



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE – ICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ELIAS LINO DOS SANTOS

A ÉTICA EM HOBBS

FORTALEZA
2018

ELIAS LINO DOS SANTOS

A ÉTICA EM HOBBS

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia em 20 de agosto de 2018 da Universidade Federal do Ceará – UFC como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia. Área de concentração: Ética e filosofia política.

Orientador: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.
Coorientadora: Profa. Dra. Rita Helena Sousa Ferreira Gomes.

FORTALEZA
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

D762é Santos, Elias Lino dos.
A ética em Hobbes / Elias Lino dos Santos. – 2018.
97 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2018.
Orientação: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.
Coorientação: Profa. Dra. Rita Helena Sousa Ferreira Gomes.

1. Natureza humana. Linguagem. Razão. Liberdade. Ética.. I. Título.

CDD 100

ELIAS LINO DOS SANTOS

A ÉTICA EM HOBBS

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia em 20 de agosto de 2018 da Universidade Federal do Ceará – UFC como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia. Área de concentração: Ética e filosofia política.

Aprovada em: 20/08/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dra. Rita Helena Sousa Ferreira Gomes (Co-orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Delmo Mattos da Silva
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

A todos que me provam diariamente que ainda
faz sentido estudar Hobbes.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Ceará - UFC, que me proporcionou uma educação de qualidade.

Ao programa de pós-graduação em filosofia pela oportunidade de torna-me mestre.

Ao prof. Dr. Odílio Alves Aguiar pela diligente orientação.

À prof. Dra. Rita Helena Sousa Ferreira Gomes pela cortês e competente orientação.

A todos os professores do programa de pós-graduação.

Aos meus colegas e amigos de curso do programa de pós-graduação por me proporcionarem momentos de reflexão em conversas por vezes despreziosas.

Aos meus amigos, amigas, amantes e afins por compreenderem a minha falta de tempo.

À minha mãe, Maria de Lourdes Martins Lino, por me ensinar que sou escravo da minha palavra dada antes mesmo de conhecer Hobbes.

“Quando eu olhar pro lado

Eu quero estar cercado

Só de quem me interessa”.

(Lenine)

RESUMO

A presente dissertação de mestrado tem por objetivo analisar a ética em Hobbes a partir do que a tradição filosófica aceita como a teoria política no filósofo de Malmesbury, a saber, *Os Elementos* de 1640, o *Do Cidadão* de 1642 e o *Leviatã* de 1651. E ainda os textos que ficaram conhecidos como as polêmicas com o bispo anglicano Bramhall entre 1654 e 1655. Para tanto se optou por dividir o trabalho em três partes; na primeira será tematizada a estrutura da realidade na qual os homens estão inseridos enquanto corpos em movimento. Contudo, o homem tem a especificidade da linguagem com a qual nomeia os objetos de suas sensibilidades. No segundo capítulo a antropologia hobbesiana é explicitada através do que aqui se julga características fundamentais do ser humana. Dessa maneira se tematiza a paixão e o seu lugar de manifestação, isto é, o costume, a linguagem e a razão. E finalmente, no terceiro capítulo se definirá a ética hobbesiana que aqui se assume ser uma ética sensual, ou seja, é uma ação livre porque é fruto da liberação e da vontade humana por isso ética, mas a partir dos objetos sensíveis.

Palavras – chave: Natureza humana. Linguagem. Razão. Liberdade. Ética.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the ethics in Hobbes from what the philosophical tradition accepts as political theory in the philosopher of Malmesbury, namely, *The Elements* of 1640, *Do Citizen* of 1642 and *Leviathan* of 1651. And still the texts that became known as the controversies with the Anglican bishop Bramhall between 1654 and 1655. For that reason it was chosen to divide the work in three parts; in the first, the structure of reality in which men are inserted as bodies in movement will be thematized. However, man has the specificity of the language with which he names the objects of his sensibilities. In the second chapter Hobbesian anthropology is made explicit through what is here judged fundamental characteristics of the human being. In this way the passion and its place of manifestation, that is, custom, language and reason are thematized. And finally, in the third chapter we will define the Hobbesian ethics that is assumed to be a sensual ethic, that is, it is a free action because it is the result of liberation and the human will for this reason, but from the sensible objects.

Keywords: Human nature. Language. Reason. Freedom. Ethic.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	A NATUREZA HUMANA	16
2.1	Estrutura da realidade	18
2.2	Sensibilidade e nominalismo	24
2.3	A natureza humana	32
3	PAIXÃO, COSTUME, LINGUAGEM E RAZÃO	43
3.1	Paixão e costume	44
3.2	Linguagem	52
3.3	Razão	59
4	ÉTICA SENSUAL	65
4.1	Ética como ação	67
4.2	Ética como movimento para a vida	77
4.3	Ética sensual	87
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
	REFERÊNCIAS	96

1 INTRODUÇÃO

O filósofo Thomas Hobbes ficou conhecido pela historiografia filosófica como um teórico da soberania. E, como tal, é muito mais estudado como um justificador da unidade e exercício do poder, isto é, dessa forma de organização política surgida na modernidade, o Estado político representativo. Isso implica na concepção de política como arte do governo em detrimento da percepção de política como ação entre agentes em conjunto. Desse modo, a pretensão da presente pesquisa é deduzir dos textos políticos do autor, uma definição conceitual de ética assumindo como hipótese que ela é uma ética sensual dada a compreensão hobbesiana de estrutura material da realidade e, ainda, que esta é anterior e condição de possibilidade da vida política em sentido lato, ou seja, do convívio social. Isso, talvez se configure na novidade da pesquisa dado que se pressupõe que a ética e /ou moral está presente no pensamento político do filósofo de Malmesbury como *conditio sine qua non* das ações.

Desse modo, pretende-se identificar a ética como formulação de critérios que permitem a ação externa dos homens na promoção de seus respectivos objetos de prazer. Para tanto, se faz necessário, metodologicamente, subdividir os temas da pesquisa; o conceito hobbesiano de universo materialista e sua epistemologia nominalista, nos quais a existência é corpórea e se move e o conhecimento é formulado e acessado através dos nomes. As teorias de percepção, paixão e costume, pelas quais respectivamente os homens enquanto corpos sentem, formalizam os desejos e os manifestam no costume. E, sobretudo, o processo de passagem da paixão ao costume mediado pela razão. Assim, parece exequível a pretensão de inferir da filosofia política de Hobbes uma ética sensual que se manifesta na representação de si e na externalização da vontade como condição da vida política.

Na primeira parte do *Leviatã*, o autor em questão oferece um diagrama da divisão das áreas do conhecimento humano (HOBBS, 1998, p. 52). Em tal, ele coloca a ética¹ no âmbito da filosofia natural, isto é, o movimento humano em direção à vida satisfeita é consequente do movimento dos corpos naturais que, por sua vez, afetam a sensibilidade do corpo humano

¹ Hobbes parece não fazer distinção entre moral e ética. Nos textos aqui assumidos ele intercambia uma pela outra de forma difusa n`*Os Elementos* e no *Do Cidadão*. Na medida em que se pode deduzir a identificação da ética e/ou moral com a ação humana em conjunto visando um bem individual ou coletivo nesses textos. E no *Leviatã* o autor dedica um capítulo ao tema sob o título *Das diferenças de costumes* no qual discorre sobre os hábitos humanos em coletividade no exercício de consecução de seus objetos de prazer. Nesse sentido estrito talvez se possa inferir que o homem é um corpo eminentemente ético/moral.

causando a sensação de prazer ou dor. N’*Os Elementos*, Hobbes escreve que: “o apetite é o início do movimento animal em direção a alguma coisa que nos agrada”. (HOBBS, 2010, p. 29). No *Do Cidadão* que: “todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau”. (HOBBS, 1998, p. 31). E no *Leviatã* que: “o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou omissão desta é que se chama *vontade*”. (HOBBS, 1988, p. 37. Destaques do autor).

De modo que parece coerente aceitar que o homem é um ser determinado principalmente pela paixão. E a ética, segundo a divisão hobbesiana, é a área que trata das consequências das paixões humanas. Dessa forma aqui se assume que, na ordem lógica, a ética precede à política e que, contudo, a condiciona, se se entende a política não apenas como exercício do poder e soberania, mas também, como relações interpessoais permeados por interesses tão diversos quanto o número de pessoas que integrem a coletividade. Pois, a ética fornece os critérios explícitos ou implícitos para que a heterogeneidade de interesses possa conviver através da demonstração externa coerente e constante da vontade. (LIMONGI, 2009, p. 257-258). E não parece possível ser político se antes não for ético no sentido de movimento humano identificado com a própria vida. (HOBBS, 2010, p. 46).

Porém, a suposição de uma ética no pensamento hobbesiano não é isenta de controvérsias. Primeiro há a controvérsia se há uma ética na filosofia política de Hobbes, depois, se há, de que tipo ela é e onde ela se encontra, no estado natural ou no Estado Civil. Como exemplo se tem as comentadoras Limongi e Frateschi que sustentam posições distintas a respeito da questão. Para Limongi, existe ética no pensamento hobbesiano no estado de natureza e no Estado Civil na medida em que ela afirma que há “o *ethos* do homem razoável, isto é, daquele que segue coerentemente os ditames da razão no que diz respeito ao que contribui para sua autopreservação” (2009, p. 257. Destaques da autora). Disso se pode deduzir a identificação da ética com as leis de natureza e, como as leis naturais são eternas e imutáveis (HOBBS, 1988, p. 94), forçosamente se deve concluir que existe anterior, ou no Estado Civil.

Por outro lado, Frateschi fornece uma interpretação distinta da eticidade/moralidade em Hobbes a partir de sua tese do homem do benefício próprio (2008, p. 33) que ela deduz da concepção hobbesiana de natureza mecânica (2008, p.69) tendo como alicerce as capacidades naturais humanas, do corpo e da mente (2008, p. 51). Desse modo os homens agem somente e apenas somente em função daquilo que egoisticamente a eles conferem bem-estar, isto é, são autointeressados. Para a pesquisadora, essa concepção de benefício próprio configura a unidade humana. Disso se pode constatar que ela é partidária dos comentadores que afirmam que apenas existe moralidade no pensamento hobbesiano a partir da sociedade civil, assim, parece, assume

uma postura mais utilitária. Dado que as ações são úteis a um propósito bem delimitado, ou seja, a própria conservação. Dessa forma a percepção de bem e mal é forçosamente individual o que implica em um radical relativismo axiológico que inviabiliza os valores comuns de ação no estado de natureza. Portanto, os critérios de ação e reação dos agentes são apenas criados a partir da instituição de uma medida comum de valor que agirá coercitivamente em função da vida em sociedade. Dado que nessa acepção “nada pode ser bom ou mau em si mesmo” (FRATESCHI, 2008, p. 86) é um erro atribuir valor universal ao pensamento hobbesiano antes de uma medida comum. Agir em função do desejo de autoconservação é um fato de necessidade e não de valor (FRATESCHI, 2008, p. 59).

Desse modo, os desejos e as conseqüentes paixões são provenientes do movimento que regem todos os corpos que tem como fim a necessidade de permanecer no movimento inercial. Porém, no homem há a peculiaridade da razão que o ascende da condição de simples corpo (2008, p. 70). E é por ela que ele pode formalizar essa necessidade em nomes que as representa, isto é, nos mais variados desejos e paixões que permitem o cálculo de seus resultados na aquisição da vida satisfeita que, contudo, é sempre egoísta. “Os desejos não são determinados pela razão, e sim pelo modo como os objetos externos nos afetam: não há uma eficácia moral que recaia sobre a vontade, e sim uma eficácia natural (ou mecânica) dos objetos sobre ela”. (FRATESCHI, 2008, p. 137. Grifos do autor).

Dessa forma ela concilia a identificação hobbesiana de leis naturais com leis éticas eternas, o que resultaria na presença de virtudes em qualquer situação. Para ela, enquanto movimento mecânico, as paixões são eternas e imutáveis, mas ineficientes. A eficácia é apenas conseguida com a inserção de um poder mecânico superior, qual seja o Estado. O homem, por ser racional, leva em consideração esse poder em seus cálculos nominais e conclui que descumprir a lei resulta em prejuízo para a conservação da sua própria vida. Assim, por percursos teóricos distintos, ambas concordam que a ética como materialização das relações interpessoais que, em última instância, são autointeressadas se dá pela mediação da razão que possibilita a demonstração e externalização de si mesmo. Esse é um dos problemas que o presente trabalho se debruçará.

Nos seus textos políticos, Hobbes utiliza uma série de adjetivos que qualificam tal razão como metódica, instrumental, computacional entre outros. Assim, ele escreve no *Leviatã*: “(...) a razão não nasce conosco (...), 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” (HOBBS,

1988, p. 30). Contudo, nosso autor radica a origem do conhecimento na experiência sensível (HOBBS, 1988, p. 51).

Uma ética sensual cujo desejo, concepção fruto da relação entre a consciência humana e os dados naturais, assume a posição de conceito chave (MONZANI, 2011, p. 93) dado que a razão não depura os desejos, porém auxilia na ação dos homens de promoção da vida feliz. Nesse sentido as ações humanas têm como função transcender o aspecto animal de pura sobrevivência, e aqui se pode dizer de guerra, para a vida de satisfação contínua dos desejos, ou seja, feliz. Porém, isso envolve algum grau de mitigação dos desejos, na medida em que a razão age acomodando as diversas finalidades dos agentes. O desejo humano de perseverar no movimento vital prazeroso o faz racionalizar o modo mais seguro de fazê-lo e tal é, no limite, na vida em Estado Civil, ou seja, na vida ética.

Dessa maneira, é feita a dedução da física à ética, objetivando os desejos e paixões no comportamento racionalizado e constante externamente (LIMONGI, 2009, p. 257-258). De outro modo, não parece possível alcançar o nível de socialização necessário para o convívio humano. Embora tal sempre mantenha intrinsecamente o perigo da instabilidade, pois a representação de si pode ser enganosa (RIBEIRO, 1978, p. 23-24) dado que é o âmbito dos *signos*, usados para demonstrar aos outros a vontade individual pautada pelo desejo e assim podem ser enganosos, e não das *marcas*, usadas para representar a vontade a si mesmo, e é contraintuitivo julgar que deliberadamente alguém engane a si. Ainda assim, a ética, como ação externa, é a única forma de externalizar os desejos através da linguagem, tanto demonstrando por palavras ou gestos, como pela utilidade que presta ao cálculo da ação, pois é a partir da linguagem que a cadeia de pensamentos por um processo de análise de pró e contra pode prognosticar o melhor caminho para chegar aos desejos sem arriscar a própria segurança.

Assim, mesmo com algum grau de instabilidade, os processos de formalização dos desejos em paixões e sua externalização representacional através da linguagem mediada pela razão se configuram no salto de qualidade da vida humana (BOBBIO, 1991, p. 38-39), ou seja, a vida ética. E, se se aceita que a razão desempenha tal função, é forçoso investigar a sua constituição, os aparatos dos sentidos, as sensações², a linguagem e suas operações. E como ela, a razão, atua no processo de manifestação dos sentidos e desejos ou paixões em

² À bem da verdade os aparatos dos sentidos, aqui entendidos como os próprios órgãos dos sentidos, e as sensações, paixões e desejos, não fazem parte da razão. Esta apenas inicia seu trabalho a partir da instituição da linguagem, isto é, a partir dos nomes, e com estes faz a operação de soma e subtração de consequências. Contudo, se optou aqui por incluí-los em função da vertente empirista hobbesiana de radicar o conhecimento na experiência sensível.

comportamentos estáveis na coletividade, em linguagem hobbesiana, nos costumes. Disso dependerá o sucesso do presente projeto em definir a ética, que em princípio é assumida hipoteticamente como sensual, a partir da filosofia política de Thomas Hobbes.

O objetivo específico da presente pesquisa, portanto é deduzir a ética a partir do que a tradição filosófica aceita como a teoria política hobbesiana. Para tanto, se assume como hipótese não apenas que existe uma ética na filosofia de Hobbes como também que essa ética é sensual e a mesma é condição de possibilidade da vida em sociedade. Desse modo, parece necessário não perder de vista a concepção de realidade materialista de nosso autor, na qual apenas corpos e movimentos existem e apenas estes podem explicar o real. (FINN, 2010, p. 20). E ainda sua epistemologia nominalista³, ou seja, que o conhecimento humano se dá através de nomes conferidos arbitrariamente aos objetos e, assim, se constrói a ciência que explica essas mesmas estruturas da realidade. E enfim, que a razão se socorre dos nomes, se assim se pode dizer, os operacionaliza matematicamente (HOBBS, 1988, p. 21) e fornece saberes tão verdadeiros quanto úteis e práticos.

Dessa forma, a paixão e a razão são semelhantes porque tem a mesma origem e objeto. Acresce-se o fato de que, a definição de paixão é aquilo que se deseja por imaginar ser bom ou o desejo de fuga do que se entende ser mau e, em última instância, esse bom é identificado com a promoção da vida e o contrário é o considerado mau. Resulta, nesse sentido, que a razão é desejada como um objeto da paixão porque facilita e promove a vida. Assim, uma ética sensual tem a ver com ações que têm como objetivo o futuro. Porém, precisam de um pensamento que as orientem e esse pensamento, deliberação, é sensível, porque sua origem são os dados da sensibilidade.

Assim, de modo muito resumido para provar a tese de uma ética sensual em Hobbes. No primeiro capítulo se analisará a estrutura da realidade e a natureza humana, pois se aqui se assume que a ética é uma característica dos corpos. Então o homem é um corpo que se move no universo materialista, mas que tem linguagem e através dela se organizam e demonstram suas vontades. No segundo capítulo, uma vez tendo definido o que se entende por natureza humana em Hobbes, se aterá as algumas características dessa natureza humana e como ele se manifesta.

³ No caso hobbesiano, nominalismo quer dizer simplesmente que o conhecimento se dá por nomes. O autor faz a distinção entre signo e marca. O primeiro usado para transmitir conhecimento e segundo para fazer a mente lembrar-se de uma sensação passada.

De maneira que os temas como paixão e seu lugar de manifestação, isto é, os costumes assim como a linguagem e a razão serão tratados como condições de possibilidade de uma ética em Hobbes. E finalmente, no terceiro capítulo, se definirá a ética sensual. Uma definição conceitual que está no campo da ação que tem como objetivo manter o movimento de consecução da vida e dos objetos que a promovam. Desse modo, o percurso se completa com uma descrição da realidade física, com a descrição do homem enquanto corpo e sua especificidade e uma ética, uma característica de um corpo em movimento.

2 A NATUREZA HUMANA

Na primeira parte do *Leviatã*, quando divide as áreas do conhecimento humano, Hobbes (1988, cap. IX, p. 52) coloca o estudo do homem na filosofia natural, isto é, entre as análises dos corpos naturais. Isso implica que os homens estão tão sujeitos às leis da física, causa e efeito, quanto qualquer outro corpo, embora tenha a especificidade da linguagem. Em função disso, se problematiza o conceito de ética/moral como uma força interior e anterior à lei civil capaz de controlar os sentidos e obrigar à prática da ética das virtudes. Se se quer entender o humano, sua motivação e como transformá-lo, deve-se partir do mais básico elemento, o corpo natural em movimento em um universo materialista e, portanto, determinista.

Essa questão de saber se a ética/moral é anterior ou concomitante ao Estado é problemática, pois Hobbes tem passagens que sustentam ambas as interpretações. “Não há (...) qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos”. (*Leviatã*, 1988, cap. VI, p. 33). Por outro lado: “*Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se (...) com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo*”. (*Leviatã*, 1988, cap. XIV, p. 79. Destaques do autor). Para o objetivo aqui proposto parece mais coerente admitir, por ora, que a ética/moral, no sentido de fazer o bem comum, apenas exista no interior da sociedade civil. Forçosamente, se voltará a essa questão dado que a ética ou moral hobbesiana é o objeto dessa dissertação.

Contudo, para chegar ao conceito de ética ou moral no filósofo de Malmesbury, acredita-se ser necessário, para melhor entendimento dos leitores, explicitar algumas noções e conceitos do sistema hobbesiano. Desse modo, estruturalmente se dividirá o trabalho em três partes: na primeira se tematizará a natureza humana e seu lugar na realidade material e determinista; na segunda, conceitos fundamentais como paixão, costume, linguagem e razão e suas relações; e, finalmente, na terceira parte se definirá a ética ou moral em Hobbes. Aqui se assume que seja uma ética sensual no sentido de que as ações humanas são motivadas, em princípio, pelos sentidos e sentimentos, ou seja, os desejos são o princípio do movimento humano. Ao fim da pesquisa espera-se poder provar tal tese e inferir algumas de suas consequências.

Todavia, um trabalho de mestrado é insuficiente para esgotar temas tão caros e densos da teoria ética/moral e política do filósofo de Malmesbury, como: razão, linguagem, paixão, entre outros. No entanto, esses fazem parte do horizonte de preocupações da presente pesquisa

e serão tematizados no decorrer dos três capítulos do trabalho até ao ponto em que sejam úteis para o propósito de definir a ética ou moral hobbesiana. Assim, parecerá ao leitor um movimento de pêndulo de progresso e regresso, como por exemplo, no primeiro capítulo se tratará da linguagem enquanto constitutiva da natureza humana. Já no segundo capítulo como possibilidade da razão. De qualquer modo, julga-se isso necessário como justificação e fundamentação da presente tese.

Esse processo ajudará na compreensão do percurso que inicia na estrutura do universo composto de corpo e movimento até a definição da ética/moral. Para tanto um mesmo conceito pode ser tratado de formas distintas dado que o homem é corpo em movimento que tem sensibilidade e, também, ser de linguagem e razão e criador de si mesmo, em certo sentido. Em cada perspectiva os conceitos acrescentam compreensão por isso que se julga que essa opção é a melhor para o objetivo proposto.

Então, nesse primeiro capítulo o foco será a natureza humana, porém, para defini-la se faz necessário delimitar o espaço no qual essa natureza se manifesta. Desse modo, se busca explicitar o conceito hobbesiano de natureza física e material, e como o ser humano e suas partes constitutivas se relacionam com essa natureza. Dessa maneira, os enfoques nesse primeiro capítulo sobre a sensibilidade humana e sobre a epistemologia são passos em direção à antropologia. Definir o humano como um ser corpóreo que sente, deseja, pensa e se relaciona com a natureza e com os outros através da linguagem e da razão é condição de possibilidade de definir o que é a ética ou moral no autor em questão.

2.1 Estrutura da realidade

Na concepção de natureza de Hobbes, o real é o movimento de corpos e não tem um fim teleológico. Isso implica que o movimento tanto é eterno quanto não tem um objetivo a realizar no sentido aristotélico⁴, alvo de oposição eleito por parte de Hobbes, segundo Frateschi (2008, p. 21). E ainda, que o homem-corpo e suas partes constitutivas estão nesse movimento.

Quando um corpo está em movimento, move-se eternamente (a menos que algo o impeça), e seja o que for que o faça, não o pode extinguir totalmente num só instante, mas apenas com o tempo e gradualmente, como vemos que acontece com a água, pois, muito embora o vento deixe de soprar, as ondas continuam a rolar durante muito tempo ainda. O mesmo acontece naquele movimento que se observa nas partes internas do homem. (Leviatã, 1988, cap. I, p. 10).

Assim, qualquer tentativa de definição humana parece não poder prescindir da lei de causa e efeito⁵ que rege a realidade impessoal. Dessa forma, o homem não é definido por uma natureza, no sentido de ser condicionado, desde o princípio, a realizar algo, ou por uma razão que domina os sentidos e ordena a prática das virtudes, entendidas como bem universal ou geral.

É diametralmente oposta a pretensão hobbesiana quando formula sua antropologia. Para ele, o homem embora tenha características inatas, força física e razão⁶, estas não são suficientes para explicar o comportamento humano. Para tanto, é preciso admitir, além da definição materializada nas palavras animal e racional, o movimento dos corpos. Assim, o homem hobbesiano é determinado pelo movimento dos corpos externos que provocam um movimento interno e que se externaliza, o que Limongi (2009, p. 46) denomina de homem excêntrico, porque é definido em função dos corpos externos.

⁴ Parece ponto pacífico que Hobbes tenha como objetivo suplantiar uma vertente da filosofia escolástica e assuma como representante dessa corrente Aristóteles. Contudo, fica evidente que o Aristóteles ao qual Hobbes se contrapõe é o que ele conhece através da interpretação de uma determinada ala da escolástica. Assim, quando se citar o estagirita aqui se fará através do entendimento hobbesiano que pode discordar de interpretações clássicas, modernas ou contemporâneas.

⁵ De modo simplificado se pode entender a causalidade como a relação entre acontecimentos que se registra quando determinada ocorrência produz, origina, determina ou torna necessária uma segunda. No entanto, a relação de necessidade entre a primeira e a segunda ocorrências não estão livres de problematizações como as formuladas por Hume. (BLACKBURN, 1997, p. 57). E há, ainda, o problema da redução ao infinito, dado que um efeito teve uma causa e que esta causa teve uma causa anterior e assim sucessivamente. Hobbes, mesmo que apenas como uma concessão ao costume da época, resolve esse problema aceitando a teoria do primeiro motor aristotélico. Uma causa incausada, isto é, deus (Cf. Leviatã, 1988, cap. XII, p. 66).

⁶ A razão em Hobbes é computacional e instrumental. Serve ao cálculo de vantagens e desvantagens de se tomar uma decisão de agir ou se omitir. Instrumental porque é um meio para se chegar a um fim. Por isso, fica evidente que ela é uma faculdade, porém não é uma instância autônoma ou superior do ser humano. A questão da razão inata em Hobbes é controversa, pois ele tem passagens que ora a trata como inata ora como adquirida. Voltar-se-á ao tema adiante no texto. No entanto, por enquanto, entenda-se por razão inata a faculdade, em princípio, vazia de conteúdo, que opera os dados tanto cognitivos quanto afetivos.

No âmbito da filosofia natural primeira, Hobbes resolve o problema da redução ao infinito admitindo a teoria do primeiro motor, tudo no mundo se move naturalmente para preencher uma finalidade específica, contudo nada pode iniciar o seu próprio movimento, então é preciso admitir, uma causa que não foi causada portanto, que sempre existiu Deus (motor). No campo estritamente antropológico o problema persiste, já que é aceito que uma das principais características do homem é ser um corpo que se move. Resta examinar qual o princípio e quais as condições desse movimento. A esse problema o filósofo de Malmesbury responde com a teoria do esforço (*Conatus*). O princípio do movimento interno (Os Elementos, 2010, cap. III, p. 10) serve como um elemento básico da explicação do ser humano de forma generalizada, para que o pesquisador não se perca em digressões na tentativa de explicar o movimento.

(...) *conatus*. É no interior de uma teoria geral da propagação do movimento, posta no lugar de uma filosofia primeira, e não no de uma teoria da individualidade ou da essencialidade, que Hobbes o elabora. Não é a noção de um indivíduo ou essência singular o ponto de partida da teoria hobbesiana do *conatus*, mas a noção mesma de movimento, em sua generalidade, como causa universal de todas as determinações dos corpos, inclusive daquelas que os individualizam e das que lhe dotam de uma essência. (LIMONGI, 2009, p. 47. Destaques do autor).

Assim, aqui se suporá que há uma definição de natureza humana generalizável como um conjunto das capacidades físicas e racionais dos corpos determinadas pelo movimento. E, como este é generalizado e eterno, confere à definição de ser humano a qualidade de ciência, isto é, conhecimento irrefutável do ponto de vista de ciência nominalista que define e extrai conclusões. O início da própria definição e desse saber é a evidência do movimento. “As faculdades da natureza humana podem ser reduzidas a quatro espécies: força corporal, experiência, razão e paixão” (Do Cidadão, 1998, cap. I, p. 25). O que se põe em evidência é que, se quer definir o ser humano é preciso se ater às suas partes constitutivas naturais ou adquiridas, e como estas se manifestam no movimento, então a definição ou conceito de movimento se configura como um princípio explicativo destas faculdades humanas.

A própria razão, que obedece a um movimento racional, existe em função de um objetivo que quando alcançado torna-se um meio, instrumento, para o próximo desejo-objeto. Se se aplica essa mesma noção à filosofia hobbesiana, fica evidente que seu pensamento tem um objetivo, qual seja, corrigir as controvérsias a respeito da soberania e com isso garantir a paz. Assim é que, influenciado por Galileu e em um contexto de ciência experimental, concebe a realidade como material-sensível cujo método de apreciação de tal realidade é o resolutivo-

compositivo que, se não foi criado por Galileu Galilei ⁷, ao menos foi por ele utilizado, e por essa via foi conhecido por Hobbes.

Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a *arte* mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisso (...). Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os *autômatos* (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o *coração*, senão uma mola; e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo *Artífice*? (*Leviatã*, 1988, introdução, p.5. Destaques do autor).

Dessa forma, tudo o que existe são os corpos e seus respectivos movimentos. E o modo como o sujeito cognoscente tem acesso a tais é pela decomposição da realidade em seus elementos mais simples. Pela compreensão desses elementos individualmente e, finalmente pela composição dessas partes em um todo. Segundo o autor em questão, esse é um dos motivos pelos quais a ciência moderna avança, enquanto a filosofia ética/moral ou política se perde em controvérsias. Dado que nas questões éticas ou morais há sérias dificuldades em se aceitar o método científico matemático-geométrico em função da passionalidade das ações humanas que impede o consenso ou a definição a respeito do objeto da ética/moral.

Por ora, se furtará do exame detalhado da teoria política hobbesiana e se tentará definir a natureza humana generalizável, isto é, uma definição de homem que seja válida em qualquer tempo e situação. De forma que a antropologia aqui é entendida como a condição humana independente da contingência externa, se no estado de natureza ou civil. Já que se pode inferir, sendo coerente com Hobbes, que o homem político não deixa de ser natural. Para tanto, basta que algumas condições se alterem no estado civil para que se volte ao estado de conflitos potenciais ou declarados.

Assim, o método galilaico aplicado à ciência política hobbesiana deve delimitar como elemento básico o homem-corpo e, ainda, suas partes constitutivas. O corpo que se pode decompor em corpos menores e, assim, analisar a geração do comportamento humano externo pelo movimento interno desses mesmos corpos. É dessa forma que, n' *Os Elementos*, Hobbes (2010, cap. II, p. 7) diz que tudo o que há de real é o movimento. Os corpos externos, que se pode entender como os objetos da física em geral, afetam o corpo humano e geram um

⁷Galileu Galilei exerceu tamanha influência na ciência moderna que seu nome funciona como adjetivo de tal período, isto é, quando se fala de concepção de realidade galilaica se está falando de ciência experimental do século XVII. E, de certa forma, ainda em voga contemporaneamente. Tal se caracteriza por uma mudança de postura perante a natureza, substituindo as noções aristotélicas teleológicas e metafísicas pelo método experimental e por uma linguagem matemática. Assim, a física é matematizada ao mesmo tempo em que a natureza é transformada em máquina composta de corpos em movimento. (BLACKBURN, 1997, p. 67).

movimento de ação e reação de corpos internos que, finalmente, condicionam o comportamento da natureza humana.

Contudo, é verdade que nessa acepção de universo materialista em movimento regido pela lei necessária de causalidade parece não sobrar espaço para a liberdade do corpo-homem tendo em vista que:

A Filosofia Natural de Hobbes é guiada pela crença fundamental no *materialismo mecanicista*, que, como o nome sugere, afirma que o universo é como uma *máquina* (i.e. um mecanismo) e é composto somente por corpos *materiais*. (...) O universo é constituído somente por corpos que operam de acordo com estritas leis científicas de causa e efeito. (...) O objetivo da Filosofia Natural é entender as causas dos movimentos físicos reduzindo todos os eventos e coisas aos seus movimentos fundamentais. Se quisermos entender como um relógio funciona, por exemplo, nós devemos desmontá-lo e ver como as partes interagem. (FINN, 2010, p. 20. Destaques do autor).

No entanto, Hobbes tem preocupações mais prementes do que a liberdade no sentido de ausência de necessidade, por exemplo, para ele ao homem não é possível deixar de sentir e desejar. Tal questão foi debatida através da polêmica entre Hobbes e o bispo anglicano Bramhall⁸. Aqui, se furtará a tal discussão em favor do objetivo de descrever a concepção de realidade hobbesiana. Contudo, a título de explicação pontual, para Hobbes, a liberdade natural se resume aos movimentos externos sem impedimentos, isto é, caminhar, falar, respirar entre outros movimentos análogos a estes.

Outrossim, o que está em jogo é a própria concepção de ciência experimental e a possibilidade de se fazer e acessar conhecimento. Se o universo é material, no qual apenas corpos e movimentos existem, é este movimento que determina os corpos que devem obedecer a algum tipo de regularidade, e esta é a lei necessária de causalidade que garante o conhecimento dos movimentos e da geração dos corpos através de teorias gerais certas e necessárias. Isso se entende como valor de prognóstico da ciência⁹. Sem a causalidade o discurso político e antropológico hobbesiano não poderia se pretender científico no sentido moderno do termo.

Nessa acepção de universo, o homem é um corpo natural semelhante a qualquer outro, no limite, como uma pedra. Embora seja contra intuitiva tal proposição dado o fato de que o corpo humano é animado. Então, talvez seja mais seguro dizer que, o corpo-homem, em

⁸ A terceira parte da presente tese abordará a questão da liberdade tanto através das polêmicas com o bispo anglicano quanto pela trilogia política de Hobbes; *Os elementos*, de 1640, *Do cidadão*, de 1642, e o *Leviatã*, de 1651. Em todos esses textos a liberdade é tipificada e problematizada em pelos menos três definições conceituais distintas.

⁹O filósofo da ciência Karl R. Popper (1902-1994) é bem consistente ao afirmar no livro *Conjecturas e Refutações* que a ciência progride em função de seu valor de prognóstico. Isto é, seu valor está no fato de fornecer conhecimento a respeito de acontecimentos futuros caso algumas circunstâncias ocorram.

princípio, não difere do corpo-animal. Todos estão sujeitos às mesmas leis gerais da ciência. Porque enquanto corpos estão sujeitos às leis da física e em consequências às leis gerais da ciência nominalista que tematiza a física. De forma que, se pode deduzir que a especificidade humana não é ser corpo que se move, embora seja corpo e se mova, tampouco é ser corpo animado, pois existem tantos outros animais detentores de movimento interno. Em suma, para o gêmeo do medo, a peculiaridade do homem é a linguagem¹⁰ que proporciona ao corpo-animal-homem a capacidade de construir conhecimento certo e irrefutável, isto é, construir a ciência nominalista.

É o movimento arbitrário de nomear as coisas segundo as necessidades humanas que confere dignidade ao homem, distinta dos demais corpos naturais. “(...) a diversidade de línguas que hoje existe proveio (...), à medida que a necessidade (mãe de todas as invenções) os foi ensinando, e com o passar dos tempos tornaram-se por toda a parte mais abundantes”. (HOBBS, 1988, p. 20). Contudo, a linguagem é, também, a fonte de controvérsias, no campo epistemológico, e sedições, no âmbito ético/moral e político, quando mal utilizada. Ou seja, quando dá origem a discursos que Hobbes denomina de absurdos, concatenação de palavras sem sentidos. Porém, aqui se deterá no bom uso da linguagem conforme a concepção hobbesiana, a saber, como instrumento tanto do saber quanto do poder. E, ainda mais especificamente, à parte que tange à antropologia como a capacidade ser ético ou moral.

A linguagem, o saber e a ciência consequentes do uso correto dos nomes não tem valor em si, exceto como meios para a vida, esta sim, parece ser um valor em si. Seu valor é instrumental em dois aspectos, pode-se inferir. Primeiro; como conhecimento e posse da realidade física, assim como se diz que nomear é possuir. E, segundo; como primeiro princípio de sociabilização humana, pois um dos usos dos nomes é demonstrar a vontade aos outros e o homem isolado não precisaria desse artifício. Contudo, a linguagem enquanto marca é individual, logo em alguns casos ela não é um princípio de socialização. Porém, para os casos de linguagem enquanto signo, ela é, antes do Estado, um princípio sociabilizador. (RIBEIRO,

¹⁰A bem da verdade, entre os vários usos instrumentais da linguagem; nomear, falar, aprender, ensinar, repreender, demonstrar vontade, a ciência é mais um, embora pareça ser um dos mais importantes. Contudo, pode-se inferir que, o maior uso, no âmbito político-moral, é servir à instituição do contrato original que erige a sociedade civil. (HOBBS, 1988, p. 20). Nesse sentido, Hobbes parece ser fiel ao seu tempo e se insere na tradição filosófica contratualista. Um conjunto de teorias modernas filosófico-políticas que fundam e legitimam o exercício do poder a partir da vontade livre dos cidadãos. A partir desse período, a soberania precisa, como condição de possibilidade, do consentimento dos governados. Embora as concepções possam mudar conforme o autor, de modo geral, parte-se de uma situação conjecturada, denominada de estado de natureza, que por algumas razões precisa ser superada através de um acordo, o contrato. Dessa forma, estado de natureza e Estado Civil são antagônicos. E este último é sempre desejável como condição de possibilidade da vida humana. (BOBBIO, 1991, p. 1-3).

1984, p. 22). Isto é, a definição ou descrição da linguagem implica intrinsecamente a vida em grupo.

Assim, n' *Os Elementos*, Hobbes (2010, cap. V, p. 18-19) descreve a linguagem:

(...) o homem (...) imaginou e planejou estabelecer uma marca visível, ou outra sensível, que, quando vista novamente, pudesse trazer à sua mente o pensamento que teve quando a estabeleceu. Uma *marca*, portanto, é um objeto sensível que um homem erige voluntariamente para si, a fim de recordar, por esse meio, de alguma coisa passada (...). Entre essas marcas estão as vozes humanas (chamadas de nomes ou denominações das coisas). (...) pela vantagem dos nomes é que somos capazes de ciência, e é pela falta deles que os animais não o são; como não o seria o homem sem o uso dos nomes. (Destques do autor).

De tal definição se pode deduzir que, é em função do uso instrumental dos nomes como meio para a ciência, que o corpo-homem se distingue do corpo-animal e dos corpos de modo geral. No entanto, a especificidade é apenas enquanto corpo-homem-racional, pois movimento, todos os corpos possuem até mesmo uma pedra. O movimento vital, que é independente da vontade, os animais têm, o movimento voluntário, causado por entendimento¹¹, os animais também são capazes, entretanto, os únicos aptos ao pensamento racional são os homens. Um tipo de entendimento superior que, quando se inicia nos efeitos, pode descobrir as causas e quando parte das causas, pode inferir os efeitos. Isto é, ciência, ou conhecimento da causa e do efeito das coisas que permitem não apenas saber, pois isso isoladamente seria inútil, mas, também, fazer-criar quando preciso ou desejado.

Então o lugar do homem, corpo específico, no movimento desse universo materialista e determinista hobbesiano, é na epistemologia nominalista. Esta confere a condição e os benefícios da vida humana em conjunto. Contudo, entre a estrutura mesma do real e a ciência nominalista, que é arbitrariamente imposta aos objetos, pode haver um fosso intransponível.

¹¹Hobbes concede a capacidade de entendimento também aos animais. Pare ele, entender é formar uma imagem mental a partir de uma palavra. Ele exemplifica com o condicionamento de um cão que ao ouvir determinada palavra concebe uma imagem e reproduz um movimento. (Leviatã, 1988, cap. II, p. 15).

2.2 Sensibilidade e nominalismo

São às sensações, tendo como pressuposto a evidência do movimento, que se deve voltar as atenções se se quer compreender o que é o conhecimento. “As coisas que realmente estão no mundo exterior são aqueles movimentos que causam essas visões” (Os Elementos, 2010, cap. II, p. 9). Se corpo algum pode mover a si e as imagens são reações, e movimentos internos aos corpos externos, mesmo que não se tenha a certeza da constituição dos objetos da realidade, o movimento está salvaguardado dessa dúvida porque:

(...) embora, a uma certa distância, o próprio objeto real pareça confundido com a aparência que produz em nós, mesmo assim o objeto é uma coisa, e a imagem ou ilusão uma outra. De tal modo que em todos os casos a sensação nada mais é do que a ilusão originária, causada (como se disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados. (Leviatã, 1988, cap. I, p. 10.).

Dessa forma, o movimento não apenas está a salvo como se constitui como princípio da capacidade cognoscente do corpo-homem, segundo Frateschi (2008, p. 66). “A teoria da sensação é estabelecida mediante a utilização do paradigma mecanicista – (...) toda mudança se reduz finalmente a movimentos locais e nada pode mover-se senão pela ação mecânica de outra coisa – para explicar a origem das imagens sensíveis na mente humana”. Disso, se pode inferir que, ao mesmo tempo, em que não se tem certeza da correspondência entre imagem mental e objeto, contudo, o conhecimento está radicado na experiência sensível. Tal, confia a Hobbes o título de empirista.

O homem enquanto corpo tem como capacidade inata o movimento e a sensibilidade, sendo que o movimento condiciona a sensibilidade segundo Limongi, pois ela diz que: “(...) o movimento de um corpo, é um movimento de percepção, que permanece primeiro segundo a ordem das razões em relação à essência à qual lhe fazemos corresponder”. (LIMONGI, 2009, p. 46). Então, para entender a antropologia hobbesiana deve-se partir, pelo menos em princípio, não do corpo racional e sim do sensível, “(...) o sensiente” (Os Elementos, 2010, cap. I, p. 6), o corpo que sente e que, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que é afetado pelos outros corpos independente de sua vontade é o causador da própria imagem mental, concepção, que formula para representar o corpo-objeto em questão na própria mente.

Assim, o percurso do conhecimento se inicia pela sensação. Em *Do Cidadão*, Hobbes apenas indica, mas é propriamente n’*Os Elementos* e no *Leviatã* que se pode observar a teoria sensual hobbesiana. N’*Os Elementos*, ele ratifica o preceito antigo do *conhece-se te a ti mesmo*: “(...) sem a intenção de dar por certo nenhum princípio, mas apenas de firmar na mente dos

homens aquilo que eles já conhecem ou podem conhecer por sua própria experiência” (2010, cap. I, p. 3). E no *Leviatã* confirma e acrescenta que as qualidades ou aparências do objeto:

O qual objeto atua nos olhos, nos ouvidos, e em outras partes do corpo do homem, e pela forma diversa como atua produz aparências diversas. A origem de todas elas e aquilo que denominamos sensação (pois não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos). O resto deriva daquela origem. (1988, cap. I, p. 9).

Com isso, não apenas se radica o saber na experiência, na sensação, como se antropologiza o processo epistemológico. O corpo-homem, com um bom método, poderia analisar as próprias afecções sensíveis, dado o fato de que ele é o criador, em certo sentido, de suas próprias concepções, e generalizá-las em conhecimento evidente. No entanto, para isso, tem que se ter em vista a igualdade das faculdades naturais humanas, intelectuais e corporais. Pois, no limite, caso fossem desiguais, seus respectivos conhecimentos a respeito do mundo também seriam diferentes, mas todos teriam o direito de reivindicar o *status* de validade geral de suas concepções individuais. Isto geraria uma condição de relativização epistemológica, na qual, todos estariam corretos em seus saberes distintos a respeito dos mesmos objetos e, portanto, muitas controvérsias. E é exatamente isso que Hobbes quer evitar.

Por isso, parece prudente não perder isso de vista e assumir o movimento, mais do que a antropologia, como o princípio do conhecimento, regido por leis universais de causa e efeito que independem dos homens e, ainda, pela lei da inércia. (FRATESCHI, 2008, p. 65). Um corpo em movimento tende a ficar em movimento. A própria vida é um movimento (Os Elementos, 2010, cap. IX, p. 46-47) cuja opção de não sentir não é dada ao homem. Ao corpo-homem cabe conceber imagens a partir de determinadas condições de igualdade, a saber, ser corpo sensível em movimento sendo afetado por outros corpos e ser corpo-animal igual aos outros corpos-animais. Isso talvez garanta a universalidade das sensações¹², e consequentemente a possibilidade de conhecimento a partir da identificação ou consenso das imagens mentais intersubjetivas. Isto é, dado o fato que todos sentem e que, porém, as imagens variam, o consenso das imagens através da linguagem externalizada se faz necessário.

Contudo, permanece a dificuldade de conciliar empirismo e racionalismo na teoria do conhecimento hobbesiana, ao que Angoulvent sugere como solução a aceitação de Hobbes como um cientista que emprega o método hipotético-dedutivo. (ANGOULVENT, 1996, p. 26).

¹² O que se entende aqui por sensações é a capacidade sensível e não uma imagem em particular. Nesse sentido, aqui se fala da capacidade generalizada de que todos são possuidores de sentir e formar imagens. Porém, a igualdade de faculdade sensível é mais admitida como um princípio explicativo do que um fato. De modo que as imagens podem ser diferentes e variadas por isso precisam da linguagem para a construção de uma definição consensual.

Isto é, utiliza “O procedimento pelo qual uma hipótese está sujeita a testes empíricos”. (BUNGE, 2002, p. 174). Ou seja, enquanto, racionalmente, o homem pode formular hipóteses sobre a realidade, estas têm que confirmar os fatos para serem consideradas verdadeiras. Entretanto, para os objetivos da presente pesquisa, será suficiente ter em vista, por um lado, que o corpo-animal está sujeito a afecções que independem dele e, portanto, ele não pode se autodeterminar e, por outro, que ele, em parte, se autodetermina na medida em que formula conhecimento do mundo e de si.

O homem enquanto corpo-animal tem a capacidade de, a partir das sensações, formular a imaginação, acumular memória, tornar-se experiente, e adquirir prudência. Tanto n’*Os Elementos* quanto no *Leviatã* a descrição segue a mesma lógica. A imaginação ou aparência ou fantasia é a sensação diminuída porque os objetos não estão mais presentes aos sentidos (Leviatã, 1988, cap. II, p. 11). A memória é a imaginação, no entanto, com a denotação de ser antiga e passada (Leviatã, 1988, cap. II, p. 12). A experiência é recordação dos fenômenos tendo em vista o que se antecede e se sucede (Os Elementos, 2010, cap. II, p. 16). E a prudência é conjecturar a partir da experiência a respeito do passado ou futuro (Os Elementos, 2010, cap. II, p. 17). Dessa forma, se constitui a genealogia do máximo de conhecimento que é possível ao homem enquanto corpo animado.

Embora essa teoria sensualista sirva ao propósito hobbesiano de radicar a origem do conhecimento na experiência, ela tem limitações. O saber prudencial, proveniente do discurso mental imagético, é apenas provável, uma possibilidade inferida da experiência das sensações. Isto é, não tem a força irresistível da necessidade de um conhecimento científico. Problema que apenas será resolvido com a introdução da teoria epistemológica nominalista. E, além disso, não distingue os homens dos outros animais que, segundo Hobbes, são capazes de ser prudentes, em alguns casos mais do que os homens. E um dos objetivos aqui é definir a especificidade humana. Contudo, parece coerente, se se quer escapar à uma determinada metafísica escolástica¹³ ou racionalista, assumir como princípio a sensibilidade.

O que se segue então é que o conhecimento do mundo natural não pode derivar da operação de uma razão considerada superior porque isolada do mundo sensível tanto na vertente escolástica, ou moderna, ou seja, racionalista. No caso da escolástica, se pode conhecer os objetos naturais mediante a introdução da intencionalidade, de forma que se pode conjecturar o comportamento futuro em função do movimento em direção ao fim, qual seja, atualizar a

¹³ De modo muito simplificado, a metafísica a qual Hobbes se opõe é a que produz discursos sem a devida referência as imagens da realidade empírica, como já foi aqui tematizada no corpo do texto.

potência em ato¹⁴. No caso do racionalista, há a crença de que o ato de pensar por si garante a posse de conhecimento bastando que se tome “(...) como regra geral que as coisas que concebemos de maneira muito clara e distinta são todas verdadeiras”. (DESCARTES, 2005, p. 71).

Para Hobbes isso apenas estorva o verdadeiro conhecimento da filosofia natural embora, a bem da verdade, ele seja considerado um racionalista. Porém, pode-se inferir que é um racionalista *sui generis* que conjuga razão e experiência, sendo a sensação a raiz de todo o saber que ele diz, n’*Os Elementos*, ser original: “há dois tipos de conhecimento: um nada mais é do que sensação, ou conhecimento original (...) e a recordação disso; o outro é chamado de ciência, ou conhecimento da verdade das proposições (...). Ambos os tipos são apenas experiência”. (Os Elementos, 2010, cap. VI, p. 24). No *Leviatã*, ele acrescenta que o conhecimento dos fatos é absoluto e que a ciência é condicional (1988, cap. IX, p. 51)¹⁵. Assim, a própria operação mental de pensar metodicamente entendida como ciência nominalista, sendo coerente com uma visão mecanicista, é uma experiência causada no cérebro pela manifestação dos nomes que originam imagens que se implicam em cadeias maiores ou menores até chegar a uma conclusão. Obviamente que essa concepção se aplica ao pensamento que tem como origem e se desenvolve através da linguagem. Não é absurdo supor que há pensamentos por imagem que não necessitam de linguagem.

Com isso, Hobbes introduz a teoria nominalista de ciência, o salto necessário para assegurar ao homem a capacidade de construir conhecimento certo e indubitável, o que faltava à teoria sensualista. O que torna ele, de certa forma, um racionalista. E, igualmente, ascende o homem da condição de animal evidenciando sua especificidade, qual seja a linguagem e, a consequente racionalidade, se bem usada. Dessa forma, a epistemologia hobbesiana congrega racionalismo e empirismo no mesmo sistema. A razão humana completa o percurso a partir do ponto do qual a sensação não pode mais avançar. Dado que o esforço do método resolutivo-compositivo é chegar aos princípios para, a partir deles, explicar a complexidade da realidade e até recriá-la quando desejado como é o caso da sociedade civil, uma criação humana. A razão nominalista aplica os nomes à experiência para enfim criar ou recriar conhecimento e a própria realidade humana.

¹⁴Teoria aristotélica de ato e potência pela qual se insere uma intencionalidade no movimento natural. Sendo possível, portanto, conjecturar a respeito dos fatos futuros.

¹⁵É importante definir aqui o que se entende pelas palavras absoluto e condicional. O conhecimento da experiência é absoluto porque é ou presente ou passado e assim se pode dizer o que é ou foi o fenômeno. Já a ciência é condicional, porque conjectura a respeito do futuro a partir do correto uso dos nomes. Isto é, se no presente se tem determinadas condições se pode deduzir o comportamento futuro do objeto ou fenômeno a partir do cálculo em proposições dos nomes atribuídos a tais objetos ou fenômenos.

Segundo Limongi, esse racionalismo empirista, se se pode assim falar, dá a Hobbes uma das originalidades de sua filosofia, pois:

A razão é, para Hobbes – assim como para Descartes e os outros racionalistas do século XVII (...) – uma ordem demonstrativa. Duas idéias, no entanto, singularizam o racionalismo hobbesiano. A idéia de que o princípio do conhecimento não é a própria razão, mas a imaginação e, no limite, os sentidos; e a idéia de que a razão é um artifício, ou seja, uma instituição humana, refletindo, desse modo, não o ordenamento das coisas mesmas, mas o ordenamento que os homens dão às coisas segundo suas necessidades. (LIMONGI, 2002, p. 16-17).

É verdade, porém, que o problema da correspondência persiste. E Hobbes parece não dedicar a devida preocupação a esse fato, talvez em função de seu objetivo maior. Isto é, o uso instrumental da razão para o bem da humanidade e não a busca especulativa da verdade essencial. Dessa forma, a razão hobbesiana se distingue da escolástica. Antes era faculdade inata que o homem, em maior ou menor grau, poderia desenvolver. Em Hobbes, é faculdade também, mas criada artificialmente. Portanto, não é inata¹⁶. E o seu único objetivo é servir como meio para o bem viver humano.

Assim como a razão se serve das sensações (MATOS, 2002, p. 58-59) dado que é instrumento computacional da experiência, ela também deve sua existência à invenção dos nomes. De forma que Hobbes afirma no *Leviatã*:

Por aqui se vê 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 de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam *ciência*. (1988, cap. V, p. 30).

Já n' *Os Elementos*, ele escreve que tudo o que existe são nomes (2010, cap. V, p. 20) indicando que os objetos da filosofia natural devem ser os corpos aos quais se atribuem nomes e, ainda, se opondo à teoria nominalista universal, que apenas multiplica a realidade e, com isso, dificulta o caminho do saber ao pretender que exista algo além dos objetos singulares nomeados. Os nomes são, assim, a forma humana superior, quando usados pela ciência moderna, de tratar, conceber e até recriar os objetos da realidade.

¹⁶ A razão inata é a faculdade vazia de conteúdo, isto é, a capacidade de pensar por imagens de fenômenos. Esta capacidade é inata porque oriunda das sensações e percepções. Por outro lado, a razão adquirida é a razão oriunda da linguagem. Voltar-se-á a esse tópico no segundo capítulo do presente trabalho

Nessa concepção de capacidade cognitiva racional que tem como pressuposto o universo materialista e a sensação, e como condição de possibilidade a invenção artificial e arbitrária dos nomes, a racionalidade transfigura-se em operação computacional, isto é, matemática aritmética¹⁷, soma ou subtração na cadeia de concatenações de nomes, “(...) registrar as consequências de nossos pensamentos”. (Leviatã, 1988, cap. IV, p. 21). Dessa forma, no limite, os únicos objetos da razão são os nomes e estes são marcas ou sinais¹⁸ de sensações causadas por objetos externos, os quais não se tem certeza da correspondência, com exceção do próprio movimento. Isto é, a razão matemático-geométrica não descobre a verdade, então, deve partir de um princípio evidente e este é o nome¹⁹.

Do mesmo modo que os nomes, ou mais propriamente a ciência nominalista, socorrem as sensações quando estas já não podem avançar, talvez o contrário também seja verdadeiro. Se é verdade que o preceito do *conhece-te a ti mesmo* pressupõe a condição de igualdade humana tanto sensível quanto racional e a isso se acresce a existência do movimento de corpos; o homem, ao examinar suas experiências individuais, pode fazer descobertas generalizáveis, ou seja, descobrir as causas dos efeitos ou os efeitos das causas (Os Elementos, 2010, cap. I, p. 3). Dessa forma, a experiência retribui a ajuda à teoria nominalista. E a razão matematizada cumpre seu papel como método de organização do pensamento e de demonstração das descobertas através da linguagem.

Nesse aspecto, Hobbes aquiesce ao seu tempo e sua influência euclidiana se faz presente ao tomar o método geométrico como modelo para sua ciência nominalista. Tal consiste em assumir um princípio, defini-lo e tornar clara a definição. Depois juntar dois nomes em uma proposição cuja veracidade ou falsidade dependerá apenas da ordenação interna desses nomes. E prosseguir ao máximo de consequências possíveis na cadeia de pensamento até as conclusões que possam ser generalizadas. (Leviatã, 1988, cap. V, p. 29). O pensamento torna-se uma equação feita com nomes, na qual a verdade reside na igualdade dos dois termos ou na maior extensão do predicado, o segundo termo da equação.

O problema persistente é que esse tipo de pensamento geometrizado não faz descobertas, apenas demonstra o que o sujeito cognoscente pôs no real, isto é, “a geometria é

¹⁷Uma crença surgida no âmbito da ciência moderna de que a natureza é um livro a ser lido desde que se saiba a linguagem que, obviamente, é a matemática. Hobbes adapta tal crença para a sua ciência nominalista. No caso, influenciado pela influência científica de Galileu e pelas demonstrações geométricas de Euclides.

¹⁸Ribeiro afirma que os nomes quando considerados como marcas são certos, dado que são notas subjetivas de lembranças e os homens não iriam deliberadamente enganar a si mesmos. E quando são sinais podem ser enganosos, pois servem para significar aos outros. (RIBEIRO, 1978, p. 21-27).

¹⁹A verdade é muito mais uma qualidade dos nomes do que uma característica do mundo físico. De modo que a verdade, pelos menos em princípio, está na relação linguística de proposições, se o predicado contiver o sujeito a proposição é verdadeira.

demonstrável porque ‘nós mesmos criamos as figuras’, ao passo que a física não é demonstrável, ‘já que as causas das coisas naturais não estão em nosso poder, mas na vontade divina’”. (BOBBIO, 1991, p. 31. Destaques do autor). Isso ao mesmo tempo em que revela a limitação do conhecimento humano, também torna evidente a antropologização do período moderno. Isto é, daquilo de se pode conhecer o homem é artífice.

