

A SEMÂNTICA DO MATERIALISMO DE HOBBS

Maria Isabel Limongi
UFPR

I

A tese hobbesiana segundo a qual nossas percepções têm por causa o movimento dos corpos exteriores dos quais elas são a imagem ou o fantasma foi muitas vezes tomada como uma espécie de *parti-pris* de Hobbes em favor de uma filosofia da representação. Assim vista, porém, e sobretudo quando levamos em conta o desenvolvimento da filosofia cartesiana, com a qual Hobbes teve contato e a qual debateu, é quase impossível deixarmos de qualificá-la como ingenuamente realista. É assim, por exemplo, e sob a sombra do cartesianismo, que podemos assistir um comentador de Hobbes acusar sua teoria da percepção (em torno da qual, como mostrou o clássico estudo de Ferdinand Brandt, Hobbes elaborou os princípios de sua mecânica¹) de pobreza e ingenuidade: “dado que as imagens podem ser alucinatórias, como é possível inferir da ocorrência de imagens a existência de objetos físicos externos? (...) Descartes e filósofos subseqüentes estiveram preocupados com questões deste tipo. (...) Hobbes simplesmente as ignora.”². A ingenuidade de Hobbes consistiria, assim, em ter partilhado com Descartes a tese de que as percepções são representações que remetem a realidades diferentes delas (os corpos e seus movimentos) sem, no entanto, como Descartes, ter problematizado a

(1) BRANDT, F. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Copenhagen, Levin & Munksgaard, 1928.

(2) MCNEILLY, F. S. *The Anatomy of Leviathan*, Macmillan, New York, 1968, p. 31.

possibilidade desta remissão, bem como os critérios de correspondência entre as imagens e as coisas. Hobbes simplesmente teria postulado a existência dos corpos como causas de nossas percepções, sem ter enfrentado os problemas envolvidos na teoria da representação que esta tese envolve.

A acusação é flagrantemente injusta. A começar pelo fato de que a remissão da percepção sensível (e, no limite, de toda idéia) a uma matéria exterior da qual ela seria o efeito não implica uma teoria da representação nem a tese de que a percepção seja um substituto mental de uma existência exterior à qual se remete por uma relação de semelhança; ela indica apenas que, por meio da percepção, uma existência exterior ou a existência de um corpo nos é apresentada, se faz presente.³ Além disso, não é verdade que Hobbes tenha simplesmente postulado, sem ter tematizado, uma tal remissão. Este é o tema e o problema por ele abordado na sua hipótese da aniquilação do mundo, com a qual esteve preocupado desde muito cedo em sua obra, e cuja função é apresentar o vínculo que liga a percepção em geral a uma existência exterior como algo que remonta à própria estrutura da percepção.

Eis o primeiro passo da hipótese: à filosofia, diz Hobbes, não há melhor começo do que supor o mundo aniquilado, com exceção de um homem qualquer, ao qual restaria, uma vez aniquilado o mundo, “idéias do mundo e de todos os corpos que ele possuía antes de sua supressão, vistos por seus olhos ou percebidos por qualquer um de seus sentidos”, ou seja, “idéias e fantasmas [que] ocorrem internamente àquela que imagina, ainda que apareçam como externas e sem nenhuma dependência dos poderes da mente” (Dco, II, 7,1)⁴. O melhor começo para a filosofia está, portanto, em fazer da percepção sensível uma aparição de coisas exteriores à qual, por hipótese,

(3) Cf. MALHERBE, M. *Thomas Hobbes ou l'oeuvre de la raison*, Vrin, Paris, 1984, p. 64.

(4) As siglas se referem a HOBBS (1655) *De Corpore*, *Thomas Hobbes Opera Philosophica quae Latine Script*, W. Molesworth ed., Londres, 1839-1845, reimpressão 1966, vol. I; *The English Works of Thomas Hobbes*, W. Molesworth ed., Londres, 1839-1845, reimpressão 1966, vol. I.

A hipótese aniquilatória é uma constante na obra de Hobbes, presente desde o *De Principiis*, escrito provavelmente entre 1636 e 1639 (cf. Apêndice II ao (J. Jaquot e G. W. Jones eds) *Critique du De Monde de Thomas White*, Vrin-CNRS, Paris, 1973, p. 449).

nada corresponde no exterior. *Por hipótese*: pois a ficção do mundo aniquilado indica justamente que a estrutura do fenômeno ou do dado sensível é tal que a remissão a um mundo exterior lhe é inerente. Perceber é perceber algo como exterior, e, ainda que por hipótese nada de exterior exista e a percepção não seja outra coisa senão um estado interno do *sentiente*, ela apresenta algo como exterior. Assim, o que a hipótese aniquilatória evidencia é que a experiência traz consigo o que se poderia chamar de “uma relação de causalidade primordial”, a indicação de que “o fenômeno sensível (...) não subsiste por si”⁵ – o que por si só traz a necessidade reportá-lo, como fará a filosofia primeira e a física de Hobbes, a uma matéria exterior.

Por outro lado, porém, Hobbes é perfeitamente consciente do fato de que uma simples análise da estrutura da percepção não é suficiente para sustentar esta causalidade, ou para fazer dela – e por conseguinte da imaginação – o princípio das ciências. A hipótese aniquilatória faz desta causalidade uma crença: por hipótese ao menos, o mundo no qual se crê pode não existir. Ou melhor: ainda que ele nos seja dado como um mundo, como a matéria externa da percepção, talvez não o conheçamos tal como ele é, mas simplesmente tal como nos aparece. Nesse sentido, pode-se dizer da teoria hobbesiana da percepção que ela professa uma “separação entre a representação e as coisas”⁶, ainda que tal afirmação requeira cautela, posto que apenas a percepção nos dá acesso às coisas apresentando-as como existentes e, portanto, se é verdade que a percepção nos separa das coisas, é verdade também que apenas ela nos liga às coisas. A “separação” em questão reside na suspeita de que o mundo realmente dado à imaginação talvez não seja realmente tal como é dado – eis porque, senão a posição mesma da existência do mundo, inerente à percepção, pelo menos o conhecimento que podemos ter a seu respeito deva remontar, não à percepção mesma, mas às operações da razão.

No entanto, se é possível dizer acerca da causalidade que vincula toda percepção a uma matéria exterior que ela é “primordial”, posto que inerente à

(5) MALHERBE, M. *op.cit.*, p. 64.

(6) ZARKA, Y-C *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, Paris, 1987, p. 35.

percepção, o mesmo talvez não se possa dizer da separação entre o que é dado à imaginação e o ser das coisas. Tal separação pode ser entendida nos termos de uma distinção primordial e pré-predicativa entre a representação e as coisas? Ou, dito de outro modo: a razão, entendida por Hobbes como linguagem e como uma instituição humana que se acresce à faculdade natural de perceber e imaginar, *depara-se* com a opacidade das coisas dadas na percepção ou, inversamente, a instituição da linguagem é o que opera a distinção entre o fenômeno e as coisas, ausente no plano estrito da percepção e da imaginação? No segundo caso, a distinção entre a imagem e as coisas não seria uma distinção inaugural, pré-predicativa, um fato com o qual a linguagem se depara desde o princípio, e a hipótese aniquilatória - mais precisamente, a separação entre o dado perceptivo e o que por meio dele é dado - não é ela mesma possível senão como uma operação discursiva, a partir de um trabalho da linguagem sobre a imaginação - e nesse sentido, o lugar que ela ocupa no *De Corpore* (posterior à lógica) revela-se bastante significativo.

