa. Afinal, é apenas em decorrência da razão que os humanos são capazes de significar arbitrariamente suas percepções e postular a existência de um mundo para além delas, ainda que meramente pensado. Algo que a própria criação da linguagem pode atestar: “no início havia poucos nomes e apenas os mais familiares. Assim, o primeiro homem, por sua própria vontade, impôs apenas a alguns animais [...] e] estes nomes, tendo sido aceites, foram transmitidos pelos pais aos seus filhos, que também conceberam outros” (DH 10.2, 1978, p. 38). Sendo assim, foi em decorrência da primeira geração de humanos falantes que, pelas suas vontades, estabeleceram as primeiras verdades; e é em função das gerações seguintes que as verdades podem ser mantidas, excluídas e adicionadas em conformidade com seus desejos e complexidade de seus pensamentos.

Ademais, mesmo a maneira pela qual Hobbes compreende o que é a filosofia colabora para compreender a linguagem como o fundamento filosófico de sua teoria, já que ela necessita das demonstrações e da linguagem para se estabelecer. Afinal, sem os nomes, sem as proposições e sem os silogismos, e, especificamente, sem o uso das proposições verdadeiras, falsas, categóricas e hipotéticas não apenas a filosofia não poderia se estabelecer, para Hobbes, mas, também, as demonstrações resolutivas seriam profundamente prejudicadas. Sem tais proposições, não seria possível construir e deduzir-hipoteticamente nada a respeito da natureza, bem como se aproveitar de tais hipóteses para o uso humano.

A maior parte do quarto capítulo, nesse sentido, preocupa-se em interpretar de que maneira se dá linguagem filosófica para Hobbes, mas, ao fim, é possível sugerir algumas subdivisões, ainda que todos os outros tipos de linguagem — comum, retórica, religiosa, adâmica — “percam” (por falta de melhor termo) em grau de verdade para aquela que é foco da pesquisa. No entanto, é no

quinto capítulo que, partindo de um questionamento de o que leva os humanos a terem o desejo de nomear, isto é de transformar suas consequências de pensamento em uma consequência de palavras, que se chegou à resposta de qual tipo de linguagem se sobrepõe a todas as outras.

Em resposta à pergunta de qual movimento origina a vontade de nomear, marcar, traduzir a cadeia de pensamentos em uma cadeia de palavras, o ato de nomeação – em termos de uma explicação decorrente de uma ciência da natureza humana – pode ser entendido como consequência de algo externo e desconhecido (ou mesmo estranho) e, esse algo externo, nos termos de uma história da linguagem, é a ação divina que parece incitar o humano a ter essa vontade. A partir disso, foi possível afirmar que os primeiros humanos (Adão, Eva e, posteriormente, seus filhos) puderam instituir “as primeiras verdades”, pois elas “foram estabelecidas arbitrariamente pelos que primeiro atribuíram nomes às coisas” (DCr 3.8, 2005, p. 31). Daqui viu-se que, ao primeiro estabelecimento de uma comunidade humana, se estabeleceu o primeiro jogo linguístico e que, com a dispersão linguística e humana, é provável que as razões – na medida em que se diferem – de cada comunidade de homens tenha estabelecido suas próprias regras de seus próprios jogos linguísticos. Disso foi possível extrair a consequência de que cada comunidade humana pode ter composto regras e jogos linguísticos diversos entre si, que garantiam diferentes tipos de verdade e demonstrações – o que colabora, por sua vez, para a compreensão de que não apenas a verdade, mas que todas as regras linguísticas são frutos de um contrato dentro de uma comunidade humana.

E é em função da dispersão de contratos linguísticos, da disputa de razões, ao lado da guerra de todos contra todos, que surge a figura do soberano como instauradora da padronização das regras e verdades da linguagem. Regras e verdades essas que, se

mediadas por um bom conselheiro, ainda que não garanta a satisfação de todos os súditos, serão capazes de manter o estado de paz próprio de um Estado Civil.