Talvez, por isso, ele insista na ciência nominalista como única forma superior de conhecimento humano²⁰. De forma que, se o conhecimento dos princípios da Física apenas pode ser conhecido por deus, pois ele os fez; o homem à semelhança de deus, ou antes, à semelhança do geômetra que é semelhante, neste sentido, a deus, pode conhecer necessariamente desde que seja o próprio construtor de tal saber. E todo esse empreendimento começa pelo elemento mais básico, qual seja, “o uso adequado das palavras”. (ANGOULVENT, 1996, p. 26). Isto é, a atribuição de um nome, consistentemente definido, ao objeto de estudo de modo que se torne um princípio, a saber, na terminologia hobbesiana, uma evidência irrefutável.

É nesse sentido que o filósofo de Malmesbury afirma que verdade e falsidade são atributos da linguagem tanto n’ *Os Elementos* (2010, cap. V, p. 21-22) quanto no *Leviatã* (1988, cap. IV, p. 23) indicando com isso que, quando se trata estritamente de um conhecimento de ordem nominal, que para ele é ciência, basta ordenar bem os nomes em proposições de forma que o predicado compreenda o sujeito por ser igual ou maior. Isto é, que a definição descreva completamente o definido. Contudo, apenas essa aceção parece não garantir a necessidade da semelhança ou identidade entre o nome e a imagem mental intersubjetiva, e entre a imagem mental e o real. E tal é exigido, pois o rigor do pensamento hobbesiano é proveniente de sua necessidade científica e, ainda, disso depende a possibilidade de sua utilidade.

Então, segundo Finn (2010, p. 61-64), Hobbes resolve esse problema com a aceitação das teorias de verdade como convenção e pragmática. A verdade resultante da linguagem é um acordo previamente firmado a respeito da definição das palavras nas proposições. Isso resolve o problema entre palavras e imagens mentais intersubjetivas. Porém, ainda persiste o problema da correspondência entre o nome e o mundo natural. Esse é mais problemático em função de que a realidade mesma é irreduzível aos nomes (*Leviatã*, 1988, cap. I, p. 10)²¹. Então, resta a teoria de verdade pragmática, a verdade é verdade porque é útil. A mesma coisa que o secretário

²⁰As outras formas de atividade mental e, portanto, de conhecimento são a sensação, a imaginação, o entendimento, a memória e a experiência ou prudência. Mas, todas essas o homem compartilha com os animais.

²¹A citação direta a que se refere é: “(...) o objeto é uma coisa, e a imagem ou ilusão uma outra” (*Leviatã*, 1988, cap. I, p. 10). A rigor, Hobbes não escreve a palavra nome, ele usa as palavras imagem e ilusão. Mas é exatamente a esses conteúdos mentais que se imputa nomes. Assim, se pode deduzir que os objetos são irreduzíveis aos nomes.

de Bacon diz da razão, a racionalidade apenas tem sentido se for utilitária. Assim, convenção e praticidade, concomitantemente, parecem ser condições *a priori* e fim da epistemologia hobbesiana.

E, no que se refere à antropologia, o corpo-homem não apenas é capaz de conhecimento, mas o é na medida em que ele mesmo o formule. Essa conjunção ocorre de modo tão peculiar que configura sua especificidade, a saber, conformando experiência e racionalidade nominalista. Isto é, unificando suas capacidades naturais sensíveis com as artificiais, os nomes e suas conexões. Desse modo, o homem pode ascender de sua situação de animal e construir sua condição de saber, importante como meio, e poder, importante como fim, ou seja, criar imitando a deus os objetos necessários para a vida confortável em sociedade. Isto é, a ciência serve ao poder e o poder serve a consecução dos objetos de prazer.

2.3 A natureza humana

O homem deduzido da concepção mecânica e física da natureza, resulta em um ser corpóreo que sente e tem desejos e paixões e pode racionalizar e conhecer. Desse modo, apesar dessas determinações sensíveis e perceptíveis, de desejos e paixões que se consolidam em hábitos de convivência, isto é, nos costumes, o homem configura-se em criador de sua condição, que o emancipa da vida incerta no estado de natureza. Tal processo se inicia no movimento sensível e perceptível no qual o indivíduo parcialmente cria suas imagens subjetivas que representam os objetos da sensibilidade. Nos costumes, já com o uso da razão, o grau de liberdade criativa dá um salto qualitativo, ele pode significar aos outros por palavras ou gestos um comportamento racional e agir segundo sua vontade externada. Disso se pode dizer que o homem é ético ou moral, seja qual for a vertente interpretativa.

N' *Os Elementos*, o pensador em questão, resume a razão ao ato de raciocinar a partir dos nomes e proposições à semelhança de um silogismo (2010, cap. V, p. 22). No *Do Cidadão*, a identifica com as leis de natureza, isto é, como um pensamento computacional com um fim definido (1998, caps. I & III p. 36 & 71). Porém, é no *Leviatã* que a descrição é melhor detalhada:

Quando alguém raciocina, nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da *adição* de parcelas, ou conceber um resto a partir da *subtração* de uma soma por outra; o que (se for feito com palavras) é conceber da consequência 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. (...) 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 lugar, também a razão nada tem a fazer. A partir do que podemos definir (isto é, determinar) que coisa é significada pela palavra *razão*, quando a contamos entre as faculdades do espírito. Pois *razão*, neste sentido, nada mais é do que *cálculo* (isto é, *adição* e *subtração*) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* nossos pensamentos. Digo *marcar* quando calculamos para nós próprios, e *significar* quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para os outros homens. (1988, cap. V, p. 27. Destaques do autor).

Assim, definida como raciocínio ou cálculo, a razão é um artifício humano e, portanto, não é inata²². Embora tenha como pressuposto o movimento e as sensações e percepções, estas sim enquanto capacidades são inatas, tendo em vistas que se originam da reação dos órgãos externos e internos aos objetos dos sentidos. E, também, os nomes, criação arbitrária para representar as coisas. No âmbito epistemológico, isso implica na conformação entre

²² Pode dá margem a confusões a questão de saber se a razão é inata ou não, dado o fato de que Hobbes parece vacilar entre uma opção e outra. N' *Os Elementos* (2010, cap. I, p. 4) quando ele tipifica as faculdades do homem, parece indicar que ela é inata. No *Do Cidadão* (1998, cap. III, p. 70-71) também, na medida em que a identifica com as leis de natureza e estas são eternas e imutáveis. É apenas no *Leviatã* (1988, cap. V, p. 30) que o filósofo é categórico em definir a razão como artifício. Como já dito acima, o que é inato é a faculdade vazia de conteúdo.

racionalismo e empirismo (FINN, 2010, p. 50), na medida em que “(...) todas as concepções procedem das ações da própria coisa” (Os Elementos, 2010, cap. II, p. 5), ou seja, da experiência. Por outro lado, a razão é identificada com a capacidade de criar e operar com nomes que representam os objetos (MATOS, 2007, p. 62), isto é, o homem conhece da realidade exatamente aquilo que ele mesmo põe nela (Os Elementos, 2010, cap. VI, p. 25-26). Desse modo é racional, pois cria conhecimento.

Contudo, o mais relevante é o que essa definição implica no âmbito ético ou moral, isto é, no movimento de consecução dos desejos. Já que o fim dos desejos é o movimento inercial de perseverar na vida (FRATESCHI, 2008, p. 59) sem finalidade teleológica ou juízos de valor universal. Resulta que, como essa razão é apenas metódica ou instrumental e não essencial, em última instância, se se pode assim dizer, o que há de universal no homem é a capacidade ou faculdade de desejar incessantemente antes da sociedade civil, nela e, se for o caso, depois dela. Portanto, nesse sentido, a natureza humana é desejante tanto quanto racional. Os homens agem racionalmente como a forma mais eficiente de obter o que desejam.

Disso se deduz que, no convívio social, os homens se associam não para o bem comum, mas para o bem de si mesmos e usam a razão não como instância de depuração das paixões, mas para significar aos outros, o que é sua vontade. Ou ainda, em todas as ações subjetivas o objetivo não é o que se julgue correto coletivamente e sim apenas àquilo que traga o interesse próprio (FINN, 2010, p. 106-107). Por isso, a guerra não é uma exceção ou escândalo moral, por outro lado, é um fato natural que aparece sempre que a política falha (ANGOULVENT, 1996, p.34-35). Não há imoralidade quando se está no estado de natureza e se tem de fazer uso de outros homens como meios ou da força para preservar a própria vida e poderes mesmo que seja assassinando outros indivíduos.

Para Hobbes a filosofia que queira entender o que o homem é, deve se desvincular da pressuposição de uma razão essencial que permite uma previsibilidade correta de comportamento e do lugar dele na realidade²³. Isto é, a vida associada harmoniosamente através das virtudes, no sentido de dominação das paixões. Nessa configuração, a vida em comum emerge quase como uma necessidade, na medida em que o homem superior a todos os outros animais porque racional, completa sua finalidade, ditada pela razão, na vida política. “É evidente, pois, que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um

²³ À bem da verdade, a razão, mesmo que essencial sob a definição de *Logos* de uma natureza previsível, não é suficiente para oferecer esse horizonte de previsibilidade. Ela precisa de uma concepção teleológica de natureza. Desse modo, razão e teleologia definem o destino do homem na sociedade política. Em Hobbes, a razão não é *Lógos* no sentido de uma força cosmológica intencional, mas artifício, e a natureza é mecânica. Por isso é necessário outro princípio de análise antropológica qual seja, corpo em movimento e os desejos ou paixões.

animal político, destinado a viver em sociedade (...)”. (ARISTÓTELES, 2009, p. 16). Para Hobbes, isso é um absurdo e Frateschi (2008, p. 30-31) parece concordar.

Portanto, se se aceita que a característica fundamental do ser humano é a capacidade ou faculdade de desejar, incessantemente, ordenada pelas leis de natureza que ordena sobreviver. E, ainda, que não há uma razão depuradora capaz de pôr freios ou melhorar às paixões oriundas dos desejos, isso resulta não apenas na guerra de todos contra todos. Porém, também, na ausência de instâncias superiores de ética ou moral, porque são assim individuais, para julgar o que é uma boa ação, isto é, uma ação virtuosa e por essa noção reprimir os conflitos em ato ou em disposição. Essa situação se configura em uma contradição, dado que a principal lei natural manda que se permaneça vivo. E nessa condição, o perigo de morte é sempre iminente. Logo, é uma circunstância contra a razão utilitária, porque contra a natureza, que precisa ser superada pelo desejo ou vontade de permanecer vivo.

Na resolução desse paradoxo, a vida associada que emancipa o homem da condição natural (BOBBIO, 1991, p.38-40) aparece como uma escolha deliberada, materializada no acordo ou contrato²⁴. Isto é, após antepor em uma cadeia de raciocínios os prós e contras o acordo aparece como a melhor opção. Contudo, os sujeitos permanecem homens que desejam (MATOS, 2007, p. 53-55) e a razão é um instrumento que avalia as paixões para que os homens possam calcular e optar por bens remotos, a paz e seus benefícios, ao invés de prazeres imediatos que levam à guerra. Esses são os que Hobbes define como virtuosos (Os Elementos, 2010, cap. XVI, p. 80) e Limongi (2009, p. 254) concorda. Tal se dá pelo conhecimento racional das possíveis consequências das escolhas, para os virtuosos ou pela introdução da ameaça de punição legal pelo soberano às ações delituosas nos cálculos individuais de promoção da vida para os não-virtuosos, os homens sensuais comuns que são a maioria da humanidade. Em suma, os desejos e as paixões são constantes e apenas acabam quando cessa a vida e não são educados, melhorados, pela razão, no sentido de que se tornem menos autointeressados e mais coletivos como desejo ou vontade de bem comum.

Assim entendida, essa natureza desejante não cessa com a instituição do Estado, o que requer sempre a intervenção do soberano, ou significando externamente o comportamento esperado dos indivíduos (RIBEIRO, 1978, p. 33-35) ou ameaçando de punição (FRATESCHI, 2008, p 137). Para Hobbes, a sociedade civil, se assim se pode dizer, apenas concilia os desejos

²⁴ Limongi (2009, p. 25) relata que é da lógica do contratualismo pensar a legitimação das instituições a partir da vontade que as institui. Sendo consideradas legítimas aquelas que estiverem de acordo com a vontade da qual são o produto. Hobbes se filia a essa corrente filosófico-política para pensar o convívio social. Disso se pode deduzir que a vida na sociedade civil é uma criação artificial da vontade humana, o último apetite da deliberação.

e paixões (ANGOULVENT, 1996, p. 45) de modo que eles possam continuar a existir sem pôr o homem, enquanto indivíduo e espécie, em risco de extinção. E, como o Estado Civil é a unidade artificial das vontades racionalizadas, se infere, sem temeridade, em suma, que a razão utilitária somente, e apenas somente, administra, no sentido de conciliar, as paixões.

Segundo Hobbes toda a realidade pode ser explicada a partir de duas noções ou conceitos básicos, quais sejam, corpo e movimento (FRATESCHI, 2008, p. 63). Porém, esse movimento é mecânico, portanto, é semelhante às “máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio” (Leviatã, 1988, cap. II, p. 5). Logo, não há fim último a se realizar, referência implícita à teoria aristotélica e escolástica de movimento, com exceção do próprio movimento, identificado com a vida.

Disso, se infere que os homens enquanto corpos simples estão no movimento involuntariamente e apenas como corpo-sensíveis-perceptíveis que ascendem a um mínimo de liberdade. Isto é, apesar do movimento sensível ser necessário, portanto, independente da vontade dos indivíduos já que: “As coisas que realmente estão no mundo exterior são aqueles movimentos que causam essas visões” (Os Elementos, 2010, cap. II, p. 9) o sujeito perceptível pode formular a concepção que representa as coisas. O autor em questão, admite isso, em algum nível, quando diz: “a cor e a imagem podem estar lá onde a coisa vista não está” (Os Elementos, 2010, cap. II, p. 6). Ou seja, entre percepção e o objeto não há uma identidade, porém há uma relação de representação. Então, mesmo que isso não distinga os homens dos outros corpos-sensíveis-perceptíveis animais, já confere algum grau de liberdade pois a representação é de certa forma um constructo humano.

O máximo de qualificações do movimento humano concedido por Hobbes ainda no estágio natural é a prudência, (Os Elementos, 2010, cap. IV, p. 17). Isto é, o indivíduo apenas pode agir segundo as experiências que já teve e a partir delas conjecturar um horizonte de probabilidade de que o que se sucedeu se repetirá caso as circunstâncias se repitam. No entanto, essa expectativa é incerta, logo é necessário o complemento da linguagem, ou seja, dos nomes, a maior invenção humana (MATOS, 2007, p. 59). Dessa forma, se pode objetivar a ação humana (ANGOULVENT, 1996, p. 60-61) em comportamento consistente e previsível. Dado que na natureza os desejos são inconstantes por serem oriundos dos sentidos e permanecem assim mesmo no estado civil, o que os objetiva é a demonstração através da linguagem.

A teoria nominalista de conhecimento hobbesiana confere o salto de qualidade necessária para que os homens possam representar externamente suas intenções e agir conforme

dão a entender (LIMONGI, 2009, p. 257). E é à razão que cabe esse trabalho²⁵ no processo de deliberação que é “todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que vão se desenrolando até que a ação seja praticada (...)” (Leviatã, 1988, cap. VI, p. 37). Em tal movimento interno, a última paixão é o que o filósofo aqui tratado denomina por vontade²⁶. O benefício triplo da razão é fornecer um método de escolhas individuais, a própria deliberação, pelo mesmo método, fornece um prognóstico das consequências das escolhas desejanter e, finalmente, permite representar à vontade e, assim, atuar segundo ela.

Porém, embora determinada pelos desejos a vontade se determina. Assim o filósofo de Malmesbury diz: “(...) o nome *deliberação* vem de ela consistir em pôr fim à *liberdade* (...)” (Leviatã, 1988, cap. VI, p. 37. Destaques do autor). Disso se pode deduzir que, é a vontade humana quem decide pelo último objeto do prazer, isto é, pelo objeto que se julga ser benéfico para a manutenção de sua própria vida. Nessa acepção, apenas é problemática a conciliação entre razão e paixão se se entende a razão como uma essencialidade no molde escolástico, nos termos hobbesianos é perfeitamente possível. Dessa forma, se dá o salto qualitativo nos movimentos humanos individuais, na medida em que a vontade, pode ser racional e externada (LIMONGI, 2009, p. 255), cujo objetivo é tornar a vida humana possível mesmo que necessariamente permeada pelo princípio do benefício próprio (FRATESCHI, 2008, p. 38).

Assim entendida, a vontade racionalizada, cujo fim é a paixão, define o homem como ser desejanter, racional e criador livre de sua condição. (MATOS, p.2007, p. 75) E ainda, como princípio de ação e moral relativa porque todo movimento é, intrinsecamente, determinado pela noção individual de bem e mal e é o início do agir. Logo, obviamente, não há uma moral absoluta, embora Limongi pareça discordar (2009, p. 256-257) quando afirma que há uma disposição, mesmo no estágio natural, no homem virtuoso para agir bem, porém, a pesquisadora identifica esta com uma representação de si coerente com um fim. De todo modo, voltar-se-á a esse tema no terceiro capítulo, quando se discutirá a ética/moral hobbesiana.

Somente com a invenção dos nomes e o uso da razão se formalizam os desejos em paixões e, assim, se pode calculá-las em vantagens e desvantagens, cujo resultado é a vontade significada, isto é, a vontade externalizada pela linguagem para os outros agentes. E assim esse corpo pode fazer o que deseja (MATOS, 2007, p. 57) sendo coerente com o que demonstrou ser sua vontade. Isso é o que, aqui, se entende como um acréscimo de liberdade, pois os indivíduos

²⁵ Aqui não se julga conveniente retornar a discussão a respeito da teoria cognitiva hobbesiana já discutida. Nesse momento tratar-se-á apenas como a formalização da vontade individual.

²⁶ É evidente, pela definição, que não é uma vontade racional, escolástica-aristotélica, que domina os desejos e paixões tendo em vista um fim desinteressado ou absoluto ou, por outro lado, pautada por um critério comum de bem.

concebem seus desejos pelos nomes, calculam pela razão instrumental e o demonstram, de modo que possam chegar a um entendimento, no sentido hobbesiano do termo. Tal proporciona a liberdade de segurança através da previsibilidade de ações dos agentes envolvidos no consenso, isso qualifica o âmbito de ação dos sujeitos. Assim, a melhor forma de vida é um paradoxo; no estado de natureza onde há liberdade generalizada, essa liberdade é nociva porque leva a guerra. Já na sociedade civil, onde a liberdade é mitigada, a paz é garantida e com isso há uma liberdade qualificada²⁷, isto é, o medo e a guerra não ameaçam a vida e assim ela pode se manter.

Este procedimento se completa nos costumes (LIMONGI, 2009, p. 25), a externalização racional das motivações dos movimentos voluntários no convívio coletivo. Isto é, os hábitos cotidianos dos homens nas suas relações intersubjetivas de consecução dos objetos de prazer individual. Contudo, o conceito de costume hobbesiano, aparece apenas de modo positivo, na medida em que descreve somente as ações, boas, que levam ao estado de harmonia sob a paz (Leviatã, 1988, cap. XI, p. 60). Isso soa estranho à contemporaneidade.

Pois, se se aceita que os costumes são a cristalização das percepções mediadas pelas paixões racionalizadas, deve-se, forçosamente, admitir que há hábitos grupais, quer em nível de nações ou segmentos sociais, tão variados quanto os diversos conceitos de bom e mau desses respectivos grupos. De modo que, não é incoerente assumir que existam costumes de guerra, de paz, étnicos, feministas, de gênero, entre outros. No caso específico de Hobbes, ele descreve os de paz, os do Estado, e aqui se deduziu os de guerra, o estado de natureza. E, no limite, se se acredita em Angoulvent (1996, p. 34-36), a própria sociedade civil é a guerra sublimada pela institucionalização da coletividade em unidade. Por outros termos, os costumes são os hábitos que aparecem aos sentidos cuja origem e determinação são os desejos individuais de prazer mesmo quando mediados pelas leis soberanas.

Desse modo, quando se identifica a ética ou moral com os costumes se pode, igualmente, inferir o que, na presente pesquisa, se definiu como ética ou moral relativa porque são ações que têm como fim o interesse individual. Independente da vertente interpretativa, se a que diz

²⁷ Liberdade qualificada é a que é fruto da relação entre o sujeito que sente e pensa com o determinismo da realidade materialista. Isso configura o que é propriamente a liberdade humana porque consegue através da relação entre sensibilidade e razão deliberar qual o melhor curso de ação. Tal ação necessita levar em consideração o maior conjunto possível de consequências e escolher as melhores. E em toda elas, em princípio, parece haver perda de liberdade porque não se pode fazer o que se quer em função dos sentidos, mas em função da deliberação que tem como meta a própria sobrevivência, o que as vezes exige que se abra mão da liberdade irrestrita de se fazer tudo o que se quer em função dos desejos imediatos oriundos simplesmente dos sentidos. Por isso o termo de liberdade qualificada porque embora aparente ser perda, a bem da verdade é vantagem, a liberdade qualificada pela deliberação que a torna propriamente humana porque permite se libertar dos desejos imediatos dos sentidos que podem levar a guerra de todos contra todos e pensar na própria sobrevivência em longo prazo.

que a ética ou moral existe apenas no Estado (FRATESCHI, 2008, p. 86) ou a que afirma ser ela absoluta temporalmente (LIMONGI, 2009, p. 254), de qualquer modo, o que se evidencia é que há ética ou moral no pensamento político e antropológico hobbesiano. Tal ética ou moral relativa, que pressupõe o movimento individual, primeiro sentido aqui assumido de ética ou moral, se manifesta nos costumes em hábitos que regulam as relações, na medida em que é o único critério de ação e reação de que dispõem os homens no convívio social.

Portanto, assim entendida, a ética ou moral é a formalização artificial das paixões pela razão que, de outro modo, tornaria problemática ou inviável a sociabilização. Pois, não haveria regra de ação. Dado que, mesmo no estado de guerra, há preceitos que orientam permanecer vivo (Do Cidadão, 1998, cap. I, p. 31). Tal formalização se concretiza pela reação à ação dos outros corpos, observados racionalmente. Isto é, do movimento voluntário, o observador deduz se o sujeito em questão indica com seu comportamento querer a paz ou a guerra e reage se afastando, atacando ou se associando. Desse modo, os atores e espectadores levando isso em consideração racionalizam os seus desejos, porém, não os aprimoram, e se comportam ética ou moralmente nos hábitos cotidianos (LIMONGI, 2009, p. 257-258) que o autor do *Leviatã* define como costumes. Assim, a ética ou moral, apesar de triplamente determinada pela percepção, pela paixão e pelo costume descreve o homem como criador livre, capaz de comportamento estável e, portanto, previsível e, enfim, controlável. De maneira que, o homem não é passivo nos movimentos de autorrealização (MATOS, 2007, p. 69) que vão das sensações até a instituição do Estado Civil. Os homens concebem suas imagens mentais, que parcialmente são livres, as definem nominalmente, o que acrescenta liberdade, racionalizam, deliberam, e escolhem a paixão que desejam e que os põem em ação. Tal movimento se manifesta ética ou moralmente nos costumes através de comportamentos que demonstram a intenção do agente que leva em consideração a recepção dos outros sujeitos, por isso são mais eficientes se forem constantes e coerentes.

E ainda, como esse processo é a racionalização dos desejos (Os Elementos, 2010, cap. XII, p. 59-61) pode-se prevêê-los, pois tem como fim perseverar na vida²⁸, portanto os homens

²⁸ Isso parece contrastar com a experiência dado que há desejos humanos que aparentam não condizer com o propósito de permanecer vivo. Como, por exemplo, quando deliberadamente se põe a si mesmo em perigo, ou quando se deseja atacar os outros, aparentemente, sem motivos, ou quando se avilta a própria vida em função da obtenção de um bem, entre outras coisas do tipo. E, no limite, com exemplo diametralmente oposto, o desejo de suicídio. Para tais situações, Hobbes responde com duas opções distintas, porém complementares. Os desejos que parecem ou são contra a vida são frutos da loucura natural ou erudita. No *Leviatã* (1988, cap. IV, p. 22) ele fala da loucura natural que, podemos inferir ser uma má formação do corpo natural. De modo que, os homens assim afetados, podem desejar coisas contrárias à vida. Já n' *Os Elementos* (2010, cap. X, p. 49-50) ele fala a respeito da loucura erudita proveniente de um mau julgamento de si mesmo que origina uma excessiva vanglória ou vão abatimento. Desse modo, para cada desejo contra a vida Hobbes pode argumentar que ou é má formação corporal

são capazes de tudo para preservar a própria vida. Isso garante um critério de análise probabilística, ou seja, de determinadas circunstâncias se pode inferir como serão as ações humanas, se em disputas, a guerra; se na paz, com leis claras a obediência; se com leis frágeis, a burla. Isso parece ser o conceito de ética ou moral do senso-comum contemporâneo, no qual agir bem é obedecer à lei no limite máximo de sua flexibilidade e onde é possível violá-la se infringe sem reservas ético-morais no sentido de bem universal. Disso, resulta a característica controlável de duas formas distintas, ou o soberano torna claro as consequências da opção pelas paixões irrefletidas, a guerra de todos contra todos que é contra a razão, ou insere a ameaça de punição nos cálculos individuais de promoção da vida confortável.

Ora se o universo é material e a forma como os sujeitos o conhecem é pelo método matemático-geométrico, pelo que se conhece de fato apenas o que o próprio homem pôs nele (BOBBIO, 1991, p. 31), esta realidade material e a epistemologia nominalista são irreduzíveis uma a outra. E o que o Hobbes diz quando afirma que: “(...) a verdade consiste na adequação ordenada de nomes em nossas afirmações” (Leviatã, 1988, cap. IV, p. 23). Embora, à bem da verdade, ele indexe a linguagem à experiência:

(...) 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. (Os Elementos, 2010, cap. VI, p. 26)

Desse modo, apesar das concepções se referirem à experiência, nada garante a exata correspondência entre elas, dado o fato de que concepções são imagens mentais e não os próprios objetos que as originaram. Então, se pode dizer que há um fosso intransponível entre ciência nominalista e a realidade mesma.

E, já que a definição hobbesiana é tributária dessa concepção, o problema passa a ser antropológico, isto é, se conhece do homem aquilo que se diz que ele é, porém não o que de fato ele é. É o que Limongi indica quando diz: “A essência é, portanto, o nome que se dá a uma determinada aparência de um corpo, entendida como movimento atual nele presente” (2009, p. 47). Logo, a definição é apenas uma formalização nominal que se configura em uma tentativa de compreensão do homem. Tal de outra forma seria inviável, porque, subjetivamente, em função da configuração dos sentidos, os homens não se permitem fixar tempo o suficiente para

ou erro de raciocínio e julgamento. Portanto, tais homens são a exceção e não a regra. Pois, esta é perseverar na vida. Em suma, são tratados como doentes mentais.

que se possa compreendê-los ou, de fato, não podem ser conhecidos. De qualquer modo, resta apenas essa definição que descreve o homem externo.

Essa tentativa de compreensão do homem via objetivação da subjetividade (ANGOULVENT, 1996, p. 102) parece coerente como a concepção de ciência moderna, empirista e utilitária que, segundo Angoulvent, (1996, p. 25-26) se desenvolve pelo método hipotético-dedutivo o qual Hobbes usa. Isto é, a partir da experiência se constrói uma hipótese e se deduz conclusões ou inferências que devem ser testadas novamente pela experiência. Caso elas se sustentem, a teoria é universalmente válida até que outra teoria a conteste e acrescente conhecimento a respeito do tema em questão²⁹. Aqui, se assume que a teoria antropológica hobbesiana ainda é válida. Embora, nesse sentido, admita a possibilidade de não descrever integralmente aquilo que o homem é.

Dessa forma, o homem hobbesiano é uma possibilidade de descrição do homem concreto-real-material, isto é, a teoria filosófico-antropológica hobbesiana é válida enquanto a experiência a confirmar. É o que ele indica quando distingue dois tipos de conhecimento e diz que: “(...) um dos quais é o *conhecimento dos fatos*, e o outro o *conhecimento das consequências de uma afirmação para outra*. O primeiro (...) é um *conhecimento absoluto* (...). Ao segundo chama-se *ciência, e é condicional* (...)” (Leviatã, 1988, cap. IX, p. 51. Destaques do autor). Ou seja, a condição de verdade da dedução científico-filosófica é a confirmação pelos fatos empíricos que, contudo, sempre conservam a possibilidade de refutá-la, dada a existência do fosso entre materialismo universal e nominalismo epistemológico.