Com efeito, se começamos a ler a filosofia de Hobbes a partir de sua teoria da percepção e, mais precisamente, a partir de sua teoria da percepção visual - a ótica -, podemos ser convidados a afirmar que a distinção entre a imagem e a sua matéria é uma primeira decisão metafísica da filosofia hobbesiana, sobre a qual repousa o problema que deverá enfrentar, posteriormente, o seu racionalismo. No entanto, se começarmos a ler Hobbes a partir de sua teoria da linguagem (e lembremos que o *De Corpore*, a primeira parte do sistema hobbesiano, começa por aí), podemos contrapor a esta tese uma outra, que será aqui a nossa. A idéia de que às nossas percepções correspondem corpos realmente existentes fora de nós e a própria tese metafísica sobre a qual se assenta a física mecanicista e a teoria da percepção de Hobbes, a saber, a tese segundo a qual o real se reduz a um conjunto de relações entre corpos em movimento, não são simples postulados da física, nem uma evidência de ordem sensível ou intuitiva, muito menos um *parti-pris* em favor de uma teoria da representação, mas algo que se segue do trabalho da razão (e portanto da linguagem) sobre a imaginação e cuja evidência se retira dessas operações.

Sem dúvida alguma, o propósito de ler a teoria da percepção e a física de Hobbes a partir de sua teoria da linguagem não respeita a ordem da gênese da obra

hobbesiana: Hobbes primeiro dispôs de uma ótica e a partir dela elaborou os princípios de sua mecânica; só mais tarde elaborou uma lógica e uma teoria da linguagem. A despeito disso, nada nos impede de afirmar que o desenvolvimento destas últimas abriu margem para que Hobbes pudesse fornecer um fundamento semântico para sua física materialista, ainda que seu desenvolvimento tenha se dado de forma independente delas e ainda que Hobbes, ele mesmo, não tenha expressamente abraçado até o limite este trabalho de fundamentação. Nesse caso, seríamos levados a entender a lógica e a teoria da linguagem hobbesiana como uma fundamentação e justificação tardia e – admitamos de antemão – um tanto incompleta da física. Se não nos parece insensato pensar assim, apesar de todos os poréns, é porque as afirmações hobbesianas de que a ciência e a razão procedem da instituição da linguagem entendida como um artifício, isto é, como uma invenção humana, e de que toda verdade estabelecida pela ciência remonta a definições bem instituídas, postas como princípios de um cálculo acerca da aplicabilidade dos nomes às coisas, trazem embutidas a necessidade de um resgate lógico das teses materialistas que foram adiantadas na ordem genética da obra a título de evidências primordiais, a fim de que estas possam fornecer seu atestado de racionalidade. Sendo a razão um cálculo com nomes, espera-se da filosofia hobbesiana que ela nos indique não apenas como as operações da linguagem serão capazes de abrir o campo das ciências (o da explicação pelas causas) como também de fundar suas evidências.

A idéia de que a evidência científica é de ordem lógico-semântica, isto é, que a razão posta em marcha nas ciências não é outra coisa senão um cálculo acerca da aplicabilidade dos nomes às coisas, tendo em vista as definições estipuladas e aceitas como ponto de partida do cálculo, não é operante desde o início na filosofia de Hobbes. E isso não apenas porque, como já mencionamos, Hobbes elaborou os princípios de sua física antes de dispor de uma teoria da linguagem e de uma lógica semântica sobre a qual tardiamente fez repousar as operações da razão, mas também porque na primeira versão de sua teoria da linguagem e da racionalidade científica, no *Elements of Law* de 1640, ela tampouco se faz presente. Por essa época, encontramos já a tese de que a ciência se torna possível a partir do momento em que impomos nomes aos conteúdos de nossa imaginação, a idéia de

que a ciência procede de um trabalho da linguagem sobre a imaginação, dotando-a de universalidade e necessidade. Mas no *Elements of Law* ainda não se encontra presente a idéia de que a razão, entendida como um discurso verbal ou cálculo com nomes, é autônoma em suas operações relativamente ao discurso mental ou ao modo de encadeamento dos conteúdos da imaginação. Ao contrário, nesse momento, o ato de nomear é entendido apenas como um auxiliar da memória, um instrumento que permite rememorar e gravar o encadeamento dos conteúdos dados à imaginação, consistindo a ciência, precisamente, na memória perceptiva aperfeiçoada e alargada pela linguagem.

É somente a partir do momento em que Hobbes passa a compreender com clareza que os nomes não se encadeiam no discurso verbal do mesmo modo como as percepções se encadeiam na imaginação, quando passa a atribuir autonomia ao cálculo com nomes relativamente ao cálculo com imagens, abraçando a tese de que a lógica é fundada pelo ato de nomeação e significação e que à forma lógica da conexão entre os nomes não há nenhum correspondente mental, somente a partir daí Hobbes passará a dispor dos elementos que não apenas lhe permitirão fornecer um fundamento semântico às ciências, como exigirão uma fundamentação desta ordem. Posto que as operações discursivas da razão não retiram sua evidência do que é dado na imaginação, nem tampouco de alguma ordem intuitiva superior, mas a produz em plano lógico-semântico que lhes é próprio, é preciso mostrar como o recuo da razão e da ciência do domínio das aparências em direção ao domínio de suas causas reais está ele mesmo, não apenas fundado numa operação discursiva, como também autorizado por ela, no que diz respeito aos seus credenciais de evidência. No momento em que Hobbes não mais atribui à imaginação o papel de preencher com evidência as operações da razão, e na medida em que não pensa a razão como uma fonte autônoma de intuições, mas como um tipo especial de cálculo efetuado sobre o dado perceptivo – um cálculo com nomes –, é preciso mostrar como a razão, assim entendida, engendra a ordem de evidência que lhe é própria e, no que tange à física e à evidência que lhe é fundante, a saber, a evidência de que a aparência sensível encontra sua causa no movimento de corpos exteriores, cabe mostrar em que medida esta é uma evidência de ordem racional e não apenas

perceptiva ou intuitiva. Cabe mostrar como o cálculo com nomes é engendrador das evidências próprias à razão.

É a partir do *Anti-White*, de 1643, e não ainda no *Elements of Law*, que Hobbes define a ciência como *calculus nominum* (AW, XXX, 22)⁷. A definição do *Elements of Law* é outra: “o conhecimento a que chamo ciência defino ser a evidência da verdade, a partir de algum começo ou princípio dos sentidos” (EL, I, 6, 4).⁸ O princípio da ciência e de sua evidência não é identificado aqui ao ato de nomear ou à definição, como será nos escritos posteriores (cf., p. ex., L, IV, p. 105)⁹. Apesar da ciência depender do uso de nomes, o seu princípio e a fonte de sua evidência é ainda, como o da prudência, os sentidos. O que conduz ao seguinte problema: como o emprego dos nomes pode alterar a economia do discurso mental dotando-o de universalidade e necessidade e, portanto, de uma ordem lógica ausente no plano da imaginação, como Hobbes no entanto afirma já desde de 1640?

Hobbes só poderá dar uma resposta satisfatória a esta questão quando tiver identificado aquilo que singulariza o discurso verbal em relação ao discurso mental. E este elemento singularizador é precisamente o ato de denotar. Apenas os nomes, no momento em que se encadeiam numa proposição, denotam, isto é, remetem-se ou se aplicam a coisas diferentes deles, das quais supostamente eles são nomes.¹⁰ Na imaginação, ao contrário, os conceitos se sucedem, se compõem e se

(7) As siglas referem-se a HOBBS, (1643-4) *Critique du De Mundo de Thomas White*, J. Jacquot e G. W. Jones eds, Vrin-CNRS, Paris, 1973.