Daqui é possível acessar, sob outro ponto de vista, na verdade, sob uma deslocação do problema, a tensão que se sente entre a teoria da percepção e a teoria da linguagem de Hobbes. Se as regras e as verdades linguísticas ora dependem de cada comunidade humana, ora dependem da instituição soberana, a teoria da percepção só poderia ser demonstrável (mesmo que de forma dedutiva-hipotética) se assim o jogo linguístico de uma comunidade humana permitisse; e essa mesma teoria só poderia ser verdadeira se assim fosse instituído pela autoridade soberana.

Mas, para adentrar um pouco mais nesta tensão, no último capítulo, onde se preocupa em compreender quais são os limites dos conhecimentos dos fatos para assumir o lugar de fundamento da teoria filosófica de Hobbes, que este argumento não só é repetido, mas também observa-se um outro. Ora, se a própria teoria da percepção de Hobbes, se fundamentada nas percepções, ela não poderia se sustentar na medida em que ultrapassa as percepções enquanto meras percepções — afinal, isso é tudo que um humano tem acesso. Aqui se observa que, quando saímos do plano linguístico, de suas regras, do contrato de uma comunidade, da instituição e padronização soberana, os corpos são apenas hipóteses, bem como a teoria da percepção, a física, e mesmo o mundo. Sem o jogo linguístico, suas regras, princípios, verdades e definições, não seria possível formular demonstrações, seja de maneira *a priori*, seja *a posteriori*, ou possuir proposições hipotéticas e categóricas para isso, tampouco afirmar qualquer verdade ou falsidade de qualquer coisa, afinal “A verdade depende [...] do consentimento dos homens” e a razão, por sua vez, “nada mais é que uma investigação da verdade constituída (made) por um tal consentimento” (DCv 17.28, 2002, p. 326).

Ao fim e ao cabo, resta reafirmar que “o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem” (L 4.11, 1999, p. 46) e resta, também, a esperança de esta pesquisa ter encontrado êxito nas interpretações que propõe e de que consiga inspirar novas investigações acerca da linguagem em Thomas Hobbes.

Referências

Bibliografia Primária – Obras de Hobbes

HOBBS, T. (2006). Breve Tratado Sobre os Primeiros Princípios. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. In: *Scientiæ Studia*, v. 4, n. 2, p. 307-24.

_____. (2006). *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2010). *Elementos da Lei Natural e Política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2005). Elementos de Filosofia – Primeira Seção – Sobre o Corpo. Parte I – Computação ou Lógica. Tradução e apresentação de José Oscar de A. Marques. Clássicos da Filosofia. *Cadernos de Tradução* 12. Campinas: pp. 1-67.

_____. (1999). *Leviatã*. In: *Os Pensadores: Hobbes*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: editora Nova Cultural.

_____. (1978). *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. Edição de Bernard Gert e tradução de Charles T. Wood, T. S. K. Scott-Craig e Bernard Gert. Estados Unidos: Doubleday & Company, Inc.

_____. (2016). Tratado de Óptica. Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. In: *Scientiæ Studia*, v. 14, n. 2, p. 483-526.

_____. (1969). *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, vol 1: Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body*. Organização de John Bohn, Henrietta Street e Covent Garden. Londres: Americana.

_____. (2009). Toda a Arte Retórica. Tradução de Patrícia Nakayama. In: NAKAYAMA, P. *A arte retórica de Thomas Hobbes (tradução e comentário)*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, USP.

Bibliografia Secundária

ABIZADEH, A. (2017). Hobbes on Mind: Practical Deliberation, Reasoning, and Language. In: *Journal of the History of Philosophy*. V. 55, n. 1, pp. 1-34;

ABRANTES, J. G. (2019). Algumas considerações sobre o método geométrico nos seiscentos: Descartes, Hobbes e Pascal. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*. Brasil: v. 11, n. 21, p. 43-54.

AGOSTINHO. (1980). *Confissões e De Magistro*. Tradução de Ângelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural.