Portanto, a concepção de homem hobbesiana é, forçosamente, uma definição em aberto, na medida em que admite a possibilidade de estar errada, parcial ou integralmente. Pois, o conhecimento da estrutura da realidade apenas é possível para deus que a fez (BOBBIO, 1991, p. 31), bem como o homem constrói sua ciência e, por isso, assegura a plausibilidade de seu conhecimento. Assim, tal definição confere ao homem uma unidade formal que o descreve filosófico-cientificamente. Isto é, por uma definição conceitual que permite o prognóstico do comportamento futuro. O homem corpo-racional-desejante sempre agirá em função dos seus

²⁹ O filósofo da ciência Popper afirma em seu *Conjecturas e refutações* (1994, p. 241-248) que o conhecimento científico é insaciável, isto é, ele tem como uma das características fundamentais, a necessidade de crescer, sem isso ele perde seu caráter. Segundo ele, o progresso científico se dá não apenas pelo acúmulo de conhecimento, porém, pelo exame crítico das teorias competitivas num processo contínuo de formulação de conjecturas a respeito de um determinado tema e das possíveis refutações. Desse modo, enquanto a teoria se sustentar ela é válida e, caso ela não se sustente, pelo menos serviu de propedêutica de uma nova teoria, momentaneamente, válida, ou seja, que afirma mais e melhor a respeito do tema em questão. De tal forma, o progresso científico se configura em um movimento de aproximação da verdade, que se não é de fato alcançável, fornece um horizonte motivacional para o sujeito cognoscente. Isso nos parece ser uma preocupação eminentemente moderna, da qual Hobbes foi um dos representantes e consolidador. Em Popper, isso é aquilo que se convencionou denominar de racionalismo crítico, em Hobbes, podemos inferir que é a conciliação entre racionalismo e empirismo.

desejos, as ações podem variar, porém, não o determinante. Isso possibilita que se conheça universalmente os sujeitos e, ao mesmo tempo, é útil³⁰ tanto individualmente, como critério de sociabilização, quanto para o exercício da soberania.

De tal forma, fica evidente que essa unidade não pode ser escolástica, isto é, uma definição que descreva essencialmente aquilo que o homem é:

O conhecimento científico é um modo de concepção que lida com universais e coisas necessárias, e verdades demonstradas bem como a totalidade do conhecimento científico (uma vez que este implica raciocínio) se originam de primeiros princípios. (ARISTÓTELES, 2007, p. 184).

Desse modo, Hobbes faz a crítica do conceito de animal político (FRATESCHI, 2008, p. 21-25) deduzido da concepção metafísica da razão *Lógos* que torna o homem um animal racional e a ele confere uma teleologia, ao realizar em ato o que possui em potência. “A natureza compele assim todos os homens a se associarem” (ARISTÓTELES, 2009, p. 17).

É a essa essencialidade incontestável, que fornece um prognóstico incorreto do comportamento humano, que Hobbes, metodologicamente, se contrapõe quando afirma que nada há de universal no mundo além dos nomes que nomeiam uma coleção de coisas individuais e singulares (Leviatã, 1988, cap. IV, p. 21). Segundo Frateschi (2008, p. 17-18), ele pretende lançar as bases da nova ciência política. E tal, se pode inferir, é a transposição do método moderno de ciência dedutivo-hipotético radicado na experiência para as ciências humanas. Em suma, abandona-se a pretensão de conhecer o ser enquanto ser, em função da descrição do homem mecânico, que é cognoscível porque construído pela linguagem e válido enquanto os fatos o comprovem.

E se, de todo modo, ainda se insiste em atribuir uma essencialidade a natureza humana, esta deve ser entendida no sentido de Limongi (2009, p. 46) como um nome de uma percepção, que permanece primeira, que o homem através da razão identifica como corpo e essência. Isto é, pela ciência nominalista o sujeito epistemológico descreve e qualifica o homem por uma definição essencial, no sentido de ser geral. Contudo, diametralmente oposta à uma concepção que tem como pretensão a descrição absoluta da natureza humana. Dado que é necessária e desvinculada da experiência, tanto nas vertentes escolástica com o *animal racional* quanto na versão moderna do *cogito* cartesiano. Em ambos os casos, a essência do homem é deduzida de uma concepção de razão essencialista do tipo metafísica, portanto, superior aos sentidos.

No caso de Hobbes, ele aceita a definição de animal racional, porém a subverte com a inserção de um terceiro nome, qual seja o desejo ou as paixões. Então, à definição para o sujeito

³⁰ A utilidade é outra preocupação moderna, no caso das ciências naturais o objetivo é possibilitar o usufruto humano da natureza. No caso de Hobbes, assegurar a convivência pacífica no Estado sob o signo ou marca da paz.

de animal racional, ele acresce a palavra desejante. De modo que, o homem hobbesiano é uma animal-racional-desejante. E como tal é capaz de raciocinar, isto é, calcular por causa e efeito, ou seja, pela causalidade, e assim optar por bens remotos em detrimentos dos imediatos. Porém, essa deliberação é sempre em função dos objetos do prazer, cujo mais básico é permanecer vivo, seja da mente, os melhores indivíduos, ou dos sentidos, a maioria dos homens. A razão, em suma, não depura os sentidos-percepções e os consequentes desejos e paixões, ela os busca no sentido hobbesiano, oferecendo o caminho (método) mais seguro e eficiente de consegui-los. Desse modo, *o animal racional* hobbesiano contrasta, evidentemente, com o escolástico-aristotélico ou com qualquer definição de natureza humana que não leve em consideração a sensibilidade como princípio.

3 PAIXÃO, COSTUME, LINGUAGEM E RAZÃO

Definida a natureza humana como de um ser corpóreo em movimento que sente e pensa e que tem linguagem, razão e ciência, e assim se relaciona com a natureza material e com os outros sujeitos, pode-se prosseguir. Tal definição serve como princípio a partir do qual se desenvolverá o percurso que culminará na ética ou moral. Porém, nesse segundo capítulo se tematizará o que se julga conceitos e noções centrais para uma filosofia que queira dar conta da ação ética ou moral.

Desse modo, assumindo que esse ser é capaz de ações éticas ou morais, o percurso desse capítulo parte dos temas paixão e costume. A paixão aqui será tomada como racional, isto é, ela se relaciona com a razão, o que se fará é explicitar como isso se dá. O lugar no qual a paixão se manifesta por excelência é o costume, talvez por isso Hobbes dedique um capítulo do *Leviatã* ao tema. Em resumo, a paixão é racionalizável porque é formalmente definida, isto é, nomeada, e se manifesta nas ações que se cristalizam nos costumes, de maneira que, para deduzir a ética/moral, é preciso analisar como as paixões se articulam nos costumes.

Em seguida será vista a linguagem como a especificidade humana que proporciona o surgimento da razão e a representação ética ou moral, ou seja, a manifestação externa de intenções para os outros agentes éticos/morais. E finalmente, a razão, como consequência da linguagem, como uma articuladora da existência humana tanto do ponto de vista social entre os homens quanto do ponto de vista cosmológico e antropológico, isto é, entre a realidade sensível de corpos que afetam o corpo humano, que nomeia essas afetações em paixões, calcula as consequências delas, e ainda representa umas às outras. A razão medeia a vida porque hierarquiza as paixões segundo o objetivo de manter a vida.

3.1 Paixão e costume

É pela teoria das paixões que se pode examinar a gênese dos objetos dos desejos e, assim definir, talvez o maior determinante humano, no que tange ao comportamento, qual seja a ação em função daquilo que dá prazer. N’*Os Elementos* Hobbes escreve que: “o apetite é o início do movimento animal em direção a alguma coisa que nos agrada”. (2010, cap. VII, p. 29). No *Do Cidadão* que: “todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau”. (1998, cap. I, p. 31). E no *Leviatã* que: “o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou omissão desta é que se chama *vontade*”. (1988, cap. VI, p. 37. Destaques do autor). De modo que parece coerente aceitar que o homem é um ser determinado principalmente pela paixão.

O pensador em questão, pelo método geométrico, deduz toda a sua teoria dos desejos (paixão) a partir de seus poucos princípios, a saber, corpo e movimento (física mecânica geometrizada) e, dessa forma, define ou descreve a paixão que, em suma, é um movimento pelo prazer ou fuga do desprazer:

Tendo pressuposto que (...) o movimento e a agitação do cérebro, que chamamos de concepção, se propagam até o coração, onde são chamados de paixão, obriguei-me por isso, quanto pude, a pesquisar e mostrar de que concepção procede cada uma das paixões de que comumente nos apercebemos. Pois são inúmeras as coisas que agradam e desagradam e agem de inúmeras maneiras; mas os homens se apercebem apenas de algumas das paixões que resultam dessas inúmeras coisas, e também por isso muitas das paixões não têm nome. (*Os Elementos*, 2010, cap. I, p. 31)

Contudo, há que se considerar que o prazer em Hobbes não é apenas fruição irresponsável. Porém, em certo sentido, o prazer se associa a uma obrigação natural, tendo em vista a definição da lei de natureza que manda permanecer vivo (*Do Cidadão*, 1998, cap. II, p. 38). De forma que o objetivo das paixões é manter o movimento inercial da vida semelhante à corrente sanguínea no corpo biológico (MATOS, 2002, p. 33-34). Paradoxalmente, apesar de ser determinante das ações humanas, o desconhecimento delas por parte do desejante pode levar ao estado diametralmente oposto de uma vida prazerosa. Por isso, a importância de explicar o processo pelo qual as paixões são engendradas no corpo-sensível-desejante e suas consequências.

O filósofo de Malmesbury identifica as paixões com as percepções. A diferença reside no fato de que estas são movimentos que tem como fim o cérebro, já naquelas o movimento se prolonga até o coração. Isso gera uma sensação-concepção de agrado ou desagradado (*Leviatã*, 1988, cap. VI, p. 34). De forma tal que se pode inferir que, enquanto movimento, as paixões são involuntárias, portanto, determinam o homem independente de sua vontade. Apenas como

concepção, e se for o caso com a nomeação, que o homem tem poder de conhecê-las e manipulá-las, isto é, inseri-las no cálculo de pró e contra na realização dos próprios desejos. E, dessa forma, em certa medida, o homem é responsável tanto por sua concepção, já que nas “(...) sensações, é o senciente, e não o objeto, o sujeito de sua inerência” (Os Elementos, 2010, cap. II, p. 6), quanto por sua condição resultante de suas escolhas.

Assim, o processo específico pelo qual elas, as paixões, são geradas pressupõe o movimento geral dos corpos, tematizado no primeiro capítulo. De modo que o movimento geral afeta o movimento individual que se dá da sensação-imaginação-concepção e do prolongamento desta até o coração, que por sua vez gerará uma sensação de prazer ou desprazer. Tal engendra um movimento reverso que começa pelo *Conatus*, princípio do movimento interno, em direção a mais prazer ou afastamento do desprazer o que se chama, respectivamente, de desejo (apetite) ³¹ou aversão.

Do ponto de vista da descrição do movimento natural do desejo, Hobbes não deixa margem a dúvidas. Não há um fim último para o desejo, que não é outra coisa senão a passagem de um objeto a outro da imaginação, em um processo ininterrupto. É à continuidade desse processo que os homens visam quando procuram uma vida satisfeita. O que eles procuram, portanto, é a continuidade do desejo, na passagem de um objeto a outro, seja eles quais forem, e uma relativa satisfação, isto é, a possibilidade de gozarem desses objetos, sejam eles quais forem. Não se especifica quais objetos são esses. Tudo depende das circunstâncias que os determinam. (LIMONGI, 2009, p. 28).

Desse modo, se pode observar porque os desejos não cessam, já que são identificados com o movimento natural e ainda quando formalizado nas paixões são sempre meios para outras cujo fim é manter a vida, se possível, confortável e prazerosa. As paixões são concebidas conforme os variados modos que afetam os variados e mutáveis corpos-sensíveis-rationais (Leviatã, 1988, cap. VI, p. 33-34) ³². Isso explica a existência de tão grande número de paixões no tempo histórico e no espaço geográfico e as incompreensões a respeito delas.

Assim sendo, ao corpo-homem-sensível não é dado o direito de manter-se imperturbável, isso seria um absurdo (Leviatã, 1988, cap. VI, p. 39) ou a morte (Os Elementos,

³¹ Hobbes parece distinguir entre apetite e desejo, embora em várias passagens ele tome um pelo outro indiscriminadamente. Contudo, no *Leviatã* (1988, p. 32-33), ele descreve o apetite como uma capacidade mais instintiva voltada para as necessidades básicas de sobrevivência animal como comer e beber. Por outro lado, os desejos parecem mais elaborados no sentido em que já foram concebidos pelo homem através de imagem e nome e assim pode entrar no cálculo de uma vida prazerosa e não apenas de uma vida simples ou miserável.

³² Esse é ponto de discordância interpretativa entre Limongi e Frateschi. Enquanto Limongi no livro *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes* tem como tese que, na análise das paixões antropológicas o mais importante não é uma suposta natureza humana tomada como pressuposto, mas o contexto relacional no qual elas são engendradas, Frateschi n’*A física da política: Hobbes contra Aristóteles* embora reconheça a importância do contexto relacional, assume uma natureza humana, não como uma entidade ontológica, mas como um conjunto de capacidades que dão uma unidade ao homem independente do tempo e o espaço.

2010, cap. IX, p. 47). Pois, ele está no movimento geral dos corpos e todo movimento gera uma sensação de prazer, que podem ser do corpo ou da mente, ou desprazer, invariavelmente. Em muitos casos, no mesmo movimento há as sensações de agrado e desagradado juntas, pois, Hobbes admite que: “Há poucas coisas nesse mundo que não tenha uma mistura de bem e mal” (*Os Elementos*, 2010, cap. VII, p. 30). Quando o prazer é sensual, ou seja, proveniente dos órgãos dos sentidos, ele é imediato e presente. Por outro lado, quando é da mente ou do espírito ele é mediado pelo pensamento, por imagens ou nomes e pela expectativa de bem futuro, embora a sensação de prazer seja atual ou, na terminologia hobbesiana, presente.

Tanto n’*Os Elementos* quanto no *Do Cidadão* Hobbes faz apenas referências implícitas a respeito dos costumes. É apenas no *Leviatã* que ele dedica um capítulo ao tema. Desse modo, ele define os costumes, axiomáticamente, como as qualidades que levam a uma vida pacífica:

(...) por *costumes* (...). Entendo aquelas qualidades humanas que dizem respeito a uma vida em comum pacífica e harmoniosa. Para este fim, devemos ter em mente que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. E ao homem é impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados. (*Leviatã*, 1988, cap. XI, p. 60. Destaques do autor).

Disso se pode constatar que o que confere a objetividade e amplitude à noção de costume hobbesiana é a busca da paz, pelo menos em princípio. E, ainda, a concepção positiva dos costumes na medida em que servem ao objetivo de uma vida satisfeita em conjunto que tem como pressuposto os desejos ou paixões que, por sua vez, pressupõem imaginação, sensação, e enfim movimento geral e individual. De forma que o bem é sempre individual ou relativo, ou seja, não existe o bem último (FRATESCHI, 2008, p. 74-76), tampouco a ataraxia estóica (FRATESCHI, 2008, p. 88-89). E, sobretudo, a atribuição dos valores bom e mau permanece individual.

Portanto, de mesma forma que os homens no âmbito das percepções chamam bom aquilo que acrescenta força à vida e mau ao que a enfraquece (MATOS, 2007, p. 55), nos costumes que, em última instância, trata dos vícios e virtudes, os homens denominam de vícios o que prejudique a vida, e de virtudes o que a fortalece. Isto é, as virtudes são aquelas que tornam a vida possível, tais como: “(...) a modéstia, a equidade, a confiança, a humanidade, a misericórdia (...) são boas maneiras ou bons hábitos, isto é, virtudes” (*Do Cidadão*, 1998, cap. III, p. 72). No entanto, são virtudes na medida em que tem como referência um objetivo claro,

qual seja a paz. Nesse sentido, qualquer comportamento que se afaste da paz, mesmo que ainda não tenha sido concebido ou definido, isto é, formalizado sob um nome, é vicioso.

Assim, a teoria hobbesiana dos costumes das virtudes, na qual as ações obedecem a um objetivo e obrigam a um determinado tipo de disposição e comportamento racionalizado (LIMONGI, 2009, p. 254) permite inferir sua particularidade. Isto é, quando ele define as paixões como qualidades, portanto virtudes, para a vida satisfatória, parece não incluir os vícios, embora os descreva no texto. Porém, apenas os expõe como se estivessem fora da esfera dos costumes. De forma que o conceito de costumes em Hobbes é estritamente positivo. O que parece estranho à noção contemporânea que, por definição, integra vícios e virtudes, ou sequer, faz algum juízo de valor e apenas os apresenta como os conjuntos de comportamentos mais comuns entre determinados povos, comunidades, segmentos sociais entre outros grupos afins.

De forma que, à revelia de Hobbes, se pode considerar quase todos, senão todos aqueles caracteres que ele julgar serem vícios como virtudes. Isso, no mínimo de duas formas distintas. Já que ele identifica virtudes éticas/morais e leis naturais, isto é, os preceitos ou ditames da razão (Leviatã, 1988, cap. XIV, p. 78) e estas, sob determinadas circunstâncias, levam a estados opostos à paz, e, em tal condição, para sobreviver o homem reproduz um comportamento belicoso e isso é bom para ele, portanto, virtuoso, nesse sentido estrito. Disso resulta que um tipo de comportamento que é contra a paz e é, para o sujeito ou grupo que o pratica, uma virtude. E isso é autorizado pela razão na medida em que: “(...) ser assustador é a lei de natureza na guerra”. (Os Elementos, 2010, cap. XVII, p. 91). Logo, há virtudes para além das que têm como fim a paz.

Disso se pode inferir o segundo modo de redefinir os vícios, para tanto é apenas necessário mudar as circunstâncias do comportamento. Ou seja, se no estado de guerra de todos contra todos, sobreviver, ainda que precariamente, é o objetivo, todos os meios usados para isso são virtuosos. Já na sociedade civil instituída, as virtudes são avaliadas como instrumentos para a paz que acrescentam à exigência de sobrevivência um pouco mais de dignidade, isto é, as benesses das ciências que proporcionam confortos. De tal maneira se alteram as circunstâncias, forçosamente se modificam os conceitos de vícios e virtudes. Desse modo, parece mais coerente cogitar uma definição de costume que indique a coleção dos comportamentos recorrentes dos homens em conjunto a partir de suas naturezas, isto é, de suas capacidades sensíveis, perceptíveis e, no limite, racionais.

Assim, o conceito de costume engloba não apenas as virtudes como também os vícios entendidos, a princípio, apenas como comportamentos (ANGOULVENT, 1996, p. 110) quer no estado natural cuja lei ordena se proteger (FINN, 2010 p. 106-107) e, portanto, é prudência

e tal é sempre relativa, quanto ao valor de bem e mal, quer no Estado Civil, onde a lei se institucionaliza na medida universal de vícios e virtudes (LIMONGI, 2009, p. 254) segundo o objetivo comum, isto é, a paz, ou antes, suas consequências como vida satisfeita, confortável, segura, enfim, feliz. Essa aceção corrobora com a noção de entender a ética/moral em Hobbes primeiro como princípio de movimento e, em segundo lugar, como relativa quanto à valoração, no sentido de que cada agente tem sua concepção individual de bem e mal.

Limongi é bastante clara, quando descreve o estado de guerra de todos contra todos, a respeito dos costumes:

A circunstância que explica nossas paixões e nosso comportamento natural é, segundo Hobbes, a igualdade natural entre os homens. Porque os homens são naturalmente iguais, porque possuem as mesmas capacidades de corpo e espírito, eles têm a esperança de poder conseguir para si o mesmo que os outros. Trata-se, portanto, de explicar uma paixão – a esperança – a partir de uma circunstância – a igualdade. E dessa paixão segue-se um determinado comportamento: sempre que os homens desejarem um objeto que não possa ser desfrutado em conjunto, eles se tornarão inimigos, disputando por tal objeto. (2002, p. 21)

À bem da verdade, ela descreve os costumes de guerra, portanto, as virtudes de guerra. Contudo, se constata que o comportamento apenas pode ser explicado se se considerar o mecanismo de gênese delas. Isto é, o caminho que tem como início as capacidades humanas do corpo e da mente que implicam, por sua vez, as sensações, as percepções, os desejos e as paixões. A partir desse processo se pode inferir a definição de virtude em qualquer situação bastando para isso mudar as circunstâncias. Se no estado natural é a sobrevivência, no civil é a paz. De modo que o comportamento virtuoso ou vicioso depende do fim em questão. Assim, parece plausível aplicar esse método a outros tipos de comportamentos que, obviamente, resultarão em éticas/morais distintas.

A novidade interpretativa de Limongi é o enfoque que ela dá à circunstância, isto é, à atribuição de importância das situações externas na geração da ética/moral humana. Ela faz isso como condição de possibilidade de sua tese do homem excêntrico em Hobbes (2009, p. 257-258), pois se o homem é uma pessoa e “uma *pessoa* é o mesmo que um ator” (Leviatã, 1988, cap. XVI, p. 96. Destaques do autor) e, para ela, nada há que se descortinar na essência humana, tudo o que ele é, é externamente. Ou seja, o comportamento é mais determinado pelas circunstâncias externas do que por uma suposta unidade humana quer essencial ou de capacidades (LIMONGI, 2009, p. 24-25). De modo que, se o homem quer ser considerado

virtuoso segundo o meio no qual vive, deve representar à semelhança de um ator³³ o comportamento, externo, que, aos olhos dos outros, espectadores, será percebido como bom.

Portanto, o homem é excêntrico porque é determinado de fora para dentro, isto é, o homem que não possui um centro que a ele confira unidade e pelo qual possa se autodeterminar:

(...) para a pessoa natural, o ponto de partida não é a pessoa em sua unidade natural, mas enquanto um conjunto de ações e palavras que representam aquele mesmo que age. Dizer que uma pessoa natural representa a si mesma equivale a dizer que suas palavras e ações *são consideradas* suas ou *lhe são atribuídas*. A personificação pressupõe, portanto, um espectador que, ao atribuir certas palavras e ações a alguém, seja àquele que as executa, seja a outro, constitui, por este ato de atribuição e no interior de uma relação de representação, o sujeito de inerência de tais ações e palavras, enquanto instância representada. (LIMONGI, 2009, p. 269. Destaques da autora).

Desse modo, o homem é definido, externamente, também no âmbito ético/moral, isto é, nos comportamentos em conjunto. Isso na medida em que tem como referência de sua representação a reação dos espectadores, os outros agentes ético/morais. Logo, o mais importante para Limongi é a relação de representação e recepção, ou seja, o espaço externo a qualquer interioridade. No entanto, as faculdades naturais subjazem como condição de possibilidade da humanização, em linguagem hobbesiana, da personificação, porém, para a pesquisadora não constituem uma unidade que determine exclusivamente o sujeito.

Assim, é da coerente representação de si mesmo, segundo um objetivo claro, que se pode inferir a eticidade ou moralidade do sujeito ou grupo nos hábitos cotidianos. Nesses comportamentos que não oferecem outras possibilidades de análise, senão na prática, reside a ética/moral humana. Segundo Limongi: “o *ethos* do homem razoável, isto é, daquele que segue coerentemente os ditames da razão no que diz respeito ao que contribui para sua autopreservação” (2009, p. 257). E ainda, radica essa ética/moral não apenas no homem em sociedade, mas também no sujeito individual não importando onde este esteja. Disso se deduz que ela faz parte dos pesquisadores que afirmam haver moral em Hobbes antes da instituição do Estado. Isto é, uma disposição para agir bem materializada na demonstração externa da vontade independentemente da existência da soberania.

Para Limongi, há moral na filosofia hobbesiana independente do Estado Civil na medida em que ela, citando Hobbes, identifica as leis de natureza com as leis ética/morais e alguns

³³ É importante salientar que essa representação de si mesmo não tem como objetivo enganar aos espectadores e com isso conseguir ficar em condições melhores na promoção da vida confortável. Ela é a única maneira de formalizar e significar a vontade privada aos outros. Pois como os desejos são provenientes do movimento e o mesmo é incessante, sem o artifício da representação o homem pareceria muito instável para ser digno de confiança e associações.

homens a obedecem sem a instância superior de poder, seja por disposição própria, por glória, ou por orgulho (2009, p. 255). Isto é, as ações individuais, mesmo sendo por interesse, são mediadas pela virtude. Embora na página seguinte ela reconheça que tais virtudes são raras. Porém, ela insiste afirmando que é uma disposição para o comportamento, ou seja, a ação conforme os costumes virtuosos (2009, p. 256), isto é, demonstrar pela conduta virtuosa que quer a paz.

Por outro lado, Frateschi fornece uma interpretação distinta da eticidade/moralidade em Hobbes a partir de sua tese do homem do benefício próprio (2008, p. 33) que ela deduz da concepção hobbesiana de natureza mecânica (2008, p.69) tendo como alicerce as capacidades naturais humanas, do corpo e da mente (2008, p. 51). Desse modo, os homens agem somente e, apenas somente, em função daquilo que a eles conferem bem-estar, isto é, são autointeressados. Para a pesquisadora, essa concepção de benefício próprio configura a unidade humana. Disso, se pode constatar que ela é partidária dos comentadores que afirmam que apenas existe eticidade/moralidade, no sentido de bem comum, no pensamento hobbesiano a partir da sociedade civil.

Dado que nessa acepção “nada pode ser bom ou mau em si mesmo” (FRATESCHI, 2008, p. 86) é um erro atribuir valor universal ao pensamento hobbesiano antes de uma medida comum:

o erro dos comentadores que atribuem uma base moral à filosofia política de Hobbes reside numa suposta distinção entre fato e valor, ao passo que Hobbes retira o valor do fato: é bom tudo aquilo que contribui para a preservação da vida e para a continuidade dos nossos movimentos internos e externos. (...) Antes de ser um valor, a lei de natureza é a expressão no homem da lei que rege o movimento de todos os corpos naturais: se os homens estão proibidos de atentarem contra a própria conservação, é porque essa proibição, ou o dever contrário, revela uma necessidade de fato, e não um juízo de valor irredutível. (2008, p. 59)

Desse modo, os desejos e as conseqüentes paixões são provenientes do movimento que regem todos os corpos que tem como fim a necessidade de permanecer no movimento inercial. Porém, no homem há a peculiaridade da razão que o ascende da condição de simples corpo (2008, p. 70). E é por ela que ele pode formalizar essa necessidade em nomes que a representam, isto é, nos mais variados desejos e paixões que permitem o cálculo de seus resultados na aquisição da vida satisfeita que, contudo, é sempre egoísta.

Com isso, se nega a existência da ética/moral tanto no sentido de ação desinteressada quanto de valor comum de bem e mal, pois: “os desejos não são determinados pela razão, e sim pelo modo como os objetos externos nos afetam: não há uma eficácia moral que recaia sobre a

vontade, e sim uma eficácia natural (ou mecânica) dos objetos sobre ela”. (FRATESCHI, 2008, p. 137. Destaques da autora). Desse modo, ela concilia a identificação hobbesiana de leis naturais com leis ética/morais, o que resultaria na presença de virtudes em qualquer situação. Para ela, enquanto movimento mecânico, as paixões são eternas e imutáveis, mas ineficientes. A eficácia é apenas conseguida com a inserção de um poder mecânico superior, qual seja o Estado. O homem por ser racional leva em consideração esse poder em seus cálculos e conclui que descumprir a lei resulta em prejuízo para a conservação da sua própria vida.

Não é forçoso decidir por uma ou outra autora. Contudo, se fosse necessário, a autora mais coerente com a presente pesquisa seria Limongi e o homem excêntrico. Dado que aqui se julga que o homem é mais determinado pelas circunstâncias externas, embora tenha um conjunto de faculdades inatas e adquiridas. E, além disso, que esse ser é capaz de ser ético/moral independente do meio, sociedade civil ou estado de natureza, o que varia é a definição de ética ou moral. No presente caso, define-se, em princípio, como ação, de modo que pode existir sem dependência da instituição do Estado civil.