(8) As siglas referem-se a HOBBS (1640) *The Elements of Law*, F. Tönnies ed., Frank Cass & Co, London, 1969.

(9) As siglas referem-se a HOBBS (1651) *Leviathan*, Macpherson ed., Penguin Classics, London, 1985.

(10) A tese de que os nomes denotam aparece pela primeira vez no *De Corpore*, I, 2, 5-6. Os nomes, nos diz Hobbes, são signos ou significam nossas concepções: o nome pedra significa que aquele que o pronuncia pensa numa pedra. Mas, além disso, todo nome é nome de alguma coisa. Um nome como, por exemplo, o nome *futuro*, se ele significa algum conteúdo mental – e ele significa “o elo que estabelecemos em pensamento entre o passado e o presente” –, deve ser o nome de alguma coisa, ainda que esta coisa seja uma ficção e não exista além de nosso pensamento, assim como as imagens das coisas representadas nos sonhos, que também possuem os seus nomes e, que, portanto, também remetem a

subtraem uns aos outros, mas não se predicam uns dos outros, como também não se aplicam ou se referem a alguma coisa diferente deles: a imaginação não denota. E ainda que a ela as coisas apareçam como externas e independentes do pensamento, ela não traz consigo a distinção entre a aparência e aquilo que aparece, entre o conceito e a coisa concebida. É a relação de denotação, fundada sobre a estrutura proposicional da linguagem verbal, para a qual não há correspondente no plano do discurso mental, que abre a distância entre a imagem e a coisa, viabilizando a partir daí, de um só golpe, a lógica – a *computatio* própria à razão – e a física – a explicação da gênese das imagens ou aparências a partir de suas causas supostamente reais.

Cabe assim mostrar, em primeiro lugar, de que forma e em resposta a quais exigências, na filosofia madura de Hobbes (entenda-se: no *De Corpore*), a linguagem é fundadora desta distinção entre imagem e coisa, e, em segundo lugar, em que medida a tese central da física de que a causa real de todas as coisas consiste no movimento operando sobre os corpos retira sua evidência das operações da linguagem sobre a imaginação.

II

A linguagem trabalha sobre a imaginação. Ela serve como um instrumento para melhor lembrarmos o que foi pensado no plano da imaginação e para comunicarmos ou significarmos aos outros o que, neste plano, é concebido. Na medida em que os nomes foram instituídos com a finalidade de servir como marcas comemorativas e signos dos conteúdos perceptivos, ao encadeamento dos nomes no discurso verbal deve corresponder um encadeamento dos conceitos na imaginação, sob pena

coisas nomeadas. O mesmo vale para o nome *homem* ou *pedra*, com a diferença que, ao significarem que pensamos num homem ou numa pedra, eles são nomes de coisas que pensamos existir independentemente de nosso pensamento, isto é, corpos. Na seqüência do texto Hobbes emprega sistematicamente o termo *denotare* para exprimir esta relação entre o nome e a coisa de que ele é nome (um nome pode denotar corpos, acidentes, fantasmas ou nomes), reservando o termo *significare* para exprimir a relação entre os nomes e os conceitos, isto é, entre os nomes e aquilo que pensamos acerca das coisas.

de que a linguagem deixe de desempenhar a tarefa em vista da qual foi instituída. Esta correspondência, porém, não implica a identidade do que é pensado no plano do discurso mental e do que é dito ou afirmado pelo discurso verbal.

Hobbes descreve da seguinte forma as operações do raciocínio mental, pelas quais os conceitos são compostos e decompostos na imaginação sem a ajuda da linguagem (*sine verbis*):

Se um homem vê algo distante e de maneira obscura, ainda que nenhuma apelação tenha ainda sido dada à qualquer coisa, ele terá, não obstante, a mesma idéia que temos agora daquilo que, quando impomos um nome a ela, denominamos *corpo*. Quando, novamente, ele se aproximar e vir a mesma coisa ora num lugar ora noutra, ele terá uma nova idéia, a saber, aquela do que agora nós denominamos uma coisa *animada*. Num terceiro momento, quando se aproxima ainda mais, ele percebe a figura, ouve a voz e vê outras coisas que são signos de uma mente *racional*, ele tem uma terceira idéia, ainda que não tenha para ela nenhuma apelação, a saber, a idéia do que agora denominamos uma coisa racional. Finalmente, quando, ao considerar profunda e distintamente, ele conceber tudo o que viu como uma mesma coisa, a idéia que ele tem agora é composta de suas idéias anteriores, postas juntas na mente na mesma ordem em que estes três nomes singulares, *corpo*, *animado*, *racional* são compostos na linguagem neste único nome *corpo-animado-racional* ou *homem*. (DCo, I, 3)¹¹

À primeira vista, parece não haver distinção entre compor imagens e compor nomes: do mesmo modo em que comporíamos, se fizéssemos uso da linguagem, os nomes *corpo*, *animado* e *racional* como nomes de uma mesma coisa, compomos as imagens que correspondem a estes nomes como imagens de uma mesma coisa. No entanto, há um diferença fundamental entre um modo de composição e outro: enquanto os nomes compostos - caso se tratasse de uma composição de nomes - são universais, as imagens são singulares. Elas são imagens de coisas singulares às quais tais nomes podem se aplicar; elas mesmas, porém, porque singulares, não se

(11) As siglas se referem a HOBBS (1655) *De Corpore*, Thomas Hobbes *Opera Philosophica quae Latine Script*, W. Molesworth ed., Londres, 1839-1845, reimpressão 1966, vol. I; *The English Works of Thomas Hobbes*, W. Molesworth ed., Londres, 1839-1845, reimpressão 1966, vol. I.

aplicam às coisas, mas são as coisas dadas em sua singularidade à imaginação. E, de fato, se prestarmos atenção, Hobbes não nos diz que as imagens são compostas na mente como imagens de uma mesma coisa, mas que três imagens sucessivas são compostas na mente como uma só imagem, uma só coisa ou uma só idéia, composta das idéias precedentes.¹² Segundo esta formulação, não se tem, de um lado, a coisa como um substrato de diferentes qualidades e, do outro, as idéias destas qualidades que se aplicam igualmente a esta mesma coisa. O que se tem, do ponto de vista de um cálculo mental não acompanhado do emprego de nomes, são as imagens sucessivas de uma coisa corpórea, uma coisa animada e uma coisa racional, que a mente compõe, precisamente porque são sucessivas, numa mesma imagem ou numa mesma coisa - a de um corpo-animado-racional ou homem.¹³

Não há, assim, para o cálculo mental, a diferença entre a coisa e suas qualidades. Cada qualidade da coisa, quando percebida separadamente das outras, se torna uma outra coisa e, inversamente, as qualidades, quando percebidas em conjunto, são percebidas como uma mesma coisa, pois a coisa e as qualidades percebidas se confundem, ou ainda, se quisermos, as coisas são percebidas por suas qualidades. Daí a impossibilidade de, a partir do cálculo mental, fazer a distinção entre a coisa e sua aparência ou representação, pois tal distinção tem por condição que se possa separar as qualidades das coisas tal como percebidas e a coisa mesma à quais tais qualidades inerem ou supostamente inerem. O que não quer dizer que, para o cálculo mental, não haja diferença entre a imagem da coisa e a coisa. Por certo, um homem destituído de linguagem e contando apenas com os seus conceitos pode distinguir entre uma coisa e sua imagem, entre o sol e a sua imagem refletida num lago (cf. L, I, p. 86). Mas, aparência e coisa se distinguem aqui como duas imagens-

(12) “Denique quando totam rem ut unam plene jam et distincte visam concipit, illa idea composita est ex praecedentibus” (DCo, I, 1, 3).