ARISTÓTELES. (2013). *Da Interpretação*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Unesp.

_____. (1991). *Ética a Nicômaco*. Tradução e comentários de Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural.

BACON, F. (1973). *Novum Organum Bacon Pensadores*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Editora Nova Cultural.

_____. (2006). *O progresso do conhecimento*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.

BARNOUW, J. (2008). Reason as Reckoning: Hobbes's Natural Law as Right Reason. In: *Hobbes Studies*. V. 21, pp. 38–62.

BERTMAN, M. A. (2001). Conatus in Hobbes' De Corpore. In: *Hobbes Studies*, v. 14, pp. 25-39.

_____. (1988). Semantics and Political Theory in Hobbes. In: *Hobbes Studies*. V. 1, pp. 134-143.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed., revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BIRD, A. (1996). Squaring the Circle: Hobbes on Philosophy and Geometry. In: *Journal of the History of Ideas*. V. 57, n. 2, pp. 217-231.

BRONDANI, C. (2020) O papel da imaginação na filosofia política de Hobbes. In: *Cadernos Espinosanos*. N. 42, pp. 193-213.

BUNCE, R. (2002). *Francis Bacon, Thomas Hobbes, Philosophy and history*. Tese de Doutorado. University of Cambridge.

_____. (2003). Thomas Hobbes' relationship with Francis Bacon - an introduction. In: *Hobbes Studies*. V. 15, pp. 41-83.

CHARBOT, D. (1995). Thomas Hobbes: skeptical moralist. In: *American Political Science Review*. V. 89, n. 2, pp. 401-410.

COMINETTI, G. P. F. *A noção de linguagem em Descartes: Ensaio sobre o conceito de linguagem na filosofia dualista de René Descartes*. (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Unioeste, 2013.

COSTA, M. (2011). Language as a Factor of Integration or Segregation in Modern States. In: *Hobbes Studies*. V. 24, pp. 15-23.

CULLETON, A. (2000). Três marcas (estigmas) de Ockham no pensamento de Hobbes (O subsídio ockhamiano ao pensamento Hobbesiano). In: *Veritas*. V. 45, n. 3, pp. 411-416.

DASCAL, M. (1976). Language and Money. A Simile and its Meaning in 17th Century Philosophy of Language. In: *Studia Leibnitiana*. Bd. 8, H. 2, pp. 187-218.

DE JONG, W. (1986). Hobbes's logic: language and scientific method. In: *History and Philosophy of Logic*. V. 7, n. 2, pp. 123-142.

DESCARTES, R. (1996). *Discurso do Método – Descartes Pensadores*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Editora Nova Cultural.

_____. (2006). *Meditations, Objections, and Replies*. Tradução para o inglês de Roder Ariew e Donald Cress. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

_____. (2002) *Princípios da Filosofia*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro:UFRJ, 2002.

_____. (2010). *Obras escolhidas*. Organização de J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha e tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva.

DUNCAN, S. (2005). Hobbes's Materialism in the Early 1640s. *British Journal for the History of Philosophy*. Inglaterra: v. 13, n. 3, p. 437-448.

----- (2011). Hobbes, Signification, and Insignificant Names. In: *Hobbes Studies*. V. 24, p. 158-178.

EUCLIDES. (2009). *Os elementos*. Tradução de Irineu Bicudo. São Paulo: Editora UNESP.

FONSECA, I. B. (2017). Introdução. In: *Retórica das Paixões*. São Paulo: Martins Fontes.

FORLIN, E. A concepção cartesiana de linguagem. *Cadernos de História da Filosofia e Ciência*. Brasil: s. 3 v. 14, n. 1, pp. 49-58, 2004.

GALILEI, G. (2011) Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano. Tradução, introdução e notas de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Editora 34.

GARBER, D. (2002). *Descartes, mechanics, and the mechanical philosophy*. In: *Midwest Studies in Philosophy*. N. 26, pp. 185-204.

GASKIN, J. C. A. (2010). "Introdução", in: HOBBS, T. *Elementos da Lei Natural e Política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes.