3.2 Linguagem

A linguagem já foi tematizada aqui. Porém, como parte constitutiva do ser humano, o indivíduo que é racional e sensível, e para tanto necessita da linguagem. De modo que se tematizou tanto quanto se julgou necessário, mais do ponto de vista epistemológico do que ético ou moral. Contudo, assim como o movimento epistemológico engendra saber, esse mesmo movimento origina ética ou moral, dado que a imagem vai até ao cérebro e é nomeada, esse mesmo movimento se prolonga até ao coração e lá gera um desejo que, quando recebe um nome, é uma paixão, o objeto próprio da eticidade/moralidade. Por isso, doravante a pesquisa se aterá às implicações éticas ou morais da linguagem.

Se procurará na análise dos texto do autor do *Leviatã*, sobretudo a trilogia política, demonstrar que os conceitos da teoria da linguagem: nome, marca e signo servem para além do uso científico, mas também, para o uso ético ou moral. De maneira que aqui se assume que a linguagem produz ética ou moral, no sentido de que através dela se formalizam as paixões tornando-as aptas para o cálculo de pró e contra das ações, como também, permite que os sujeitos possam externar suas vontades e, assim, possam se posicionar e agir ética ou moralmente dentro da sociedade ou do coletivo humano do qual faça parte.

O nome ou fala é uma distinção humana, uma marca erigida para facilitar a memória e, assim, se constitui no primeiro movimento que pode gerar guerra ou paz. Pois, o nome é sempre dado a uma imagem subjetiva, então a referência necessita ser consensuada para resultar em paz. Esse acordo é conseguido mediante uma correta definição entre o nome, que deve ser geral, e a imagem subjetiva. Em princípio ela, a imagem, é uma marca interna para a qual os termos correto ou errado não se aplicam. Mas, a partir do consenso a imagem é um signo e é externa e pode ser falseada de acordo com os interesses dos falantes. E é exatamente na comunicação que se dá a relação ética/moral através dos nomes e outros gestos.

De modo que a linguagem produz eticidade/moralidade a partir do processo que vai da imaginação, da constituição de uma disposição, e finaliza no movimento em direção ao que o agente julga bom, que, no limite, é considerado em relação à própria vida. Se proporciona a vida é bom, se a danifica é mau. Contudo, é a linguagem que possibilita a comunicação e a significação do que é bom e mau segundo cada sujeito. Além disso, e talvez o aspecto mais importante da linguagem, ela ensina e condiciona os comportamentos considerados bons segundo cada sociedade ou coletivo. Enfim, é a essa relação que se dedicará doravante a pesquisa, a relação entre linguagem e ética/moral. Tal se deterá entre a objetividade da vida como um fato natural ainda sem eticidade/moralidade, no sentido de que não há ainda juízo de

valor, e a valoração dessa vida através da criação artificial da linguagem que implica em uma ética ou moral porque diz o que é bom e o que é mau.

O nome como Hobbes define n' *Os Elementos* (p 18-19), no *Leviatã* (p. 20-21) e no *De Homine* (p. 37) é o elemento mais básico que os homens têm à disposição para representar seus pensamentos do ponto de vista epistemológico e suas intenções do ponto de vista ético/moral. Veja-se o que ele diz no capítulo X do *De Homine*:

Fala ou linguagem é a conexão de nome constituído pela vontade dos homens para representar as series de concepções de coisas a respeito das quais nós pensamos. Então, assim como um nome está para uma ideia ou conceito de uma coisa, assim está a fala para o discurso da mente. E isso parece ser peculiar ao homem. (HOBBS, 1991, p. 37)³⁴

O nome é a unidade mais básica que possibilita a representação das ideias ou conceitos. E, segundo Hobbes, é o que diferencia o homem dos animais. Pois o homem é capaz de conceituar e significar através do discurso. Os homens podem demonstrar aos outros os seus pensamentos e intenções.

Se a referência fosse direta entre o nome, a imagem do objeto e o próprio objeto natural não existiriam problemas epistemológicos ou éticos/morais. Do ponto de vista epistemológico, a exata correspondência entre nome e objeto já se admitiu ser apenas da ordem conjectural, no primeiro capítulo. Agora, pelo viés ético ou moral, o que interessa é a relação entre a significação da vontade ou intenções e a própria vontade e intenções; sendo problemática essa relação porque é permeada por interesses individuais que deturpam a correspondência. Isto é, os seres humanos podem mentir, óbvio que não todos, se acreditarem que podem conseguir alguma vantagem na consecução de seus objetivos.

Por isso que Hobbes diz que a linguagem é o salto qualitativo humano, pois permite desenvolver a ciência e conseguir manter a paz na sociedade civil. Porém, é também a perdição, dado que permite mentir. A linguagem é uma criação artificial³⁵ permeada pelos interesses individuais. Assim, pode existir o erro por não entendimento do significado das palavras e, também, a própria mentira, a desonestidade deliberada em função de interesses subjetivos. Em ambos os casos, parece que a solução está no consenso referencial entre a definição nominal e o fato, objeto natural ou intenção.

³⁴ Speech or language is the connexion of name constituted by the will of men to stand for the series of conceptions of the things about which we think. Therefore, as a name is to an idea or conception of a thing, so is speech to the discourse of mind. And it seems to be peculiar to man.

³⁵ Não se ignora que o autor fala no *Leviatã* e no *De Homine* que o primeiro autor da linguagem foi Deus, com a qual presenteou a Adão. Contudo, para os objetivos pretendidos o relevante é que Adão e as gerações futuras contribuíram aumentando a linguagem. Desse modo se tratará a linguagem como criação artificial humana.

Na ciência ou epistemologia, a referência original do nome é o corpo natural, ou para ser mais preciso a imagem do corpo natural. É o que diz Hobbes no capítulo IV do *Leviatã*: “a primeira utilização dos nomes consiste em servirem de *marcas*, ou *notas* de lembrança”. (1988, p. 21). E basta ler o capítulo anterior do *Leviatã*, o III, para saber que todo pensamento tem como origem as sensações, isto é, as imagens causadas pelos objetos externos, objetos naturais.

Do ponto de vista ético ou moral, parece que a natureza também se impõe. O consenso que a linguagem deve chegar para ser objetiva, ética ou moralmente, é assegurar a vida. É o que diz a introdução do *De Homine* de Bernard Gert, veja-se: “A razão, exigindo auto-preservação, deve preferir a moralidade que exige paz e sociedade estável (...) quando o auto-interesse é limitado pela auto-preservação (...) a razão sempre sustenta moralmente a representação” (1991, p.18).³⁶ A representação moral é cumprir as leis naturais e civis. Deve-se obedecer até o limite da preservação da própria vida. No contexto coletivo, a vida de todos, em qualquer outro meio, a própria vida. Manter a vida garante a objetividade da relação entre a linguagem e a eticidade/moralidade, de modo que os agentes éticos/morais devem demonstrar suas intenções com o objetivo de manter a vida e manter o curso da ação externalizado através da linguagem.

Desse o modo, o nome que originalmente é marca, isto é, imagem interna usada para lembrar e, possivelmente, fazer ciência, pode também ter outros usos que, Hobbes, no capítulo IV do *Leviatã*, qualifica como especiais:

Os usos especiais da linguagem são os seguintes: 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, afim de podermos obter ajuda. Em quarto lugar, para agradar e para nos deliciarmos, e aos outros, jogando com as palavras, por prazer e ornamento, de maneira inocente. (1988, p. 21)

O primeiro uso, o de registro e de descobertas, ou seja, científico, parece não conter erro ou absurdo. Dado que é uma marca erigida pelo sujeito pensante para registrar para si as memórias dos conhecimentos adquiridos. Isso do ponto de vista condicional, isto é, científico nominalista como Hobbes define n’*Os Elementos* (cap. V, p. 18-22) que os nomes são referidos a objetos da sensibilidade, e no *Leviatã* (cap. IX, p.50) que esses nomes permitem o cálculo a partir de definições universais. Desse modo, não há erros epistemológicos se o sujeito pensante souber calcular por definições.

³⁶ “Reason, seeking self-preservation, must favor morality which seeks peace and a stable society (...) when self-interest is limited to self-preservation (...) reason always supports acting morally”.

Contudo, os problemas surgem na coletividade quando se faz uso da linguagem no ensino ou conselho. Nesse momento, as definições precisam ser partilhadas e consensuadas para que possam gerar entendimento, “um tipo de imaginação, mas aquela que surge da significação constituída pelas palavras” (De Homine, 1991, cap. X, p. 38)³⁷. Isto é, a relação entre a definição nominal e a imagem mental. O problema é que a definição pode ser geral, contudo não há garantias de que as imagens mentais, entendimentos, no cérebro de cada ouvinte será a mesma, ou pelo menos similar. Talvez se possa recorrer ao princípio de igualdade de constituição corpórea que o filósofo de Malmesbury assume, se os seres humanos são iguais, o entendimento também será igual ou pelos menos similar.

Porém, isso é mais um princípio de análise do que uma verdade factual. Como o próprio Hobbes deixa claro no início do capítulo XIII do *Leviatã*, quando afirma que alguns homens são mais fortes de corpo e outros mais vivos de espírito. A experiência nega que possa haver entendimento sem um prévio acordo. Precisa-se acordar artificialmente uma correspondência entre a definição nominal e a imagem que pode ser admitida como corresponde. O critério para isso, pode-se inferir, é a experiência. De tal modo, se se quer definir o conceito de casa, a primeira forma é indicar uma casa empírica e dizer: isto é uma casa. A partir de então a imagem pretendida pela definição nominal será a mais próxima possível dessa imagem. Isto é o que se pode inferir quando Hobbes diz que os nomes têm como primeira referência a sensibilidade.

Além disso, a igualdade corpórea, a igualdade natural, obriga a sobreviver, o que Frateschi define como princípio do benefício próprio (2008, p. 35) e Gert define como ação por vontade segundo a preservação duradoura (Gert *In*: introdução De Homine, 1991, p. 15). Desse modo, todo o entendimento humano está perpassado pelo desejo de sobreviver de tal forma que a sensibilidade experimenta a realidade a partir desse critério; se potencializa a vida, o sensiente deseja, se a põe em risco, ele se afasta e rejeita.

Desse modo, se a razão, ou a linguagem como marca, e o interesse próprio entram em conflito, o interesse próprio sempre prevalece (SKINNER, 1999, p. 463). Esse é o limite da linguagem como marca. É correta do ponto de vista individual epistemologicamente ou como princípio de ação na busca dos objetivos próprios. Contudo, do ponto de vista coletivo, lugar no qual os interesses individuais convivem, a linguagem, como marca, não é suficiente para ordenar. Skinner (1999, p. 553) dirá que a marca precisará da retórica para seduzir a sensibilidade. Já Ribeiro (1978, p. 29) considera que a marca precisa, para ser comunicada, do

³⁷ a kind of imagination, but one that ariseth from signification constituted by words.

poder do soberano garantindo-a. Porém, a partir desse momento ela deixa de ser marca e se torna signo.

A utilização da linguagem para dar a conhecer aos outros as vontades e objetivos individuais é, propriamente, o uso como signo. Pressupõe uma relação entre sensientes que têm vontades e objetivos cujo mais básico é perseverar na vida, ou seja, o que aqui se entende como uma relação ética/moral:

Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. (Leviatã, 1988, Cap. XIV, p. 79. Destaques do autor).

É através da linguagem que se manifesta a vontade e se chega aos acordos. O maior deles é o contrato/pacto que dá origem ao Estado Civil, lugar da vida ética ou moral por excelência. Há alguma controvérsia se apenas existe ética/moral na Sociedade civil ou se também no estado de natureza. Porém, de qualquer forma, é ponto pacífico que o Estado Civil é o lugar privilegiado para a eticidade/moralidade.

O sentido estrito de eticidade/moralidade é a relação de interesses que tem como objetivo a sobrevivência; sobrevivência essa que pode ser individual ou coletiva. Essa parece ser a diferença de concepções entre os que acreditam na ética/moral apenas no Estado Civil, como Frateschi no seu *A física da política: Hobbes contra Aristóteles* (2008) que acredita que ética/moral no sentido de valor universal apenas exista no Estado Civil quando o soberano ordena as leis. Claro que esse valor é a defesa da vida do coletivo. E os que acreditam na eticidade/moralidade também fora do Estado Civil, como Limongi com o seu *Homem Excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes* (2009), nesse livro a pesquisadora defende que os homens têm disposições para agir ético/moralmente bem sem a interferência da lei civil dado que ela identifica ética/moral com as leis de natureza e essas são eternas e independentes da vontade do soberano.

Da teoria política de Hobbes é possível inferir ambas as interpretações. Contudo, aqui se julga que o problema talvez seja da ordem da aplicação ou entendimento do conceito, ou seja, ambas as vertentes interpretativas aplicam o conceito sem fazer algumas mediações que aqui se julga necessárias. Para o grupo que acredita na ética/moral apenas no Estado Civil, parece que a definição usada é a de um juízo de valor geral dentro da sociedade, de modo que o critério de bom e mau é a lei civil. Por outro lado, o grupo que defende que o homem pode ser ético/moral antes do Estado Civil se pauta por outra definição, como por exemplo um

princípio de ação individual. Em ambos os casos, esse parece ser o ponto comum: o objetivo é agir com o propósito de manter a vida.

A opção aqui assumida é que há ética/moral fora do estado, por exemplo quando Hobbes fala de algumas virtudes; “aquelas que são chamadas de cardinais – coragem, prudência, e temperança – não são virtudes dos cidadãos enquanto cidadãos, mas enquanto homens porque essas virtudes são úteis não tanto para o Estado como elas são para aqueles homens individuais que as têm” (De Homine, 1991, cap. XIII, p. 69)³⁸. O critério parece ser a utilidade para um objetivo claro, a autopreservação, no estado de natureza ou a paz que garante a vida no Estado Civil. E, em ambos os casos, é através da linguagem que se pactua para formar a sociedade ou no estado de natureza demonstrar suas intenções para a sobrevivência.

É nesse sentido que acompanhando Ribeiro, acredita-se que a linguagem produz ética/moral:

A menos que todos se tornem filósofos – fantasma que devassa a história da filosofia e a boa consciência dos pensadores, mas que esbarra na impossibilidade prática da divisão social do trabalho – é necessária a circulação, hierárquica, do signo. O ensino desiste de formar um sábio pela dura aprendizagem da teoria, mas propõe-se a construir um súdito através da doutrina. (RIBEIRO, 1978, p. 33)

Dentro do Estado Civil, o soberano é quem decide que mensagem a linguagem pode transmitir, cujo critério objetivo que hierarquiza o signo é a paz. É nesse sentido que a linguagem produz ética/moral, porque a linguagem autorizada pelo soberano gera uma concepção generalizada e universal nos súditos dentro do estado que uniformiza os comportamentos desejados como bons, isto é, que assegura a vida coletiva e os preteridos como maus.

Esse processo se dá através da linguagem, porque se se aceita que os sensientes se movem apenas em função da imagem que fazem a respeito do que é bom para si, esse bom pode ser individual ou coletivo, a própria vida ou a vida do coletivo. O ponto comum é que a imagem do bom é a vida. Essa imagem pode ser engendrada através da linguagem, é o que Hobbes diz no seu conceito de entendimento, ou seja, na correspondência entre o que se diz e a imagem mental que o ouvinte forma. Isso permite dizer que a linguagem pode ser usada para engendrar comportamento ético/moral. Isto é, ações condizentes com a defesa da vida individual ou coletiva.

Contudo, é como signo que a mensagem é comunicada já que é impossível que todos dominem a linguagem enquanto marca segundo Ribeiro (1978, p. 33). O que Skinner no seu

³⁸ that are called cardinal – courage, prudence, and temperance – are not virtues of citizens as citizens, but as men for these virtues are useful not so much to the state as they are to those individual men who have them.

Razão e retórica na filosofia de Hobbes (1999) vai tematizar sob a perspectiva de que o discurso racional não tem a força irresistível que Hobbes afirmara ter n'OS *Elementos* (1640) e no *Do Cidadão* (1642). Segundo Skinner, é apenas no *Leviatã* (1988), que Hobbes se dá conta de que o homem devido a sua constituição corpórea, não apenas racional, precisa de uma linguagem que sensibilize e esta é a retórica, isto é, “para que a voz da razão tenha alguma perspectiva de se fazer ouvir em meio ao clamor do obscurantismo e do erro, ela terá de falar a linguagem da eloquência”. (1999, p. 578). Essa junção entre linguagem racional e retórica talvez respeite melhor a constituição das faculdades do homem que são racionais, porém, também, sensíveis.

A linguagem gera a imagem que põe o sensiente em movimento. Porém, em função de sua disposição, o movimento é quase sempre em função do que agrada. Além disso, a linguagem serve para racionalizar as paixões no sentido em que ao nomeá-las e defini-las, fixa-se elas por tempo suficiente para se calcular o curso de ação desejado. De modo que, o que o corpo experimenta como bom porque potencializa a vida, recebe um nome pelo qual será conhecido, ordenado e calculado. Tal processo sem a linguagem não seria possível, dado que o movimento da sensibilidade é constante e as sensações correspondentes também. Isto é, a cadeia de imaginação obedeceria a ordem natural e o sujeito não teria controle sobre a ordem de suas concepções. O nome supera essa dificuldade.

Assim, quando se nomeia as paixões, pode-se pensar, com linguagem, as ações, pois: “movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de *como*, *onde* e *o que*, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários” (*Leviatã*, 1988, cap. VI, p. 32). Não se está afirmando que não exista pensamento sem linguagem. O que se afirma, estritamente, é que a linguagem ordena o pensamento que de outra forma divagaria sem fim, além de poder originar a imagem que inicia o movimento e, enfim, permitir o cálculo de pró e contra no curso da ação ética/moral que, no limite, significa garantir a vida, coletiva ou individualmente, como se vem afirmando até aqui.

3.3 Razão

Agora chegou o momento de especificar a razão e como ela se relaciona com o tema da pesquisa, a ética/moral sensual hobbesiana. No primeiro capítulo a razão foi tematizada, porém do ponto de vista mais epistemológico. Neste capítulo, tanto no tópico que trata das paixões e dos costumes quanto no que trata da linguagem também se problematizou o conceito de razão. No entanto, doravante além de uma tentativa de especificação, na medida das forças desse trabalho, se articulará a razão com as paixões como mais um passo de aproximação da tese aqui assumida.

Já se admitiu que a paixão é racionalizável porque é nomeada. O ponto comum que permite relacionar as paixões com a razão na construção da eticidade/moralidade do pensador em questão é que o processo que gera os objetos da razão é o mesmo que gera os objetos da ética/moral. O processo que vai da sensibilidade, nomeação e racionalização gera ou articula os mesmos objetos, do ponto de vista epistemológico, objetos de conhecimento, do ético/moral, objetos de desejo, isto é, a sensibilidade capta os objetos no movimento natural e gera uma imagem, esta imagem tanto é um objeto de conhecimento quanto é um objeto desejado, odiado ou desprezado quando não se deseja tampouco odeia o objeto. O objetivo comum é a consecução da vida e dos seus meios. De modo que, a ciência é um produto da razão e enquanto método seu objetivo é proporcionar instrumentos que assegurem a vida.

E, para além de seu uso como ciência, ela é uma faculdade que articula as paixões. Contudo, é vazia, ou se preferir inessencial. Ela hierarquiza as paixões porque seu objetivo é proporcionar a continuação da vida. Porém, não é uma instância de alguma forma poderosa o suficiente para melhorar ou depurar as paixões. O poder dela vem do fato de que apenas racionalmente se obtém o maior objetivo das paixões, a preservação em longo prazo. Preservação esta que o próprio homem constrói dado que a razão que proporciona isso é, além de uma faculdade, artificial. Se se ativer somente ao capítulo V do *Leviatã* (1988, p. 30), nele Hobbes é categórico ao afirmar que a razão é uma artificialidade humana.

Assim, assume-se aqui que a razão medeia as paixões para que estas possam conviver. Esta convivência é o que se entende como a relação ética/moral. Ainda não se definiu se existe apenas no Estado Civil ou há eticidade/moralidade fora da sociedade civil institucionalizada. O que interessa é que há ética/moral e há uma relação com a razão, não de subordinação, mas de ajuda mútua ou complementaridade, porque o objetivo é único: a vida em longo prazo. A ética/moral diz o que é bom, nesse caso é permanecer vivo e a razão diz como alcançar isso, através de um comportamento ético/moral na forma de paixões hierarquizadas pelos nomes e,

portanto, racionalizáveis e, assim, capazes de serem significadas aos outros, isto é, de serem externalizadas³⁹.

Do ponto de vista ético/moral, a razão hobbesiana precisa da linguagem. Dado que apenas após a imposição dos nomes é que ela pode fazer o seu trabalho:

Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências boas e más de uma ação, ou de evitar uma ação; de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticá-la, e às vezes o desespero ou o medo de empreendê-la; todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada ou considerada impossível, leva o nome de *deliberação*. (Leviatã, 1988, Cap. VI, p. 37. Destaque do autor)

Não se nega que haja pensamento sem linguagem. No entanto, apenas a linguagem permite a formalização das paixões tornando-as aptas ao cálculo racional que, quando é ético/moral, Hobbes chama de deliberação.

O homem enquanto corpo suscetível às sensações pode pensar sem linguagem, contudo a ordem desse pensamento seria a natural, isto é, não dependeria da vontade humana. Além disso, seria um pensamento sempre atual⁴⁰, dado que as sensações são sempre atuais. Isso impossibilitaria uma das características fundamentais da deliberação, qual seja, pensar a respeito de uma ação possível e futura. Nesse sentido, a deliberação é o pensamento racional/ético/moral a respeito de uma ação futura que seja realizável pelo poder humano.

Isso é possível porque a linguagem permite nomear, definir bem e mal, calcular pensamentos e vontades e, finalmente, expressar/significar aos outros. O que se assume como uma relação ética/moral. No estágio natural, estado de natureza, o bem ou mal é mais natural do que artificial, no sentido em que o corpo deseja algo como bom porque potencializa sua vitalidade. Contudo, vale ressaltar que a vida humana não se reduz ao estado de natureza apenas. Porém, o prazer é sentido em função do aumento do poder que proporciona à vida. É o que Hobbes no diz nos caps. VII e VIII d' *Os Elementos* (2010, p. 28-31), cap. VI do *Leviatã* (1988,

³⁹ Talvez em uma concepção de universo clássica na qual o mundo tenha uma intencionalidade a realizar, a finalidade determine o valor dos meios. Nesse sentido, se a razão se determina pela finalidade esta finalidade é mais importante. Então, a moral que diz o que é bom como finalidade seria mais importante que a razão que é apenas meio. Contudo, a concepção hobbesiana de realidade, vista aqui no primeiro capítulo, é de um universo mecânico sem finalidade última a realizar. Logo, essa forma de valoração em função do fim não se aplica. No mais a razão tem poder porque fornece o objetivo da ética/moral, a forma mais eficaz de manter a vida.

⁴⁰ É bem verdade que as sensações geram as imagens e estas geram memória que por sua vez gera prudência. Um tipo de sabedoria de inferir o futuro, próximo, a partir de sinais naturais já vividos antes. Contudo, por falta de nomes, e racionalidade, a prudência não pode concluir nada de universal e tampouco pensar em longo prazo qual a melhor ação. (Cf. *Os Elementos*, 2010, cap. IV, p. 16-17)

p. 32-34) e cap. XI do *De Homine* (1991, cap. XI, p. 45-48). A concepção de bem e mal pode variar conforme a constituição corpórea de cada sensiente e da capacidade de diferir entre bem real e bem aparente⁴¹. Porém, o que é comum é que a vida é o princípio básico que explica a eticidade/moralidade.

Desse modo, o princípio da eticidade/moralidade é natural. O desejo pela vida antes de ser uma paixão nominada e, portanto, em algum nível, já racionalizável, como já se assumiu, é uma obrigação natural. A estrutura da natureza, como já se tematizou no primeiro capítulo obriga a perseverar no movimento de promoção da vida. Porém, não se pode dizer por isso que a razão é serva das paixões: “a razão fornece um guia de conduta genuíno, um que é aplicável por todos os homens racionais; (...). Isto é, para Hobbes a razão não é, ou pelo menos não deveria ser, uma escrava das paixões, de preferência as paixões que são para serem controladas pela razão”(GERT *In*: HOBBS, 1991, p. 13)⁴² A razão influencia as paixões fornecendo o melhor caminho para chegar ao objetivo comum tanto da razão quanto das paixões, isto é, a vida em longo prazo.

Para tanto, é preciso um tipo de saber específico, o científico. Pois: “a ciência, para Hobbes, requer o conhecimento de causas, e o método analítico é aquele pelo qual as causas são descobertas. A síntese é o método a ser empregado ao se passar dos princípios causais para suas consequências”. (JESSEPH *In*: HOBBS, 2011, p. 130). Em resumo, a razão pode fornecer ciência, inclusive moral/civil/ética, como produto útil e um método para manter a vida. Essa é a força da razão, ordenar e hierarquizar as paixões nas relações humanas segundo os objetivos humanos cujo principal é permanecer vivo.

Essa razão é uma faculdade vazia de conteúdo enquanto faculdade que opera os dados dos sentidos, o que Hobbes chama de razão natural. (Cf. *Os Elementos*, 2010, Cap. I, p. 4). No entanto, enquanto criação humana artificial, a razão depositária da linguagem é reta razão, embora:

E tal como na aritmética os homens sem prática, e mesmo professores, podem muitas vezes errar e contar falso, também em qualquer outro tema de raciocínio, os homens mais capazes, mais atentos e mais práticos se podem enganar e inferir falsas conclusões. Não porque a razão em si própria não seja sempre uma razão certa, tal como a aritmética é uma arte infalível e certa. Mas a razão de nenhum homem, nem a razão de seja que número for de homens, constitui a certeza, tal como nenhum cômputo é bem feito porque um grande número de homens o aprovou unanimemente.

⁴¹ Hobbes faz essa distinção entre o bom e o que parece bom no *De Homine*, cap. XI. Primeiro ele afirma que apenas temos acesso às aparências. Contudo é uma capacidade da razão calcular o bem, desse modo, o bem real e, também, aparente é o que a razão dita como bom, isto é, a vida a longo prazo.

⁴² reason provides a genuine guide to conduct, one applicable to all rational men; (...). That is, for Hobbes reason is not, or at least should not be, the slave of the passions, rather the passions are to be controlled by reason.

E, portanto, tal como quando há uma controvérsia a propósito de um cálculo as partes têm de, por acordo mútuo, recorrer a uma razão certa, a razão de algum árbitro. (*Leviatã*, 1988, cap. V, p. 27-28)

A razão é sempre certa. Do ponto de vista epistemológico, já visto aqui, acorda-se a respeito da definição do nome e se sucede de proposição em proposição até o máximo de conhecimento possível de causas e efeitos a respeito do tema em questão. Porém, o que interessa agora, é o âmbito ético/moral, no qual o acordo deve ser a respeito do objetivo da eticidade/moralidade, o que já se sabe ser a consecução da vida. Desse modo, a reta razão fornece o caminho para um alvo, qual seja, a vida individual ou coletiva.

No Estado Civil, a vida como valor é a vida coletiva sob a paz. Outrossim, pesquisadores como Frateschi afirmam ser o Estado civil o único lugar onde há ética ou moral. (Cf. FRATESCHI, 2008, p. 173). Por outro lado, no estado de natureza, a vida valorada é a própria vida. O que se entende autorizar a afirmação de que há eticidade/moralidade independente da sociedade civil institucionalizada dado que as leis naturais mandam sobreviver. Limongi (2009, p. 257) parece concordar, na medida em que identifica as leis de natureza com ética/moral. Assim, a reta razão obriga a buscar a vida em qualquer instância.

Porém, surge o problema que a experiência mostra como um fato. A conciliação entre as ações humanas que põem a vida em perigo, e assim menos racionais e a reta razão que está sempre certa. E talvez esse seja o grande problema filosófico-ético-político de Hobbes, superar as ações humanas que põem a vida em risco de extinção. Aqui já se afirmou que a igualdade de capacidades físicas e intelectuais que o pensador assume é mais um princípio do que um fato.