(13) O que torna, porém, um pouco mais complicada esta passagem é que Hobbes supõe desde o início que a coisa da qual se tem diversas concepções é uma mesma coisa (*eadem res*). Mas, evidentemente, do ponto de vista daquele que a percebe, ela só será uma mesma coisa quando se tiver composto as diversas idéias - a de um corpo, de um animal, e de um ser racional - numa só.

coisas diferentes e não como uma representação ou aparência da coisa e a coisa mesma. O caso é outro no plano do discurso verbal e vejamos por quê.

Em primeiro lugar, cabe notar que o discurso verbal é instituído não apenas como um auxiliar da memória, mas também como um instrumento para significar aos outros o que é pensado no plano do discurso mental. Ora, a função de significar exige dos nomes que eles se encontrem em conexão, que eles sejam partes ou termos de um discurso. Um nome sozinho pode privadamente ser empregado como uma marca comemorativa de algum conteúdo mental, por exemplo, da idéia de homem, formada a partir da composição das idéias de corpo, animado e racional, ao modo de uma bandeira que sinaliza ao navegante a existência de uma pedra em alto mar a fim de que não venha a se esquecer dela. Mas sem que esteja encadeado a outros nomes, um nome não significa, não comunica nossos conteúdos mentais aos outros. O que significam os nossos pensamentos são as “palavras (*voces humanas*) de alguma maneira conectadas” (DCo, I, 2, 2). Compreende-se por que: um acordo em torno da significação de um vocábulo, um acordo entre os interlocutores acerca da relação entre os nomes e os conteúdos da imaginação, requisito da significação, só pode se dar a partir da relação que o vocábulo em questão mantém com outros vocábulos. Pois, que outra forma teria um ouvinte para saber a que pensamento o falante relaciona os nomes que pronuncia, se não tem acesso ao que se passa em sua mente? Esta questão, não enfrentada por Hobbes em 1640, no *Elements of Law*, quando se definia a comunicação simplesmente como evocação de pensamentos no ouvinte - e, no caso de uma comunicação inequívoca, dos *mesmos* pensamentos que se encontravam na mente do falante -, recebe no *De Corpore* uma resposta precisa. Os acordos se dão, não diretamente sobre a relação entre um vocábulo e o pensamento que ele significa, mas sobre definições, que funcionam como uma indicação da significação. Daí a importância adquirida pelas definições. Daí serem elas o princípio de todo conhecimento partilhado e de toda demonstração nas ciências.

Mas, em segundo lugar, as definições, ali mesmo onde respondem às exigências da significação, fazem mais do que simplesmente enunciar ou significar o que foi pensado no plano do discurso verbal. Elas não são um espelho fiel do discurso mental. Pois apenas a definição, o encadeamento de nomes, e não o encadeamento

de conceitos, se dá sob a forma de uma proposição, pela qual se diz (o que não é dito pelo discurso mental) que os nomes copulados são nomes *de uma mesma coisa*.

A proposição, define Hobbes, é “*uma oração constando de dois nomes copulados, significando que quem a profere concebe que o último nome é nome da mesma coisa de que o primeiro é nome, ou (o que é o mesmo) que o primeiro nome é compreendido pelo último. Por exemplo, a oração o homem é um animal, na qual dois nomes são copulados pelo verbo é, é uma proposição, pois quem a profere significa que supõe que o último nome animal é nome da mesma coisa que o nome homem, ou que o primeiro nome homem é compreendido pelo último nome animal*” (DCo, III, 2). A proposição enuncia que compreendemos dois nomes como nomes *de uma mesma coisa*. Com isso, ela não apenas *significa* o que foi pensado no plano do discurso mental, a saber que a idéia de homem pode ser composta a partir da idéia de animal, mas *denota* uma coisa (o que o discurso mental não podia fazer) como substrato das qualidades compostas. A composição, no discurso verbal, toma a forma da atribuição e supõe o que a simples imaginação não supunha, a saber, que algo, diferente dos conteúdos da imaginação ou das qualidades imaginadas, se coloque como substrato da atribuição e da identidade da referência dos termos relacionados na proposição.

O universo da lógica (entenda-se da silogística) se abre a partir desta relação de denotação que o discurso verbal acrescenta ao discurso mental no momento em que o significa. “Os conceitos ou pensamentos que respondem por um silogismo feito de proposições universais – dirá Hobbes - não existem na mente dos animais que não fazem uso dos nomes, pois o silogismo requer que se pense não apenas na coisa, mas também por sucessivas vezes nos diversos nomes que por diversas considerações se aplicam (*adhibita sunt*) à coisa” (DCo, I, 4, 8). Para que um silogismo opere, não basta pensar na coisa segundo seus diversos aspectos; é preciso pensar nos nomes que se aplicam às coisas segundo seus diversos aspectos. Pois, o que se calcula num silogismo é que nomes podem ser aplicados aos mesmos objetos de denotação postos ou supostos pelas definições que fazem suas premissas. Ora, é apenas pelo ato de nomear e relacionar nomes que este cálculo de atribuições se torna possível. Pois é apenas pelo ato de nomear e relacionar nomes que a qualidade em vista da qual a coisa recebe um determinado nome se destaca da coisa

singular da qual ela é um aspecto para se aplicar a ela, como também a outras coisas. Desta operação depende o caráter universal dos nomes (compreende-se, assim, por que Hobbes nos diz que apenas os nomes, e jamais os conceitos, podem ser ditos universais). Dela depende também a estabilidade da coisa como um substrato permanente de qualidades, que deixa de repousar sobre a lembrança fugaz das imagens sucessivas que a compõem, para fixar-se numa definição partilhável.

É a definição, precisamente, o operador da distinção entre as coisas e suas qualidades, e a partir daí, entre a coisa e seus fantasmas ou conceitos, entre a coisa e o que pensamos dela e a ela atribuímos - o que implica dizer que os objetos de denotação não estão dados de antemão nem como coisas do mundo nem como objetos da imaginação, mas são projetados no horizonte da proposição, como um produto da relação que estabelece entre os nomes, ao propor a identidade de suas referências. É a proposta desta identidade, presente no plano do discurso verbal e ausente no discurso mental, que funda a diferença entre a coisa - *a denotação dos nomes* - e aquilo que pensamos dela e atribuímos a ela - *a significação dos nomes* ou os conceitos que temos em mente. Assim, a proposição *o homem é um animal* significa que concebo estas duas qualidades juntas, que posso compô-las na imaginação numa só idéia, bem como decompô-las em idéias distintas; mas ela denota, além disso, um corpo como substrato das minhas concepções. O corpo, portanto, sendo um objeto de denotação dos nomes que somente a partir das operações da linguagem passa a ser suposto, é um ente de razão projetado pelo discurso verbal, pois é de natureza predicativa a distinção entre o fantasma, entendido como um mero conteúdo mental, representação de coisas, e o corpo. O mesmo vale, e de forma ainda mais evidente, para a distinção entre o corpo e seus acidentes, também objetos de denotação dos nomes.

Um acidente, antes de mais nada, isto é, antes de ser “uma faculdade do corpo pela qual este imprime em nós uma concepção sua” (DCo, II, 8, 2), antes de ser um assunto da física, é a denotação de um nome abstrato: é deste modo que ele é primeiramente abordado no *De Corpore*. Os nomes abstratos são aqueles que se formam a partir da pergunta pela causa dos nomes concretos, que, por sua vez, denotam os corpos ou são nomes “de alguma coisa que supomos existir” (DCo, I, 3, 3).