GAUTHIER, D. P. (1997). Hobbes on demonstration and construction. In: *Journal of the history of philosophy*. V. 35, n. 4, pp. 509-521.

GERT, B. (2001). Hobbes on language, metaphysics, and epistemology. In: *Hobbes Studies*. V. 14, pp. 40-56.

GILSON, E. (2006). *O espírito da filosofia medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

HAMILTON, J. J. (2012). Pyrrhonism in the Political Philosophy of Thomas Hobbes. In: *British Journal for the History of Philosophy*. Inglaterra: v. 20, n. 2, pp. 217-247.

HAUBERT, L. E. A linguagem em Descartes. *Intuitio*. Rio Grande do Sul: v. 12, n. 1, 2019.

HECK, J. N. e LEANDRO, W. A. (1988). Hobbes e a modernidade filosófica: um estudo do 'more geometrico' hobbesiano. In: *Filósofos*. V. 3, n. 1, pp. 57-68.

HEINRICHS, T. A. (1973). Language and Mind in Hobbes. In: *Yale French Studies*. N. 49, pp. 56-70.

HUME, D. (2004). *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: editora UNESP.

KROOK, D. (1956). Thomas Hobbes doctrine of meaning and Truth. In: *Journal of The Royal Institute of Philosophy*. V. 31, n. 116, pp. 3-22.

JESSEPH, D. M. (2004). Galileo, Hobbes, and the book of Nature. In: *Perspectives on Science*. V. 12, n. 1, pp. 191-211.

_____. (2016). Hobbes on 'conatus': a study in the foundations of Hobbesian Philosophy. In: *Hobbes Studies*. N. 29, pp. 66-85.

LEIVAS, C. R. C. (2007). Linguagem e Temporalidade em Hobbes. *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*. São Paulo: v. 4, n. 2, p. 93-102.

LIMONGI, M. I. 2000. A Semântica do Materialismo de Hobbes. *Revista Analytica*. Rio de Janeiro: v. 5, n. 1-2, pp. 109-135.

_____. (2002a). A vontade como princípio do direito em Hobbes. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 12, n. 1-2, jan.-dez, p. 89-104.

_____. (2002b). *Hobbes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.

LISBOA, W. V. (2006). Algumas observações acerca do discurso mental e do discurso verbal em Thomas Hobbes. in: *Dois Pontos*. V. 3, n. 1, pp. 211-225.

MADANES, L. (1923). Hobbes on Peace and Truth: An Objection to Richard Popkin's "Hobbes and Scepticism I" and "Hobbes and Scepticism II". In: POPKIN, R. H. (Org.) *Scepticism in the history of philosophy: a Pan-American dialogue*. USA: Springer-science.

MARICONDA, P. R. (2006). Galileu e a ciência moderna. *Cadernos de Ciências Humanas-Especiaria*. Brasil: v. 9, n. 16, 267-292.

MENEZES, E. (2019). Descartes e a História. *Kalagatos*. Brasil: v. 16, n.1, pp. 5-19.

MILL, J. S. (1957). Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

MISSNER, M. (1983). Skepticism and Hobbes's Political Philosophy. In: *Journal of the History of Ideas*. V. 44, n. 3, pp. 407-427.

MONTEIRO, J. P. (1998). *A ideologia do Leviatã hobbesiano*. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/monteiroleviatahobbesiano.pdf/at_download/file>. Acesso em: 30 de março de 2023.

MOREIRA, V. C. (2006). "Linguagem e verdade em Leibniz e Hobbes", in: *Revista Analytica*, vol. 10, n. 2, pp. 45-87.

MORI, G. (2012). Hobbes, Descartes, and Ideas: A Secret Debate. *Journal of the History of Philosophy*. Londres: v. 50, n. 2, pp. 197-212.

NAKAYAMA, P. (2009). *A arte retórica de Thomas Hobbes (tradução e comentário)*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, USP.