Desse modo, os homens são diferentes, assim alguns são menos racionais porque não são capazes de raciocinar à maneira dos filósofos, nesse sentido, buscando a paz (Cf. RIBEIRO, 1978, p. 33). Ou em função de suas constituições naturais, a razão a longo prazo que obriga a abdicar de bens imediatos pelos remotos, não exerce tanta força quanto Hobbes supôs (Cf. SKINNER, 1999, p. 571). Enfim, parece que o erro, ou a racionalidade parcial, está em optar por bens imediatos como necessários a vida, portanto, também uma vida imediata sempre atual sem garantias de futuro, em detrimento de bens remotos que objetivam garantir uma vida em longo prazo, ou seja, a paz. (Cf. *De Homine*, 1991, cap. Cap. XI, p. 48). É notório que o pensador em questão elege a paz como sinônimo de racionalidade ou racionalização no âmbito ético/moral, se a ação é orientada no sentido da paz é racional, senão, é contra a razão.

Dessa maneira, a razão é a mediadora das paixões, que não cessam de existir nos costumes, pois isso seria a morte. Como já tematizado, nesse capítulo, no tópico referente a

paixão e o costume. No *De Homine*, Hobbes fala dos costumes como sendo maneiras que são disposições reforçadas pelo hábito e pela razão, quando boas são virtudes quando más são vícios. “Disposições, quando elas são então reforçadas pelo hábito que elas causam suas ações sem esforço e com uma irresistível razão”.(1991, cap. XIII, p. 68)⁴³ Contudo, “para aqueles que estão de fora do Estado não são obrigados a seguir a opinião dos outros, enquanto que aqueles que estão em um Estado são obrigados pelos contratos”.(De Homine, 1991, cap. XIII p. 68)⁴⁴ O homem natural é livre, o civil é obrigado pelo pacto, pela lei civil consentida. A representação comum pela qual a ética ou moral é julgada e definida são as leis, “as leis de cada e todo Estado” (De Homine, 1991, cap. XIII, p. 69)⁴⁵

Disso se pode inferir que há ética ou moral fora do estado, a diferença é que é individual e não tem uma representação comum, dado que todos têm opinião de bem e mal. Assim, no Estado Civil, o hábito ou as maneiras são engendradas e incentivadas para todos os súditos pelo soberano, cujo critério é a paz e a segurança do coletivo. Pelo hábito, os súditos já não precisam mais raciocinar como os filósofos em cada ação dado que isso seria difícil e, para alguns pesquisadores, até impossível (Cf. RIBEIRO, 1978, p.33). A racionalidade/eticidade/moralidade pela qual essa ação foi eleita pelo soberano está assegurada, garantindo paz.

Por outro lado, no estado de natureza, o homem se encontra livre da lei civil, porém, igualmente obrigado pela lei natural que ordena sobreviver. De modo que é contra intuitivo não inferir que haja uma razão e a correspondente maneira ou costume natural cuja ações objetivem a sobrevivência. Dado que todos têm uma representação individual do que é bom que, no limite, é a própria vida e do que é mau, a morte e sobretudo, a morte precoce e violenta. Obviamente o comportamento, nesse sentido natural porque independente do soberano, é o comportamento da insegurança. O que Hobbes no *Leviatã* (cap. XIII, p. 75) apresenta como a guerra de todos contra todos, porque falta um poder comum capaz de manter a todos em paz.

De qualquer modo, em um caso ou outro, a razão permite o convívio das paixões através da significação e do cálculo. Ela não depura ou melhora as paixões de alguma forma, a relação se dá porque ambas têm o mesmo objetivo, garantir a vida, e a razão pode fornecer os meios mais eficazes de se conseguir isso. Mas a coletividade, natural ou civil, é o convívio de indivíduos que buscam o próprio prazer ou a ausência de dor, que é ou identificado com a vida

⁴³ Dispositions, when they are so strengthened by habit that they beget their actions with ease and with reason unresisting.

⁴⁴ for those who are outside of state are not obliged to follow another’s opinion, while those in a state are obliged by covenants.

⁴⁵ the laws of each e every state.

ou com aquilo que a pressuponha, visto que para se desejar é preciso está vivo e estar vivo é prazeroso (cf. *Os Elementos*, 2010, cap. VII, p. 29; *Do Cidadão*, 1998, cap. I, p. 31 e *Leviatã*, 1988, cap. VI, p. 37).

As paixões, racionalizáveis, isto é, nomeadas, são passíveis de serem calculadas, além de significadas como já afirmado. Desse modo, cada agente ético/moral pode agir segundo dar a entender e segundo a expectativa das ações dos outros agentes. E, obviamente, que a expectativa universal que dá unidade a todo o coletivo é a busca incessante de perseverar na vida. No caso da Estado Civil a unidade gera a paz e um Soberano que será doravante, o mantenedor da paz. No caso do estado de natureza, onde todos estão por suas próprias forças em disputa generalizada pelos meios que proporcionam a existência, a exigência de vida leva à guerra que, em curto prazo, leva à morte. E, finalmente, no caso de guerra em ato e morte precoce e violenta, a razão fracassa.

Assim, razão e ética/moral têm uma relação de mútua ajuda e de complementaridade. A ética/moral aponta para o que é bom, o que o corpo experimentar como prazer, o que preserva a vida. Por outro lado, a razão diz como conseguir tais prazeres. Engendra um comportamento ético/moralmente racional, nomeando as paixões, calculando-as e escolhendo o melhor percurso de ações. E, depois disso, significar/externalizar aos outros agentes ético/morais quais são suas intenções. Desse modo, a relação entre a razão e a ética/moral ou é complementar e, portanto, são coisas distintas ou são coisas semelhantes sob perspectivas distintas, a saber, epistemológica e afetiva.

E se no Estado Civil, o agente que é visto como ético/moralmente bom é aquele que usa sua reta razão para calcular que é melhor obedecer às leis do soberano que objetiva a paz, isto é, a vida. Então, por que não se pode dizer o mesmo do agente natural que usa sua razão para obedecer às leis naturais que, também, buscam a própria vida? Se retornará a esse problema no capítulo seguinte desse trabalho na ocasião em que se discutirá a tese de uma ética/moral sensual hobbesiana na qual a hipótese de que a razão e a paixão são semelhantes porque oriundas do mesmo movimento e porque operam os mesmos objetos sob perspectivas distintas corrobora a tese da presente pesquisa.

4 ÉTICA SENSUAL

Até o momento se delineou o que aqui se julga como pressupostos de uma ética/moral hobbesiana. No primeiro capítulo, tratou-se da estrutura do universo materialista e da antropologia. O ser humano que é um corpo material e sensível em um universo também material em movimento, de modo que toda a explicação da realidade tem que ser através dos conceitos de corpo e movimento. O corpo humano tem como especificidade a linguagem e com ela pode nomear sua sensibilidade e construir conhecimento a respeito da natureza e do próprio corpo-homem. Dessa maneira, a definição de natureza humana que se julga necessária como condição de possibilidade da eticidade/moralidade é de um ser corpóreo que tem sensibilidade e linguagem com a qual pensa e se expressa em um universo material em que tudo está em movimento.

Uma vez definida a natureza humana, tratou-se de algumas faculdades ou capacidades dessa natureza que a torna apta a ser ética/moral e o lugar no qual se cristalizam. Assim, foram analisados os conceitos de paixão e o lugar privilegiado onde ela se manifesta, isto é, nos costumes. A linguagem rivaliza em importância com a própria política no sistema de Hobbes, pois ela confere a distinção humana em relação aos outros animais de construir ciência e de poder se relacionar ética/moralmente através de acordos. E a razão, por sua vez, se apresenta como mediadora das várias paixões entre os sensientes, pois sem essa mediação, a humanidade parece sofrer a constante ameaça de extinção de forma violenta.

Dessa maneira o capítulo anterior terminou com a constatação, por parte dessa pesquisa, de uma nova hipótese, a de que razão e paixão são perspectivas distintas do mesmo movimento que os objetos causam nos sujeitos, desse modo a razão e a ética/moral podem ser a mesma coisa ou pelo menos semelhantes. Isto é, o mesmo movimento que gera os objetos da razão; imagens e pensamentos, gera os da ética/moral; os sentimentos ou sensações que quando nomeados são paixões. Portanto, é nesse sentido que se afirma que razão e paixão são intrinsecamente ligadas e que se puder fundamentar tal hipótese, a mesma, confirmará a tese da pesquisa de uma ética sensual em Hobbes

Outrossim, tem se usado os termos ético/moral e suas variações em função do fato do autor trabalhado não fazer diferenciação e usar os dois termos significando a mesma coisa. Contudo, é verdade que ele usa muito mais o termo moral e suas variações. De qualquer forma, doravante, aqui se usará o termo ética sensual e suas variações apenas para ser mais coerente com o objetivo assumido de definir e fundamentar uma ética sensual no filósofo de

Malmesbury, sem perda de valor conceitual, e se espera poder justificar a tese ao fim da dissertação.

Assim, mantendo na memória tudo o que aqui foi trabalhado, se pode avançar na pesquisa para o capítulo final e definir a ética sensual hobbesiana. Uma ética que não pode ser um conceito estático porque se tudo está em movimento a ética forçosamente também está. E, se esse movimento ético tem um objetivo, este é a vida, mais precisamente, permanecer ou manter a vida em longo prazo. E finalmente essa ética é sensual porque ou os objetos que exercem força no movimento de consecução da vida são os sensíveis, tanto quanto ou mais do que os racionais, ou os objetos sensíveis e racionais são os mesmos sob perspectivas distintas. De qualquer forma não se altera a tese da ética sensual hobbesiana. Isto é, uma ética que fornece um critério de ação deliberado, portanto racional, porém, os dados que são racionalizáveis são, em princípio, naturais, portanto sensíveis.

4.1 Ética como ação

No universo material hobbesiano nada move a si mesmo ou pode iniciar o próprio movimento, mas ao mesmo tempo tudo está em movimento. Logo, no caso do ser humano, uma ética da ação deve explicar o que inicia o movimento ético. A partir da hipótese aqui assumida não é difícil deduzir que sejam as sensibilidades, os desejos e as paixões⁴⁶ que estão nessa posição. Analise-se o que Hobbes afirma no capítulo VI na sua obra de síntese ou mais notória, *Leviatã*, a respeito da origem dos movimentos propriamente éticos, depois de falar do movimento vital ele diz:

O outro tipo é o dos *movimentos animais*, também chamados *movimentos voluntários*, como *andar, falar, mover* qualquer dos membros, de maneira como anteriormente foi imaginada pela mente. A sensação é o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos, etc., e a imaginação é apenas o resíduo do mesmo movimento, que permanece depois da sensação (...). E dado que *andar, falar* e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de *como onde e o que*, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários. (1988, cap. VI, p. 32. Destaques do autor)

A ação ética necessita de um pensamento anterior que a fundamente e oriente. Esse pensamento tem como origem as imagens mentais que, por sua vez, se originam nas sensações causados pelos movimentos dos objetos externos. Embora entre o objeto e a imagem mental que o representa haja um fosso, talvez intransponível⁴⁷. De qualquer forma, se pode inferir que a sensação e a conseqüente imagem mental, que em princípio são conceitos epistemológicos ou cognoscentes, dão origem ao movimento ético.

A hipótese que se assume é que o mesmo movimento que gera o objeto epistemológico gera o objeto ético de modo que razão e paixão são a mesma coisa sob perspectivas distintas ou semelhantes⁴⁸. No mesmo capítulo do *Leviatã* e no capítulo VII *d'Os Elementos*, Hobbes explica o movimento de deleite ou prazer e de aversão, no *Leviatã* passa-se imediatamente para as paixões e *n'Os Elementos* apenas no capítulo IX ele vai tratar das paixões da mente. Essas passagens sustentam a hipótese dessa pesquisa que “quando a ação do mesmo objeto se prolonga, a partir dos olhos, dos ouvidos, e outros órgãos até o coração, o efeito aí realmente produzido não passa de movimento e esforço, que consiste em apetite ou aversão em relação ao

⁴⁶Não é novidade que aqui se assume a sensibilidade como uma concepção central na antropologia e na ética hobbesiana. Veja-se o primeiro capítulo e sobretudo o tópico: I.2 sensibilidade e nominalismo.

⁴⁷ Assunto tratado aqui, sobretudo, no primeiro capítulo.

⁴⁸ Já no capítulo II, no tópico da linguagem se intuía essa hipótese de que razão e paixão são a mesma coisa sob perspectivas distintas ou pelo menos coisas semelhantes dado o fato de terem como origem a mesma causa.

objeto”. (Leviatã, 1988, cap. VI, p. 34). As paixões ou são desejos (apetites), movimento em direção ao objeto ou aversões, ou movimento de fuga em relação ao objeto.

Esses trechos tratam da sensação e imaginação sob a perspectiva ética, contudo, se se retroage ao início dos textos, tanto de *Os Elementos* quanto do *Leviatã* que tratam da sensação e da imaginação como noções epistemológicas ou cognoscentes, o movimento é o mesmo ou muito semelhante. A diferença é que o movimento para no cérebro, isto é, a imagem é “(...) uma agitação ou alteração que o objeto provoca no cérebro, nos espíritos, ou em alguma substância interna da cabeça” (Os Elementos, 2010, cap. II, p. 7). E, como já visto imediatamente acima, quando o movimento se prolonga até o coração o objeto é ético. De modo que o mesmo movimento produz os dois objetos ético e epistemológico ou cognoscente.

Dessa forma, admitindo-se que a razão⁴⁹ é uma faculdade vazia que opera os dados dos sentidos, uma das formas de defini-la seria através de seu conteúdo, mesmo que tal conteúdo seja transitório. De modo que não parece absurdo pensar que, quando a razão opere ou pense objetos éticos ela seja passional e, assim, razão e paixão sejam a mesma coisa ou semelhante. Pogresbinschi no seu *O problema da obediência em Thomas Hobbes* (2003, p. 154) parece concordar quando analisando o capítulo XIII do *Leviatã* infere que paixão e razão se confundem porque tratam do mesmo objeto e têm o mesmo objetivo, ou seja, as paixões têm como meta permanecer no movimento de consecução da vida. Tal objetivo parece ser também o da razão identificada por Hobbes como leis de natureza na medida em que ela opera dados sensíveis e dita, na consciência de cada agente, a sobrevivência.

Strauss no *A filosofia política de Hobbes: suas bases e sua gênese* assumindo que a filosofia política de Hobbes tem como um de seus fundamentos a moral e que o princípio moral está na relação de antítese entre vaidade e medo, identifica a razão com o medo. Assim, Strauss fala de Hobbes: “Ele interpreta todas as paixões como modificações da vaidade, identificando a razão com o medo” (2016, p. 201). De maneira que também parece concordar com a relação de semelhança entre paixão e razão dado que o medo é uma paixão embora não seja imediatamente sensível, pois é uma imagem ligada à crença de um mal futuro. Riberio no *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (1984, p. 15-17) afirma que as paixões

⁴⁹Como já tratada aqui no primeiro capítulo a razão tanto é natural e nesse sentido é uma faculdade vazia de conteúdo e que opera por imagens os dados da sensibilidade quanto é artifício quando recebe o auxílio da linguagem e pode assim operar por nomes e se generalizar e se tornar ciência nominalista. Além de, no âmbito ético, servir para racionalizar as paixões e externalizá-las, o que é apresentado sobretudo no segundo capítulo da presente pesquisa.

movem o homem, contudo não apenas as paixões, mas a contradição delas por exemplo o par medo e esperança. Porque na deliberação que antecede toda ação apenas o medo não seria suficiente para engendrar uma ação em direção à futura fruição de um objeto. Portanto, é necessário a esperança.

De toda forma, não se anula o que se tem afirmado até o momento de que paixão e razão são semelhantes porque tem a mesma origem e objeto. Acresce-se o fato de que, a definição de paixão é aquilo que se deseja por imaginar ser bom ou o desejo de fuga do que se entende ser mau e, em última instância, esse bom é identificado com a promoção da vida e o contrário é o considerado mau. Nesse sentido, a razão é desejada como um objeto da paixão porque facilita e promove a vida. Assim, uma ética sensual tem a ver com ações que têm como objetivo o futuro. Porém, precisam de um pensamento que as orientem e esse pensamento, deliberação⁵⁰, é sensível, no estrito sentido que se delineou aqui.

Parece ser ponto pacífico que, para se falar em ética, é necessário previamente tratar da liberdade, pois é notório que a tradição filosófica se acostumou com a associação das ideias “ética” e “ação livre”. Já no primeiro capítulo da presente pesquisa, no qual se tratou da natureza humana e sua relação com o universo materialista e, portanto, determinista, e com os outros seres humanos, vislumbrou-se o problema que, para determinar o que seja a ética, era necessário como condição de possibilidade definir o que é a liberdade. Na ocasião se prometeu que isso seria feito na terceira parte do texto no qual o conceito de liberdade seria tratado sob o prisma da hipótese da ética sensual.

Todavia isso não foi impedimento⁵¹, portanto, não faltou liberdade para a afirmação aqui de que a natureza humana tem liberdade, ou gradações de liberdade ou liberdades distintas à revelia da estrutura da realidade ser determinista. É o que Hobbes explicita no *Leviatã* quando diz: “um *homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade*”. (Cap. XXI, p. 129. Destaques do autor). De modo que se assumiu sem grandes problematizações, sobretudo, no tópico que trata da sensibilidade e do nominalismo que os homens têm percepções, e as nomeiam e assim podem deliberar e externalizar suas vontades e isso é um tipo de liberdade ou gradação da mesma

⁵⁰ Assunto já tratado aqui no primeiro e segundo capítulos, sobretudo no tópico da razão no segundo capítulo.

⁵¹ A definição de liberdade em Hobbes presente no *Leviatã* (1988, cap. XXI, p. 129) é a de movimento sem impedimentos externos.

liberdade. No segundo capítulo não se tratou diretamente do tema, contudo se ateuve a conceitos que ou são pressupostos ou são associados à liberdade. Julga-se que agora seja o momento.

Hobbes trata da liberdade nos três textos da sua trilogia política; *Os Elementos*, *Do Cidadão* e o *Leviatã* e, também, naquilo que ficou conhecido como as polêmicas com o bispo anglicano Bramhall⁵². Nesse debate a questão principal era conciliar a necessidade com a liberdade, o que cada um fez a seu modo. Porém, ambos concordam que há liberdade e ela é “a vontade que perpetua e infalivelmente segue o último ditado do entendimento, ou o último julgamento da reta razão” (BRAMHALL, 1999, p. 45)⁵³. De modo que não há controvérsia a respeito da existência da liberdade, porém do que ela seja e como se relaciona com as outras capacidades humanas, com a estrutura da realidade determinista e como ela condiciona a relação propriamente humana, isto é, como a liberdade proporciona ou se integra nas relações éticas.

Skinner, no *Hobbes e a liberdade republicana* (2010), afirma que o filósofo inglês d’*Os Elementos* ao *Leviatã* oscila na sua definição de liberdade como direito de ação natural, poder fazer tudo o que se quiser, passando pelo consentimento, ou seja, só se é obrigado com aquilo que se concorda, até chegar ou retornar ao movimento sem impedimentos externos. Isso porque a liberdade é um predicado de corpos e uma definição geral precisa “englobar não apenas a liberdade dos que deliberam, com base na liberdade característica do estado de natureza, mas ao mesmo tempo a liberdade dos corpos naturais” (2010, p. 110). Dessa maneira, a liberdade é um movimento de um corpo natural. Veja-se o que Hobbes diz no *Leviatã*:

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. (...) Conformemente a este significado próprio geralmente aceite da palavra, *um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer*. Mas sempre que as palavras *livre* e *liberdade* são aplicadas a qualquer coisa que não é um corpo, há abuso de linguagem. (Cap. XXI, p. 129. Destaques do autor)

Isso mostra que há, mesmo no universo materialista, um tipo de liberdade, desde que haja movimento. No caso humano, ainda que considerado apenas enquanto corpo, ele já está

⁵² A versão utilizada aqui é *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* de 1999, editado por Vere Chappell pela série; Cambridge texts in the history of philosophy. Essa edição contém os textos: Bramhall’s discourse of Liberty and Necessity; Hobbes’ treatise *Of Liberty and Necessity*; Selections from Bramhall, *A Defence of True Liberty*; Selections from Hobbes, *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*. Além desses, há outros que, porém, não serão utilizados pela pesquisa. A tradução será feita aqui e sempre que for feita uma citação se usará o nome do autor do texto, a data da edição do livro e a página.

⁵³ The will does perpetually and infallibly follow the last dictate of the understanding, or the last judgment of right reason.

sob a égide do movimento e, por isso, na definição inserido no campo da liberdade. O que sustenta o que se afirmou aqui no primeiro capítulo que os homens através de suas capacidades sensíveis e pela linguagem se relacionam com a estrutura da realidade concebendo-a na mente e nomeando-a de modo que tal processo fundamente e facilite seus respectivos movimentos.

A partir dos dados da natureza, os homens engendram um processo de nomeação dessas imagens de modo que possa ele deliberar e assim externalizar suas vontades e intenções de ações. É desse modo que se afirmou, e se afirma novamente, que o sujeito de inerência das concepções são os sensientes e não os objetos naturais⁵⁴. De tal maneira que os agentes são livres não apenas porque se movem, mas porque engendram o seu próprio pensamento, embora essas imagens tenham como origem os objetos externos que o corpo do sujeito sente e pensa. E porque o representam para os outros seres humanos. Isso, talvez explique por que se precisa na vida coletiva de consensos, pois as representações de bom e mau de cada um variam conforme gostos, educação, costumes e até constituição corpórea. Assim essa liberdade natural leva ao que Hobbes nomeou como estado de natureza, de guerra de todos contra todos.

O estado de animosidade tem como principal característica não propriamente o conflito em ato, porém os intervalos em que não há garantias de paz e vida em longo prazo. Isto é, sempre que a civilização, entendida como vida ética e política, falha, a guerra entendida como discórdia que pode ou não resultar em batalha emerge. Desse modo, o estado de guerra de todos contra todos em certo sentido, faz parte da natureza humana como foi tematizado aqui no final do primeiro capítulo e no segundo, sobretudo, no tópico da paixão e costume. Ou seja, não como um componente intrínseco, porém, como uma das consequências pois o homem “(...) naturalmente tende a fazer a guerra; herança do pecado original, isto é, do desejo de ter ‘ciência do bem e do mal’, desejo esse que inimiza os homens, cada um alegando conhecer melhor do que os outros o que são bem e mal” (RIBEIRO, 1978, p. 12).

A ação ética sempre tem como meta aquilo que se tem em conta como um bem, no estado de natureza não há, em princípio, acordos a respeito do valor de bem e mal dos objetos externos de modo que variam para cada agente. Por outro lado, em função da liberdade irrestrita, cada um pode julgar a si e sua opinião como a melhor. N’*Os Elementos*, Hobbes escreve no capítulo VI (2010, p. 24-27) a respeito do conhecimento, da opinião e da crença. O que deixa claro que a ação ética necessita como condição de possibilidade de uma opinião a respeito do

⁵⁴ Cf. a teoria hobbesiana da percepção presente n’*Os Elementos*, 2010, cap. II, p. 5-9 e no *Leviatã*, 1988, cap. I, p. 9-10.

bem futuro, contudo, a opinião não se enquadra no âmbito de conhecimentos, pois para ser conhecimento é preciso de verdade e evidência⁵⁵. Por outro lado, a opinião é aquilo que o agente pensa ser verdadeiro, sem saber se realmente é, e que, contudo, o mobiliza a agir.

Essa liberdade do estado de natureza e, portanto, liberdade natural tratada por Hobbes n' *Os Elementos* (2010, cap. XIV, p. 67-72), no *Do Cidadão* (1998, cap. I, p. 25-36) e no *Leviatã* (1988, cap. XIII, p. 74-77) que se assumiu como movimento em direção àquilo que se julga bom, não apenas não assegura a paz e a vida como as põem em risco. Todavia, nesses capítulos, Hobbes fornece uma primeira definição de liberdade como movimento que Skinner (2010, p. 51-53) citando Hobbes vai chamar de liberdade irrepreensível, de fazer tudo o que dar prazer, de fazer tudo o que se julga que preservará a própria vida. E, como todo movimento requer um pensamento anterior que o fundamente, essa definição já aponta para outra; a liberdade qualificada⁵⁶ pela deliberação.

O pensamento em cadeia de vantagens e desvantagens em relação a uma ação futura com o objetivo de fruir um bem, o que se entende por deliberação, começa com a sensação, por isso a tese de uma ética sensual. Se se relembra o processo perceptivo, se constata que a imagem do objeto externo e o próprio objeto podem diferir, o que aqui já se admitiu como um grau de liberdade e isso explica por que a diversidade de concepções de bem e mal. Além disso, com a linguagem os homens podem não apenas conceber os objetos externos, como criá-los ou recriá-los e pôr ordem em seus pensamentos distinta da ordem natural que é sempre imediata. Desse modo, o pensamento ou a deliberação é livre da necessidade natural, pois se fosse necessária todos estariam de acordo sobre o bem e o mal.

Então, embora pareça problemático, em um universo determinista falar em liberdade de pensamento e ação é o que Hobbes afirma no *Of Liberty and Necessity*:

Por isso, não pode ser concebido que exista alguma liberdade maior para um homem do que fazer o que ele deseja. Uma paixão pode ser mais intensa do que outra mas não uma liberdade maior do que outra. Aquele que pode fazer o que ele deseja tem toda a liberdade possível, e aquele que não pode não tem nenhuma. Além disso liberdade (como Sua Senhoria diz que as Escolas chamam-na) de exercício, a qual é, como disse antes, a liberdade de fazer ou não fazer, não pode ser sem a liberdade (a qual eles

⁵⁵ As condições de conhecimento científico, ainda n' *Os Elementos*, cap. VI (2010, p 24-27) para serem atendidas, necessitam que a primeira concepção remeta a um princípio da sensação e a partir disso, os conceitos sejam postos em proposições logicamente verdadeiras. Veja-se o primeiro capítulo dessa dissertação, o tópico: Sensibilidade e nominalismo.

⁵⁶ A liberdade que aqui se entende como qualificada é a que é fruto da relação entre o sujeito que sente e pensa com o determinismo da realidade materialista. Isso configura o que é propriamente a liberdade humana porque consegue através da relação entre sensibilidade e razão deliberar qual o melhor curso de ação. Cf. a nota de rodapé 24.

chamam) de especificação, quer dizer, a liberdade de fazer ou não fazer isso ou aquilo em particular. (1999, p. 31. Destaques do autor)⁵⁷

O produto da deliberação é a abertura para uma possível ação ética individual e particular. Tanto porque a deliberação é ela mesma liberdade quanto porque fornece o alvo da ação, isto é, a vontade, o último desejo da cadeia de pensamento das paixões. Essas paixões, sobretudo, a maior, a saber, o medo, segundo Strauss não são frutos da relação direta da necessidade natural, assim são livres nesse sentido. E assim funda a ética que Strauss prefere chamar de moral. (Cf. Strauss, 2016, 56-57). A ação é uma consequência do pensamento a respeito de futuras consequências. Essas consequências antes de serem objetos no mundo são imagens e sentimentos dos homens. Portanto, nesse sentido a ação ética é livre da necessidade do universo material.

A deliberação é, ela mesma, liberdade porque é movimento sem impedimento. A bem da verdade, é um movimento interno, porém é movimento. É o que Hobbes deixa claro na definição da deliberação no *Leviatã* (1988, cap. VI, p. 37): no âmbito do pensamento o homem mantém toda a liberdade para fazer ou não fazer. Todavia, também, afirma que deliberar é pôr fim a essa liberdade escolhendo a última paixão e agindo. O que leva ao problema de que, se ao atuar se põe fim à liberdade forçosamente se conclui que as ações éticas não são livres porque são consequentes de um processo de deliberação. Isso parece um contrassenso, agir eticamente não a partir da liberdade, mas exatamente pondo fim a própria liberdade. Essa aparente confusão ocorre porque é possível inferir a partir do autor de Malmesbury vários níveis ou gradações de liberdade começando por movimentos simples sem impedimentos, passando pela deliberação até a ação deliberada individual externa livre de impedimentos de outros.

Skinner para superar esse problema relembra a definição de liberdade contida no *Leviatã*, ser livre: “é simplesmente estar desimpedido para mover-se de acordo com os próprios poderes naturais, de tal sorte que agentes humanos carecem de liberdade de ação se, e somente se, algum impedimento externo tornar impossível a eles executar uma ação” (2010, p 192). A ênfase recai no fato de que a liberdade só cessa se for por impedimentos externos. O caso da deliberação não se configura como externo dado que é um processo interno. A escolha pela ação é uma decisão individual. Não precisa procura por “(...) causa maior da ação do que a

⁵⁷ For it cannot be conceived that there is any liberty greater than for a man to do what he will. One heat may be more intense than another but not one liberty than another. He that can do what he will has all liberty possible, and he that cannot has none at all. Also liberty (as his Lordship says the Schools call it) of exercise, which is, as I have said before, a liberty to do or not to do, cannot be without a liberty (which they call) of specification, that is to say, a liberty to do or not to do this or that in particular.

vontade do agente” (HOBBS, 1999, p. 29)⁵⁸. Desse modo, uma ação ética por ser deliberada é livre.

Outrossim, a liberdade qualificada pela deliberação que deve ser restringida pelo o objetivo da conservação da própria vida deve poder pensar em conjunto com outros agentes e leva-los em consideração. Pois, se o sujeito no uso de sua liberdade abusa dos outros, essa liberdade leva à guerra de todos contra todos. Dessa maneira, a ação deliberada já implica algum grau de abandono de liberdade. Pois se, a liberdade generalizada pela busca do que se julga o bem para si mesmo gera a guerra, a limitação parcial dessa liberdade a qualifica e leva à paz. Esse entendimento de que é melhor limitar a própria liberdade emerge na própria deliberação como consequência da busca do que se julga bom. Pois, em longo prazo, para se manter vivo é melhor se associar do que guerrear. Esse raciocínio está presente na primeira e segunda lei de natureza no *Leviatã* (1988, cap. XIV, p. 78-79), buscar a paz como meio para assegurar a própria a vida e, para isso, renunciar a certas liberdades através de acordos⁵⁹.

Essa liberdade qualificada é o que aqui se assumiu como ação ética a qual Hobbes expressa nesses simples termos: “*Faz aos outros o que queres que te façam a ti*”. (*Leviatã*, 1988, cap. XIV, p. 79. Destaques do autor). E, de qualquer maneira, a ação humana é muito variada para que todas estejam previstas em lei. Então, onde a lei silencia há total liberdade de ação. Assim como há liberdades que derivam do direito à vida e há liberdades previstas nas leis soberanas, ou seja, aquilo que é legalmente permitido que o súdito faça. (Cf. *Leviatã*, 1988, cap. XXI, p 129-131). De modo que não há nenhuma necessidade natural ou artificial que retire por completo a liberdade ou gradações de liberdade dos agentes éticos.

Dizer que a ética tem a ver com a ação soa superficial, dado que toda ética em maior ou menor grau remete à ação. Contudo, quando se acrescenta as noções de universo materialista, determinista, e a liberdade que parece ser exigida para caracterizar uma ação como ética, nesse caso se faz necessário um percurso de conciliação entre determinismo e liberdade ética.

⁵⁸ (...) higher cause of the action than the will of the doer.

⁵⁹ A presente pesquisa ainda não é sobre a política de Thomas Hobbes, talvez em um futuro próximo. Porém, por ora é apenas a respeito da ética. Então, os acordos que se referem aqui são o fruto das vontades individuais sem necessariamente resultar no pacto/contrato de fundação do estado, embora se assuma aqui que a ética pressupõe e é condição de possibilidade da política. De modo que a liberdade ética existe antes do estado e nele. Contudo, por enquanto se entende por acordos, a convivências de várias vontades distintas que forçosamente precisam entrar em consensos mesmo no estado de natureza ou no estado civil. A diferença é que no estado civil há garantias externas de manutenção dos pactos/contratos e no natural apenas a promessa individual. (Cf. *Os Elementos*, 2010, cap. XIV, p. 69-70; *Do Cidadão*, 1998, Cap. I, p. 31 e *Leviatã*, 1988, cap. XIV, p. 79)

Portanto, quando se fala aqui em ética como ação se tem em mente o que Hobbes diz da liberdade no *Of Liberty and Necessity*, citado acima, que a liberdade deve incluir a liberdade de fazer a ação particular. Toda ação ética é livre, nesse sentido, mas essa liberdade não é, e tampouco busca, um estado de repouso e também não é uma essência.

A ética sensual é um movimento livre incessante na estrutura da realidade determinista, porque quando se trata das ações humanas, o maior determinante é a vontade e esta emerge no pensamento quando a razão se aplica às paixões em um processo que parte da sensação, nomeação, paixão e deliberação. Nesse processo, a razão e a paixão se confundem e tem como resultado a vontade. O último desejo que engendra uma ação circunscrita, particular. Se essa ação não sofre impedimentos de outros corpos externos, então ela é livre segundo Hobbes e ele deixa isso claro nos três textos de sua trilogia política, *Os Elementos*, *Do Cidadão* e *Leviatã*, e também na polêmica com Bramhall.

Então, quando aqui se expõe que a ética remete à ação, se reivindica que ação pressupõe liberdade, porém que essa liberdade apenas se prova pela ação de modo que o movimento ou ação é uma noção importante na teoria ética hobbesiana. Ser ético ou atuar eticamente não é um estado de especulação filosófica ou racionalmente superar os desejos e paixões. É exatamente o oposto o que Hobbes propõe, ética é ação e ação segundo os desejos que os agentes entendem promover a vida. E é o que a experiência mostra, os vários sujeitos no movimento de consecução de suas vidas e identificando o bem como a permanência no movimento de conservação da própria vida.

Desse modo, quando se fala em uma ética sensual como uma definição aplicável à ação, se está estritamente seguindo o autor em questão quando afirma, por exemplo, que: “Quando um homem está com fome, está em sua escolha comer ou não comer; essa é a liberdade do homem” (HOBBS, 1999, p. 72)⁶⁰. A ética é ação e ação livre, porém, a partir da sensibilidade e dos desejos. Contudo, é verdade que há formas melhores e piores de se buscar os objetos de desejo. Porque aquilo que se identifica como bom, embora remeta à conservação da vida e por isso pareça um critério objetivo, não é apenas isso. Pois, o entendimento que gera a ação ética não é uma consequência direta da natureza. De modo que, nesse caso, parece que o problema não é o desejo, pois sem desejo não haveria movimento humano e o movimento é vida, mas o

⁶⁰ When a man is hungry, it is in his choice to eat or not to eat; this is the liberty of the man.

que se entende ser merecedor de ser um objeto de desejo e de como conciliar esses desejos variados dos vários agentes.

4.2 Ética como movimento para a vida

Concordando com Hobbes e admitindo-se que não apenas não se pode prescindir dos desejos oriundos da sensibilidade, a ação ética deve ater-se exatamente a esses movimentos de desejo e paixões, cujo objetivo é a vida ou permanecer no movimento vital. E se a vida é a meta que põe os agentes éticos em ação, isso significa que ela, a vida, foi objeto de pensamento e escolha, portanto foi valorada como um bem. Obviamente, não se exclui o dado de que a vida é, também, um fato natural independente de escolhas éticas. Contudo, acima da estrita naturalidade da vida há os objetos que cada homem julga e entende serem bons para manter a vida humana identificada como movimento voluntário.

De modo que se a vida é um valor em si, como afirmado aqui desde o primeiro capítulo e o verdadeiro critério de objetividade ética implicada ao longo do texto uma vez que é a vida quem “diz” o que é bom ou mau. Pois se se adequam ao movimento vital e além disso o potencializam, os objetos são bons, caso contrário, são maus. Fica claro que o que varia é o entendimento a respeito do que é merecedor de ser considerado bom, haja vista não ser uma concepção consequentemente necessária da natureza dos objetos. O entendimento como faculdade ética é fruto da relação entre as capacidades humanas de imaginação, linguagem e razão e a natureza física dos próprios objetos externos.

Dessa maneira, essas capacidades serão analisadas sob o ponto de vista ético, ou seja, como elas implicam no desejo de fruir o bem e de se afastar do mal, tendo como pressuposto que esse desejo não é somente uma consequência natural, pois assim seriam os mesmos em todos os homens e, nesse sentido, talvez mais fáceis de conciliar a definição de bom que todos seguiriam em suas ações. Porém, a experiência mostra a variedade de definições de bom e mal e a consequente variedade de ações que, em Hobbes, resultam no contrassenso de pôr a vida em perigo, contrassenso porque já se inferiu aqui ser a vida humana um valor ético em si.

Em suma, agir contra a própria vida, o que ocorre na maioria do tempo no estado de natureza, é um absurdo que resulta da falta de entendimento a respeito do que merece ser desejado e que tal desejo não é apenas uma consequência natural, assim o que se entende como bom e mal podem ser engendrados nas mentes dos homens a partir do uso da linguagem e da razão, embora a partir de um dado factual a própria vida entendida como um dado natural. O que se fará doravante é mostrar que a vida é um dado natural, porém, também, ético, seja porque é valorada, seja porque é um princípio de movimento e, por isso, é escolhida como meta. De modo que o problema reside no entendimento do que é bom e do que é mau.

N' *Os Elementos* (2010, cap. V, p. 21), no *Leviatã* (1988, cap. II, p. 15) e no *De Homine* (1991, cap. X, p. 38) o entendimento é caracterizado como a imagem mental que surge a partir da palavra, isto é, e a junção de linguagem e sensibilidade. Isso já corrobora a possibilidade de tratar o entendimento como faculdade ética e não apenas cognitiva. Dado o fato de que os homens se movem tendo como fundamento essas imagens mentais. Nas polêmicas com Bramhall parece que o entendimento sofre um acréscimo de significado e além de ser a correspondência entre a linguagem e a imagem mental é também uma capacidade de julgamento semelhante à razão. Veja-se:

Que considerar uma coisa é imaginá-la; que entender uma coisa é imaginá-la; que ter esperança e medo é imaginar as coisas esperadas e temidas. A diferença entre eles é que quando imaginamos a consequência de alguma coisa, nós dizemos considerar aquela coisa; e quando nós imaginamos alguma coisa a partir de um sinal, e especialmente daqueles sinais que chamamos de nomes, dizemos entender o sentido que fazem os seus sinais; e quando nós racionalizamos, nós imaginamos a consequência das afirmações e negações juntas; e quando nós temos esperança ou medo, nós imaginamos algo bom ou nocivo para nós mesmos. (HOBBS, 1999, p. 81)⁶¹

Desse modo, ou o entendimento e a razão são a mesma coisa ou operam sobre as mesmas coisas cuja origem é a faculdade de imaginar. De toda forma, o pensamento senão entendimento, dessa forma definido fornece “a última vontade solitária, a qual é imediatamente seguida pela ação voluntária” (HOBBS, 1999, p. 82)⁶². Assim, o entendimento deixa de ser apenas a correspondência entre palavra e imagem mental para também ser um tipo de razão, no sentido de conseguir racionalizar e escolher a melhor opção de ação. Isto é, a melhor imagem a ser seguida ao fim da cadeia de pensamento que no caso ético é chamado de deliberação.

O entendimento e a razão tratam das paixões da mente que são assim definidas porque não têm uma existência natural mais do que psicológica, ética ou algo que o valha. De modo que se pode dizer que são as paixões propriamente humanas pois, como não imediatamente naturais, mas antes tem existência na consciência dos homens eles podem se libertar da necessidade e imediatidade da natureza. É no que Strauss se baseia para afirmar que a ética é distinta da natureza física porque a vida humana antes de ser um fato natural é uma existência

⁶¹ That to consider a thing is to imagine it; that to understand a thing is to imagine it; that to hope and fear are to imagine the things hoped for and feared. The difference between them is that when we imagine the consequence of anything, we are said to consider that thing; and when we have imagined anything from a sign, and especially from those signs we call names, we are said to understand his meaning that makes the sign; and when we reason, we imagine the consequence of affirmations and negations joined together; and when we hope or fear, we imagine things good or hurtful to ourselves.

⁶² The last only will, which is immediately followed by the voluntary action.

na própria consciência (2016, p. 57). Assim se infere que não há apenas a necessidade, porém também, a opção ética, isto é, a vida de escolhas livres para manter a própria vida (2016, p. 205-207).

As paixões humanas não são naturais nesse sentido e existem na expectativa de futuro e que estejam no poder humano e não: “quanto às coisas passadas, pois é manifestamente impossível de serem mudadas; nem de coisas que se sabe serem impossíveis” (Leviatã, cap. VI, p. 37). Desse modo, se as paixões existem mais na mente dos homens do que na natureza, isso se configura em uma liberdade ética, mas também acarreta problemas em função do fato de que a construção da imagem mental do que é bom se dá também pela via da linguagem⁶³ e esta pode ser falseada. É o que Tuck fala em seu artigo no *Hobbes* organizado por Sorell:

As respostas imediatas do homem a seu ambiente são (diferentemente da dos animais) constantemente mediadas por um referencial interpretativo constituído por uma linguagem que poder ser radicalmente enganosa, e essa potencial corrupção chega ao coração das ações do homem, uma vez que as próprias paixões humanas têm (para Hobbes) um componente essencialmente cognitivo. (2011, p, 226. Destaques do autor)

Isso se dá porque, Tuck continua no mesmo artigo, o princípio ético de preservar a própria vida é o mesmo, porém, por outro lado, há uma diversidade de entendimentos a respeito do que seja bom para tal meta (2011, p. 231). Desse modo, se pode inferir que há uma ética, não no sentido de bem comum, mas há liberdade de pensamento para escolher e valoração da vida como bem em si e isso para todos os agentes éticos, e é onde reside o problema, na valoração dos bens secundários ou instrumentais para o movimento de consecução da vida, pois todos têm igual direito de entender o que é melhor para si mesmo.

A essa análise do entendimento, Monzani aplica-se sob a perspectiva do desejo. Isto é, ele fala que o desejo é a paixão fundamental do homem em seu *Desejo e prazer na idade moderna* (2011). Ele não é uma necessidade natural, dado o fato de ser um objeto da imaginação e, portanto, tem como uma das suas características a insaciabilidade. É verdade que é desejo de autopreservação, porém, a definição não diz o que é se preservar, de tal maneira que varia entre os homens e até no interior do mesmo homem, pois conservar-se em um momento será uma coisa e outro em outra. Dessa maneira, “a existência humana define-se como uma espiral aberta, que vai de desejo em desejo, e isso só acaba com a morte” (2011, p. 95). Isso define porque as

⁶³ A linguagem foi aqui tratada ao longo do primeiro capítulo como uma das características constitutivas dos homens e sobretudo, no âmbito ético no tópico dois do segundo capítulo.

noções de bem e mal são relativas porque variam, mas ao mesmo tempo deixam entrever um valor em si, a própria vida.

Então se o problema maior para Hobbes, a guerra de todos contra todos, surge da relatividade do bem e do mal já que: “Todo homem, por sua própria conta, chama de bem aquilo que lhe agrada e é deleitável, e de mal aquilo que lhe desagradar; de modo que, assim como os homens diferem entre si pela sua compleição, eles também diferem em relação à distinção comum entre bem e mal” (Os Elementos, 2010, cap. VII, p. 28). Esse problema não se resolve pela imposição do bem e do mal, pois essa noção todos os homens já as têm pelas próprias experiências. O problema é mais cognitivo, o entendimento do que é bom e mau para manter a vida, a solução passa pelo consenso linguístico-imagético que, para alguns comentadores, acaba por fundar o Estado civil, o lugar no qual realmente há eticidade, como Frateschi (2008, p.86-88) ou Monzani (2011, p. 110) quando afirma que o Bem e o Mal são objetos artificiais decorrentes do pacto.

Por outro lado, aqui não se acredita que apenas se possa viver eticamente se for no interior do Estado civil. Não parece absurdo supor que no estado de natureza se possa consensuar cognitivo e eticamente para estabelecer o que se entende como bens para manter a vida em movimento. O que tem se afirmado desde início da presente pesquisa, mas por ora, nesse tópico o que se queria explicitar é que o entendimento sob a perspectiva da capacidade de unir palavra e imagem mental, porém, também, como capacidade de julgamento e nesse sentido enquanto razão, é uma faculdade ética, que ética está relacionada a algum tipo de liberdade de pensamento e ação, assim como valoração do bem e mal. E se se quer ter algum tipo de controle sobre as ações éticas dos agentes não será somente pela imposição do bem e mal, mas também, pelo consenso e esclarecimento do que merece ser entendido como bem e mal relativos, pois o primeiro bem, todos já o sentem e sabem, é a própria vida.

O que orienta o movimento humano é a concepção de bem e mal que engendra o desejo de busca ou afastamento de tais imagens. O filósofo de Malmesbury trata do tema n’*Os Elementos* (2010, cap. VII, p, 28-30), no *Leviatã* (1988, cap. VI, p. 33-35) e no *De Homine* (1991, cap. XI, p. 45-47). O que fica claro em todos os textos é que a capacidade de desejar é constante porque tem um princípio único, a vida “o maior dos bens para cada um é sua própria

preservação” (De homine, 1991, cap. XI, p. 48)⁶⁴. Mas o que se entende por bens e males com exceção desse primeiro varia muito. “Então, o bem é dito relativo a pessoa, lugar e tempo” (De homine, 1991, cap. XI, p. 47)⁶⁵. Essa relatividade de concepções de bem e mal se dá porque a qualidade de bom ou mau atribuída a um objeto não é inferida direto da natureza do próprio objeto como Hobbes deixa claro nos textos acima citados.

É verdade que aquilo que se experimenta como bom porque prazeroso é uma sensação e, portanto, resultado direto da natureza, contudo, não é apenas isso. Pois, como já foi dito aqui, se a imagem de bom e mau e o conseqüente desejo fosse resultado direto da qualidade intrínseca dos objetos não haveria conflito porque todos teriam o consenso de bom e mal. Contudo, a ideia de bem e mal é resultado da relação entre os agentes e destes com a natureza. Veja-se o que Latour fala a respeito da modernidade de Hobbes:

Se a natureza não é feita pelos homens nem para eles, então ela continua a ser estrangeira, para sempre longínqua e hostil.(...) Simetricamente, se a sociedade é feita apenas pelos homens e para eles, o Leviatã, criatura artificial da qual somos ao mesmo tempo a forma e a matéria, não seria capaz de se sustentar.(...) Mas não é separadamente que devemos considerar estas duas garantias constitucionais, a primeira assegurando a não-humanidade da natureza e a segunda, a humanidade do social. Elas foram criadas juntas. (1994, p. 36)

A bem da verdade, o problema de Latour é a separação entre ciências humanas, e ciências da natureza que seria o objetivo da modernidade, a qual o autor se contrapõe ao afirmar que a modernidade é o tempo de saberes híbridos, isto é, ciência e política estão juntas e se implicam. De qualquer modo, o texto ajuda a explicitar que bem e mal provêm de uma relação entre os agentes e suas consciências⁶⁶ e a natureza. De modo que as ações podem até ser contra a natureza, como já explicitado aqui, e ainda assim, ser considerada boa pelo sujeito que a pratica⁶⁷.

Isso se dá porque as opiniões e crenças da consciência podem confundir entre bem real e aparente, cujo critério da distinção hobbesiana parece ser uma mistura de liberdade da necessidade sensível com o acréscimo da exigência de sobrevivência. Quanto mais garante a vida em longo prazo, mais o bem é real e menos aparente, embora não se possa escapar da

⁶⁴ The greatest of goods for each is his own preservation.

⁶⁵ Therefore good is said to be relative to person, place, and time.

⁶⁶ A hipótese de aniquilação do mundo pode ajudar a definir a noção de consciência. Isto é, primeiro; um conjunto de imagens que não dependem diretamente da natureza, segundo; tem existência na mente dos homens, terceiro; fornecem um critério de ação dado que Hobbes fala que as leis de natureza obrigam em consciência e quarto; forma um tipo de personalidade sede das opiniões e crenças que no limite, fundamenta e orienta as ações dos agentes.

⁶⁷ Como já explicitado aqui.

sensibilidade, dos desejos e das paixões. É o que Hobbes fala no cap. XII, do *De Homine* “pois, embora o julgamento se origine do apetite fora da união da mente e do corpo, ele deve proceder da razão. (...) O bem real deve ser buscado em longo prazo” (1991, p. 55)⁶⁸. Esse processo alerta aos agentes sobre os possíveis males atados aos bens presentes, frutos dos apetites imediatos.

Com isso se pode constatar que, mesmo que a concepção de bom e mau fosse uma consequência direta da necessidade natural e sensível, ainda assim, em caso de desejo pelos mesmos objetos e na impossibilidade de serem divididos, a disputa seria o resultado. Contudo, aqui opta-se pela tese de que as concepções de bem e mal são consequentes da relação dos agentes entre eles mesmo e destes com a natureza. De modo que essa relação gera não apenas os conceitos de bem e mal, mas também um tipo de vida interior ou mental responsável por tornar os desejos e paixões racionalizáveis e, portanto, éticos sensuais. Dessa maneira, aquilo que é imaginado na mente e definido linguisticamente como bom desperta o desejo de aproximação, ou imaginado e definido como mau engendra o desejo de fuga, em ambos os casos um movimento a partir da relação sensibilidade, razão e natureza, na qual a concepção de bem e mal varia por ser também uma construção humana.

Outrossim, se a concepção de bom e mau é um constructo humano a partir da linguagem⁶⁹ os homens podem agir uns sobre os outros, engendrando, ensinando, compartilhando o que se entende ser bom e mau e, nesse sentido, também, influenciar os comportamentos uns dos outros. Inclusive o cap. XIII d’*Os Elementos* explicita isso dado que o título é exatamente: Como, pela linguagem, os homens agem uns sobre as mentes dos outros - no qual fala dos usos, vantagens e desvantagens da linguagem. Ele fala também, no *Leviatã* (1988, cap. IV, p. 225-26) e no *De Homine* (1991, cap. X, p. 38-39), porém n’*Os Elementos* Hobbes é cirúrgico:

O primeiro uso da linguagem é a expressão das nossas concepções, isto é, engendrar nos outros as mesmas concepções que temos em nós mesmos. E a isto chama-se *ensinar*; se as concepções de quem ensina acompanham continuamente as suas palavras, começando por algo que deriva da experiência, então engendra-se a mesma evidência no ouvinte que as entende, levando-o a conhecer algo. E isso, em relação ao ouvinte, é o que se chama *aprender*. Mas se não há tal evidência, então esse

⁶⁸ For thought judgment originates from appetite out of a union of mind and body, it must proceed from reason. (...) The real good must be sought in the long term.

⁶⁹ A linguagem vem sendo tematizada desde o primeiro capítulo, no qual é tratada como uma das partes constitutivas da natureza humana. No segundo capítulo, ela é tratada do ponto de vista ético, isto é, como a linguagem se relaciona com as ações éticas. Agora se trata da linguagem como uma concepção ética e cognitiva ao mesmo tempo.

ensinamento é chamado de *persuasão*, e engendra no ouvinte uma simples opinião. (2010, p. 62. Destaques do autor)

É através da linguagem que os homens agem uns sobre os outros criando artificialmente a imagem de bom ou mau na mente dos agentes a partir de um fato natural, por isso é uma relação do homem com a natureza e, ao mesmo tempo, entre os próprios homens é uma relação entre homens. Isto é, é uma ação propriamente ética e sensual porque tem como base a sensibilidade. Porém, é ética porque orienta as ações dos sujeitos entre si mesmos. Desse modo, a educação é importante ou como ensino, na concepção hobbesiana, é a correspondência entre linguagem, fato natural e imagem mental dos ouvintes e falantes, ou como persuasão quando não há essa correspondência e apenas a crença por parte do ouvinte naquele que fala.

É isso que Ribeiro afirma no seu *Ao leitor sem medo*, que Hobbes escreve para os cidadãos. Embora o pesquisador não acredite na educação da natureza humana em Hobbes exatamente porque ela é sensual e imutável, isto é, a educação do ponto de vista de uma melhora na passionalidade em direção a mais controle por parte da razão sobre as paixões não seria possível, segundo ele. Contudo, Hobbes escreve para “o cidadão (...) enquanto leitor: que o texto hobbesiano a ele se refere e *se dirige*. (...) persuadindo o leitor a obedecer, produzir obediência e cidadão” (1984. P. 23. Destaque do autor). Mesmo que no próprio texto hobbesiano persuasão seja distinta de ensino, de qualquer forma é um modo de interferir nas mentes dos agentes éticos e assim influenciar os seus comportamentos.

Antes, no *A marca do Leviatã* (1978, p. 33), Ribeiro afirma que na impossibilidade de ensino no sentido hobbesiano, o soberano controla a circulação da linguagem e cria eticidade porque mesmo que os súditos não consigam fazer a correspondência entre linguagem, evidência natural e imagem metal que caracteriza o ensino segundo Hobbes, o soberano garante a univocidade da imagem e assim gera o consenso de opinião que serve ao propósito ético. Skinner, no *Razão e retórica na filosofia de Hobbes* (1999, p. 553), corrobora essa noção ao afirmar que a linguagem racional científica não é suficiente para influenciar os comportamentos, e, por isso, é necessária a retórica para persuadir e não necessariamente ensinar⁷⁰. Dessa maneira, as concepções de bem e mal por serem relativas, com exceção da própria vida, e não apenas naturais são engendradas nas mentes dos agentes pela linguagem que é cognitiva e ética ao mesmo tempo.

⁷⁰ Cf. o tópico da linguagem no segundo capítulo.

O desejo de se aproximar do bem e se afastar do mal fundamenta e orienta o movimento para vida. Pois, embora se possa dizer que quase todos os bens e males sejam relativos a pessoas, lugares e tempos, pelos menos um não é, isto é, a vida tem valor em si mesma. Hobbes trata dessa questão em toda a sua trilogia política. N' *Os Elementos*, 2010, cap. XIV, p. 69, no *Do Cidadão*, 1998, cap. I, p. 31, e *Leviatã*, 1988, cap. XIV, p. 78-79. Não há mudanças conceituais de um texto ao outro, o autor em questão mantém o mesmo tom, veja-se o que ele diz no *Do Cidadão* sobre os homens e seus desejos:

(...) Pois todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre os males naturais, que é a morte; e isso ele faz por certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai. Não é pois absurdo, nem repreensível, nem contraria os ditames da verdadeira razão, que alguém use todo o seu esforço (*endeavours*) para preservar e defender seu corpo e membros da morte e dos sofrimentos. Ora, aquilo que não contraria a reta razão é o que todos os homens reconhecem ser praticado com justiça e *direito*; pois pela palavra direito, nada mais se significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a reta razão. Por conseguinte, a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros. (1998, cap. I, p. 31. Destaques do autor)

Por esse texto se pode constatar a relatividade dos bens e males, que assim são considerados exatamente porque servem ao propósito de se perseverar no movimento vital, porém, ao mesmo tempo, se pode inferir que a própria vida é um bem em si mesma. Pois se a morte é o maior dos males, o contrário é o maior dos bens. Então, a vida é desejada como boa em si mesma, tanto como o maior dos bens, quanto como condição de possibilidade de continuar no movimento de fruição dos desejos secundários que o autor de Malmesbury identifica com a própria vida⁷¹. A evidência de que todos concordam com isso é o próprio comportamento de defesa da própria vida, então se pode concluir, nesse sentido, que a vida é valorada como um bem em si.

O que Strauss explicita pela análise da razão sobre um sentimento, segundo ele a expressão – preservar a vida – resulta na afirmação de que “a preservação da vida é o bem primário, é algo afirmado pela razão e apenas pela razão. Por outro lado, que a morte é o mal primário, é afirmado pela paixão, a paixão do medo da morte” (2016, p. 54-55). Esse medo da morte é um sentimento, mas racionalizável pois orienta o movimento da vida e resulta na valoração de que a vida é o bem primário. E se se acrescenta que “o homem por natureza vive primeiro no mundo da própria imaginação” (2016, p. 62), essa valoração da vida não resulta de

⁷¹ No fim do cap. IX d' *Os Elementos* (2010, p. 46-47) Hobbes compara a vida a uma corrida cujo fim é a morte, isto é, o movimento de consecução de desejo em desejo é a vida ela mesma enquanto é um desejo permanecer nela. A vida é boa em si e é também o movimento que é condição de possibilidade de permanecer desejando.

uma consequência necessária na natureza, mas de um juízo de valor. Isto é, de um pensamento racional/passional a respeito da vida e dos meios necessários para preservá-la.