Corpo, homem, mas também *branco* são exemplos de nomes concretos, que denotam um corpo, significando uma concepção que temos dele. Os nomes *corporeidade* ou *extensão, humanidade e brancura*, por sua vez, são nomes abstratos e “denotam a causa dos nomes concretos” (idem), isto é, os acidentes dos corpos, aquilo que neles é causa de que os concebamos desta ou daquela maneira. A pergunta pela causa dos nomes concretos, a partir da qual se engendram os nomes abstratos - Hobbes é bastante claro quanto a este ponto - só é, no entanto, possível a partir da proposição:

Em toda proposição há três coisas a considerar, a saber, dois nomes, o do sujeito e o do predicado, e sua cópula. Ambos os nomes despertam na mente o pensamento de uma mesma coisa. Mas a cópula nos induz ao pensamento da causa pela qual tais nomes foram impostos a esta coisa. (...) Disso nasce a distinção entre nomes concretos e abstratos (Idem).

Há também esta diferença entre os nomes concretos e abstratos: aqueles, sendo a proposição deles composta, lhe são anteriores; estes (não podendo existir antes que haja proposição, de cuja cópula procedem) lhe são posteriores (DCo, I, 3, 4).

O nome abstrato procede da proposição à medida em que pressupõe uma coisa existente por si, posta pela proposição, para indicar nela, como um acidente seu, a causa da nomeação. A proposição, portanto, primeiro postula algo existente por si - o corpo - como substrato da identidade expressa por ela, para em seguida permitir apontar neste corpo qualidades ou faculdades objetivas como causa dos nomes que lhe atribui. Mas esta objetivação das qualidades só é possível porque anteriormente a linguagem projetou um mundo de corpos supostamente existentes diante de si. O que o nome abstrato faz, ao nomear o acidente, é indicar no corpo, posto como uma existência independente, a causa dele aparecer desta ou daquela maneira. Trata-se de uma maneira de responder à pergunta pela causa da nomeação que ultrapassa o campo circunscrito pela imaginação e o regime das aparências, para projetar-se no espaço objetivo e intersubjetivo produzido pela linguagem. Daí a ambigüidade da definição de acidente. Ele é “a maneira pela qual um corpo é concebido”, mas também, “aquela faculdade de um corpo, pela qual este imprime em nós uma concepção sua” (DCo, II, 8, 2).

Dizer que o acidente é uma faculdade do corpo implica supor por trás da linguagem, como suporte das definições, corpos realmente articulados segundo estas e aquelas qualidades. Mas esta suposição é posterior à própria instituição da linguagem, de modo que antes de dizer que a linguagem espelha a estrutura do real, é preciso dizer que ela lhe dota de uma estrutura e de uma *ratio*. O ponto de partida da linguagem não são os corpos tomados em si mesmos, mas um conjunto de conteúdos mentais, que, quando comunicados, quando nomeados e encadeados numa forma proposicional, projetam diante de si as suas denotações. Pode-se assim dizer que o corpo a que se atribui uma faculdade, entendida como causa das concepções que fazemos dele, é um produto da linguagem.

Compreende-se deste modo a relação tardiamente estabelecida entre a lógica e a filosofia natural: os objetos da segunda são aqueles que a linguagem projeta diante de si como objetos de denotação. É preciso lembrar, contudo, que a linguagem não faz esta operação no vazio. Ela trabalha sobre um campo perceptivo, com os dados da imaginação. Às definições, bem como aos cálculos de atribuição operados pelos silogismos, devem corresponder conteúdos e operações da imaginação, ainda que estes conteúdos e operações não tenham exatamente a mesma natureza dos conteúdos e operações da razão. Não fosse assim, as operações da linguagem seriam operações puramente formais, ou, se quisermos, ficções arbitrárias. E se é possível atribuir realidade aos objetos das definições, não é apenas porque as definições operam a distinção entre o real e o imaginado, mas também porque a imaginação as sustenta, garantindo de antemão, através de suas operações, que um acordo se firme em torno delas, sem o que a objetivação do mundo físico operada pela linguagem não seria possível. O real é, assim, o produto de um encontro entre a razão e a imaginação, de uma cooperação ou convergência, que, longe de ser uma coincidência feliz, segue-se do fato de a razão não ser outra coisa senão o produto de um trabalho da linguagem sobre a imaginação, tendo em vista a significação e a comunicação aos outros do que é pensado por esta última.

III

Não apenas os objetos da filosofia, no que se distinguem dos dados da imaginação, são postos pela linguagem, como também o tipo de conhecimento que ela pretende construir - o conhecimento que vai dos fenômenos às suas causas e destas causas novamente aos fenômenos - só é possível a partir da linguagem. O conhecimento causal não é o conhecimento prudencial, que se apoia sobre a relação de antecedência e conseqüência entre os fenômenos. A causa dos fenômenos não é ela mesma fenomênica, mas um princípio construtivo do real, capaz de explicar a gênese da própria aparência.

Vale notar, nesse sentido, que a pergunta que se põe a física e que a engendra como uma doutrina que visa explicar a causa dos fenômenos ou das aparências é uma pergunta acerca dos nomes abstratos:

Se a respeito do nome de um corpo, isto é, de um nome concreto, pergunta-se *o que é isso?*, a resposta se dá pela definição, pois a questão diz respeito à significação do nome (*vocis*). Mas se a respeito de um nome abstrato pergunta-se *o que é isso?*, pergunta-se pela causa de uma coisa aparecer deste ou daquele modo. Assim, se é perguntado *o que é duro?*, a resposta será *duro é o que a parte não cede senão quando cede o todo*. Mas se é perguntado *o que é a dureza?*, é preciso mostrar a causa de por que a parte não cede senão quando cede o todo (Dco, II, 8, 2)

A pergunta pelo *quid* de um nome concreto e a pergunta pelo *quid* de um nome abstrato colocam-se em planos distintos. A primeira é uma pergunta pela significação do nome e se responde por meio da definição. A segunda é exatamente a pergunta posta pela física como campo do saber - uma pergunta pela causa das aparências. Pois, para explicar o que é um nome abstrato, não basta relacionar nomes de modo a expor o modo como denotam os corpos, como se faz para os nomes concretos. Um nome abstrato denota um acidente, isto é, um *conciendi corporis modum*, um modo de se conceber os corpos ou um modo do corpo tal como concebido, e sua explicação é a explicação do conceito que ele denota. Ora, esta explicação ultrapassa o plano da linguagem ou da relação nominal para projetar-se no plano objetivo do universo da denotação, no

interior do qual se pensa a causa dos nomes, ou melhor, das concepções em vista das quais se dá nomes às coisas. Assim, do mesmo modo que a resposta à pergunta pela causa dos nomes concretos se dá pela indicação do acidente que, feito uma faculdade do corpo, responde pela concepção que temos dele, a pergunta pelo *quid* dos nomes abstratos, que denotam os acidentes, sendo equivalente à pergunta pela causa do modo como concebemos os corpos, se responde por uma doutrina - a física - que explica, no plano do mundo objetivado da denotação, o que são tais acidentes. Mas a abertura deste campo explicativo - o da explicação pela causa, que difere da explicação por gênero e diferença que responde pelo uso dos nomes - é dada, lá no início, pela estrutura proposicional que organiza as definições. É a proposição que, tendo primeiramente projetado diante de si os corpos como substratos da identidade dos nomes que articula, permite pensar neles - isto é, nos corpos - as causas dos nomes e de sua composição.