NASCIMENTO, J. S. (2012). O entimema e o exemplo na retórica de Aristóteles. *Prometheus*. Brasil: a. 5, nº 9, pp 99-109.

NETO, G. R. (2006). Hobbes e o movimento da luz no Breve tratado. In: *Scientiæ Studia*. Brasil: v. 4, n. 2, p. 251-305.

OCKHAM, G. (1999). *Lógica dos Termos*. Tradução de Fernando Pio de Almeida Fleck e introdução de Paula Müller. Porto Alegre: EDIPUCRS.

PARKIN, J. (2007). Hobbes and Hobbism (1666–1675). In: PARKIN, J. *Taming the Leviathan: the reception of the political and religious ideas of Thomas Hobbes in England, 1640–1700*. Edimburgo: Cambridge University Press.

PAULA, V. S. N. (2011). *A linguagem das trevas na filosofia de Hobbes*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, UFMG.

PÉCHARMAN, M. (2015). Hobbes on Logic, or How to Deal with Aristotle's Legacy. In: MARTINICH e HOEKSTRA (Org.). *The Oxford Handbook of Hobbes*. Inglaterra: Oxford Academic.

PETTIT, P. (2008). *Made with Word: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Nova Jersey: Princeton University Press.

POMBO, O. (2010). "Linguagem e verdade em Hobbes" e "Ciência e axiomatização da linguagem em Thomas Hobbes" In: *Palavras e Esplendor do Mundo: estudos sobre Leibniz*. Lisboa: Fim de Século – Edições, Sociedade Unipessoal, LDA.

POPKIN, R. H. (1992). *The Third Force in Seventeenth-century Thought*. Nova Iorque: Brill.

_____. (2003). *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Nova Iorque: Oxford University Press.

REISS, T. J. Denying the Body? Memory and the Dilemmas of History in Descartes. *Journal of the History of Ideas*. Pensilvânia: v. 57, n.4, pp. 587-607, 1996.

RIBEIRO, B.B.B. (2010). O nominalismo em Hobbes. *Revista Estudos Hum(e)anos*. Brasil: v.1, p. 15-38.

RIBEIRO, R. J. (2002) O letrado e o guerreiro: ou dois ensaios sobre o âmago terrível da linguagem. In: *SCRIPTA*, Belo Horizonte: v. 5, n. 10, pp. 307-320.

ROCHA, E. M. Animais, homens e sensações segundo Descartes. In: *Kriterion*. Belo Horizonte: n.110, pp. 350-364, 2004.

ROMANOWSKI, S. (1973). Descartes: From Science to Discourse. In: *Yale French Studies*. New Haven: n. 49, pp. 96-109.

ROSS, G. M. (1988). Hobbes and Descartes on the relation between language and consciousness. In: *Synthese*. N. 75, pp. 217-229.

ROSSI, P. (2001). *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Tradução de Antonio Angonese. São Paulo: EDUSC.

_____. (2006). *Francis Bacon da magia à ciência*. Tradução de: Aurora Fornoni Bernardini. Londrina: Editora da UFPR.

SACKSTEDER, W. (1980). Hobbes: The art of the geometricians. In: *Journal of the history of philosophy*. V. 18, n. 2, pp. 131-146.

SALLES, S. (2018). Pode a linguagem salvar Hobbes de um paradoxo?. In: *Argumentos*. Brasil: a. 10, n. 20, pp. 74-86.

SANTOS, M. D. P. (2021). A linguagem em Hobbes: 1656, 1651 e 1650. *Cadernos Espinosanos*. São Paulo: n. 45.

_____. (2021). Hobbes: uma tensão entre a mecânica e a linguagem. *Filôgenes*. Marília: v.16, pp. 85-102.

SERRA, A. M. (2006). Guilherme de Ockham e a des-con-strução dos universais. In: *Síntese - Revista de Filosofia*. Brasil: v. 33, n. 105, pp. 117-134.