Por outro lado, Frateschi (2008, p. 59)⁷², talvez através do texto, nega que a valoração da vida seja fruto de um juízo de valor, dado que Hobbes fala, no próprio texto citado acima, que o impulso é tão natural quanto a queda de uma pedra. De modo que, para a pesquisadora, a vida é uma necessidade natural: “se os homens estão proibidos de atentarem contra a própria conservação, é porque essa proibição, ou o dever contrário, revela uma necessidade de fato e não um juízo de valor irredutível”. Desse modo, a vida humana seria mais fruto da natureza do que uma construção dos próprios homens. Mas, ela não nega que haja bens relativos, na medida em que afirma “que nada pode ser bom ou mau em si mesmo, mas apenas em relação a uma atribuição externa” (p. 86). Isto é, são os homens que atribuem valores aos objetos externos que servem como motivos para os movimentos éticos e por isso são relativos porque variam em relação a pessoa, lugar e tempo.

Por outro lado, aqui se tem demonstrado que a vida tem valor em si mesma e todos podem conhecer a partir de si mesmos, contudo permanece problemático o entendimento entre os agentes do que realmente seja o bem primário e os secundários. Skinner ressalta que Hobbes:

Cita o imperativo socrático *nosce te ipsum* (...) como ‘lê-te a ti mesmo’, com isso introduzindo uma metáfora que possa então empregar para nos mostrar como construir uma ciência civil. (...) Aprender o sentido da conduta de outra pessoa e como tentar ler os caracteres mal desenhados de uma letra ruim. (...) A abordagem que precisamos adotar é a leitura de nossos próprios corações, cujas mensagens podemos ter a esperança de decifrar, (...) em virtude da ‘semelhança dos pensamentos e Paixões de um homem com os pensamentos e Paixões de outro’, qualquer um que ‘olhe para dentro de si mesmo e examine o que faz’ será capaz de ‘ler e saber quais são os pensamentos e Paixões de todos os outros homens em circunstâncias similares’. Por meio de tais leituras, poderemos ter a expectativa de construir um entendimento científico da vida social. (1999, p. 512-513. Destaques do autor)

Desse modo, todos a partir de suas próprias experiências tem para si o que é bom e mau. Porém, no limite, cada agente tem a concepção do bem e mal apenas para si. Portanto são relativos e podem gerar discórdia e conflitos. Mas o problema pode ser superado pelo consenso e pelo entendimento cujo único instrumento disponível é a linguagem. Os homens aplicam o seu pensamento a suas paixões e através da linguagem podem entrar em acordos sobre os bens e males que merecem se desejados. Embora a linguagem, como já afirmado aqui, não garanta a exata correspondência entre a palavra a imagem mental e o fato natural. Contudo, do ponto

⁷² Cf. o capítulo I, o tópico da natureza humana da presente pesquisa. Não há valoração no sentido de bem intrínseco dos objetos ou de bem comum. Contudo, não se pode negar que há o movimento de consecução da vida e esse se dar pelo o que o agente julga bom.

de vista ético, o entendimento entre os homens parece ser suficiente, isto é, o acordo resultante do consenso entre a palavra do falante e a imagem mental do ouvinte.

Então a vida aparece como valor em si e os valores secundários o são porque mantêm a vida. Essa é uma questão também cognitiva, pois, a possível discórdia e confusão resulta da falta de entendimento entre os agentes do que seja o bem e o mal, dos quais eles já têm a experiência. Então, uma vida valorada como meta é uma vida que não é apenas uma necessidade natural, mas pensada e experimentada e compartilhada através da linguagem e o consequente entendimento entre os agentes éticos de maneira tal que esse movimento vital possa continuar. O que Hobbes identifica como a felicidade. Essa meta, longe de ser uma consequência natural, é uma meta ética no sentido tratado aqui porque é movimento livre, valorado e consensuado. A ética sensual é um movimento que tem como princípio e fim a própria vida. O problema emerge porque há confusão de entendimento sobre o bem e o mal e os objetos de desejos. Então, como condição de possibilidade desse movimento vital é necessário explicitar e consensuar o que se entende por bem e mal. Dessa maneira a vida é um movimento valorado, desejado e entendido.

4.3 Ética sensual

Uma vez explicitado o percurso que torna possível inferir uma ética sensual em Hobbes, ainda resta um problema, qual seja, a conciliação de uma ação livre em um universo em movimento, porém tal movimento obedecendo a uma causalidade necessária. Portanto, é o momento de analisar a relação entre a consciência humana com a natureza, sobretudo, na parte em que o autor de Malmesbury diz que as leis de natureza são éticas. Ora, se as leis de natureza são eternas e imutáveis, elas são necessárias, portanto não deixam espaço para a liberdade que as ações éticas exigem. Porém, como então podem ser identificadas com a própria ética? A esse problema se pretende esclarecer através da explicitação do que é uma consciência e como ela se relaciona com a natureza de forma livre.

A ética sensual trata dos mesmos objetos da epistemologia, isto é, daquilo que os agentes entendem ser bom e por isso os deseja. Por isso, os objetos cognitivos e éticos são os mesmos ou semelhantes sob perspectivas distintas, o que faz a faculdade que os opera ou ser a mesma ou ser semelhante. Para explicitar essa inferência de que os bens sensíveis são racionalizáveis, a polêmica de Hobbes contra o bispo anglicano Bramhall é fundamental, sobretudo, quando Hobbes fala que não existe vontade racional, ou seja, a vontade é ela mesma em sua simplicidade. Ela, a vontade, é o último desejo na cadeia de pensamento/deliberação. A consciência, através do pensamento/razão opera ao mesmo tempo sobre o mesmo objeto que é sensível e racionalizável. Então, o objeto que põe o homem em movimento é sensível, porém livre, isso porque é fruto da relação do pensamento aplicado à sensibilidade, o que Hobbes define como deliberação, isto é, o espaço de tempo em que o homem tem potencialmente a liberdade de fazer o que quiser em pensamento. Esse processo resulta no que se chama vontade quando se assume o último desejo e o externa para os outros sujeitos

Dessa forma, faz sentido inferir uma ética sensual no gêmeo do medo, dado que os objetos dos sentidos e da razão são os mesmos, embora percebidos sob pontos de vista distintos, se as imagens oriundas das sensações param no cérebro são objetos racionais, mas se avançam até ao coração são sensuais. Desse modo, emoção e razão são aspectos diferentes de um mesmo movimento, ao mesmo tempo, em que geram um movimento com sentido determinado. Esse sentido, por seu turno, é fornecido pelo trabalho em conjunto da sensibilidade e da razão, isto é, os desejos e os pensamentos a respeito dos desejos. Nesse sentido, a ética dialoga diretamente com a esfera cognitiva, portanto a ação ética sempre dependerá daquilo que o agente entender ser bom e não necessariamente daquilo que de fato seja bom.

Não constitui novidade que Hobbes, em toda a sua trilogia política, identifica as leis de natureza com as leis éticas: n’*Os Elementos* (2010, cap. XVII, p. 89-91), *Do Cidadão* (1998, cap. III, p. 70-72) e *Leviatã* (1988, cap. XV, p. 93-95). Veja-se o que o ele diz em sua obra de síntese e mais famosa:

As leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, impõem o desejo de que sejam cumpridas; mas *in foro externo*, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam. (...) Todas as leis que obrigam *in foro interno* podem ser violadas, não apenas por um fato contrário à lei, mas também, por um fato conforme a ela, no caso de seu autor considerá-lo contrário. (...) Essas leis, na medida em que obrigam apenas a um desejo e a um esforço, isto é, um esforço não fingido e constante, são fáceis de obedecer. (...) E a ciência dessas leis é a verdadeira e única filosofia moral. Porque a filosofia moral não é mais do que a ciência do que é *bom* e *mau*, na conservação e sociedade. O *bem* e o *mal* são nomes que significam nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens. (...) Portanto enquanto os homens se encontram na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra) o apetite pessoal é a medida do bem e do mal. (*Leviatã*, 1988, cap. VX, p. 94. Destaques do autor)

Se se aceita a identificação entre ética e lei naturais, isso implica que a ética existe em todo o tempo e lugar que houver seres humanos, embora ela seja lei apenas na consciência. O que Hobbes vai chamar de tribunal da consciência no *Do Cidadão*, sendo inclusive o título do tópico de terceiro capítulo: *As leis de natureza obrigam apenas no tribunal de consciência* (2010, p. 70), e Strauss de “mundo da própria imaginação” e que a hipótese de aniquilação do mundo ilustra. Temas tratados no tópico acima. Isto é, a consciência é o mundo interior de cada ser humano. Tal, se traduz na ética sensual no estado de natureza, que é orientada pelo desejo pessoal, porém, não é uma consequência necessária da natureza porque a ética são as leis naturais, mas estas obrigam apenas na consciência, portanto, há uma mediação via mundo interior que se pode dizer ser através da deliberação, isto é, o pensamento aplicado à sensibilidade. Porque embora as leis naturais estejam eternamente na natureza é preciso um trabalho da razão para inferi-las⁷³.

Assim, através do “mundo na consciência”, o homem pode agir eticamente e livre da necessidade natural no sentido de que se pode organizar o pensamento e ponderar qual a melhor ação em relação ao futuro, isto é, em relação ao que se entender ser bom conforme as circunstâncias. Isso não seria possível se os agentes apenas respondessem aos estímulos

⁷³ Cf. o tópico III da presente pesquisa que trata da razão do ponto de vista ético. E também, de modo geral, em toda a trilogia política de Hobbes esta concepção está presente na medida que as leis naturais surgem para os homens da relação da razão aplicada aos dados naturais e somente daí emergem as concepções do que se entende ser obrigado a fazer para sobreviver.

sensíveis, pois assim se viveria sempre no tempo presente e suas ações não seriam propriamente éticas, pois estas exigem a expectativa de futuro. Portanto, a consciência, ou o pensamento, ou a razão ou a deliberação ou qualquer nome que se queira dar, se aplica aos dados sensíveis e dessa relação emergem ações que embora sejam oriundas da sensibilidade são éticas no sentido de serem livres, logo, éticas sensuais.

Portanto, se as leis de natureza obrigam apenas na consciência, não se retira, por isso, a liberdade de pensamento, pois Hobbes fala a respeito da deliberação que: “Tal sucessão alternada de apetite e medo, durante todo o tempo em que está em nosso poder realizar ou não ação, é o que chamamos de *deliberação*; (...) durante todo esse tempo, temos a liberdade para realizar ou não a ação” (Os Elementos, 2010, cap. XII, p. 95. Destaque do autor). O “mundo da consciência”, nesse sentido, é o mundo da liberdade irrestrita pois os agentes mantêm a possibilidade de fazer tudo o que queiram. Desse modo, as leis de natureza são leis enquanto são oriundas da necessidade da estrutura da realidade. Por outro lado, não são leis porque não obrigam de modo irrestrito, sobretudo, porque são frutos da razão e da consciência aplicadas aos dados naturais.

Outrossim, esses pensamentos originam as ações externas que, se não sofrerem obstáculos externos, são ações consideradas livres. Se se relembra a definição de liberdade já tratada aqui, a liberdade apenas cessa com alguma obstrução do movimento por uma causa externa ao próprio agente. No caso da vontade, o último desejo da deliberação, se se pode entendê-la como um impedimento da liberdade o é, porém, interno. Nesse sentido, a ação é livre, pois a vontade se configura em uma obrigação, no entanto é autoimposta por ser em consciência. Assim, tanto o pensamento quanto as ações são livres da necessidade natural, embora o princípio de preservação da própria vida pareça mais natural do que ético, no sentido de juízo de valor, deliberação e ação livre. De qualquer forma, Strauss diz que todas as obrigações das leis naturais são deduzidas de um direito fundamental à vida (2016, p. 205-206). O estado de natureza, no qual os homens vivem entre si tendo como único guia suas próprias consciências é um estado de liberdade irrestrita, porém, antes de levar a uma vida boa, leva à guerra e à morte violenta.

Então, o grande problema hobbesiano de conciliar a liberdade de consciência, que é o princípio da liberdade de ação, com a exigência de preservar a própria vida envolve tratar a ética como uma dimensão cognitiva tanto quanto afetiva. A vida já é experimentada como um bem e, por isso, é desejada por todos, o que varia são os entendimentos sobre os bens relativos

e a concepção destes estão mais nas consciências dos agentes do que na natureza. Por isso são necessárias a linguagem, a razão a deliberação, etc., para engendrar e consensuar os bens e males e assim garantir o maior dos benefícios, a sobrevivência. Não se nega que essas concepções tenham como referência última a natureza, por isso, aqui se diz uma ética sensual em Hobbes. Isto é, ações éticas, portanto deliberadas e livres, porém tendo como condição de possibilidade e meta dados naturais, cujo maior é a própria vida.

Não se trata, pois, de distinguir entre uma vontade racional e outra sensível e, por consequência, entre um bem racional e outro sensível com isso imputando maior importância na razão como depuradora dos desejos. Para Hobbes isso não faz sentido. A vontade é ela mesma simplesmente e os bens também. Pode-se verificar isso na polêmica com Bramhall, pois é um dos pontos principais de discordância entre os dois autores. Veja-se o que Hobbes diz no *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance* contra Bramhall:

‘Um ato livre’, diz ele, ‘é apenas aquele que precede da eleição livre da vontade racional depois da deliberação; mas todo ato que procede do apetite sensível do homem ou animal, sem deliberação ou eleição, é verdadeiramente voluntário’. (...) Eu não distingo entre uma vontade racional e um apetite sensível no mesmo homem. Como se o apetite e a vontade no homem ou animal não fossem a mesma coisa, ou que os homens sensuais e os animais não deliberassem, e escolhessem uma coisa antes da outra, da mesma maneira que os homens sábios fazem (1999, p. 83. Destaques do autor)⁷⁴.

O bispo anglicano Bramhall autor das citações acima as quais Hobbes reescreve apenas para poder refutá-las acreditava em uma vontade racional, isto é, na alma humana existia uma hierarquização cuja mestra seria a vontade racional. Ele deixa claro sobretudo no *A Defense of True Liberty* quando diz que “existe uma subordinação na alma das faculdades inferiores à vontade racional” (BRAMHALL, 1999, p. 57)⁷⁵. Com isso, ele quer indicar que a razão ou a vontade racional tem a prerrogativa de depurar os desejos e torna-los melhores de modo que quanto mais racionais forem, melhores eles serão porque não serão apenas respostas imediatas aos sentidos. Hobbes nega essa distinção, para ele, a vontade racional ou simplesmente a vontade não é diferente dos desejos. O que é o que aqui se tem afirmado que razão e desejo tratam dos mesmos objetos sob perspectivas distintas. O que também permite inferir que a ética é sensual, o que Hobbes confirma na citação acima que homens sensuais e homens sábios são

⁷⁴ ‘A free act’, says he, ‘is only that which proceeds from the free election of the rational will after deliberation; but every act that proceeds from the sensitive appetite of man or beast, without deliberation or election, is truly voluntary’. (...) I distinguish not between a rational will and a sensitive appetite in the same man. As if the appetite and will in man or beast were not the same thing, or that sensual men and beasts did not deliberate, and choose one thing before another, in the same manner that wise men do.

⁷⁵ There is a subordination in the soul of the inferior faculties to the rational will.

os mesmos. Desse modo, vontade racional e sensível são a mesma coisa, ou antes não existe tal distinção, e os objetos da vontade e a própria vontade são ao mesmo tempo sensíveis e racionalizáveis

Todavia, não se nega que haja pensamento ou racionalização a respeito dos objetos de desejo e da conseqüente ação de consecução desse objeto. E, até um certo nível de hierarquização dos desejos, na medida que, na deliberação, o agente escolhe o mais viável para si e depois, quando manifesta externamente a sua vontade, ele precisa entrar em consenso com os outros agentes implicados nas suas ações. O que o autor do *Leviatã* nega é que esse processo de racionalização, para poder ser considerado ético, tenha que ser deslocado do âmbito da sensibilidade e tratado como uma instância distinta. A razão e o processo de racionalização dos desejos e paixões são importantes, porém sua referência básica são os sentidos e os conseqüentes desejos tendo sempre como meta o maior deles que, ao mesmo tempo, é a condição de possibilidade de continuar sentindo e desejando, ou seja, a própria vida.

A distinção hobbesiana entre bem real e aparente presente no fim do cap. VI do *Leviatã* (1988, p. 39) e melhor definida no *De Homine* (1991, cap. XII. p. 55) ajuda a compreender a relação entre razão e sensibilidade, desejo e vontade e, conseqüentemente, entre o bem sensível e racional que aqui se afirma serem os mesmos. Hobbes no *De Homine* diz que:

Emoções ou *perturbações* da mente são espécies de apetite e aversão, suas diferenças tendo sido tomadas da diversidade e circunstâncias dos objetos que desejamos ou evitamos. Elas são chamadas de *perturbações* porque frequentemente obstruem o raciocínio correto. Elas obstruem o raciocínio correto nisso, naquilo que elas militam contra o bem real e a favor do aparente e mais imediato bem, o qual acontece frequentemente ser mal quando tudo associado a ele é considerado.⁷⁶ (Destaque do autor)

O bem aparente e real não são definidos pelos objetos, mas pelas circunstâncias que o engendram. O que difere é a capacidade que o sensiente tem para aplicar sua razão aos dados sensíveis na deliberação e assim compreender o máximo possível de conseqüências nas ações escolhidas. A razão se aplica à experiência que, no limite, é a única realidade possível para os agentes éticos. Isto é, é através do bem aparente que os homens pela deliberação inferem o bem real o que é o mesmo que dizer que “quem possuir, graças à experiência ou à razão, a maior e

⁷⁶ Emotions or *perturbations* of mind are species of appetite and aversion, their differences having been taken from the diversity and circumstances of the objects that we desire or shun. They are called *perturbations* because they frequently obstruct right reasoning. They obstruct right reasoning in this, that they militate against the real good and in favor of the apparent and most immediate good, which turns out frequently to be evil when everything associated with it hath been considered.

mais segura capacidade de prever as conseqüências é quem melhor é capaz de deliberar” (Leviatã, 1988, cap. VI, p. 39).

O bem real não é algo distinto do aparente, mas é a continuidade de fruição dos bens aparentes. E o que Hobbes diz no mesmo capítulo do *De Homine* de que o bem real deve ser buscado em longo prazo, ou seja, o bem real é a preservação da própria vida em longo prazo. A razão considera os desejos na cadeia deliberativa e opta por aqueles que garantam, ou não obstruam a garantia, de continuar fruindo esses bens que no mesmo capítulo do *Leviatã*, Hobbes chama de felicidade. Dessa maneira, a diferença entre o bem aparente e real não é de substância ou essência, mas muito mais temporal, se contribui com a preservação do agente ético é um bem real tanto quanto aparente do contrário é apenas aparente.

Desse modo, se aproximando da tese aqui pretendida de uma ética sensual em Hobbes a distinção entre o bem sensível e racional é apenas temporal e se configura naquilo que a razão do agente põe na realidade sensível. Isto é, os dados naturais são os mesmos para todos os agentes éticos, porém, o que se entende ser bom e mau com relação à preservação da própria vida em longo prazo e à continuidade de fruição de bens sensíveis depende do correto raciocínio de cada um. Isto é, o bem sensível e o racional são dois aspectos de uma a mesma coisa que a razão infere a partir dos sentidos. Isso torna possível a tese de uma ética sensual porque, em si, a ética articula intimamente componentes da sensibilidade e da racionalidade. Pois, a vontade é vontade simplesmente e é, ela mesma, desejo e isso não se pode mudar. Contudo a ética, por tudo o que se apresentou aqui, é uma esfera também cognitiva e no entendimento se pode interferir, assim os homens podem agir uns sobre os outros através dos acordos e consensos, da educação e, no limite, pelo mando do soberano.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A motivação inicial da presente pesquisa foi intuição de que havia uma concepção ética no autor do *Leviatã* e, além disso, que essa ética é condição de possibilidade da política em sentido lato, isto é, que os homens agem coletivamente em função do que julgam ser o seu bem. Essa ética aqui se assumiu ser sensual porque as causas dos movimentos são os objetos sensíveis, contudo para ser ético é preciso um processo de racionalização. Desse modo, um dos problemas aos quais se teve que ater foi a conciliação entre sensibilidade e os consequentes desejos e racionalidade. Isso parece ser um das novidades da ética moderna, ou seja, uma concepção de bem e mal que não é somente uma consequência natural e tampouco é uma criação puramente humana, mas é a relação entre a consciência, ou entendimento ou razão humana sobre os dados naturais de modo que, o que se entende como bem e mal, é fruto dessa relação.

Assim, se dividiu o trabalho em três partes, na primeira se definiu a natureza humana como um corpo em movimento que tem sensibilidade e linguagem e, por consequência, tem razão; comesta racionaliza sua sensibilidade e assim já possui algum nível de liberdade de pensamento e movimento, apesar do determinismo da realidade material. No segundo capítulo, se aprofundou algumas faculdades éticas e seu lugar de manifestação, nesse sentido, se definiu o que são paixões e como elas se manifestam nos costumes através da mediação da razão que, por sua vez, é depositária da linguagem. A razão medeia o convívio entre os vários agentes éticos porque hierarquiza, racionalizando, os desejos de modo que promove o maior dos desejos, isto é, permanecer vivo em logo prazo.

No terceiro capítulo, se argumenta em favor da tese de que a ética é sensual porque sensibilidade e racionalidade são semelhantes, porque tem a mesma origem e tratam dos mesmos objetos que são, ao mesmo tempo, objetos de desejo e de entendimento ou racionais. Isto é, a ética é um movimento que tem como origem aquilo que se entende como um bem, a própria vida que é um dado natural, mas também, é uma concepção construída via linguagem, porque a vida enquanto objetiva é um fato, porém, o que se entende como bens relativos que proporcionam a vida, varia conforme a educação, costumes, consciências e constituição corpórea.

Desse modo, a razão se aplica aos desejos e paixões racionalizando-os em comportamento ético. Contudo, não há melhora dos desejos ou a superação deles no sentido de se agir em função do coletivo em detrimento de si. Então, se se quer imprimir comportamento

ético no sentido de bem coletivo, a ação deve incidir não no bem primário que é a própria vida, mas no entendimento, que é sempre uma concepção surgida na relação entre a consciência ou razão do sujeito e os dados naturais. Isto é, o comportamento ético é melhor engendrado se se foca no que cada agente julgar ser necessário como bem relativamente à promoção da vida em longo prazo.

Segundo Ribeiro (1984), Hobbes escrevia para o leitor comum e não apenas para os soberanos, desse modo se pode inferir que ele descrevia o homem comum, contudo de modo filosófico, então sua teoria pode ser aplicada em qualquer tempo e, de alguma forma, será capaz de explicar a realidade. Assim, aqui se fará isso embora sempre pareça problemático aplicar uma teoria filosófica do séc. XVII no séc. XXI. Aqui se analisará a sociedade cearense, mas poderia ser qualquer sociedade brasileira urbana aplicando a tese da ética sensual para explicar o comportamento desses jovens A escolha do Ceará é apenas pela proximidade.

Recentemente, talvez nos últimos três ou dois anos, a violência urbana brasileira e cearense sofreu um surto vertiginoso. A novidade desse surto é que os produtores e maiores vítimas, dessa violência estão organizados em grupos que disputam territórios com práticas bárbaras tais como decapitações, esquartejamentos, carbonizações daqueles que são considerados inimigos. Além disso, nos territórios esses grupos de jovens, a maioria absolutas são apenas adolescentes, atuam como um poder paralelo ao Estado e de forma abusiva. Então assim, se configura o problema da violência urbana atual ao qual o cidadão comum exige como solução mais polícia ostensiva. Contudo, apenas mais polícia ostensiva e repressora é tão-somente mais ameaça de punição e se pode, a partir de Hobbes, delineado aqui, inferir que somente ameaçar a punição não é suficiente para acabar com o problema em questão. Isto é, apenas ameaçar de punição não engendra comportamento ético.

Nesse sentido, o jovem que produz, e sofre, essa violência, vive no estado de natureza hobbesiano, em uma guerra contra tudo e todos⁷⁷. E no estado de natureza ser assustador é uma lei necessária para a sobrevivência. Embora tal seja curta e acabe de forma violenta. Então

⁷⁷ De modo muito simplificado o estado de natureza hobbesiano é onde o poder soberano esteja dividido, de maneira que, de certo modo, se pode dizer que todos os Estados Modernos e Contemporâneos estão em estado de natureza. Além disso, com o advento de grupos urbanos armados e independentes do poder político se pode dizer que esses jovens mesmo dentro do Estado político estão em guerra contra tudo e todos, por isso estão no estado de natureza.

quando o cidadão comum pede mais policiamento ostensivo e mais rigor nas punições, esse cidadão obviamente não é leitor de Hobbes, porque, se o fosse, saberia que isso não somente não resolve o problema como o aumenta. Na medida em que o Estado Civil ameaça mais punição, essa ameaça se configura como uma ameaça a vida desse jovem de forma que o Estado Civil e esse jovem entram em estado de guerra um em relação ao outro. Portanto, esse jovem fará tudo o que puder para proteger o seu maior bem, a própria vida, mesmo que seja atacando o Estado Civil e em sociedades políticas representativas o Estado é a união de todos os cidadãos esses jovens eventualmente podem atacar qualquer cidadão como representante do poder ao qual eles se opõem.

Se se quer resolver o problema da violência urbana, não basta mais rigor na punição ou mais contundência da ameaça de punição em relação as pessoas que pouco ou nada tem com exceção da própria vida que em Hobbes é a única coisa que tem valor em si. O Estado Civil e a sociedade devem agir a partir da educação, isto é, no que esses jovens entendem ser os objetos de desejo que melhor proporcionam a vida em longo prazo. É necessário garantir a vida e seus meios, razão pela qual o Estado Civil surge, e a partir disso através da educação, ou seja, pela linguagem e pela razão ensinando ou persuadindo explicitar que a melhor forma de garantir os objetos dos desejos é agindo eticamente no interior do Estado Civil, cumprindo a lei civil. Isto é, os homens são capazes de ações éticas no sentido de bem comum, porém esse bem é primeiro sensível e individual. Os homens podem ser ensinados a viver em conjunto desde que seus desejos individuais sejam atendidos cujo primeiro é a própria vida e ensinados que para assegurarem os objetos dos desejos e melhor viver eticamente no sentido de viverem em paz.

REFERÊNCIAS

- ANGOULVENT, Anne-Laure. **Hobbes e a moral política**. Tradução de Alice Maria Cantuso. Campinas, SP: Papyrus, 1996.
- ARISTÓTELES. **A política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 2 ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2009.
- _____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. 2 ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.
- BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Tradução de Desidério Murcho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BUNGE, Mario. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectivas, 2002.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2005.
- FINN, Stephen J. **Compreender Hobbes**. Tradução de Caesar Souza. Petrópoles, RJ: 2010.
- FRATESCHI, Yara Adário. **A física da política: Hobbes contra Aristóteles**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.
- HOBBS, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2001.
- _____. **Do Cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. **Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- _____. **Man and citizen**. Edited by Bernad Gert. Indianapolis, Indiana: Anchor Books edition, 1991.
- _____. **Os elementos da lei natural e política**. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. **Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- LATOURETTE, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LIMONGI, Maria Isabel. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- _____. **O homem excêntrico**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

MATOS, Ismar Dias de. **Uma descrição do humano no Leviathan de Thomas Hobbes**. São Paulo: Annablume, 2007.

MONZANI, Luiz Roberto. **Desejo e prazer na idade moderna**. 2ed. Curitiba: Champagnat, 2011.

PISIER, Evelyne. **História das idéias políticas**. Tradução de Maria Alice Farah Calil Antonio. Barueri, SP: Manole, 2004.

POPPER, Karl Raymund. **Conjecturas e refutações**. Tradução de Sérgio Beth. 3 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 94.

POGREBINSCHI, Thamy. **O problema da obediência em Thomas Hobbes**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

RIBEIRO, Renato Janine. **A etiqueta no antigo regime**. 2 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. **A marca do Leviatã**. São Paulo: Ática, 1978.

_____. **Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

SORELL, Tom (org). **Hobbes**. Tradução de André Oídes. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2011.

STRAUSS, Leo. **A filosofia política de Hobbes: suas bases e sua gênese**. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. 1 ed. São Paulo: É Realizações, 2016.

SKINNER, Quentin. **Razão e retórica na filosofia de Hobbes**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: UNESP, 1999.

_____. **Hobbes e a liberdade republicana**. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV introdução à ética filosófica 1**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

VILLANOVA, Marcelo Gross. **Hobbes: Natureza, história e política**. São Paulo: Discurso Editorial; Bauru, SP: Canal 6, 2009.