O mesmo esquema permite compreender a natureza dos objetos da filosofia primeira, que, contrariamente à física, que se preocupa com os modos singulares das aparências, lida com universais tais como movimento, corpo, extensão, acidente, causa, etc, que servem como princípio explicativo, por assim dizer, da estrutura geral da aparência. Aqui, no entanto, algumas dificuldades se apresentam para que se possa reduzir este campo investigativo a um ponto de partida semântico. Pois, à primeira vista, Hobbes parece reservar a estes universais um princípio outro, independente de qualquer ato de nomeação. Assim, em relação às suas definições, ele nos diz que

não são outra coisa senão a explicação de nossas concepções simples (*conceptuum nostrorum simplicissimorum explicationes*). Por exemplo, quem tem uma justa concepção do lugar (*qui locum recte concipit*) não pode ignorar a definição: *lugar é o espaço preenchido ou ocupado por um corpo*. E quem concebe o movimento, não pode deixar de saber que movimento é a privação de um lugar e a aquisição de outro. (DCo, I, 6, 6)

Tudo se passa como se tais definições explicitassem certas intuições de essência ou conceitos da razão que se encontram na mente independentemente da instituição da linguagem e da atribuição de nomes às coisas - a linguagem lhes é

posterior e apenas expõe o que é primeiramente dado no plano do conceito. De maneira semelhante, em relação às causas dos universais, Hobbes nos diz que elas são

manifestas por si mesmas ou, como se diz, conhecidas por natureza (*manifestae sunt per se sive naturae (ut dicunt) nota*). Pois, eles têm todos uma só causa universal, que é o movimento. (DCo, I, 6, 5)

De onde, porém, provém a evidência de tais noções e do princípio explicativo de suas causas? Hobbes estaria abandonando a idéia de que o princípio de toda ciência são as definições estabelecidas a partir dos objetos perceptivos, para admitir no quadro de sua filosofia primeira uma forma qualquer de intuicionismo intelectual ou de acesso imediato aos princípios universais de demonstração?¹⁴ Mas, se é assim, é espantoso que, por menos sistemático que seja nosso autor, ele não tivesse percebido a flagrante incongruência entre a sua lógica nominalista e os pressupostos de sua filosofia primeira, postas lado a lado pelo *De Corpore*. Mais espantoso ainda: a possibilidade da intuição imediata de certas noções universais seria admitida, se este for o caso, à distância de apenas alguns parágrafos em que vem reafirmada a tese de que o princípio do conhecimento são os objetos perceptivos. É pela decomposição destes objetos que se chega ao conhecimento dos universais e de suas causas:

O primeiro princípio do conhecimento são os fanstasmas dos sentidos e da imaginação, e o que são tais fanstasmas nós conhecemos por natureza (*naturaliter*). Mas o conhecimento de por que eles são ou de que causas procedem é um trabalho do raciocínio, que consiste em composição e divisão ou resolução (DCo, I, 6, 1).

(14) Esta é a opinião de A. Pacchi, para quem a teoria do método apresentada no capítulo VI do *De Corpore*, escrito provavelmente numa época posterior aos capítulos sobre a lógica, marca um recuo em relação à lógica nominalista, para se aproximar de uma forma de “conceitualismo” (cf. PACCHI, A. *Convenzione e Ipotesi nella Formazione della Filosofia Naturale de Thomas Hobbes*, Nuova Italia, Firenze, 1965, cap. 8).

É preciso, na verdade, distinguir entre o princípio do conhecimento da existência das coisas e o princípio do conhecimento das causas das coisas. O primeiro é também o princípio de um dos métodos empregados pela filosofia - o método resolutivo, pelo qual as coisas ou os objetos dados aos sentidos, ponto de partida de todo conhecimento, são decompostos em suas partes, ganhando a partir daí uma definição e uma natureza. O segundo coincide com o princípio do método sintético pelo qual se descreve a gênese das coisas a partir de suas causas. Todo o problema está em que estes dois procedimentos metodológicos, a análise e a síntese, não são perfeitamente reversíveis. Se a análise decompõe uma *tota idea* em suas partes e o seu procedimento corresponde a um modo de definição por gênero e diferença (*o homem é um corpo animado racional*), a síntese parte de definições que explicitam nossos conceitos simples, como as definições de movimento e lugar exemplificadas acima, para derivar destes princípios a gênese de tudo o que aparece: o movimento operando sobre os corpos, determinando suas figuras e demais qualidades. Mas tais princípios não derivam diretamente do procedimento analítico. Este nos conduz até as partes que compõem a definição de uma coisa - os nomes universais concretos que denotam a coisa definida. A síntese, por sua vez, toma por princípio um nome universal abstrato, isto é, um nome que denota um acidente dos corpos - o movimento, tomado por causa de todas as coisas e do qual se diz ser conhecido *per se sive naturae*. A síntese situa-se, portanto, num outro plano, incomensurável ao plano em que se formam as definições nominais: trata-se do plano doutrinal em que, no lugar de simplesmente indicar o que uma coisa é, pretende-se explicar por que ela é, fornecendo-lhe a causa e descrevendo-lhe a gênese. Nesse sentido, entender como o procedimento sintético pressupõe o analítico passa por compreender como o campo investigativo da explicação pela causa e da descrição genética pressupõe o processo em que se fixam as definições nominais, processo este que coincide, em última instância, com o procedimento analítico.

Posto desta maneira, o problema da irreversibilidade dos métodos analítico e sintético se desfaz. De fato, o procedimento sintético não principia exatamente onde termina o procedimento analítico, nem reconduz ao seu ponto de partida. No princípio do método analítico estão os objetos sensíveis, decompostos nas partes que,

uma vez nomeadas, construirão suas definições. No princípio do método sintético está a definição do movimento como causa universal, a partir da qual é possível descrever a gênese de todas as coisas. Os dois procedimentos tampouco se situam num mesmo nível: o procedimento analítico responde por o que uma coisa é; o procedimento sintético, pelo porquê ou pela causa da coisa. Mas este desnível, longe de denunciar uma incongruência na doutrina hobbesiana do método, indica em que sentido a síntese é precedida da análise: é apenas a partir das definições nominais, quando um mundo de coisas existentes por si mesmas se projeta como seu substrato, que a pergunta pela causa dos nomes e, a partir dela, a pergunta pela causa das aparências ganham sentido. A síntese, portanto, pressupõe a análise, não por retirar dela a evidência de seus princípios, mas por encontrar nela a sua condição de possibilidade: se é possível oferecer de certos objetos uma definição real, descrevendo-lhes a gênese, é porque dispomos da linguagem como princípio construtivo do real, sendo que o primeiro passo no sentido desta construção é dado pela instituição dos nomes e pelas definições nominais, que, partindo da análise dos objetos sensíveis, postulam o corpo como seu substrato.

Isso não basta, porém, para derivar a síntese do processo definitório posto em marcha pela análise. Pois, resta ainda sem resposta a questão acerca da evidência de seus princípios e, mais especificamente, da definição do movimento como causa universal. Tal definição expõe um objeto cujo conceito parece preceder a definição que o explicita - nos termos de Hobbes, ela é a explicação de uma concepção simples auto-evidente. A dificuldade, assim, persiste: se o princípio da síntese são concepções auto-evidentes, em que medida ela procederá da análise ou dependerá da instituição da linguagem, visto seus princípios serem evidentes independentemente dela?

Duas observações devem ser feitas a este respeito. Em primeiro lugar, se as passagens supra citadas sugerem que os primeiros princípios da síntese são conceitos, uma outra passagem do *De Corpore* diz claramente que eles são definições, que servem como princípio de uma demonstração apenas na medida em que se consente que desempenhem este papel: toda demonstração tem sua validade condicionada a este consentimento. Assim, no início da 4ª parte do *De Corpore*, em que

se finaliza a exposição da filosofia primeira e se dá início à exposição da física, Hobbes retoma nos seguintes termos os princípios do método que tornaram possível o percurso realizado até ali:

Há dois métodos da filosofia; um que vai da geração das coisas a seus efeitos possíveis, o outro que vai dos efeitos ou aparências à possível geração dos mesmos. No primeiro deles, *a verdade dos primeiros princípios de nosso raciocínio, a saber, as definições, é constituída por nós mesmos, por consentimento acerca da apelação das coisas (per consensionem circa rerum appellationes)*. E esta parte eu terminei nos capítulos precedentes, nos quais, se não estou enganado, não afirmei nada, salvo as próprias definições, que não se siga coerentemente das definições dadas, isto é, que não seja suficientemente demonstrado a todos aqueles em vista dos quais escrevo e que consintam com o uso que faço dos vocábulos. Entro agora na outra parte, que consiste em investigar para os fenômenos ou efeitos da natureza conhecidos pelos sentidos algum modo pelo qual possam ser, não digo que são, gerados. (DCo, IV, 25, 1, grifos nossos)

Ora, se os princípios da síntese são *definições* e não conceitos, vale dizer, em segundo lugar, que o que é auto-evidente não é o conceito, tomado em si mesmo, mas a sua definição na medida em que pode ser imediatamente aceita, isto é, na medida em que descreve um conceito de um tal modo que ele é imediatamente compreensível ou evocado na mente sem nenhuma outra mediação além da definição mesma. E, em relação aos princípios que propõe, Hobbes não pede nada além de que eles *possam* ser imediatamente aceitos:

Não é necessário disputar sobre se as definições devem ser admitidas ou não. Pois, quando um mestre instrui seu discípulo (*quoniam inter docentem et discipulum*), se este entender todas as partes decompostas na definição e não admiti-la, não há então nenhuma controvérsia entre eles, sendo o mesmo que recusar a ser ensinado. Mas se não entender, a definição é sem controvérsia ruim (*inepta*), pois a natureza de uma definição consiste em exhibir claramente a idéia da coisa definida; e princípios são conhecidos por si ou não são princípios. (DCo, I, 6, 15)

Os primeiros princípios da síntese são, assim, definições de um tipo particular: (1) elas devem poder ser imediatamente aceitas e (2) são definições de nomes

abstratos, para as quais, à diferença das definições dos nomes concretos, que significam o que pensamos acerca de corpos supostamente dados como substrato da definição, o definido não é o corpo enquanto tal mas um conceito, o que pensamos acerca de um corpo (como, por exemplo, que ele se move), tornado objeto de denotação e posto como uma existência independente do pensamento (o movimento). As duas características se condicionam mutuamente. É porque a definição descreve diretamente um conceito e não um corpo que ela deve poder ser imediatamente aceita: a sua compreensão não depende de um conjunto de relações nominais que exponham como os nomes significando nossas concepções se remetem aos corpos, mas da simples definição, que põe imediatamente o conceito sob a forma de um objeto de denotação. Resta assim a alternativa - ou a definição é suficientemente clara para evocar na mente de quem a escuta o objeto em questão ou então trata-se de uma má definição, não significativa. Esta alternativa, contudo, conduz a um impasse. De um lado, ela deixa margem para que os primeiros princípios sejam quaisquer um, desde que pensados por alguém e bem definidos. Daí, parece, a alusão ao caráter hipotético da explicação pelas causas: trata-se de causas possíveis e não necessárias dos fenômenos. Por outro lado, porém, Hobbes não parece deixar espaço para outros princípios além dos seus: todo o real deve poder ser construído nos termos de operações de movimentos sobre os corpos. Isso quer então dizer que tal princípio é o único a que se pode fazer corresponder conceitos simples? Mas, nesse caso, a verdade não estaria condicionada ao consentimento acerca de determinadas definições e a contradição entre o convencionalismo nominalista de Hobbes e as condições de sua filosofia primeira voltaria a se introduzir.

Há, porém, um meio termo entre a total arbitrariedade dos primeiros princípios e a exclusividade com que o movimento operando sobre os corpos se impõe como princípio genético de todas as coisas. Assim como toda definição, para ser significativa deve respeitar a condição de relacionar nomes que possam ser pensados como nomes de uma mesma coisa, uma doutrina que pretenda descrever significativamente a gênese de todas as coisas deve espelhar a ordem da linguagem que a torna possível, permanecendo, deste modo, fiel a sua origem. Assim, se, para Hobbes, trata-se de reduzir todo o real a uma equação entre corpos e movimento, é

porque, em primeiro lugar, esta redução reproduz com clareza a distinção lingüística entre sujeito e predicado, na raiz da qual se encontra a possibilidade mesma de uma explicação causal dos fenômenos. O corpo é o sujeito, o substrato de atribuições. O movimento responde por tudo aquilo que se pode predicar dos corpos. Em segundo lugar, uma tal doutrina responde à distinção entre o caráter objetivo da denotação e o caráter subjetivo da significação, essencial ao funcionamento da linguagem: o corpo indica o universo objetivado da denotação; o movimento, o universo subjetivo da significação, o conjunto das concepções que fazemos dos corpos e que a física traduz com clareza nos termos de um movimento produzido pelo corpo no *sentiente*. Em terceiro lugar, a tese de que o movimento é causa universal de todas as coisas ganha igualmente em evidência na medida em que resgata a causalidade inerente à percepção ali onde, por sua própria estrutura, ela se reporta a uma matéria exterior. Deste modo, uma doutrina que tem o corpo e o movimento por princípio é evidente na proporção exata em que é capaz de explicar o modo como falamos das coisas a partir da percepção que temos delas.

Por sua vez, a não evidência de uma doutrina, como a cartesiana, que postula a existência de uma substância incorpórea, provém da confusão que ela estabelece entre o plano do sujeito e o plano do atributo, toda a argumentação de Hobbes contra Descartes consistindo em mostrar que a substancialização do pensamento não é aceitável porque, se respeita a condição de encontrar para todo atributo o seu sujeito, tende a obscurecer a distinção categorial entre substância e acidente, ao conferir o estatuto de substância ao conteúdo de um nome abstrato. A acusação é, portanto, de confusão:

Se o Sr. Descartes mostra que o que entende e o entendimento são a mesma coisa, caímos naquele modo escolástico de falar: o entendimento entende, a visão vê, a vontade quer, e por uma justa analogia, a caminhada caminha, ou, pelo menos, a faculdade de caminhar caminha, sendo que todas estas formulações são obscuras, impróprias e bastante indignas da clareza ordinária do Sr. Descartes.¹⁵

(15) HOBBS (1641) *Terceiras Objeções às Meditações Metafísicas* in: *Oeuvres de Descartes*, AT, VII, p. 173.

Não basta dizer que a substância pensante se distingue do pensamento enquanto este é uma ação sua, pois, nesse caso, cabe perguntar: se é o caso de estabelecer esta distinção, por que não estabelecê-la da maneira mais clara, fazendo do corpo o sujeito ou substrato do pensamento? Nenhuma prova aqui é necessária, pois a hipótese, ajustando-se ao nosso modo de falar e perceber, é evidente por si mesma, enquanto que o contrário, argumenta Hobbes, é assumido por Descartes e não provado¹⁶. Assim, a doutrina que pensa a substância como uma matéria sujeita a transformações a partir das operações do movimento está mais de acordo com as condições de formação do discurso a partir da análise dos objetos sensíveis. Daí, parece, a sua evidência: ela respeita perfeitamente e com simplicidade as condições de um discurso significativo e demonstrativo.

Se há, portanto, algo de arbitrário nos princípios da síntese, isto não quer dizer que eles possam ser quaisquer um - e isto precisamente porque tais princípios, sendo constituídos pelas definições de nomes abstratos, só serão evidentes se não subverterem o processo pelo qual a abstração se tornou possível e que podemos reconstituir da seguinte maneira: no início estão os objetos sensíveis, analisados e nomeados, de modo a ganharem uma definição e sendo a partir dela pensados como corpos, o substrato real da definição; a partir dos nomes concretos, institui-se os nomes abstratos que abrem o campo da explicação pela causa, indicando nos corpos a causa deles serem nomeados por estes e aqueles nomes; e, uma vez instituídos os nomes abstratos, torna-se possível ao pensamento construir, tomando como ponto de partida a definição de alguns deles, os objetos cuja realidade se supõe independente do pensamento, respondendo, assim, pela causa dos nomes abstratos. Fecha-se assim o círculo: a instituição da linguagem engendra uma doutrina que procura descrever o real de modo a dar conta desta própria instituição. Mas esta descrição, que equivale a uma construção do real, não deve perder de vista o que a tornou possível e a justifica: o trabalho da linguagem sobre o dado sensível.

IV

A percepção e a imaginação ou os conceitos tomados em si mesmos, isto é, tudo aquilo que é da ordem da idéia, do que é dado como conteúdo ou matéria de cálculo, só é fonte de evidência das ciências ali onde oferece a base de um acordo em torno das definições nominais. Mas nenhum conteúdo mental ou intuitivo se constitui por si mesmo numa fonte de evidência dos princípios da filosofia primeira, postos no início do procedimento sintético e da explicação pelas causas. Aqui, a fonte da evidência consiste sempre nas operações da linguagem sobre os conteúdos da imaginação e sua natureza é de ordem semântica.

Isto permanece válido mesmo no que diz respeito aos conceitos de espaço e de tempo, aos quais se chega a partir da hipótese aniquilatória como conceitos que reportam à estrutura da percepção. Pois, para que a análise da percepção se torne possível de modo que possamos remontar aos seus elementos estruturais, não basta que nos voltemos sobre o dado sensível, como se pudéssemos retirar dele, e só dele, independentemente das operações da linguagem, princípios explicativos universais. A análise do dado perceptivo em sua estrutura geral só é possível a partir do momento em que falamos dele, quando fazemos dele um objeto de significação do discurso verbal.

Nesse sentido, vale observar que é como uma pergunta em torno dos objetos de nomeação que a hipótese aniquilatória é formulada no *De Corpore*. Supondo o mundo aniquilado, a pergunta que Hobbes se coloca é: “o que restaria para um homem qualquer (que fazemos a única exceção ao desaparecimento universal das coisas) de que filosofar, ou, em geral, raciocinar, ou a que pudesse impor nomes para os fins do raciocínio” (DCo, II, 7, 1)? E é relativamente a esta pergunta, feita a partir da linguagem, que obtemos a resposta: ao mundo aniquilado resta o mundo interno e privado da imaginação, ou seja, o que basta para dar conta da significação dos nomes. O caráter privado deste mundo, a idéia de que ele é um estado interno, mero fantasma ao qual não corresponde nenhuma existência objetiva, se segue (ainda que Hobbes não o explicita) da pergunta feita em torno do objeto de nomeação. A nomeação não exige a existência de um universo de coisas realmente existentes

que lhe sirvam de referência e ponto de partida, mas apenas um mundo pensado, o qual se quer comunicar. Em outros termos: a nomeação, e mais precisamente, a significação, não exige na sua origem que coisas existam, mas simplesmente que pensemos em coisas enquanto existentes. É, como vimos, somente como uma consequência da significação, a partir do ato de denotação inaugurado pela proposição, que um mundo de existências independentes e objetivas, comum à comunidade dos falantes, se coloca: tal mundo não está, portanto, no princípio da significação, mas é seu produto. Daí por que se possa dizer que o mundo ao qual se dá nomes é, inicialmente, um mundo meramente pensado.

A imaginação, por sua vez, supõe e traz consigo a existência das coisas: a ela as coisas aparecem como externas e independentes do pensamento. Por isso mesmo, a redução de seus conteúdos a estados internos não pode ser efetuada como uma operação da própria imaginação, voltada sobre seus conteúdos. É somente a partir da perspectiva da linguagem, quando se pensa a partir dos nomes e se pergunta pela sua significação, que as representações podem ser reduzidas a um mero estado subjetivo, que não remete a nada, a nenhuma coisa, além da imaginação mesma. Apenas enquanto significações as imagens poderão ser reduzidas ao que Hobbes denomina *espaço imaginário*, isto é, a consideração da exterioridade das coisas, enquanto um mero fantasma (*quia merum phantasma* - DCo, II, 7, 2). Pois, quando *pensamos* numa pedra, a pensamos como existência independente, e, portanto, como algo mais do que um mero fantasma; apenas quando *falamos* de uma pedra, significando que pensamos nela enquanto uma existência independente, este pensamento pode ser entendido como um mero fantasma, como simples pensamento de uma existência exterior e independente.

Todo o percurso subsequente à hipótese aniquilatória, o qual não cabe acompanhar aqui e que conduzirá aos conceitos fundamentais da filosofia primeira, pressupõe esta redução inicial do dado sensível a um estado interno do *sentiente*, tornando possível a partir do momento em que ele é pensado como objeto de significação. Daí porque, aos conceitos fundamentais deduzidos a partir da análise da percepção, é preciso antepor a lógica, como faz o *De Corpore*. Daí por que a percepção, mesmo ali onde é feita objeto de análise, não se converter em fonte autônoma de

evidência explicativa. Seu papel é outro: o de oferecer o conteúdo a ser explicado – as coisas dadas em sua existência singular à percepção sensível. A evidência do princípio explicativo, por sua vez, é de ordem lógico-semântica. Ou seja, não apenas o campo explicativo se abre a partir das operações da linguagem sobre a imaginação, como seus princípios se qualificam enquanto evidentes por sua capacidade de explicar o modo como falamos das coisas apresentadas à imaginação.

RESUMO

Visto que Hobbes compreende a razão como um cálculo com nomes, fazendo dela uma instituição contemporânea à instituição da linguagem, o presente artigo pretende indicar em que sentido se pode fazer remontar as teses fundamentais da física, a saber, que todo conteúdo da imaginação reporta ao movimento de um corpo exterior e que o real se reduz a relações de corpos em movimento, a uma origem lógico-semântica, de modo que a física, em conformidade com a concepção hobbesiana da razão, possa oferecer seu atestado de racionalidade.

Palavras-chave: Hobbes, materialismo, linguagem, razão, imaginação, significação, denotação.

ABSTRACT

Starting from the fact that Hobbes understands reason as a "reckoning with names" and thinks that its institution is contemporaneous with the institution of language, this paper intends to make clear, first, in what sense a logical-semantical origin is assigned by Hobbes to what he takes to be fundamental theses of physics, such as the supposition that concepts of imagination are related to the motion of an external body, and that reality reduces to relations of bodies in movement, and, secondly, why, as a consequence, physics receives a certificate of rationality in conformity with his conception of reason.

Keywords: Hobbes, materialism, language, reason, imagination, meaning, denotation.