SILVA, S. H. S. (2015). Robert Filmer, Thomas Hobbes e a polêmica entre a vertente contratual e a patriarcal da fundação da autoridade política. In: CARVALHO, M; FREITAS, J.; SANTOS, A. C. (2015). *Filosofia do século XVIII: (Coleção XVI Encontro ANPOF)*.

SKINNER, Q. (1969). Thomas Hobbes and the Nature of the Early Royal Society. In: *The Historical Journal*. v. 12, n. 2, pp 217-239.

SORELL, T. (1999). Hobbes and Aristotle. In: BLACKWELL, C. e KUSU-

KAWA, S. (Org.). *Philosophy in the sixteenth and seventeenth centuries: Conversations with Aristotle*. USA: Routledge.

SOUZA, L. R. (2021). *The relation between concepts and mental language in William of Ockham's thought*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Paris, UFRGS.

TALASKA, R. A. (1988). Analytic and Synthetic Method According to Hobbes. In: *Journal of the history of philosophy*. V. 36, n. 2, pp. 207-237.

TUCK, R. (1983). Grotius, Carneades and Hobbes. In: *Grotiana*. V. 4, n. 1, pp. 43-62.;

_____. (2002). Optics and sceptics: the philosophical foundations of Hobbes's political thought. In: LEITES, E. (Org.) *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Estados Unidos: Cambridge University Press.

WALTON, C. (1991). Hobbes and the reform of logic. In: *Hobbes Studies*. V. 4, pp. 115-130.

WILDERMUTH, M. E. (1997). Hobbes, Aristotle, and the materialist rhetor. In: *Rhetoric Society Quarterly*. V. 27, n. 1, pp. 69-80.

ZARKA, Y. C. (2016). *Hobbes and Modern Political Thought*. Tradução para o inglês de James Griffith. Edimburgo: Edinburgh University Press Ltd.



Agradecimentos

Esse livro não seria possível sem o apoio, incentivo e inspiração de algumas pessoas que devem ser mencionadas.

Agradeço, em especial, ao professor Saulo Henrique Souza Silva pela orientação livre, confiante e gentil que me forneceu ao longo da escrita do texto de dissertação; e aos professores Edmilson Menezes Santos, Antônio Carlos dos Santos e Maria Isabel Limongi que, assim como meu orientador Saulo, são grandes fontes de inspiração e tanto me ajudaram, seja pelo próprio exemplo que são enquanto pessoas, seja pelas suas rigorosas demonstrações, a produzir esta pesquisa.

Em especial, agradeço a Bel por ter me inspirado desde a graduação, através de sua pesquisa, a me dedicar nesta temática, bem como por ser, hoje, a melhor orientadora que eu poderia ter nas pesquisas que hoje produzo.

Agradeço, ainda, à família que encontrei e me acolheu ao longo dessa jornada. Esta família sempre me acompanhou e esteve comigo para celebrar minhas conquistas e atenuar, com amor e carinho, minhas dores. Fazendo, dessa forma, com que eu

persistisse e encontrasse forças para seguir com meus objetivos. Diego Andrade Nascimento, Doramis Dória Oliveira, Mariana Lins Costa, Lucas Axt, Rodrigo Matos da Silva Gonçalves, Rafael Cândia Cerqueira da Silva, Taynara Gdla e Lukas Ostermayer, os meus dias sempre serão mais reluzentes com vocês por perto.

Agradeço, também, à família que me criou, que sempre esteve comigo e me incentivou, de diferentes formas, a seguir este percurso até aqui. Minha mãe, Maria de Fátima Dias de Carvalho Cruz; meu pai, José Eduardo Pinheiro Santos; meu irmão, Lucas Dias Pinheiro Santos, e meu gatinho Thuffy, essa jornada sequer seria iniciada sem a presença de vocês.

Por fim, como não poderia ser diferente, agradeço à CAPES pelo auxílio, e a todos os colegas, amigos, professores, funcionários e familiares que, de uma forma ou de outra, me ajudaram a chegar até aqui.



Associação Brasileira de
Estudos do Século XVIII



*Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico*