

2

Homo homini lupus, homo homini deus

“Um homem é um lobo para um homem, não um homem, quando não se sabe o caráter que ele tem.” – Plautus¹¹⁹

“Um homem é um deus para um homem: é o que se geralmente diz de alguém que traz uma súbita e inesperada segurança ou presta algum grande benefício.” – Erasmus¹²⁰

Uma curiosa história foi relatada em diário de um tal reverendo Singh, que afirma ter encontrado e resgatado duas garotas criadas por uma mãe loba na região de Bengala, próximo a cidade indiana de Calcutá:

Eu estava simplesmente maravilhado em pensar que um animal tivesse tais sentimentos nobres, ultrapassando até os humanos – a maior forma criada –, concedendo todo o amor e afeto de uma mãe carinhosa e ideal a estes seres peculiares [...]. Permitir que vivessem e fossem nutridos por eles (lobos), desta forma, é divino. Falhei em perceber a importância das circunstâncias e tornei-me atordoado e inerte. Enquanto isto, os homens [que o acompanhavam] alvejaram-na com flechas, e ela caiu morta. Que visão terrível!¹²¹

Se a narrativa é verdadeira, não podemos afirmar¹²², mas há outros relatos sobre as chamadas *crianças ferais* que, se não foram criadas por animais, ao menos desenvolveram-se longe do contato humano durante a infância¹²³. Dos casos recentes, o mais chocante, talvez, seja o de Danielle, conhecida como a *garota da janela* e encontrada totalmente desamparada em Plant City, na Flórida, em um quarto cujas condições nem merecem ser mencionadas. A mãe trancou-a até os sete anos neste quarto imundo e não lhe deu nenhum cuidado além do necessário para sobreviver até tal idade. Quando encontrada pela polícia, após a

119 Tradução livre de PLAUTUS, 2006, p. 52.

120 Tradução livre de ERASMUS, 1523, p. 44.

121 Tradução livre de CANDLAND, 1993, p. 56-7.

122 Candland, em seu livro, não coloca a história do reverendo em dúvida; MacLean, após realizar uma investigação, não conclui afirmativa ou negativamente, mas afirma o seguinte: “estou inclinado em acreditar, e escrevi este livro com esta crença, que, o que os diários do reverendo Singh relatam sobre o que aconteceu na floresta, é verdade, ainda que não seja a completa verdade” (MACLEAN, 1979, p. 302); já Aroles afirma que tudo não passou de uma farsa (*cf.*, AROLES, 2007, *passim*).

123 O livro de Candland narra mais três casos; a obra *Homo sapiens ferus* de August Rauber relata doze casos anteriores ao século XX (*cf.*, RAUBER, 1888, p. 13-63). Ainda neste século, casos de crianças ferais podem ser encontrados nos jornais, como OSBORN, 2004; DAILY MAIL, 2007; e FAULCONBRIDGE, 2009.

denúncia de vizinhos, não sabia interagir com seres humanos e muito menos se comunicar¹²⁴. Não tinha nenhuma deficiência congênita, mas desenvolveu o que especialistas chamam de *autismo ambiental*. Após seis anos do resgate e quatro de sua adoção, Danielle começava a aprender a interagir com outras pessoas¹²⁵.

Diante destes fatos, se tomarmos as interpretações tradicionais da teoria política de Hobbes, parece-nos que poderíamos descartá-la totalmente, afinal, como descreve Bobbio, esta teria os seguintes pressupostos:

1. ela parte de um estado de natureza apolítico como ponto de origem da análise da origem e fundação do Estado;
2. o estado de natureza e a sociedade civil são opostos, pois esta surge como antítese daquele, de forma a corrigi-lo ou eliminar suas imperfeições;
3. os elementos constitutivos do estado de natureza são primária e fundamentalmente indivíduos, que não vivem em sociedade, mas são sociáveis;
4. os elementos constitutivos do estado de natureza são livres e iguais;
5. a passagem do estado de natureza para a sociedade civil não ocorre por necessidade, mas por convenções;
6. o princípio de legitimação da sociedade política é o consentimento.¹²⁶

O terceiro item da lista seria o mais prejudicado quando confrontado com nosso relato das crianças ferais, pois, pelo que vimos, sem sociedade ou, pelo menos, convívio, estes indivíduos não poderiam se desenvolver e, talvez, sequer poderiam ser considerados como tais. Quando nos deparamos com os itens cinco e seis, a teoria torna-se mais implausível, pois, crescendo isolados, estes supostos indivíduos sequer conseguiriam comunicar-se – pressuposto básico para o estabelecimento de convenções – e, assim, seria impossível formar uma sociedade política por consentimento.

A verdade é que, embora estas proposições possam ter algum grau de pertinência com a teoria política de Hobbes, a maneira como são expostas permite interpretações bastante distorcidas da mesma. Infelizmente, esta é a versão mais comum da teoria hobbesiana: a que parte dos pressupostos de um estado de natureza apolítico composto de indivíduos atomizados para interpretar todo o restante.

124 Cf., DEGREGORY, 2008.

125 Cf., DEGREGORY, 2011.

126 Cf., BOBBIO, 1991, p. 1-2. Bobbio não diz falar exatamente de Hobbes, mas do que chama de *jusnaturalismo moderno*; como, todavia, considera estas características comuns a todas as teorias do jusnaturalismo moderno e afirma ser Hobbes o fundador desta corrente, por consequência, está descrevendo a sua versão da teoria de Hobbes.

MacPherson, por exemplo, irá extrapolar esta ideia, postulando que Hobbes seria o fundador da teoria do *individualismo possessivo*, a qual conteria uma visão do mundo no qual “[t]odos os indivíduos procuram racionalmente maximizar seus proveitos”¹²⁷, atribuindo ao filósofo inglês uma espécie de autoria do conceito de *homo œconomicus*¹²⁸. Marilena Chaui, por sua vez afirma que, “para Hobbes[,] o desejo natural é de sempre obter mais poder, precisando por isso do advento de um poder soberano limitador”¹²⁹. Em síntese, estas interpretações, embora mais sutis, continuam na esteira do *hobbismo*, que postulava haver em Hobbes uma visão da natureza humana como sendo a de:

[U]ma besta ou patife, de modo que é universalmente inclinado para a malícia e para a fraude. Os atos típicos de um homem quando ele não é constrangido são violentos e cruéis, desprezando selvagememente as pessoas e propriedades de seus semelhantes. Seu maior desejo é preservar a si mesmo, obtendo poder sobre os outros. E ele julga exercer este poder como algo honroso, não importando quais meios sejam utilizados.¹³⁰

Sendo assim, só restaria aos homens serem dominados por um déspota, o qual, segundo o *hobbismo*, seria “sempre justificado quanto aos meios que utilizar”¹³¹. Não à toa, Paul Ritter von Feuerbach – que, curiosamente, foi o curador de Kaspar Hauser, talvez a criança feral mais notória que já houve¹³² – escreveu uma obra, intitulada *Anti-Hobbes*, na qual afirmou: “Thomas Hobbes demonstra, em seus escritos, ser um amigo fiel de um despotismo que não reconhece nenhuma lei superior”¹³³.

A alcunha de *amigo do despotismo* não é original de Feuerbach, mas parece ser inspirada por Rousseau, que chamou o filósofo inglês, junto com Grotius, de *fauteur du despotisme*¹³⁴; acusação, a qual, curiosamente, foi devolvida ao filósofo francês por Benjamin Constant, que afirmou: “os instigadores do despotismo podem obter um imenso proveito dos princípios de Rousseau”¹³⁵. Acusações a parte, o fato é que a grande maioria dos filósofos políticos posteriores a Hobbes –

127 MACPHERSON, *op. cit.*, p. 65.

128 Um *tipo ideal* de homem, frequentemente utilizado em modelos econômicos, mas cuja utilização já é muito criticada, que é concebido como “um ser que deseja obter riquezas e é capaz de avaliar a eficácia comparativa dos meios a serem empregados para obter este fim” (tradução livre de PERSKY, 1995, p. 223).

129 *Ibid.*, p. 300.

130 Tradução livre de LAMPRECHT, *op. cit.*, p. 32.

131 *Ibid.*, p. 32.

132 Imortalizada na fenomenal obra de Werner Herzog, *O enigma de Kaspar Hauser*, cujo título original é um tanto quanto hobbesiano ou, mais apropriadamente, *hobbista: Cada um por si e Deus contra todos* ou, em alemão, *Jeden für sich und Gott gegen alle* (HERZOG, 1974).

133 Tradução livre de FEUERBACH, 1798, p. 3.

134 Mais precisamente, *instigador do despotismo* (*cf.*, ROUSSEAU, 1966, p. 49).

135 Tradução livre de CONSTANT, 1814, p. 109.

mesmo influenciados por sua teoria¹³⁶ –, procurou afastar o problema do absolutismo da soberania, o que, por sua vez, implica limitar a liberdade no estado de natureza. Locke, por exemplo, afirmou que:

Mas ainda que este seja um estado de liberdade, não é um estado de licenciosidade: ainda que o homem neste estado possua uma inoponível liberdade para dispor de suas coisas e de sua pessoa, ele não possui a liberdade para destruir a si mesmo ou, até, qualquer outra criatura que esteja em sua posse, exceto quando alguma necessidade mais nobre que sua mera preservação pedir. O estado de natureza tem uma lei que o governa e obriga a cada um: e a razão, que é esta lei, ensina a toda a humanidade [...] que, sendo todos iguais, ninguém deve causar dano à vida, à saúde, à liberdade e às posses alheias [...].¹³⁷

Kant, por sua vez, ainda que considere que o “estado de natureza [...] é [...] um estágio da sociedade no qual a justiça encontra-se ausente”¹³⁸, ele concebe um “Direito Natural (isto é, a espécie de direitos que podem ser derivados [...] de princípios *a priori*)”¹³⁹. Ele equipara este direito ao direito privado¹⁴⁰ e afirma que, em uma “sociedade sob uma constituição civil, o Direito Natural [...] não pode ser abrogado pelo direito positivo”¹⁴¹. Assim, estabelece um limite à política, ou seja, reintroduz o *Logos* no âmbito desta. Rousseau, com seu conceito de *vontade geral*¹⁴², também procura fazer o mesmo. Deste modo, como podemos ver nestas críticas à Hobbes, a questão do *Logos* volta-se com força contra o modelo teórico da política e do direito produzido pelo filósofo inglês¹⁴³.

136 Quanto ao próprio Rousseau, como aponta McAdam, “ainda que todas as suas referências a Grotius e Hobbes sejam abusivas, eles são os mestres de Rousseau em assuntos políticos, e se ele opôs-se a eles em questões decisivas, concordou em outras” (tradução livre de MCADAM, 1963, p. 34). “Em particular, Rousseau deve a Hobbes e a Pufendorf sua concepção do Estado como uma pessoa moral, sua teoria da soberania e sua teoria dos direitos” (*ibid.*, p. 35).

137 Tradução livre de LOCKE, 2003, p. 102.

138 Tradução livre de KANT, 1999, p. 116;

139 *Ibid.*, p. 54.

140 “A divisão suprema do Direito Natural não pode ser entre direito natural e direito social, mas entre Direito Natural e Direito Civil. O primeiro destes é chamado de Direito Privado, e o segundo, Direito Público” (*ibid.*, p. 41).

141 *Ibid.*, p. 54.

142 Rousseau afirmou que “a soberania não é nada mais do que o exercício da vontade geral” (ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 63). Se fosse somente isto, não encontraríamos muita diferença do que propõe Hobbes, pois este afirma que “não há nenhuma outra lei fundamental para um rei, além da *salus populi*, a segurança e o bem-estar de seu povo” (HOBBS, 2001, p. 110). Rousseau, contudo, irá propor a *arcana* fórmula de que a *vontade geral* não é a *vontade de todos*, pois esta “não passa da soma das vontades particulares: mas, retirando-se destas os excessos e as faltas que mutuamente as destroem, resta, pela soma das diferenças, a vontade geral” (ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 66). Sendo assim, enquanto que para Hobbes o *salus populi* é o que o soberano decidir (seja este monárquico, aristocrático ou democrático), Rousseau nos deixa com um grande mistério e, assim, como meio de resolver seu enigma, afirma a necessidade da figura do legislador, pois “[o] povo, por si mesmo, quer sempre o bem, mas, sozinho, nem sempre o vê. A vontade geral é sempre correta, mas o julgamento que a guia nem sempre é esclarecido. [...] Eis de onde nasce a necessidade de um legislador” (*ibid.*, p. 76).

143 Não queremos dizer, com isto, que estes filósofos não possuam suas próprias contribuições para a teoria político-jurídica, no entanto, foge do escopo do presente trabalho analisá-las; o que importa para nós são as críticas que eles dirigem a Hobbes e como elas são formuladas.

Curiosamente, as interpretações do início à metade do século passado qualificam Hobbes como um *jusnaturalista*¹⁴⁴, colocando sua teoria no mesmo conjunto das daqueles que o criticavam por abandonar o *Logos*. Bobbio considera-o o fundador do *jusnaturalismo moderno*¹⁴⁵; Leo Strauss, por sua vez – como McPherson, mas com outros argumentos –, afirma que Hobbes fundou o liberalismo por afirmar *direitos universais*¹⁴⁶.

A contradição encontrada nestes dois modelos de interpretação da teoria hobbesiana reflete não apenas uma falta de conhecimento de suas bases filosóficas, mas também o equívoco de interpretá-la dentro de uma perspectiva *logocêntrica*. No primeiro grupo – dos que consideram Hobbes um absolutista, no sentido pejorativo do termo –, ocorre uma espécie de reprimenda ao pensamento hobbesiano por considerá-lo afastado do *Logos*. No entanto, não percebem – ou não *querem* perceber – que ele opera fora deste *Logos* e consideram-no como se simplesmente fosse oposto a ele – o *antilogos*, ao invés do *aneulogos* – o que, na realidade, o faria apenas ser adepto de uma outra modalidade de *logos*.

A partir disto, decorrem várias concepções equivocadas sobre sua filosofia: primeiro, que Hobbes concebe uma natureza humana; em segundo lugar, que esta é, necessariamente má. A partir daí, são extraídas interpretações de *direito natural*, *estado de natureza* e *soberania* que muito se distanciam da crítica que Hobbes quis apresentar quando fez uso destes conceitos.

144 Aprofundaremos a distinção entre *jusnaturalismo* e *positivismo* posteriormente. No momento, o que interessa saber é que adotaremos como critério de distinção a *separação* ou não entre o *direito* e a *moral*. Como aponta Alexy, “[t]odas as teorias positivistas defendem a *tese da separação*. [...] A tese da separação postula que não existe nenhuma conexão conceitualmente necessária entre o direito e a moral, entre aquilo que o direito ordena e aquilo que a justiça exige, ou entre o direito como ele é e como ele deve ser. [...] Em contrapartida, todas as teorias não positivistas defendem a *tese da vinculação*. Esta determina que o conceito de direito deve ser definido de modo que contenha elementos morais” (ALEXY, 2011, p. 3-4). Estas teorias, que Alexy chama de *não positivistas*, classificamo-las como *jusnaturalistas*, seguindo Kelsen, que afirma que uma doutrina deste tipo “sustenta que há um ordenamento das relações humanas diferente do Direito positivo, mais elevado e absolutamente válido e justo, pois emana da natureza, da razão humana ou da vontade de Deus” (KELSEN, 2005, p. 12). Sendo assim, com base em nosso conceito de *Logos*, definimos *jusnaturalismo* como a doutrina jurídica que considera haver um limite à política e ao direito – *i.e.*, um *logos* –, localizado fora dele – *i.e.*, *transcendente* –, enquanto que o *positivismo* afirma não haver nenhum limite para a política e para o direito, exceto os factuais.

145 “É opinião corrente que a história do jusnaturalismo deve ser dividida em dois períodos; o primeiro corresponderia ao jusnaturalismo clássico ou medieval, enquanto o segundo abarcaria o jusnaturalismo moderno” (BOBBIO, 1991, p. 133). “Hobbes – só Hobbes e nenhum outro – é o iniciador do jusnaturalismo moderno” (*ibid.*, p. 138).

146 “Se podemos chamar liberalismo à doutrina política que considera os direitos do homem, por contraposição aos seus deveres, como o facto político fundamental, e que identifica a função do Estado com a proteção ou a salvaguarda desses direitos, então temos de dizer que Hobbes foi o fundador do liberalismo. [...] Ao transplantar a lei natural para o terreno de Maquiavel, Hobbes originou sem dúvida um gênero inteiramente novo de doutrina política” (STRAUSS, 2009, p. 157).

No outro grupo, temos os que procuram re-enquadrar Hobbes como um filósofo do *Logos*, como se estivesse pensando em termos de *transcendentais sintéticos a priori* e, por consequência, retratam-no como um *moralista* ou um *jusnaturalista*, mesmo tentando rever a questão do absolutismo hobbesiano. Afirmam que ele, na realidade, postulava *direitos naturais inalienáveis* e, a partir disto, com um reducionismo de outro conceito, afirmam ser ele um *liberal*, antecessor de Locke. Ambas as interpretações, no entanto, apesar de chegarem a conclusões contrárias, têm como aspecto comum uma interpretação logocêntrica da realidade.

Pretendemos, nesta dissertação, propor outra interpretação da filosofia de Hobbes com base nos princípios metodológicos expostos em nossa introdução. É uma interpretação que não apenas prescindir deste *Logos*, mas o problematiza; e faremos isto a partir da desconstrução da ideia de que há uma *natureza humana categórica* na filosofia de Hobbes. Pelas próprias palavras do filósofo, podemos perceber que ele a concebe de forma muito mais ambígua do que normalmente afirmam:

Há duas máximas que são ambas certamente corretas: *um homem é um deus para um homem*, e *um homem é um lobo para um homem*. A primeira é correta, se tomarmos as relações dos cidadãos entre si; a segunda, das relações entre Estados. Na justiça e na caridade – as virtudes da paz –, os cidadãos demonstram certa semelhança a Deus. Mas entre Estados, a perversidade dos homens maus compele os bons, para sua própria proteção, a recorrer às virtudes da guerra – as quais são a violência e a fraude –, ou seja, à natureza predatória das bestas.¹⁴⁷

Neste capítulo, porém, trataremos desta questão não por meio de fragmentos de sua obra, mas por meio de uma desconstrução da própria ideia de *indivíduo*. Com isto, demonstraremos que a filosofia de Hobbes não é uma filosofia categórica tanto no sentido de não afirmar *verdades absolutas* como no que tange o próprio significado de seus conceitos. Sendo assim, nossa exposição parte da própria ideia abstrata de *Ser* da metafísica e de como Hobbes a refuta, atravessando vários conceitos de sua *Philosophia Prima*, até chegarmos na própria questão do indivíduo em si.

Acreditamos que esta compreensão seja importante, antes de adentrarmos em sua teoria política propriamente dita, pois há quem afirme que a ideia do *homem mau hobbesiano* pode ser derivada destas concepções fundamentais da filosofia de Hobbes, como Marilena Chaui. Assim, utilizaremos sua crítica ao filósofo inglês, de modo que, ao refutá-la, apresentaremos a nossa visão de como a filosofia de Hobbes deve ser interpretada.

147 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 3-4, grifos nossos.

2.1 Ser ou não-Ser

Podemos dizer que a questão do *Ser* assombra a humanidade há tanto tempo quanto a questão do *Logos*, afinal: *no princípio era o Logos, e o Logos estava com o Ser, e o Ser era o Logos*¹⁴⁸. Neste sentido, Hobbes rompe mais uma vez com a tradição, pois sua filosofia prescinde deste *Ser*. Como aponta Zarka:

Quando Hobbes fala da filosofia primeira no *Anti-White*, ele se refere a Aristóteles e sua doutrina dos diferentes sentidos do ser. [...] Mas definir a filosofia primeira dessa maneira, como uma ciência acima da natureza, é, para Hobbes, corromper o sentido do termo, bem como dar uma má interpretação ao termo ‘metafísica’. É nesses termos que o *De Corpore* excluiria do objeto de estudo da filosofia a doutrina da natureza e dos atributos de Deus bem como tudo que procede da revelação.¹⁴⁹

Recusando o termo *metafísica*, Hobbes trabalha com a ideia de *philosophia prima*, redefinindo os conceitos tradicionais da filosofia. Ele adota uma perspectiva materialista, afirmando que tudo o que há são *corpos*, mas devemos entender isto menos como um pressuposto filosófico – o que muitas vezes leva a uma interpretação *fisicista* da filosofia de Hobbes – do que uma consequência de sua refutação de *universais*, *categorias abstratas* e, até, do *sobrenatural*. Adotando esta perspectiva, pode-se afirmar que termos como *substância* ou *ente (ens)*, se forem utilizados como sinônimos de *corpo*, nenhuma objeção seria feita, mas se significarem algo mais que isto, Hobbes rejeitaria isto como algo metafísico, no sentido pejorativo do termo. A partir disto, ele define *universo* como o agregado de todos os corpos:

A Palavra *Corpo*, em sua acepção mais comum, significa aquilo que ocupa algum lugar ou espaço imaginado; e não depende da imaginação, mas de uma parte real do que chamamos *Universo*. Pois, sendo o *Universo* o Agregado de todos os *Corpos*, não há nenhuma parte dele que não seja também *Corpo* nem algo que seja propriamente um *Corpo* que não seja parte (deste Agregado de todos os *Corpos*) do *Universo*.¹⁵⁰

Isto não significa, é claro, que o universo seja simplesmente a soma de todas as suas partes, mas apenas que não há nada *metafísico*: primeiro, no sentido de *incorpóreo*; segundo, no sentido de que não há *nada fora*, ou seja, *transcendente ao universo*. Desta forma, podemos perceber que, se entendermos por uma filosofia transcendental aquela que postula haver algo além do universo, que o afeta, mas não é afetado por ele, a *philosophia prima* de Hobbes é uma de *pura imanência*¹⁵¹.

148 Uma outra possível interpretação para a primeira epígrafe da introdução.

149 ZARKA, 2011, p. 89-90.

150 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 269-70, grifos no original.

151 Pois havendo uma *transcendência absoluta* entre duas entidades, de modo que nenhuma é afetada pela outra, não teríamos um problema, pois, para cada uma, seria como se a outra não existisse. Mesmo sendo isto irrelevante, não é o caso para Hobbes, pois como vemos, *universo* é, por

Chauí, porém, afirma haver uma essência antagônica no *homo hobbesianus*¹⁵², o que, ao nosso ver, implicaria uma transcendentalidade em sua filosofia. Comparando-o com Espinosa, ela afirma ser isto uma decorrência da *Philosophia Prima* de Hobbes, localizando isto “em dois níveis: na concepção de causalidade e na concepção do *conatus*”¹⁵³. Quanto à causalidade, Chauí irá dizer que:

A crítica hobbesiana e espinosana vem acompanhada da ênfase na causalidade eficiente que, no homem, é designada pelos dois filósofos como apetite e desejo. No entanto, não se trata da mesma causalidade eficiente. A causa eficiente hobbesiana é transitiva, isto é, uma vez produzido o efeito, a causa se afasta e se mantém separada do resultado. Eis por que o direito natural pode ser causa eficiente da vida civil e depois quase desaparecer, uma vez o direito civil estabelecido. Em contrapartida, a causa eficiente espinosana é imanente, isto é, o efeito é sua expressão ou sua realização particular, de sorte que a causa é mantida naquilo que produz.¹⁵⁴

Para respondermos esta crítica, em primeiro lugar, precisamos entender que, do ponto de vista da filosofia hobbesiana – coerentemente com o que vimos em nossa introdução –, *causa* e *efeito* são apenas *nomes*, ou seja, *não possuem uma existência ontológica absoluta*. Hobbes define os conceitos da seguinte forma:

É dito que um CORPO trabalha sobre ou *age*, isto é, *faz* algo a outro corpo quando gera ou destrói algum acidente neste; e, sobre o corpo no qual algum acidente é gerado ou destruído, é dito que este *padece*, isto é, que algo lhe é *feito* por outro corpo. Assim, quando um corpo põe outro em movimento, chama-se AGENTE, e o corpo no qual o movimento é gerado chama-se PACIENTE [...]. O acidente gerado no paciente é chamado de EFEITO. [...] O agregado de acidentes no agente ou nos agentes requeridos para a produção do efeito é chamado de *causa eficiente* deste; e o agregado de acidentes no paciente, produzindo o efeito, é usualmente chamado de *causa material* [...]. Mas as causas eficiente e material são ambas causas parciais, ou partes da causa [...] que chamei de causa integral.¹⁵⁵

Disto decorre que causa e efeito são meras imaginações da transformação do *continuum*, pois, como aponta o próprio Hobbes:

[A] partir disto – do fato que, sempre que a causa for integral, o efeito é produzido no mesmo instante –, é manifesto que causalidade e produção de efeitos consistem em um contínuo progresso, de modo que há uma contínua mutação no agente ou nos agentes pelo trabalho de outros agentes sobre eles, assim como o paciente, sobre o qual aqueles trabalham, é continuamente alterado e modificado.¹⁵⁶

definição, o *agregado de todos os corpos* e não há nenhum que não faça parte dele. Logo, se houvesse outros universos, haveria corpos que não fazem parte do primeiro, o que seria uma contradição da própria definição, gerando um absurdo: “O Mundo (e digo, não a Terra [...], mas o *Universo*, isto é, toda a massa de coisas que existem) é Corpóreo, isto é, Corpo [...]; e o que não é Corpo, não é parte do Universo: e como o Universo é Tudo, o que não é parte dele, é *Nada* e, consequentemente, *nenhum lugar*” (*ibid.*, p. 463).

152 “[A] física da pressão ambiental [em Hobbes] supõe e exige a idéia de contexto antagônico” (CHAUI, *op. cit.*, p. 305).

153 *Ibid.*, p. 301.

154 *Ibid.*, p. 301-2.

155 Tradução livre de HOBBS, 2005, p.120-2. Reparemos nas expressões ‘é dito que’ e ‘é chamado’, que nunca afirmam diretamente, mas remetem a uma ideia que terceiros possuem.

156 *Ibid.*, p. 123. Agora, Hobbes faz uma afirmação: ‘é manifesto que, *etc.*’.

Isto nada mais é do que uma dedução lógica do fato de toda causa eficiente ser causa material de outra, compondo uma *cadeia de causalidades* totalmente interligada – *imane*nte – formando o *continuum*. Ou seja a ‘causa’ permanece no ‘efeito’, pois simplesmente só há uma *causa integral*; mas só chamamos isto de *causa* metaforicamente¹⁵⁷: o que há, na realidade, é *um único processo contínuo de transformação*.

Quanto ao que está no início deste contínuo, Hobbes, talvez para fugir das implicações teológicas, em *Anti-White*, afirma que “a Primeira Causa de toda variedade de efeitos é Deus”¹⁵⁸, mas, como ele afirma que “a natureza de Deus é incompreensível, isto é, não entendemos nada do que ele é, mas somente que ele é”¹⁵⁹, talvez esteja apenas admitindo a ignorância sobre o assunto, o que não é reprovável, já que nem os cientistas de hoje sabem afirmar com certeza como se produziu a cadeia de causalidades na qual vivemos¹⁶⁰. De qualquer forma, independente da crença que Hobbes possa ter professado, interpretaremos o Deus hobbesiano como uma *différance*, ou melhor, como *L’indifférent*, pois, desenvolvendo a partir do conceito derrideano, é algo *contínuo – indifférent – e puro ato – indéférant –*, além de ser *indiferente às nossas imaginações*.

No que diz respeito à filosofia de Espinosa, antes de entendermos seu conceito de causa imanente, tentaremos expor, de maneira mais breve possível, seu conceito de *substância*: no sistema do filósofo holandês, este conceito pode ser considerado como ocupando um lugar paralelo – mas não idêntico – ao *universo* de Hobbes¹⁶¹. Espinosa chama de substância “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”¹⁶². Só há uma substância e esta é Deus, pois, “[a]lém de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”¹⁶³; e Deus é

157 Na acepção mais comum – para parafrasear Hobbes – utiliza-se o termo *causa* para significar que *X* causa *Y*, mas *X*, *Y* e a própria *causa* são meras distinções – *différences* – do contínuo.

158 Tradução livre de HOBBS, 1976, p. 327. Confirmar se Hobbes era ou não, de fato, ateu foge do escopo deste trabalho, até porque seria mera especulação; contudo, como afirma Strauss – e neste ponto concordamos com ele –, “[i]ndependentemente do que possam ter sido seus pensamentos íntimos, a filosofia natural de Hobbes é tão atesta quanto a física de Epicuro” (STRAUSS, 2009, p. 147).

159 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 271.

160 Embora os cientistas tenham chegado a um modelo de um *início do universo*, como aponta Steven Weinberg, em seu clássico *Os primeiros três minutos*, “cerca de um centésimo de segundo [...] é o instante mais recuado do qual podemos falar com alguma segurança [viz., do que aconteceu a partir do *big bang*]” (WEINBERG, 1980, p. 2), e, para a física, este pequeno lapso de tempo possui uma fundamental importância (sem falarmos que nada garante que este *início* não seja apenas uma fase posterior a algo que ocorreu antes ou que nosso *universo* não seja algo inserido em um contexto maior).

161 Dizemos ser *paralelo*, pois a substância é tudo que há, ou seja, não há nada fora da substância; mas *não idêntico*, porém, pois há várias distinções, como veremos

162 ESPINOSA, 2007, p. 13.

163 *Ibid.*, p. 29.

“um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”¹⁶⁴. Além disto, como já mencionado, “[t]udo que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode ser concebido”¹⁶⁵. Enfim, Deus é a natureza, pois “a razão ou a causa pela qual Deus ou a natureza age e aquela pela qual existe é uma só”¹⁶⁶. Em síntese, podemos estabelecer a fórmula *Deus = substância = infinito absoluto = natureza*. Sendo assim, Espinosa afirma que:

Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas. [...] Tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido [...]; portanto [...], Deus é causa das coisas que nele existem [...]. Ademais, além de Deus, não pode existir nenhuma substância [...], isto é [...], nenhuma coisa, além de Deus, existe em si mesma [...]. Logo, Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas.¹⁶⁷

Com esta proposição – ao mesmo tempo que, como vimos, a ideia de causalidade imanente existe em Hobbes –, podemos ver que há um certo equívoco na afirmação de Chauí: que a ideia de causalidade imanente é a única que existe em Espinosa. Afinal, se a conclusão para o fato de tudo *existir em e ser concebido por Deus* – sendo este a causa do que existe, e nada existir em si sem ser em Deus – é ser este a causa imanente de todas as coisas, logo, *só Deus é causa imanente* das coisas, pois, *ao contrário*, se houvesse algo que também fosse causa imanente, *haveria outro Deus*, o que é absurdo. Desta forma, resta entender a causalidade em relação as outras coisas que existem, não esquecendo, porém, que *causa é apenas um nome para explicar os fenômenos que existem*.

2.1.1 O ser accidental

O conceito de substância de Espinosa, como vimos, possui simetria com o universo de Hobbes, porém não podemos afirmar que significa exatamente o mesmo. No sistema do filósofo inglês, temos dois fechos: do lato material, o universo, ou seja, tudo que há de material; da parte que não se sabe, Deus, que é inconcebível, mas é *causa prima* de tudo¹⁶⁸. Já em Espinosa, temos apenas um

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 31.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 265. Deste trecho provém a famosa expressão espinosana *Deus sive natura*, cuja forma correta, na verdade, é “*Deus seu natura*” (*ibid.*, p. 264), mas cujo significado é o mesmo. Tanto *seu* como *sive* significam a conjunção *ou*, mas de forma não disjuntiva, ou seja, diferem de *aut*, que, no caso, se fosse utilizada, significaria *ou Deus ou a natureza* (mas não *os dois juntos*). Sendo assim, Deus e a natureza, para Espinosa, são a mesma coisa.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁶⁸ Obviamente, é possível que Hobbes tenha feita esta distinção para se proteger de acusações de

conceito abrangendo todos os aspectos: tudo o que existe, existe em *Deus seu natura*, mas, também, “Deus é, em termos de causalidade, anterior a tudo”¹⁶⁹.

Há, é claro, outras diferenças, mas o que não deve ser levado em conta é o fato de Espinosa chamar um conceito de substância e Hobbes utilizar o nome para outra coisa. É o próprio Espinosa que afirma a futilidade de se discutir nomenclaturas quando, em suas *Cogitações metafísicas*, afirma que, “[s]e se quiser chamar possível o que chamo contingente, e contingente o que chamo possível, não contradirei, pois não costumo discutir sobre palavras”¹⁷⁰.

Hobbes equipara *substância* a *corpo* para refutar a concepção Escolástica do termo, mas afirma que são a mesma coisa, pois, “como Corpos estão sujeitos a mudanças, isto é, a uma variedade de aparência para as criaturas vivas, é chamado de *Substância*, isto é, *Sujeita* a vários acidentes”¹⁷¹. O objetivo desta proposição é refutar a ideia Escolástica de substância incorpórea: “*Substância* e *Corpo* significam a mesma coisa; sendo assim, *Substância incorpórea* são palavras que, quando reunidas, destroem-se mutuamente, tal como se um homem dissesse: um Corpo Incorpóreo”¹⁷².

Em Espinosa, o conceito simétrico a *corpo* é o de *modo da extensão*¹⁷³. Por *modo*, ele entende “as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido”¹⁷⁴. Estes corpos ou modos da extensão

heresia. O que não adiantou muito, visto que, como vimos, era considerado ateu por seus detratores e reverenciado pelos radicais contrários à religião.

169 *Ibid.*, p. 41.

170 ESPINOSA, 1997, p. 41

171 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 270, grifos no original.

172 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 270. No *Anti-White*, Hobbes postula o mesmo com relação ao conceito de *ente*: “*ens* é tudo que ocupa espaço ou o que pode ser medido por altura, largura e profundidade. A partir desta definição, parece-nos que *ens* e *corpo* são a mesma coisa, pois esta definição é universalmente aceita para ‘corpo’” (tradução livre de HOBBS, 1976, p. 311). Nesta obra, Hobbes ainda é cauteloso em negar a existência de *entes que não ocupam espaço*, mas apenas afirma que “não é permitido à filosofia decidir ou debater assuntos que estão além da capacidade do homem” (*ibid.*, *loc. cit.*). Já em *Leviathan*, Hobbes é mais radical, afirmando que: “[p]alavras pelas quais não concebemos nada além do som são aquelas que chamamos de *Absurdas*, *Insignificantes* e *Nonsense*. Sendo assim, se alguém vier me falar de um *Quadrado redondo* ou *acidentes do Pão no Queijo* ou *Substância Imaterial* [...], não diria que está em Erro, mas que suas palavras são sem sentido, isto é, *Absurdas*” (*ibid.*, p. 34). Hobbes, todavia, é cauteloso em falar de Deus, afirmando sua natureza incompreensível e dizendo que “os Atributos que damos a ele não são para dizermos aos outros *o que ele é* nem para darmos nossa opinião sobre sua Natureza, mas, sim, o nosso desejo de honrá-lo com tais nomes que concebemos ser os mais honrosos entre nós” (*ibid.*, p. 271). Talvez estivesse com medo de acusações de heresia (o que não deu certo, como vimos); talvez estivesse sendo sincero.

173 *Da extensão*, pois Espinosa estabelece o conceito de *atributo*, que é “aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (ESPINOSA, 2007, p. 13), e, como “um ente absolutamente infinito deve necessariamente ser definido [...] como consistindo de infinitos atributos” (*ibid.*, p. 23), Deus é “uma substância que consta de infinitos atributos” (*ibid.*, p. 25), dos quais, a *extensão* – o mundo material – é um deles: “[a] extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa” (*ibid.*, p. 83). Não há conceito simétrico a este sentido de *atributo* no sistema de Hobbes.

174 *Ibid.*, p. 13, grifos nossos. O conceito, obviamente, não é idêntico, mas, como Espinosa define *corpo* como sendo “um *modo* que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de

são coisas singulares e, por isto, contingentes¹⁷⁵. Devemos, contudo, ter cuidado com o termo contingente, pois, como afirma Espinosa:

Com efeito, cada coisa singular, tal como o corpo humano, deve ser determinada a existir e a operar de uma maneira definida e determinada, por outra coisa singular, e esta, por sua vez, por outra, e assim até o infinito [...]. Mas [...], por essa propriedade comum das coisas singulares, que não temos da duração do nosso corpo senão um conhecimento extremamente inadequado, devemos então extrair a mesma conclusão a respeito das coisas singulares, a saber, que não podemos ter delas senão um conhecimento extremamente inadequado. [...] Segue-se disto que *todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis*. Com efeito, não podemos ter, de sua duração, nenhum conhecimento adequado [...], e é isso que devemos compreender por contingência e corruptibilidade das coisas [...]. Com efeito [...], *além disso, nada existe de contingente*¹⁷⁶.

Tanto Espinosa como Hobbes são deterministas, apenas no sentido de que não existe nada – nenhum evento ou coisa – que não tenha causa. Espinosa refuta a ideia de algo contingente – no sentido de aleatório – quando afirma que “[n]ada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida”¹⁷⁷. “Não há [...] nenhuma outra razão para se dizer que uma coisa é contingente, a não ser a deficiência de nosso conhecimento”¹⁷⁸. Assim, devemos entender contingente, em Espinosa, como efêmero ou transitório.

Hobbes pensa praticamente o mesmo, como vemos em discussão que teve com o arcebispo Bramhall, afirmando que: “por contingente, os homens não querem chamar o que não possui causa, mas aquilo que não possui uma causa conhecida”¹⁷⁹; e, em outro exemplo que oferece a partir de um jogo de dados, temos o seguinte:

Considerando que foram lançados, teve um começo, e, conseqüentemente, uma causa suficiente para produzir o resultado, que consiste, em parte, nos dados, em parte, nas coisas exteriores, como a postura das partes da mão, a medida da força aplicada pelo jogador, a postura das partes da mesa e tudo o mais. Em suma, não haverá nada faltando que fosse necessário para a produção do resultado, e, conseqüentemente, o resultado foi necessário. Pois, se não fossem lançados, faltaria um requisito para o lançamento dos mesmos, e assim a causa não teria sido suficiente. Da mesma forma pode ser provado que qualquer acidente, o quão contingente pareça ou o quão voluntário seja, é produzido necessariamente [...].¹⁸⁰

Deus, enquanto considerada como *coisa extensa*” (*ibid.*, p. 79, grifos nossos), acreditamos que nos é permitido traçar este paralelo.

175 “Chamo de contingentes as coisas singulares à medida que, quando tomamos em consideração apenas sua essência, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua sua existência” (*ibid.*, p. 269).

176 *Ibid.*, p. 125.

177 *Ibid.*, p. 53.

178 *Ibid.*, p. 57.

179 BRAMHALL & HOBBS, 1999, p. 28.

180 *Ibid.*, p. 40.

Como vemos, Hobbes utiliza o termo *acidente*, mas, é claro, não para expressar uma aleatoriedade; ele mesmo afirma o seguinte: “[e]u não tomo acidente como significando *algo fortuito* [...]; eu tomo como acidente o que é chamado de predicamental ou o que é distinto de *substância*, por contraste”¹⁸¹. Como vimos, há uma relação com este termo, pois *substância* ou *corpo* é aquilo que é sujeito a *acidentes*. Nisto encontramos uma segunda refutação da concepção escolástica de *substância*: Hobbes pretende refutar o conceito de *essência* como algo perene – tal qual uma forma platônica –, e que uma substância é algo que *expressa* esta essência. Para Hobbes, essências não passam de acidentes, no sentido de algo transitivo, e o objetivo desta afirmação é atacar a ideia da metafísica aristotélica, utilizada pela Escolástica, que postula existir *essências separadas das coisas*¹⁸².

Hobbes reinterpreta os conceitos metafísicos aristotélicos, começando com um duplo sentido de ‘existir’. [...] De acordo com o *De Corpore*, os nomes abstratos, como *esse aliquid*, *esse mobile*, *esse calidum*, que resultam de proposições, não denotam coisas: esse é o trabalho dos nomes concretos, que funcionam como sujeitos e predicados de proposições. Em vez disso, os nomes abstratos denotam as causas dos nomes concretos. [...] A implicação é que uma essência não é nada além de um acidente em virtude do qual damos certo nome a um corpo [...], e a forma é uma essência na medida em que um corpo dá ensejo a ela. Consequentemente, um corpo é nomeado *subjectum* em relação a qualquer acidente e matéria em relação à forma.¹⁸³

Hobbes afirma que, “na verdade, *essentia* não significa mais do que falar ridiculamente da *essidade* de algo existente”¹⁸⁴, e no *Anti-White*, conclui o seguinte:

O resultado é que *esse* não é nada além de um acidente de um corpo pelo qual os meios de percebê-lo são determinados e sinalizados. Sendo assim, *ser movido*, *estar em repouso*, *ser branco* e semelhantes é o que chamamos de *acidentes* dos corpos, e acreditamos que eles estão presentes nos corpos, pois há várias maneiras de perceber os corpos. *Que acidentes estão presentes e são inerentes aos corpos* não deve ser entendido da mesma forma que *um corpo está presente em um corpo como parte do todo*, mas no sentido de que há movimento em um corpo movido. Sendo assim, *esse* é o mesmo que acidente.¹⁸⁵

181 Tradução livre de HOBBS, 1976, p. 312.

182 Assunto tratado em diversas obras de Hobbes, em especial, no penúltimo capítulo de *Leviathan*, intitulado “Of DARKNESSE from VAIN PHILOSOPHY, and FABULOUS TRADITIONS” (HOBBS, 1991a, p. 458). Ele afirma que, “[d]estas Metafísicas [os livros *tôn metá tà physikà* de Aristóteles], que são misturadas com a Escritura para fazer a Escolástica, dizem-nos que há, no mundo, certas Essências separadas dos Corpos, chamadas de *Essências Abstratas e Formas Substanciais*” (*ibid.*, p. 463, tradução livre).

183 ZARKA, 2011, p. 96-9.

184 Tradução livre de HOBBS, 1840, p. 394. No original, “*in truth essentia signifies no more, than if we should talk ridiculously of the isness of the thing that is*”. *Isness* é a junção de *is* com o sufixo *-ness*, utilizado para formar substantivos abstratos de adjetivos ou participios. Como o termo não tem tradução, fomos obrigados a criar o neologismo *essidade*, utilizando a raiz de *essência* (que guarda relação com o verbo *ser*) com o sufixo *-idade*, que possui função semelhante a *-ness*, em português, como podemos ver dos pares *happy* e *happiness*, e *feliz* e *felicidade*.

185 Tradução livre de HOBBS, 1976, p. 312. *Esse*, no sentido, como vimos em Zarka, de *esse aliquid*, *esse mobile*, *esse calidum* ou qualquer adjetivo ou atributo.

Desta transitividade dos corpos ou modos da extensão e das relações de causalidade que ocorrem entre eles – no sentido convencionalmente atribuído ao conceito de *causa* –, podemos afirmar que elas não são imanentes aos próprios modos, no mesmo sentido do termo quando é atribuído à *substância* espinosana: *que tudo existe nela*. No sistema filosófico de Espinosa, caso fosse, haveria vários deuses ou várias substâncias, o que seria absurdo; para o filósofo inglês, a imanência causal diz respeito a todo o universo. Entre os corpos ou modos da extensão, o que há, são *relações de transitividade*, pois é da própria definição dos conceitos: *acidentais, contingentes, efêmeros, corruptíveis*. Como afirma Hobbes, na rede de causalidades, “o paciente [...] é continuamente alterado e modificado”¹⁸⁶.

É claro que, pelo que vimos tanto da filosofia de Hobbes quanto da de Espinosa, esta causalidade é parcial, fruto da ignorância da causa integral, de modo que, se levarmos este conceito às últimas consequências, podemos falar de ‘causa’ apenas metaforicamente, pois o que teremos é uma redução, ou seja, um destaque de toda *rede causal integral*. É o próprio Hobbes que afirma que, “no progresso da causalidade, isto é, de ação e paixão, se algum homem compreende *em sua imaginação* alguma parte dela, a primeira parte ou o início não pode ser considerado outra coisa senão ação ou causa”¹⁸⁷, porém, como deixa claro, apenas *em sua imaginação*.

Por outro lado, para que possamos operar no mundo, estas noções convencionais de causa e efeito são distinções necessárias, caso contrário, apenas afirmaríamos que tudo que ocorre é causa de *Deus seu substantia*, de modo que não diferenciaríamos os processos que ocorrem. É algo semelhante ao que ocorre com os termos abstratos, como vimos em nossa introdução: a utilização destes pode resultar em abusos e até delírios, mas sem eles, a comunicação resultar-se-ia impossível; e, em última instância, *causa* e *efeito* são termos abstratos necessários para a comunicação. Além disto, precisamos ter em mente que este *Deus espinosano* – e muito menos o *universo hobbesiano* – não pode ser encarado como um sujeito antropomorfizado. Espinosa, mesmo, rechaça esta comparação:

Ora, todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem.¹⁸⁸

186 HOBBS, 2005, p. 123.

187 *Ibid.*, p. 124, grifos nossos.

188 ESPINOSA, 2003, p. p.65.

Precisamos conceber esta substância, não como um agente, mas – utilizando as palavras de Deleuze – como um *plano comum de imanência*¹⁸⁹, que é, ao mesmo tempo, a *disposição da materialidade*, mas, também, uma *rede causal descentralizada*. Não há ator, no sentido antropomorfizado do termo; não há centro. Esta substância atua por meio de seus modos, que, ao mesmo tempo, são a resultante – as *afeições* – desta rede causal – isto é, da própria substância. Ao nosso ver, é uma relação de afetação recíproca, e entender este ponto é importante para não simplesmente trocarmos uma *metafísica* por outra.

Sendo assim, acreditamos que seria um erro, pelo fato de Hobbes utilizar o termo ‘agente’, afirmar que ele concebe este como um *sujeito autodeterminado*, um *senhor de si* ou, como MacPherson faz, um *homo œconomicus*. Hobbes deixa claro que esta *distinção é meramente nominal*, fruto de uma descrição de um observador que – *em sua imaginação* – destaca uma parte da cadeia de causalidade e atribui uma ação a este agente. Este *agente*, na realidade, é uma dualidade *agente/paciente* dentro da rede causal, que poderíamos descrever, na falta de um outro termo, como um *catalisador*.

Seria absurdo afirmarmos que este catalisador é um mero paciente, pois, em última instância, isto significaria que, se retirássemos todos os corpos do mundo, restaria alguma ação ou algo que pudesse acionar alguma coisa. Por outro lado, não podemos considerá-lo agente, no sentido estrito do termo, pois, como aponta Espinosa “[s]ó Deus é causa livre”¹⁹⁰, isto é, *causa de si*; o que, como vimos, é uma metáfora, pois apenas significa que não é causado, mas existe por necessidade¹⁹¹. O

189 “Não se trata mais da afirmação de uma única substância, trata-se da disposição de um *plano comum de imanência*” (tradução livre de DELEUZE, 1981, p. 164).

190 ESPINOSA, 2003, p. 39.

191 *Causa de si* é a primeira definição da *Ética* de Espinosa: “[p]or causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (*ibid.*, p. 13). Como podemos ver, *causa de si* não pode ser entendido como *causa de sua criação*, pois, como aponta Hobbes, “nada pode fazer-se, sendo assim, ‘ser causa de si’ é o mesmo que ‘ser eterno’” (tradução livre de HOBBS, 1976, p. 349). Sobre a necessidade da existência de Deus, Espinosa a afirma como a razão do fato de *só Deus ser causa livre*: “[p]ois só Deus existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza [...] e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza [...]. Logo [...], só ele é causa livre” (*ibid.*, p. 39). Logo, ser *livre é existir e agir exclusivamente pela necessidade de sua natureza*. Quanto ao significado de *natureza*, veremos-lo mais a frente, mas, como apresenta em um escólio, logo em seguida a esta explicação, o objetivo de Espinosa parece ser refutar a ideia de *onipotência divina* como algo que poderia produzir milagres: “[o]utros julgam que Deus é causa livre porque pode, conforme pensam, fazer com que as coisas – que, como dissemos, se seguem de sua natureza, isto é, que estão em seu poder – não se realizem, isto é, não sejam produzidas por ele. [...] Preferiram, assim, instituir um Deus indiferente a tudo e que só cria aquilo que decidiu, por alguma vontade absoluta, criar” (*ibid.*, p. 39).

holandês, contudo, afirma que: “um homem é causa da existência de outro homem, mas não de sua essência, pois esta última é uma verdade eterna”¹⁹². Assim, fica patente haver uma segunda noção de causalidade no sistema espinosano, pois, se esta causalidade for imanente ao homem e não apenas à substância, este homem seria Deus, o que é absurdo. Hobbes, corrobora com esta conclusão, afirmando que:

Nenhum corpo pode produzir qualquer ato a partir de si [*sc.*, *ex nihilo*]; caso isto acontecesse [...], o corpo teria em si todos os atos (*i.e.*, uma causa integral) necessários para produzir o ato no mesmo instante em que este fosse produzido. [...] Se fosse assim, o corpo, então, teria em si não apenas a causa integral para produzir o efeito, mas também a causa integral de todos os atos que consistem na causa integral; e tudo procederia em sequencia até que pudéssemos dizer que o corpo produziu, em si mesmo, todos os seus atos e, por consequência, sua própria corporeidade; disto segue-se que o corpo criou corpo, *i.e.*, criou-se a si mesmo, o que não é concebível [...]. Logo, resta que, como se queria demonstrar, um corpo não pode produzir o seu próprio ato.¹⁹³

Em síntese, a *causa* é imanente a um *corpo* ou *modo da extensão*, pois está integrada à *cadeia de causalidades* ou *rede causal* – que é apenas *uma* – e não pode destacar-se, isolar-se ou subtrair-se dela. O *ato* – ou, mais apropriadamente, o *evento* – pelo qual um corpo transfere energia a outro, modificando-o –, convencionalmente entendido como *causa* –, não pode, contudo, ser entendido como uma *causa imanente em si*, mas apenas como *parte da causalidade imanente integral*, pois, caso o contrário fosse, seria, em si, uma causa integral, de modo que seria *infinito* – não em um sentido parcial, mas *absoluto* – e, como Espinosa define a substância como absolutamente infinita, haveria um ou mais infinitos absolutos dentro de outro infinito absoluto ou, em outras palavras, *um ou mais corpos dentro de um só corpo de igual magnitude aos que ele contém*, o que é bastante absurdo¹⁹⁴.

192 *Ibid.*, p. 41.

193 Tradução livre de HOBBS, 1976, p. 317-8.

194 Ou seja, em cada modo, haveria a *informação inteira* da substância de Espinosa, e isto faria com que cada modo entrasse em *colapso*, pois, como aponta o físico Stephen Hawking: “Informação requer energia, e energia possui massa, conforme a famosa equação de Einstein: $E = mc^2$. Sendo assim, se houver muita informação em uma região do espaço, ele entrará em colapso, formando um buraco negro” (tradução livre de HAWKING, 2008). Além disto, se interpretarmos Espinosa como afirmando que *em toda causa, toda a causalidade integral está contida*, ao nosso ver, isto faria com que seu pensamento ficasse mais próximo de uma *anamnese* platônica ou de uma *monadologia* leibniziana, o que não achamos que seja o caso. Sobre a *anamnese*: em *Meno*, Sócrates, ao ser questionado sobre como é possível buscar o conhecimento diante do fato de que, o que já se sabe, já é conhecido, e o que não se sabe, seria impossível conhecer, pois não se saberia o que se está procurando, responde da seguinte forma: “[d]ado que [...] a alma é imortal e já reencarnou diversas vezes, tendo visto diversas coisas, tanto na terra como no além – tudo, na realidade –, não há nada que já não tenha aprendido. Desta forma, não é nada surpreendente, afinal, que seja possível à alma recordar o que já sabia sobre a perfeição e tudo o mais. [...] O ponto é que a procura, o processo de aprendizado, de fato, não é nada mais do que recordação” (tradução livre de PLATO, 2005, p. 114); esta ideia de que aprender é recordar chama-se *anamnese* ou *anamnesis*. Sobre a *monadologia*, esta consiste no sistema filosófico de Leibniz, no qual a última realidade é concebida como constituída de *monadas*, que “são espelhos de Deus [...] todas as monadas têm a capacidade divina de expressar o universo” (JOLLEY, 2005, p. 67-8)

Deste modo, podemos ver que, caso a ideia de causalidade imanente de Espinosa fosse ampliada de modo a abranger também as relações de causa e efeito entre os modos, alguns absurdos poderiam surgir. Da mesma forma, se a causalidade em Hobbes for considerada sem levarmos em conta o conceito de causa integral, teremos apenas uma compreensão parcial de sua filosofia, ignorando o *continuum* formado *na e pela* rede causal. Indo mais além, o próprio conceito de causa pode ser colocado em cheque, visto que esta causa integral pode ser mais bem entendida como um *processo de transformação do todo, contínuo e imanente*; o que, no entanto não nos impede de utilizar as ideias de *causa e efeito* para *mapear as distinções* deste complexo processo e conseguirmos *operar* nele: *apenas não devemos confundir o mapa com o território*.

Esta reconcepção da ideia de causalidade tem a importância de nos permitir estabelecer um modelo de *necessidade absoluta*¹⁹⁵ ou *causalidade eficiente*¹⁹⁶; e mesmo que se considere que os filósofos falem de causalidades eficientes diferentes, a própria Chauí afirma que ambos os modelos rejeitam e atacam “o finalismo aristotélico e sua versão medieval não apenas porque consideram as causas finais uma ficção e uma projeção antropomórfica sobre a Natureza, mas, sobretudo, porque para ambos nem mesmo as ações humanas se explicam por causas finais”¹⁹⁷. Com isto, torna-se possível contestar ideias como *milagres, finalismo divino, livre-arbítrio divino*, entre outras ideias *metafísicas*, no sentido pejorativo do termo; a rejeição de Hobbes dos universais e sua afirmação de que até mesmo as noções primárias da filosofia são *apenas nomes* também nos permite refutar o *status de a priori* que conceitos como *causa e efeito* possuem; por último, a refutação hobbesiana da transcendência das *essências* e a redefinição destas *como meros acidentes* coloca em cheque a própria noção de *identidade*:

A alegação de Hobbes é que não há nenhum princípio único de individuação, fornecido por matéria ou forma, mas que os juízos de identidade e diferença dependem da matéria, da forma ou do agregado de todos os acidentes. [...] Segue-se que o princípio de individuação não deve ser dito residente na matéria ou na forma, mas deve ser considerado como variando de acordo com a maneira como consideramos ou nomeamos a coisa cuja identidade está em questão. [...] Hobbes não está fazendo nada menos que modificar um princípio fundamental de individuação, transformando-o de princípio ontológico em princípio semântico. A questão da individuação não é mais ligada à constituição ontológica do indivíduo, mas antes aos modos de concebê-lo e designá-lo.¹⁹⁸

ou, nas palavras do próprio Leibniz: “cada substância singular [*i.e.*, uma monada], em sua perfeita noção, envolve o universo inteiro” (tradução livre de LEIBNIZ, 1903, p. 521).

195 Cf., ZARKA, *op. cit.*, p. 100.

196 Como vimos, anteriormente, quando a autora afirma que “[a] crítica hobbesiana e espinosana vem acompanhada da ênfase na causalidade eficiente” (CHAUI, *op. cit.*, p. 301).

197 *Ibid.*, p. 301.

198 “” (ZARKA, *op. cit.*, p. 102-3).

Sendo assim, após analisarmos todas estas ideias, torna-se bastante surpreendente que considerem possível haver algo como *natureza humana* e até mesmo a ideia de *indivíduo* na filosofia de Hobbes; no entanto, como veremos a seguir, a afirmação destes conceitos possui uma importante função nas filosofias *logocêntricas*: nisto, talvez, encontre-se razão de Hobbes ter sofrido tamanha oposição.

2.2

Interlúdio I: a vontade e o pecado

O que é um *sujeito*? Um *indivíduo*? Como vimos, em Hobbes, *ser sujeito é estar sujeito a acidentes*; o que é uma inversão das concepções de individualidade, tanto anteriores à seu pensamento, como posteriores: em Hobbes, o sujeito é um *sujeito accidental*. E, embora seja possível pensar que a história do sujeito começa na Modernidade, ela é muito anterior. É claro que a ideia kantiana de um sujeito soberano, obviamente, por ser kantiana, só pode surgir com Kant, mas a ideia de um sujeito como aquele que possui livre-arbítrio, já existia na época de Hobbes¹⁹⁹, como podemos ver em suas discussões com o arcebispo Bramhall. Este diz que:

A vontade não parte de si mesma. Caso ele [Hobbes] entenda por *vontade* [*sc.*, *will*] a faculdade da vontade, que é um poder da alma racional, esta não parte de si, mas de Deus, que criou e infundiu no homem e dotou-o com este poder. Mas se entende por *vontade* o ato de querer [*sc.*, *willing*], este não parte de si, mas da faculdade ou do poder de querer [*sc.*, *willing*], que se encontra na alma.²⁰⁰

Hobbes refuta esta concepção racional de *vontade*, redefinindo o conceito e o de *deliberação*, intrinsecamente ligado ao primeiro, pois, conforme a ideia tradicional, a vontade seria atingida após um processo de deliberação, igualmente racional. Ele até afirma que animais também deliberam, o que, para a época, podemos considerar uma afirmação extremamente audaz:

Quando, na mente humana, Apetites e Aversões, Esperanças e Temores relativos a uma mesma coisa registram-se alternadamente, e diversas consequências, boas e más, dos nossos atos ou omissões surgem sucessivamente em nossos pensamentos, de modo que, algumas vezes, nosso Apetite é despertado, em outras, a Aversão, em algumas ocasiões, Esperança de realização de intentos e, em outras, Desespero ou Temor de não alcançar o fim proposto, a soma destes Desejos, Aversões, Esperanças e Temores, que continuam até que a coisa seja feita ou considerada impossível, é a chamada DELIBERAÇÃO. [...] Estas Sucessões alternadas de Apetites e Aversões, Esperanças e Desesperos não são menores em outras Criaturas vivas; portanto, os Animais também Deliberam.²⁰¹

199 E, provavelmente, antes, mas foge do escopo deste trabalho traçar esta história do *sujeito*.

200 Tradução livre de BRAMHALL & HOBBS, *op. cit.*, p. 61.

201 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 44.

Na *Deliberação*, o último *Apetite* ou *Aversão* que ocorre imediatamente junto à ação ou omissão correspondente é o que se chama de *VONTADE*. O Ato (não a faculdade) de *Querer*. Os Animais que *Deliberam* têm, necessariamente, *Vontade*. A Definição de *Vontade* proposta pela Escolástica, considerada como um *Apetite Racional*, é falha, pois, se fosse correta, não poderia haver Ação voluntária contra a Razão. Porém, se em lugar de um *Apetite Racional* dissermos um *Apetite* originado na deliberação precedente, então a definição é igual a que foi dada por nós. *Vontade*, portanto, é o último *Apetite* da *Deliberação*.²⁰²

Com isto, Hobbes transforma o processo deliberativo em um *embate entre paixões e reduz a vontade a um ato*, ambos assuntos aos quais retornaremos posteriormente. Contudo, o importante neste momento é percebermos que, embora à primeira vista estas redefinições possam parecer mais um *jogo de palavras* repleto de ironias – pois Hobbes acaba por redefinir vontade como sendo algo que não é entendido quando se coloquialmente utiliza o termo –, além de afastar a razão como causa da vontade, ele também realiza outra pertinente crítica à concepção Escolástica de livre-arbítrio, pois, como afirma o filósofo:

Apetite, medo, esperança e o resto das paixões não são voluntárias, pois elas não procedem da, mas são a própria vontade; e esta vontade não é voluntária, pois um homem não pode dizer que quer querer [*sc.*, *will will*], mais que pode dizer que quer querer querer [*sc.*, *will will will*] e, assim, fazer uma infinita repetição da palavra ‘querer’, o que é absurdo e insignificante.²⁰³

Além disto, “estas palavras [*viz.*, de Bramhall] – ‘um agente livre é aquele que, quando todas as coisas necessárias para a produção de um efeito estão presentes, pode, no entanto, não produzi-lo’ – implica em uma contradição”²⁰⁴. Para Hobbes, *necessário*, por definição, é *o que se realiza*, logo, se não se realiza, não era necessário ou, ao contrário, realizar-se-ia²⁰⁵.

Assim, mais que uma ironia, temos uma crítica de um certo *nonsense* escolástico, que não define seus termos e acaba produzindo contradições; isto faz com que o caráter de *jogo de palavras* seja fastado quando o contrastamos com a seguinte afirmação de Bramhall: “por liberdade eu entendo [...] uma liberdade da necessidade [...], isto é, uma imunidade de toda inevitabilidade ou determinação”²⁰⁶. Ora, em síntese, o que Bramhall quer dizer é que *liberdade é evitar o inevitável*, mas *inevitável*, por definição, é *o que não pode ser evitado*, logo, a liberdade, ou é impossível, ou possui algum milagre envolvido, ou Bram-

202 *Ibid.*, p. 44-5.

203 Tradução livre de Hobbes, 1999, p. 72.

204 Tradução livre de BRAMHALL & HOBBS, op. cit., p. 84.

205 “Um ato necessário é aquele, cuja produção é impossível de ser impedida; sendo assim, todo ato que for produzido será necessariamente produzido” (tradução livre de HOBBS, 2005, p. 129-30).

206 Tradução livre de BRAMHALL & HOBBS, op. cit., p. 1.

hall quer apenas produzir alguma alegoria, sem se importar com sua coerência. No entanto, a resposta mais plausível pode estar fora da própria proposição, pois consiste em manter uma doutrina sobre a existência de *pecados* que é intrinsecamente dependente da ideia de *livre-arbítrio*. Isto fica patente com esta declaração de Bramhall sobre os possíveis desdobramentos da filosofia de Hobbes:

Deixemos que esta opinião seja radicada nas mentes dos homens – que não há verdadeira liberdade, e que tudo acontece inevitavelmente – e ela destruirá completamente o estudo da piedade [religiosa]. Quem vai chorar, com lágrimas, seus pecados? O que será da dor, do zelo, da indignação e da vingança sagrada, dos quais fala o Apóstolo, se os homens forem completamente convencidos de que não poderiam evitar o que fizeram? Um homem pode lamentar-se daquilo que não poderia evitar, mas ele nunca será levado a lamentar-se do que, por sua culpa, não ocorreu por seu próprio erro, mas a partir de uma necessidade antecedente. [...] Para que fim dever-se-á orar a Deus para que Este afaste os males que seriam inevitáveis ou confira os favores que seriam impossíveis? [...] Ou permite-se a liberdade, ou destrói-se Igreja, bem como o Estado, a religião e as leis.²⁰⁷

Ou seja, para a Escolástica, embora não possamos atribuir a esta doutrina uma ideia de *sujeito* idêntica a que é concebida na modernidade, há *a necessidade de um indivíduo ao qual seja possível atribuir a ideia de pecado*, assim como, ao mesmo tempo, é necessária a possibilidade deste indivíduo redimir-se e fazer *a coisa certa*, isto é, seguir os mandamentos da ordem divina, em outras palavras, *seguir o Logos*: eis a necessidade do *livre-arbítrio*.

Já na filosofia de Kant, temos alguns efeitos semelhantes produzidos por sua teoria. Em primeiro lugar, além de seu direito natural, com sua teoria crítica da razão, ele estabelece um limite anterior não só para a política, mas para qualquer ação: “a razão pura [...] representa a suprema corte de justiça em todas as disputas”²⁰⁸. E esta *corte* deve ser introjetada no sujeito, na forma de um *imperativo categórico*, o qual determina o seguinte: “aja somente de acordo com a máxima, pela qual seja possível querer, ao mesmo tempo, que esta se torne uma lei universal”²⁰⁹; em outras palavras, o sujeito só deve agir como se fosse um *universal*, caso contrário, será um *imoral*:

A conformidade da ação com a lei do dever é sua *legalidade (legalitas)*; o acordo da *máxima* da ação com a lei, sua *moralidade (moralitas)*. Uma *máxima* é o princípio de ação *subjetivo* que o sujeito adota como regra para si mesmo (a saber, como ele quer agir). Em contraste, o princípio básico do dever é aquilo que a razão absolutamente é, portanto, objetivamente comanda (como ele deve agir).²¹⁰

207 *Ibid.*, p. 3.

208 Tradução livre de KANT, 1998, p. 644.

209 Tradução livre de KANT, 2011, p. 70.

210 Tradução livre de KANT, 1999, p. 19.

Todavia, curiosamente, embora não possa parecer, este sujeito é “livre”, pois Kant afirma que:

Leis provêm da Vontade [*der Wille*]; máximas, da vontade [*die Willkür*]. Nos seres humanos, a vontade é livre. A Vontade, que não se refere à nada exceto à Lei, não pode ser chamada de livre ou não, pois esta não está relacionada a ações, mas diretamente à legislação das máximas de ação (e, portanto, é a própria razão prática); conseqüentemente, é absolutamente necessária e incapaz de ser constrangida. Somente uma vontade pode, assim, ser chamada de livre. [...] A liberdade da vontade, contudo, não pode ser definida como a capacidade de escolher agir de acordo ou contra a lei (*libertas indifferentiae*), como alguns tentaram fazer, mesmo que, enquanto fenômeno, vontades forneçam empiricamente frequentes exemplos disto. A liberdade (como nos é, primeiramente, informado pela lei moral) pode ser conhecida somente como uma propriedade negativa dentro de nós: a propriedade de não ser constrangido a agir por nenhum fundamento sensível determinante.²¹¹

Entendamos a lógica: os seres humanos possuem uma *vontade livre* – *die Willkür* –, que os permitem realizar o que quiser; por outro lado, há também uma *Vontade* – *der Wille* – que representa o *Logos*, o *universal*, ou seja, aquilo que é certo e, por isto, *imutável* e *perene*. Assim, os homens não podem eleger aquilo que a *Vontade* é, mas, no máximo, podem – e *devem*, ou melhor, talvez apenas *devam*, pois é impossível *querer querer* – adequar suas vontades a esta *Vontade*²¹².

Como podemos notar, há uma semelhança, neste aspecto, entre o pensamento de Kant e o que propõe Bramhall e sua Escolástica: “é claro que, na teoria kantiana da autonomia moral, a Vontade [...] tem o mesmo papel atribuído à Vontade de Deus por alguns teólogos: ela provê a fundação da moralidade”²¹³. Como afirma Bramhall, “a vontade de Deus é imutável, sempre querendo o que é justo, certo e bom; sua justiça, portanto, é igualmente imutável”²¹⁴. Esta Vontade – a qual Bramhall chama de *entendimento* –, todavia, não produz uma necessidade *natural*, mas *moral* ou de *suposição*²¹⁵, isto é, o sujeito, com sua *liberdade de*

211 *Ibid.*, p. 19-20.

212 Como aponta o tradutor da obra: “[*d*]er *Wille* é utilizado por Kant, mais especificamente, para significar a vontade que funciona como fonte de um comando ou lei. [...] Para Kant, é a fonte da lei tanto moral como jurídica [...], determinando os princípios do certo e do errado e, por si só, não pode errar. [...] *Die Willkür* [...], por outro lado, é a faculdade de decidir [...]. Pode ser também chamada de *escolha* ou *preferência arbitrária*, pois seleciona entre alternativas e reflete os desejos pessoais do indivíduo” (tradução livre de LADD, 1995, p. xxix-xxx).

213 *Ibid.*, p. xxx.

214 Tradução livre de BRAMHALL & HOBBS, *op. cit.*, p. 50.

215 “[A] vontade é determinada moralmente quando algum objeto é proposto a ela com razões persuasivas e argumentos para induzir sua vontade. Quando a determinação é natural, a liberdade para suspender o ato é retirada da vontade, mas não quando a determinação é moral. No primeiro caso, a vontade é determinada extrinsecamente; no segundo, intrinsecamente. Aquele produz uma necessidade absoluta; este, somente uma necessidade de suposição. Naquele, a vontade é movida necessária e determinadamente; neste, livre e indeterminadamente. No primeiro, a excitação é imediata; no segundo, *mediante intellectu* [sc., *por meio do intelecto*] e necessita da ajuda do

*exercício*²¹⁶, pode ou não obedecê-la: “a maneira como o entendimento determina a vontade não é natural, mas moral. A vontade é movida pelo entendimento, não de forma eficiente, tendo uma influência causal em seu efeito, mas somente propondo e representando o objeto”²¹⁷.

Esta doutrina parece-nos um tanto cruel, pois esta ideia de liberdade torna-se mais uma maldição do que algo vantajoso. Deixe-nos esclarecer: se há algo *determinadamente correto* – seja *der Wille*, a *Vontade de Deus* ou qualquer outro *Logos* –, não há liberdade nenhuma em se escolher algo *melhor*, pois isto já é dado; sendo assim, a única liberdade que resta é a liberdade de *errar*, já que, se fizer o que o *Logos* determina, não se estará escolhendo nada, mas apenas adequando-se ao que já foi posto de saída. Em síntese, de acordo com esta doutrina, alguém é livre porque é ignorante, pois, caso não fosse, realizaria automaticamente o que o *Logos* determina. Esta ignorância, no entanto, é proveitosa para distinguir os *pecadores*, pois, como afirma Bramhall:

[R]etire a liberdade e você retira a própria natureza do mal e a razão formal do pecado. [...] A essência do pecado consiste nisto: que alguém comete aquilo que deveria evitar. Se não há liberdade para produzir pecados, não há nada que seja pecado no mundo.²¹⁸

Sendo assim, isto parece até extraído de uma obra distópica, como *1984* de Orwell, pois esta ideia de liberdade assemelha-se ao seu conceito de *doublethink*: uma técnica de governo do coletivismo oligárquico, retratada no livro, e que consiste em fazer com que os governados mantenham “na mente duas crenças contraditórias, simultaneamente, e aceitar ambas”²¹⁹, e é simbolizada no *slogan* do partido governante: *guerra é paz – liberdade é escravidão – ignorância é força*²²⁰. Também assemelha-se ao conceito de *double bind*²²¹, apresentado por Gregory Bateson, no qual há também mensagens contraditórias envolvidas, em forma de comando, além da impossibilidade de se escapar delas²²². Segundo ele, *double*

entendimento” (*ibid.*, p. 48-9).

216 Bramhall distingue a “liberdade de necessidade [...] ou de contradição, encontrada em Deus e nos bons e maus anjos, que é [...] a liberdade de fazer ou não fazer este ou aquele bem, este ou aquele mal, respectivamente” (*ibid.*, p. 1), da liberdade de especificação e exercício [...], encontrada em homens dotados de razão e entendimento, é a liberdade fazer ou não fazer o bem ou o mal, este ou aquele” (*ibid.*, p. 1).

217 *Ibid.*, p. 46.

218 *Ibid.*, p. 6.

219 Tradução livre de ORWELL, 2000, p. 193.

220 *Cf.*, *ibid.*, p. 18.

221 Literalmente, *vínculo duplo*, mas, como este termo não é correntemente utilizado em português, preferimos deixá-lo no original.

222 Entre os componentes do *double bind*, Bateson enumera os seguintes: “1. *Duas ou mais pessoas*. [...] 2. *Experiências repetidas*. [...] 3. Uma *injunção negativa primária* [viz., com uma

binds poderiam precipitar comportamentos esquizofrênicos²²³. Ora, Kant afirma que “uma Pessoa não é sujeita a nenhuma lei, exceto aquelas que dá a si mesmo (seja sozinha ou em conjunto com outras)”²²⁴, e, assim, temos todos os componentes para um *double bind*:

1. uma Lei universal que deve ser obrigatoriamente obedecida e da qual derivam-se todas as outras (*der Wille*);
2. um comando para que o sujeito determine suas próprias leis (exerça sua *Willkür*);
3. um comando para que as leis dadas a si mesmo pelo sujeito, que deve se autodeterminar, sejam idênticas a uma lei derivada da universal;
4. a impossibilidade de não se autodeterminar;
5. a impossibilidade, em última instância, de saber se se adequou ou não à lei universal.

Se isto causará esquizofrenia, é difícil afirmar, mas, ao menos, culpa, ansiedade e neurose são bem prováveis. Deste modo, caso alguém caia nesta *cilada* – crer em um *Logos* e, ao mesmo tempo, não saber o que ele é –, é muito provável que, para se livrar da angústia desta incerteza, adote alguém para julgar os seus atos, ou seja, aliene a *determinação do Logos* para alguém que dite o seu significado. E, assim, teremos uma provável origem das estruturas hierárquicas, o que nos permite perceber como certas concepções filosóficas – que, a primeira vista, podem parecer algo inocente – possuem profundas implicações políticas²²⁵.

ameaça de punição]. [...] 4. Uma injunção secundária conflitante com a primeira em um nível mais abstrato e, como a primeira, compelida à obediência por punições ou sinais de ameaça à sobrevivência. [...] 5. Uma *injunção negativa terciária proibindo que a vítima abstenha-se de escolher*. [...] 6. Finalmente, o conjunto completo de ingredientes não é mais necessário quando a vítima aprendeu a perceber seu universo em padrões de *double binds*” (tradução livre de BATESON, 2000, p. 206-7).

223 “Quando uma pessoa é levada a uma situação de *double bind*, ela responderá defensivamente, a maneira de um esquizofrênico” (*ibid.*, p. 209).

224 Tradução livre de KANT, 1999, p. 17.

225 Outra implicação política e intrinsecamente relacionada ao direito é a diferença entre o caráter da punição nas duas teorias. Tanto em Bramhall quanto em Kant, esta é retributiva, ou seja, uma espécie de vingança ou espiação pelos pecados daquele que burla a lei: o primeiro afirma que, “ainda que não haja qualquer outro fim nas penalidades infligidas [...], senão a vingança, para satisfazer a lei – em razão de um zelo pela justiça, dando a cada um o que é seu –, ainda assim a ação será correta e justificável” (tradução livre de BRAMHALL & HOBBS, *op. cit.*, p. 52); já o filósofo de Königsberg afirma que “[s]omente a lei da retribuição (*jus talionis*) pode determinar exatamente o tipo e o grau da punição [...]. Mesmo que uma sociedade civil fosse dissolver-se por comum acordo de seus membros [...], o último assassino que permanecer na prisão precisa primeiramente ser executado para que cada um receba devidamente o que suas ações merecem” (tradução livre de KANT, 1999, p. 138-40). Para Hobbes, ao contrário, “o fim da punição não é a vingança nem expandir a cólera, mas sim a correção do ofensor ou de outros através do exemplo” (tradução livre HOBBS, 1991a, p. 240).

No sistema de Hobbes, embora seja possível que surjam estruturas hierárquicas, não temos, no entanto, algo semelhante a este *double bind* em sua filosofia primeira; ele reduz pecado a *erro*, eliminando qualquer transcendentalidade do conceito: “[n]o seu sentido mais amplo, *pecado* compreende tudo que é *feito, dito* ou *desejado* contra a reta razão”²²⁶. Não devemos deixar esta última expressão – *reta razão* – nos confundir, pois, logo em seguida temos a explicação:

Pois cada homem utiliza a razão para procurar os meios para os fins que propõe para si mesmo. Se raciocinar corretamente – isto é, se começar pelos princípios mais evidentes e traçar um discurso contínuo de consequências necessários –, ele procederá pelo caminho mais curto; se não, desviar-se-á, isto é, *fará, dirá* ou *tentará* algo contra seu propósito; e quando isto fizer, diremos que *errou* o raciocínio e *pecou* ao agir e querer, pois o *pecado* segue o *erro* como a *vontade* segue o *conhecimento*.²²⁷

Em síntese, não devemos achar que, por Hobbes falar de *reta razão*, está falando de algo transcendental, pois razão, para o filósofo, é apenas um cálculo para atingir um fim, ou seja, um algoritmo²²⁸:

Por RACIOCÍNIO, quero dizer *computação*. Computar ou é juntar várias parcelas adicionadas ou saber o que resta quando alguma é retirada de outra. [...] Não devemos, assim, pensar que computação, isto é, raciocínio, só tem lugar com números, como se o homem fosse distinto de outras criaturas vivas [...] somente pela capacidade de enumerar, pois *magnitude, corpo, movimento, tempo, graus de qualidade, ação, concepção, proporção, velocidade e nomes* [...] são passíveis de adição e subtração. Quanto a estas coisas que adicionamos e subtraímos, ou seja, as colocamos em conta, isto quer dizer que as *consideramos* – em grego, *λογίζεσθαι* [*logizesthæ*], linguagem, na qual, *συλλογίζεσθαι* [*syllogizesthæ*] também significa *computar, raciocinar* ou *avaliar*.²²⁹

Assim, para Hobbes, o raciocínio pode ser *reto* – no sentido de *verdadeiro* – apenas porque o *raciocínio* é *mera lógica*, que parte de definições arbitrárias: “*Razão*, neste sentido, nada mais é que a *Consideração* (isto é, Adição e Subtração) das *Consequências* de nomes [...], para a *caracterização* e *significação* de nossos pensamentos”²³⁰. Em síntese, a razão não é nada mais do que um *processo algorítmico*: por exemplo, se alguém estiver em um cômodo e quiser dirigir-se a outro, deverá procurar a porta e, não havendo nenhum obstáculo pelo caminho, seguir uma linha reta; caso, ao contrário, dirija-se em direção à parede,

226 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 162.

227 *Ibid.*, p. 162.

228 “Informalmente, um *algoritmo* é qualquer procedimento computacional bem definido que toma algum valor ou conjunto de valores como *entrada* e produz algum valor ou conjunto de valores como *saída*. Um algoritmo é, assim, uma sequência de passos computacionais que transformam uma entrada em uma saída” (tradução livre de CORMEN, 2009, p. 5).

229 *Ibid.*, p. 3-5.

230 Tradução livre de Hobbes, 1991a, p. 32.

terá *pecado*, no sentido hobbesiano do termo, ou seja, *raciocinado errado*; o que elimina também uma concepção de que *a razão nunca erra*, pois a vontade “segue tanto o julgamento de uma razão equivocada quanto de uma certa, e a verdade é que segue sempre a opinião sobre o benefício ou malefício de seu objeto, seja esta opinião verdadeira ou falsa”²³¹. Este *objeto* ou *propósito*, *obviamente*, também não é um universal, pois, como já vimos, não há para Hobbes o *summum bonum* de modo que também não há *der Wille* kantiano. O filósofo inglês afirma isto claramente quando define o que é algo *bom* ou *mal*:

Cada homem, de sua própria parte, chama aquilo que lhe agrada e encanta de BOM; e aquilo que o desagrada de MAU. Da mesma forma que cada homem difere do outro em constituição, diferem também no que concerne a distinção do que é bom e do que é mau. Não há nada que seja [...] simplesmente bom, pois até a bondade que atribuímos ao Deus Todo Poderoso é sua bondade para nós.²³²

Nesta afirmação, vemos mais uma prova de que a ideia de haver uma natureza humana fixa na filosofia de Hobbes é absurda: *cada homem difere do outro em constituição e no que concerne a distinção do que é bom e do que é mau*. Mas de onde vêm estas distinções? Já vimos que não provêm de uma transcendência. Para respondermos positivamente, porém, precisamos tratar da questão do *conatus* proposta por Chauí.

2.3 **Conatus**

Para quem não é familiarizado com a terminologia metafísica, o termo *conatus* provavelmente parecerá não fazer sentido. O jargão, todavia, não deve assustar, pois a palavra é apenas o particípio passado do verbo latino *conor*, este que, por sua vez, é normalmente traduzido por *tentar*²³³, com a observação de que o verbo está na voz passiva, de modo que uma tradução literal seria *ser tentado*; o sentido, todavia, é o mesmo, pois o verbo é deponente e não possui voz ativa²³⁴. Como particípio, *conatus*, pode ser utilizado como substantivo, significando, *tentativa*, *esforço* e, até, *impulso*²³⁵.

231 Tradução livre de BRAMHALL & HOBBS, 1999, p. 74

232 Tradução livre de HOBBS, 1999, p. 44.

233 Cf., MORWOOD, 2005, p. 42. *Conor* está na primeira pessoa do singular, como aparece normalmente nos dicionários de latim; o infinitivo é *conare*.

234 *Ibid.*, p. 42. Em latim, os verbos possuem conjugação simples da voz passiva, ao contrário do português, que só possui o período composto.

235 Cf., MORWOOD, 2005, p. 38.

Na época de Hobbes e Espinosa, assim como em períodos precedentes, o principal sentido dado ao termo era *esforço*; eis a razão de ser frequentemente traduzido para o inglês como *endeavour*²³⁶, que difere de *try* por ser algo contínuo e mais constante. Para a Escolástica, o conceito possuía um sentido específico, cuja influência aristotélica era óbvia. O filósofo grego, obviamente, não utilizava o termo *conatus*, pois não falava latim, mas, em sua obra, empregava o conceito de *orexis* – do qual a ideia de *conatus* foi extraída –, derivado do verbo *orego*, que, literalmente, significa *inclinar-se na direção* ou *estender-se* ou *esticar-se para atingir*²³⁷. Destes significados mais físicos, o termo atingiu o sentido metafórico de *desejar*, *ansiar* e *apetecer-se*. Sendo assim, há uma relação entre *conatus* e *apetite*: “[o] grego *orego* é etimologicamente paralelo ao latim *appeto* [...]. A tradição filosófica [...] do século XVII empregava *conatus* como um termo básico e associa *apetite* com o seu termo psicológico mais geral”²³⁸.

A utilização escolástica do termo está associada à doutrina do *finalismo*, que tanto Hobbes como Espinosa rejeitam: o *conatus* seria um movimento intrínseco aos corpos, equivalente a um apetite humano, de modo que, por exemplo, uma pedra cairia pois teria o *desejo de repouso*. Quando aplicado aos seres humanos, o termo ainda adquiria conotações de *um movimento da alma*, como podemos ver em Tomás de Aquino, quando este, ao tratar das paixões, afirma que “[a] esperança certamente acrescenta ao desejo um certo esforço [*conatus*] e uma certa elevação à alma para seguir o árduo bem”²³⁹.

Hobbes, em razão de toda uma coerência de seu sistema – no qual rejeita todo finalismo e afirma que nenhum corpo move por si mesmo (isto é, sem uma causa) e, ao fim das contas, por uma derivação lógica de suas premissas, concebe apenas uma causa integral –, não poderia, de forma alguma, aceitar esta ideia de atribuir *propósitos* aos objetos inanimados. Deste modo, abre o segundo capítulo do *Leviathan* com uma refutação desta ideia:

Porque os homens julgam não apenas os outros homens, mas todas as outras coisas por si mesmos, e, porque depois do movimento se acham sujeitos à dor e ao cansaço, pensam que todo o resto se cansa do movimento e procura espontanea-

236 Comparemos a edição inglesa do *Leviathan* (HOBBS, 1991a, p. 38) com a em latim (HOBBS, 1841, p. 40).

237 Cf., MORWOOD & TAYLOR, 2002, p. 233. No mesmo sentido, “[o] termo grego *orexis*, assim como o inglês *appetite* (do equivalente em latim), significa literalmente *estender-se para [ou na direção]* e é utilizado após um intenso desejo e anseio por algo” (tradução livre de EDEL, 1995, p. 174).

238 *Ibid.*, p. 430n.

239 AQUINO, 1869, p. 534. *Desejo*, aqui, não é *appetite*, mas *desiderium*.

mente o repouso, sem meditar se não consiste em algum outro movimento esse desejo de repouso que encontram em si. Eis o porquê dos escolásticos afirmarem que os corpos pesados caem por causa de um apetite para repousar e conservar sua natureza no lugar mais adequado para eles, atribuindo às coisas inanimadas, absurdamente, o apetite e o conhecimento do que é bom para a sua conservação (o que é mais do que o próprio homem possui).²⁴⁰

O filósofo, é claro, não se esquivará de utilizar o termo *conatus*, mas, como em todas as suas definições, ele aplica uma estratégia de se apropriar de um conceito adversário e, dentre todos os sentidos possíveis, oferecer um que não considere absurdo, fazendo um duplo movimento de expurgar a metafísica ao mesmo tempo em que define o domínio de seu sistema ontológico, no sentido que vimos em nossa introdução.

2.3.1

A vontade diante da liberdade e da necessidade

A refutação do livre-arbítrio e das tendências inatas aos corpos – ambas ideias propostas pela Escolástica – encontram-se na redefinição do conceito de *conatus* feita por Hobbes. Antes de prosseguirmos, porém, é importante observarmos que, como Chappell afirma na introdução da obra que trata do debate entre o filósofo inglês e Bramhall, “Hobbes concorda que há ações livres; ele concebe a liberdade de uma maneira inteligente que é logicamente consistente com a necessidade: sua posição é a qual os filósofos, nos dias de hoje, chamam de compatibilismo”²⁴¹, cujo significado é basicamente este: Hobbes define *liberdade* como “ausência de Oposição”²⁴² e, *vontade*, como sendo o último ato que se realiza após uma *deliberação*²⁴³. Deste modo, como todo ato realiza-se, realiza-se *necessariamente*; e, obviamente, *necessita estar livre* – sem impedimento –, caso contrário não se realizaria: logo, *a vontade realiza-se livre e necessariamente*.

Isto, no entanto, não parece ser o que as pessoas coloquialmente entendem por vontade, pois nos parece que, no *senso comum*, a definição aproxima-se mais da de Bramhall do que da de Hobbes, talvez, retirando o aspecto racional e outras especulações metafísicas. Aferir isto necessitaria de uma pesquisa que foge do escopo deste trabalho, mas apenas pelo fato de ser comum alguém falar que

240 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 15.

241 Tradução livre de CHAPPEL, 1991, p. xi.

242 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 145.

243 *Deliberação*, é claro, no sentido que vimos: não como um procedimento racional, mas como um embate de afetos. E *vontade*, como o último *ato* deste processo.

“estava com vontade de *x*” – podendo *x* significar qualquer coisa – e esta pessoa, ao mesmo tempo, não realizar sua *vontade* ou, como se diz coloquialmente, *ficar na vontade*, presume-se que se entende por vontade algo que não necessariamente realiza-se. Hobbes reconhece isto, mas reserva-lhe outro termo:

Ainda que se diga, no discurso coloquial, que um homem teve, em certa ocasião, Vontade de fazer algo e que, entretanto, absteve-se e não a fez, isto significa mais propriamente uma Inclinação, pois não torna uma ação voluntária; já que a ação não depende disso, mas da última inclinação ou apetite.²⁴⁴

Embora isto possa parecer-nos mera retórica, esta redefinição dos conceitos possui um importante papel na refutação das ideias escolásticas: ao mesmo tempo em que afirma o compatibilismo, permitindo ações voluntárias; afasta a ideia de vontade como um processo não causal e autodeterminado no sentido de *querer querer*, reduzindo a vontade a um ato e, com isto, equiparando-a a um apetite, que não é racional, mas *passional*. Assim, chegamos à razão da ideia de *conatus*, pois, para o filósofo inglês, a redefinição do termo está “claramente baseada na crítica da doutrina escolástica da inclinação”²⁴⁵:

A reinterpretação de Hobbes do conceito aristotélico de *conatus* é outra expressão de sua rejeição [...] de forças ativas e potencialidades intrínsecas. [...] De acordo com Hobbes, *conatus* não pode ser um princípio intrínseco e não cinemático pelo qual os corpos movem a si mesmos [...]. Sendo assim, se *conatus* é realmente uma ação física, precisa ser movimento; não pode ser uma mera potencialidade para o movimento como os escolásticos propunham. [...] Como todo movimento, o *conatus* de uma pedra caindo é causado por outro corpo que esteja em contato com ela.²⁴⁶

Este regime de necessidade absoluta critica tanto a ideia, relacionada ao livre-arbítrio, de *causa de si* – isto é, a causa que surge *ex nihilo* e, como vimos, geraria *buracos negros* –, como também outra ideia afeta a este conceito, que é a de *potencialidade* no sentido de *algo que pode ou não acontecer*: se o estado da rede de causalidades – a causa integral – é suficiente para que decorra certo efeito, este acontece, caso contrário, não; *tertium non datur*. É em razão disto que Hobbes redefine *poder* ou *potência*²⁴⁷ de modo que o conceito signifique sempre algo que ocorre em ato: “potência não é um acidente, [...] mas é [...] um ato, a saber, movimento, o qual é chamado de potência, pois outro ato será produzido em sequência”²⁴⁸.

244 *Ibid.*, p. 45.

245 LEIJENHORST, 2002, p. 197.

246 *Ibid.*, p. 196.

247 Na edição inglesa do *De Corpore*, Hobbes utiliza *power* (cf., HOBBS, 2005, p. 127), termo que é frequentemente traduzido por *poder*; mas, no original, em latim, utiliza *potentia* (cf., HOBBS, 1839a, p. 113) e, por isto, utilizaremos *potência* e não, *poder* por considerarmos um termo que permite compreendermos melhor a crítica que Hobbes pretendeu oferecer.

248 Tradução livre de HOBBS, 2005, p. 131.

Com o mesmo propósito, estabelecerá a igualdade de *potência* e *ato*, com *causa* e *efeito*, havendo apenas uma diferença na forma de referir-se aos termos com relação à *temporalidade*: “*causa* é assim chamada em relação ao efeito já produzido; e poder, com relação ao efeito a produzir. Sendo assim, *causa* diz respeito ao passado; *potência*, ao tempo futuro”²⁴⁹, mas são ambos a mesma coisa. Em razão disto, *potência ativa* ou *do agente* equivale à *causa eficiente*, e *potência passiva* ou *do paciente*, à *causa material*; ambas são, no entanto, apenas *potências parciais*, pois “as potências do agente e do paciente juntas, que podem ser chamadas de *potência plena*, é o mesmo que *causa integral*”²⁵⁰. Com isto, por meio do mesmo raciocínio pelo qual chegamos à conclusão que só existe uma causa integral, só há uma *potência plena*: *a potência de todo o universo*.

Não devemos, no entanto, concluir que esta potência é uma *essência do universo* e, muito menos, antropomorfizá-lo; com a ideia de que o poder pleno não está nem no agente e nem no paciente, Hobbes deixa claro que seu conceito de poder é *relacional* e não algo que possa ser apropriado: é, antes, uma *disposição* – um *campo de forças* – do que um *dispositivo* – no sentido de um *instrumento*. Desta forma, como não há um centro, a função do conceito de *conatus* é permitir a descentralização da causalidade; mas há também, sobretudo, o papel de crítica: ao *livre-arbítrio*, ao *finalismo*, às *causas de si*, às *inclinações e potencialidades que não se realizam*. Quanto à descentralização, esta é feita por meio de duas definições do conceito, que veremos a seguir.

2.3.2

Conatus: definição hobbesiana I

A definição mais ampla de *conatus* encontra-se na terceira parte do *De Corpore*, intitulada *Sobre as proporções de movimento e magnitude*, após a *Philosophia Prima*:

Eu defino ESFORÇO [*sc.*, *conatus*] como o *movimento feito em menos espaço e tempo do que pode ser dado*, isto é, *menos do que pode ser determinado por exposição ou por número*, ou seja, *movimento feito em menos de um ponto de distância ou ponto de tempo*. Para a explicação desta definição, é preciso ser lembrado que, por ponto, não se deve entender aquilo que não tem quantidade ou que não pode ser dividido, pois não há nada assim na natureza, mas aquilo cuja quantidade não é de forma alguma considerada, isto é, do qual a quantidade ou qualquer parte não é computada na demonstração.²⁵¹

249 *Ibid.*, p. 127-8.

250 *Ibid.*, p. 128.

251 *Ibid.*, p. 206, grifos no original.

A partir disto e das outras considerações já expostas, podemos perceber um certo equívoco na interpretação da definição de *conatus* feita por Hobbes que Chaui propõe, pois ela afirma que: “[t]omando o corpo como uma totalidade de partes fluidas sujeitas à pressão ambiental, Hobbes pode estabelecer a idéia de busca de equilíbrio global como tendência ou inclinação dos corpos definidos como *conatus*”²⁵². Primeiro, Hobbes não define *corpo* desta forma, mas, em sua *Philosophia Prima*, como “*aquilo que, independentemente dos nossos pensamentos, é coincidente ou coextensivo com alguma parte do espaço*”; em segundo lugar, como vimos, não há *tendência* ou *inclinação* na filosofia de Hobbes, e é exatamente isto que seu conceito de *conatus* busca refutar; por último, *conatus* não é um *corpo*, mas um *movimento* – como também já vimos, um corpo não move a si mesmo, de modo que, se *conatus* fosse um corpo, seria um *movimento que não move a si mesmo*, ou seja, algo que o próprio Hobbes designaria como *absurd speech*.

Chaui ainda afirma que o *conatus* é definido “segundo o modelo matemático infinitesimal e de integração, ou seja, como movimento efetuado no menor tempo e no menor espaço possíveis”²⁵³. Mais equívocos, pois, primeiro, seria impossível Hobbes definir algo segundo alguma coisa que ainda não existia, pois o cálculo ainda não fora inventado em sua época; sendo assim, isto só seria possível se considerássemos Hobbes como seu inventor. Todavia, muito embora Grant sugira a influência do conceito hobbesiano de *conatus* na concepção do cálculo por Leibniz, está claro que, se isto ocorreu, não passou de uma influência e, mesmo assim, não podemos garantir que ambos estivessem pensando na mesma coisa²⁵⁴.

Por último – e o que é o mais importante –, não se trata de um *movimento efetuado no menor tempo e no menor espaço possíveis*, mas de *movimento em menos espaço e tempo do que pode ser dado*, isto é, *computado na demonstração*. Hobbes define *divisão* não como “significando o corte ou a separação de algo do espaço ou do tempo [...], mas como diversidade de consideração, de modo que a divisão é feita por uma operação mental e não manual”²⁵⁵, e afirma, na definição acima, que o conceito não pode ser entendido como *o que não tem quantidade ou*

252 CHAUI, *op. cit.*, p. 305.

253 *Ibid.*, p. 306.

254 Grant comenta que Hobbes “definiu um movimento infinitesimal [...]. Tornar tais intuições precisas e matematicamente úteis estava além de sua capacidade. Contudo, bastante estranhamente, suas formulações não foram sem efeito, pois esse foi outro ponto em que ele forneceu uma orientação ao jovem Leibniz, que adotou quase literalmente a definição [*sc.*, de *conatus*]” (GRANT, 2011, p. 152). Se houve influência, porém, não passou disto, pois o *conatus*, em Hobbes, não é uma *monadologia*.

255 Tradução livre de HOBBS, 2005, p. 96.

o que não pode ser dividido, ou seja, não é *objetivo*, mas *subjetivo*: é por isto que não há nada que não possa ser infinitamente dividido na natureza. Isto pode ser entendido como mais uma refutação das ideias escolásticas, pois, em outras palavras, Hobbes diz que o que eles afirmam ser o início dos movimentos é algo que eles, na verdade, desconhecem, isto é, está *fora da computação*.

O movimento, no entanto, não é dividido – no sentido de *partido* –, pois Hobbes o define como “um *contínuo* abandono de um lugar e a aquisição de outro”²⁵⁶, ao mesmo tempo que “o que quer que esteja se movendo não se encontra em *um* lugar, em qualquer que seja o [*sc.*, espaço de] tempo, não importando o quão curto seja”²⁵⁷. A própria ideia de *lugar* é uma abstração – por ser um universal –, de modo que a ideia de espaço é relativa:

[A]inda que se afirme que um lugar é imóvel porque o espaço em geral é considerado como estando lá; *se lembrássemos que nada é geral ou universal exceto nomes ou signos*, ver-se-ia, facilmente, que *este espaço*, o qual diz ser considerado em geral, não é não mais do que um fantasma.²⁵⁸

Esta afirmação, além de corroborar com nossa tese de que as *categorias* de Hobbes não são *categóricas* e que sua *ontologia* é só uma *sistematização*, torna claro que, pelo fato do *movimento* ser *contínuo* – assim como a *causa* é *integral* e a *potência* é *plena* –, que o *conatus* é só uma construção mental, pois, na realidade, *não há intervalo*. No *princípio era o ato*, como disse o Dr. Fausto; o *Logos* é o homem que faz.

Alguns pesquisadores da filosofia de Hobbes espantam-se com o fato dele rejeitar o infinitamente grande e, ao mesmo tempo, conceber o infinitesimal²⁵⁹. Na realidade, as duas ideias não são apenas conciliáveis, como decorrem logicamente da *finitude humana* e, por consequência, da *finitude do conhecimento*. O que Hobbes quer dizer com sua rejeição do infinito *macro* é que não podemos concebê-lo:

256 *Ibid.*, p. 109, grifos nossos.

257 *Ibid.*, p. 110, grifos nossos.

258 Tradução livre de HOBBS, 1976, p 106, grifos nossos. A ideia de um espaço absoluto ganhou força com a física de Newton – para ele, “o espaço é absoluto e o movimento é absoluto” (tradução livre de ROVELLI, 2006, p. 29) –, caso contrário, algumas de suas leis sequer fariam sentido, como o princípio da aceleração (*cf.*, *ibid.*, p. 30). No entanto, “[d]epois de três séculos, Einstein encontrou uma resposta mais simples. [...] É o campo gravitacional e não o inerte espaço absoluto newtoniano que indica se um objeto está acelerando ou não” (*ibid.*, p. 30). Neste sentido, o conceito de espaço de Hobbes é um tanto *avant garde* e pode ter sido outra influência no pensamento de Leibniz, já que este “e sua escola contestaram ferozmente o movimento absoluto e o espaço absoluto” (*ibid.*, p. 30). Outro fator que corrobora para esta concepção de Hobbes é o fato de “não haver vácuo no sentido ordinário de um plácido nada; há, na verdade, um flutuante vácuo quântico” (tradução livre de MILONNI, 1994, p. xi).

259 “A visão de Hobbes de que o infinito não pode ser imaginado não parece se adequar com o fato de que o espaço e o tempo podem ser divididos infinitamente” (tradução livre de MARTINICH, p. 1995, p. 146). No mesmo sentido, ver GRANT, *op. cit.*, p. 151-2.

“[q]uando dizemos que algo é infinito, isto significa apenas que não conseguimos conceber os fins e os limites da coisa nomeada; de modo que não é uma Concepção da coisa, mas da nossa própria inabilidade”²⁶⁰. Isto, todavia, não significa que ele rejeite a *existência* de algo infinito, mas a possibilidade de se ter uma *imagem completa* de algo infinito: “qualquer coisa que concebamos é *Finita*; não há nenhuma Ideia ou Concepção, portanto, de qualquer coisa que chamemos de *Infinita*”²⁶¹.

Podemos ter uma ideia da *definição*, mas não da própria coisa infinita. Em abstrato, podemos ter o conceito de *compor* algo inúmeras vezes²⁶², assim como fazemos o mesmo com o *dividir*, mas isto não é o mesmo do que ter a *informação inteira* de algo infinitamente *absoluto* na mente. Isto ocorre, pois, visto que informação necessita de um suporte físico, se tivéssemos esta quantidade de informação, como somos finitos, explodiríamos²⁶³. Isto só não ocorreria se este infinito tivesse tanta *redundância* que pudesse ser comprimido em algo finito²⁶⁴. Desta forma, podemos ter a *ideia da definição* dos números inteiros, por exemplo, pois, mesmo esta sequência sendo infinita, é possível conceber um algoritmo finito que permita criá-la e, com isto, defini-la. Porém, quanto ao *infinito absoluto* – no sentido espinosano do termo, interpretando este *absoluto* como, no mínimo, algo impossível de ser comprimido em uma definição finita²⁶⁵ – é impossível de compreendê-lo – e *comprimi-lo* – pelo sentido hobbesiano de razão: afinal, neste sentido, isto seria computar, de modo que, se for computável, não será absoluto.

260 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 23.

261 *Ibid.*, p. 23, grifos no original.

262 Como termo simetricamente oposto a esta ideia de divisão mental infinita, Hobbes apresenta este: “na *composição*, devemos entender que, para conceber o todo, não é necessário colocar todas as partes juntas, como se devessem tocar umas as outras, mas somente coletá-las todas em uma soma mental” (tradução livre de HOBBS, 2005, p. 97).

263 Pensamos que Espinosa concordaria com esta afirmativa, pois, no primeiro escólio da proposição XL da parte II de sua *Ética*, ele afirma que: “o corpo humano, por ser limitado, é capaz de formar, em si próprio, distinta e simultaneamente, apenas um número preciso de imagens [...]. Se esse número é ultrapassado, todas as imagens se confundirão inteiramente entre si. [...] Sendo assim, é evidente [...] que a mente humana poderá imaginar, distinta e simultaneamente, tantos corpos quantas são as imagens que podem ser simultaneamente formadas no seu próprio corpo” (ESPINOSA, *op. cit.*, p. 131-3). Ver, também, a nota nº 194 deste trabalho.

264 Usamos *redundância* no sentido técnico de teoria da informação: *informação repetida que poderia ser extraída de uma mensagem sem alterar o sentido*. Com esta ideia, nesta área do conhecimento, “[n]a compressão, removemos toda redundância de dados para formar a versão mais comprimida possível, enquanto que, na transmissão de dados, adicionamos redundância de forma controlada para nos protegermos de erros no canal [*sc.*, de transmissão]” (tradução livre de COVER & THOMAS, 2006, p. 184).

265 Espinosa afirma que “[p]or Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. [...] Digo *absolutamente infinito* e não *infinito em seu gênero*, pois podemos negar infinitos atributos aquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação” (ESPINOSA, 2007, p. 13).

Para concluirmos sobre o papel deste conceito mais amplo de *conatus*, ele possui o mesmo sentido do conceito de *Deus*: significa o que não sabemos. Não é o *menor movimento possível* – tal como se fosse um constante de Planck²⁶⁶ –. mas *um movimento menor do que podemos computar*: e, mesmo que seja computado, haverá um outro número menor a ser computado, *ad infinitum*. Se *Deus* é a *macrodifférance*, o *conatus* é a *microdifférance*.

Assim, Chaui equivoca-se em não perceber o papel crítico que traz a definição do conceito proposta por Hobbes; ela enfatiza um aspecto físico do mesmo – afirmando, por exemplo, que “a tarefa do *conatus* é restabelecer no tempo mais curto possível e no menor espaço de tempo possível qualquer ruptura de equilíbrio suscitada pela pressão ambiental”²⁶⁷ –, quando o significado é muito mais semântico e lógico do que qualquer outra coisa. *Conatus* é *imaginação* e, por isto, *não restabelece nada*. O que o conceito revela, na verdade, é muito mais a humildade da proposta filosófica de Hobbes, que é, ao mesmo tempo, critica daqueles que dizem saber tudo: “vale a pena observar quantos erros graves devem cometer aqueles filósofos que sentem vergonha de admitir que há algum ente ou algum ato que eles não entendem ou alguma propriedade destes que eles não conseguem demonstrar”²⁶⁸.

2.3.3

Conatus: definição hobbesiana II

A segunda definição de *conatus* encontra-se no *Leviathan*, no capítulo cuja primeira parte do título é: *Do início dos movimentos voluntários, comumente chamados de paixões*²⁶⁹. Apenas por aí, já vemos uma crítica à ideia de que um movimento voluntário – procedendo da *vontade* – seria *racional*; para Hobbes, ao contrário, a origem dos atos que chama de voluntários encontra-se em *processos passionais*: “[a]s paixões do homem [...] são o começo de todas os seus movimentos voluntários”²⁷⁰. Ele define estes movimentos da seguinte forma:

266 A constante, introduzida por Max Planck em 1900, “é uma das mais importantes constantes da natureza, controlando todos os fenômenos quânticos” (SUSSKIND, 2009, p. 81). “Para qualquer objeto no universo, o produto da massa e das incertezas de posição e velocidade nunca é menor que a constante de Planck *h*” (*ibid.*, p. 113); dela extrai-se o *comprimento de Planck*, considerado como “o menor comprimento significativo” (*ibid.*, p. 454).

267 CHAUI, *op. cit.*, p. 306.

268 Tradução livre de HOBBS, 1976, p. 326.

269 *Cf.*, HOBBS, 1991a, p. 37.

270 Tradução livre de HOBBS, 1999, p. 39.

Existem nos Animais dois tipos de *Movimentos* que lhes são peculiares. Os chamados de *Vitais*, que começam na gestação e continuam por toda a vida [...]; movimentos, quais não necessitam da ajuda da imaginação. Os outros são os *movimentos Animais*, também chamadas de *movimentos Voluntários*: andar, falar, mover algum de nossos membros, da forma como foi imaginado por nossa mente. Esta Sensação é um Movimento dos órgãos e partes internas do corpo humano provocadas pela ação das coisas que Vemos, Ouvimos, etc.²⁷¹

A distinção que define os movimentos voluntários, como se vê, não é a vontade, no sentido escolástico – algo *sem causa* ou *que pode suspender a necessidade* –, mas a *imaginação*. Com este termo, Hobbes não quer dizer algum *devaneio*, como se entende coloquialmente, mas uma *imagem provocada pela experiência*. O limite é tênue, pois, como já vimos, para Hobbes, “uma coisa é o objeto; outra, a imagem”²⁷², mas não significa que esta imagem é algo totalmente fora da realidade já que é provocada por esta; é um processo pelo qual a imagem é produzida no *ser senciente* sendo *afetado pelo mundo exterior*, e, assim Hobbes explica a origem dos pensamentos:

A respeito dos Pensamentos do homem [...]. *Individualmente*, cada um deles é a *Representação* ou a *Aparência* de determinada qualidade ou outro Acidente de um corpo exterior ao nosso, comumente chamado de *Objeto*. [...] A Origem de todos eles é o que chamamos de Sensação (pois não há nenhuma concepção na mente de um homem que não tenha sido primeiramente apreendida, totalmente ou em parte, pelos órgãos dos Sentidos). O restante deriva desta origem. [...] A causa das Sensações é o Corpo Externo ou o Objeto que pressiona o órgão apropriado de cada Sentido [...].²⁷³

Com isto, Hobbes afirma sua posição empirista e, ao mesmo tempo, critica a doutrina escolástica, a qual propunha ser a percepção de um objeto o efeito deste emitir *espécies*: algo como uma *emissão de essências à distância* que nos permitiria perceber o objeto tal como ele é, isto é, a *coisa em si*²⁷⁴. A refutação desta ideia, no entanto, acarreta o ceticismo hobbesiano, pois:

[Q]ualquer acidente ou qualidade, que nossos sentidos nos faz pensar haver no mundo, não está realmente lá, mas são apenas aparências ou aparições. As coisas que realmente estão no mundo, independentemente de nossos sentidos, são os movimentos pelos quais essas aparências são causadas. E esta é a grande ilusão dos sentidos, que também deve ser corrigida pelos mesmos sentidos.²⁷⁵

271 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 38.

272 *Ibid.*, p. 14.

273 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 13.

274 Hobbes apresenta esta ideia nesta crítica: “a Escolástica, em todas as Universidades da Cristandade, com base em certos Textos de *Aristóteles*, ensinam outra doutrina: dizem, no que diz respeito à *Visão*, que a coisa vista emite, nas várias direções, uma *espécie visível* [...]. Com referência à *Audição*, dizem que a coisa ouvida emite uma *espécie audível* [...]. Inclusive sobre o *Entendimento*, dizem que a coisa Compreendida emana de si uma *espécie inteligível*, ou seja, algo *inteligível* que, ao chegar à Compreensão, nos faz Compreender” (*ibid.*, p. 14).

275 Tradução livre de HOBBS, 1999, p. 26.

Isto, todavia, não acarreta a *recusa platônica* do mundo *real* – isto é, o que se percebe – como um *simulacro* de outro mais *ideal*, e nem uma *dúvida cartesiana*²⁷⁶. Já vimos que Hobbes não refuta a existência de um mundo exterior, e sua própria definição de *corpo* utiliza-se deste princípio; isto apenas indica, mais uma vez, o caráter da filosofia hobbesiana, que não pretende explicar tudo, mas apontar os aspectos positivos e negativos das situações: assim como a linguagem possui a fantástica qualidade de permitir a comunicação humana de uma maneira que nenhuma outra espécie animal é capaz, mas, por outro lado, faz também com que digamos absurdos, nossa percepção permite que sobrevivamos, porém também pode nos iludir; o que é, entretanto, natural, pois, como afirma o químico Jim Baggott:

[A]s pressões da seleção evolutiva levam ao desenvolvimento de um aparato sensorial que permite uma *representação* bem calibrada da realidade. Tudo o que importa é que seja uma representação que permita à criatura vantagens para sobreviver. Não há nenhuma pressão seletiva evolucionária para que a mente represente a realidade tal como ela é.²⁷⁷

“O que você toma como realidade não passa de sinais elétricos interpretados pelo seu cérebro”²⁷⁸, aponta Baggott, e isto não está muito distante do que Hobbes propõe, demonstrando a atualidade de seu pensamento. Desta forma, o que distingue um movimento *voluntário* de um *vital* é que o primeiro tem como causa uma *imagem*, enquanto o segundo constitui-se de movimentos tão fundamentais que, se o corpo não fosse dotado deles, sequer chegaria a nascer, pois não sobreviveria à concepção. Como aponta Hobbes, “é evidente que a Imaginação é o princípio interno de todo movimento voluntário”²⁷⁹. É claro que não devemos entender *imagem como causa* no sentido de que a *abstração causa alguma coisa*, mas que *todo o processo causal que gera a imagem* – que é um processo físico – desencadeia a resposta do corpo em ato; resposta que é afetiva e não racional, pelo menos, não inteiramente:

Estes tênues princípios de Movimento dentro do corpo humano, antes que se transformem no andar, no falar, no bater ou outras ações visíveis, são chamados de ESFORÇO [*sc.*, *endeavour/conatus*]. [...] Este Esforço, quando se dirige a algo que o causa é denominado APETITE e DESEJO [...]. Quando o Esforço se traduz em afastamento de algo, é denominado AVERSÃO.²⁸⁰

276 Descartes propõe a possibilidade de um *demônio malévolo* enganar-nos de modo que o mundo exterior seria uma completa ilusão (*cf.* DESCARTES, 1996, p. 15).

277 BAGGOTT, 2013, p. 4-5.

278 *Ibid.*, p. 4.

279 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 38. A interpretação de Lazzeri (*cf.*, LAZZERI, 1998, p. 14-8), de que haveria uma hierarquia entre os dois tipos de movimentos não se encontra em nenhum lugar da obra de Hobbes. Afirmar que há uma subordinação dos movimentos voluntários aos vitais na filosofia de Hobbes é absurdo, pois isto implicaria um finalismo que não existe em seu sistema. Em última instância, exceto pela causa, os movimentos são até indistinguíveis.

280 *Ibid.*, p. 38, grifos no original. *Conatus*, na edição latina (HOBBS, 1841, p. 40).

É este o papel, para Hobbes, do conceito de *conatus*, conjugado com a relação dos movimentos voluntários com o processo de imaginação: refutar a concepção escolástica de *vontade racional*. Inclusive, a conjugação da ideia de *conatus* como *apetite* com a outra definição do conceito – *algo não computável* – permite-nos até vislumbrar um indício de uma ideia de *inconsciente*: o *conatus* não é computável, pois o princípio da ação não é consciente: é o desejo que impulsiona a ação, e a razão, no máximo, pode auxiliá-lo.

Chauí, tratando de Espinosa, afirma que, com relação ao desejo, “a semelhança com Hobbes é nítida: o desejo é uma causa eficiente e não uma causa final e é uma causa determinada por outra”²⁸¹. Sendo assim, torna-se importante verificarmos à qual ideia Espinosa aplica o termo *conatus* para entendermos também as diferenças, pois Chauí, em seguida, afirma também que “a semelhança se interrompe aí”²⁸².

2.3.4 Espinosa: o desejo e a essência

O filósofo holandês afirma que o “esforço [*conatus*] pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que sua essência atual”²⁸³. Não devemos, entretanto, pelo fato de Espinosa falar em *essência*, pensarmos que ele é um *essencialista*, acreditando que há *formas universais* em um *universo paralelo*, tal como pensava Platão. Como podemos ver no seguinte trecho, há uma clara refutação destas noções universais em sua filosofia:

[N]ão existe, na mente, nenhuma faculdade absoluta de compreender, de desejar, de amar, etc. Segue-se disso que essas faculdades e outras similares ou são absolutamente fictícias ou não passam de entes metafísicos ou universais, os quais costumamos formar a partir das coisas particulares.²⁸⁴
[É] conveniente observar, sobretudo, o quão facilmente nos enganamos quando confundimos os universais com os singulares e os entes da razão e abstratos com os reais.²⁸⁵

Neste aspecto, ao menos, podemos ver que a forma de pensar de Espinosa aproxima-se da de Hobbes: ambos afirmam que universais não passam de abstrações. Em suas cogitações metafísicas, o holandês afirma que: “uma quimera, um

281 CHAUI, *op. cit.*, p. 308.

282 *Ibid.*, p. 308.

283 ESPINOSA, 2007, p. 175.

284 *Ibid.*, p. 145.

285 *Ibid.*, p. 155.

ente fictício e um ente de Razão não podem de modo algum ser colocados entre os entes [viz., reais]”²⁸⁶; para ele, “um *ente de Razão* nada mais é do que um modo de pensar que serve para que as coisas conhecidas sejam mais facilmente retidas, explicadas ou imaginadas”²⁸⁷. Sendo assim, pensamos que devemos interpretar as categorias espinosanas tais como propomos fazer com as de Hobbes: *categorias para a elaboração de um sistema de pensamento*, isto é, *uma forma de comunicação*, como o próprio expôs acima²⁸⁸.

Seguindo a mesma lógica – como já vimos que Espinosa sugere que *não devemos discutir sobre palavras* –, não devemos comparar as categorias entre os dois filósofos – ou quaisquer outros – tal como se houvesse uma *forma platônica ideal* e procurássemos elucidar qual filósofo aproximou-se da *verdade*; sendo assim, o que devemos é procurar compreender a ideia por detrás do termo utilizado por um filósofo – isto é, a *palavra*, o *símbolo*, o *ícone*, o *rótulo* – e verificar se há algo semelhante no sistema do outro – seja utilizando o mesmo termo ou outro qualquer; também devemos procurar entender o papel que o conceito possui dentro do discurso do filósofo, como ocorre, por exemplo, com várias definições hobbesianas que são formuladas como críticas às concepções escolásticas.

Tendo isto em mente, analisemos primeiro a formulação de Espinosa antes que a comparemos com a de Hobbes: primeiro, pelo que vimos, é mais provável que não esteja afirmando que o *conatus* é uma *essência* – um *universal* –, mas, talvez, que o que chamam de *essência* de cada coisa seja apenas cada uma delas *esforçando-se em perseverar em seu ser*: o termo *conatus* é apenas uma substantivação deste *processo*, que, como tal, é mais adequadamente concebido como um *verbo* e não como um *substantivo*; esta interpretação nos parece mais compatível com a recusa dos universais e com a afirmativa de que os *entes da razão*, na realidade, não são entes. Com isto, toda vez que virmos a palavra “o *conatus*”, devemos interpretá-la exatamente

286 ESPINOSA, 1997, p. 29.

287 *Ibid.*, p. 29.

288 Mais uma vez, o primeiro escólio da proposição XL da parte II de sua *Ética* corrobora com nosso pensamento, pois, nele, Espinosa discorre sobre “as causas que estão na origem dos termos dito transcendentais, tais como *ente*, *coisa*, *algo*” (ESPINOSA, 2007, p. 131, grifos nossos). Estas encontram-se na finitude do ser humano: “esses termos designam idéias extremamente confusas. Foi, enfim, de causas semelhantes que se originaram as noções ditas universais, tais como homem, cavalo, cão, etc. Ou seja, por se formarem, simultaneamente, no corpo do ser humano, ao mesmo tempo, tantas imagens, por exemplo, de homens, que elas superam a capacidade de imaginar, não inteiramente, é verdade, mas o suficiente para que a mente não possa imaginar as coisas singulares” (*ibid.*, p. 133). Com isto e mais a ideia da irrealidade dos *entes de Razão*, podemos inferir que Espinosa rejeita a realidade destas categorias ontológicas ou, como ele próprio diz, *transcendentais*.

desta forma – entre aspas –, pois este *não é uma coisa, mas um processo*. E podemos perceber, também, com isto, uma crítica à ideia de essência como forma ideal. Espinosa também afirma que o *conatus*:

[À] medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem, está, assim, determinado a realizar.²⁸⁹

Podemos, assim, deduzir que a *essência* de um homem é seu *apetite* – “*conatus sive appetitus*”²⁹⁰ –, ou melhor – para eliminarmos o termo *essência* –, que é este apetite o que o faz um ser *perseverar em seu ser*, isto é, *apetite de viver*: “[o] esforço por se conservar nada mais é do que a essência da própria coisa [...], a qual, à medida que existe como tal, é concebida como tendo força para perseverar no existir”²⁹¹.

Neste momento devemos refletir se, quando Hobbes e Espinosa utilizam o termo *conatus*, falam de algo semelhante. A ideia do *infinitesimal* não parece existir na filosofia de Espinosa – pelo menos, relacionada ao *conatus* –, e a ideia de *conatus qua essentia* também não existe em Hobbes. No entanto, podemos traçar algumas aproximações: o inglês utiliza *conatus* para refutar a ideia escolástica das inclinações e potencialidades internas – o que Espinosa parece fazer de outra maneira –, mas, ao mesmo tempo, Hobbes utiliza o conceito para explicar o início dos movimentos, afirmando ser este idêntico a um apetite; semelhança confirmada por Chaui. Ela, porém, afirma que esta se encerra aí, de modo que devemos ver sua crítica, que, novamente, encontra-se na ideia de causa – desta vez, na distinção entre *ação* e *paixão*:

Hobbes distingue ação e paixão apenas extrinsecamente: a ação se refere ao termo de onde parte um movimento, enquanto a paixão se refere ao termo sobre o qual um movimento incide. Isso significa, numa perspectiva hobbesiana, que além de externa, a diferença entre ação e paixão é apenas de grau e não de natureza. Duas conseqüências são imediatas: em primeiro lugar, é evidente que quando o soberano é ativo, os súditos são passivos; em segundo lugar, cada indivíduo pode ser passivo em algumas situações (quando recebe ações externas) e ativo em outras (quando age sobre os outros). Para Espinosa, no entanto, a diferença entre ação e paixão é intrínseca e de natureza. Em outras palavras, pode haver interação puramente passional entre os homens, ainda que alguns sejam o ponto de partida da operação e outros sejam seus receptores. Mas, em segundo lugar, se uma soberania ativa tiver como condição a passividade dos cidadãos, então a tirania seria a forma superior da política.²⁹²

289 *Ibid.*, p. 177.

290 *Ibid.*, p. 202.

291 *Ibid.*, p. 293.

292 CHAUI, *op. cit.*, p. 308-9.

Alguns equívocos desta afirmativa já foram visto antes. De fato, Hobbes distingue ação (*causa eficiente* ou *ativa*) e paixão (*causa material* ou *passiva*) extrinsecamente, mas esta distinção não se dá no sentido *metafísico* de estabelecer uma categoria *a priori*: é apenas do ponto de vista da *percepção*. Como vimos, estas ações e paixões parciais são apenas um recorte da *causa integral*: sendo assim, a diferença é de *ponto de vista* e não de *grau*, além de ambas serem consideradas causas, embora parciais. Há também o fato de que toda paixão – causa material de uma ação anterior – é, também, uma ação – causa eficiente de uma paixão futura –, de modo que – sem entrarmos no mérito das considerações políticas, mas tratando apenas de conceitos de filosofia primeira –, não podemos dizer que um *soberano* é *exclusivamente ativo* enquanto os *súditos* são *exclusivamente passivos*: é impossível que este “soberano” seja exclusivamente ativo, pois está imerso na *rede causal integral*, e o mesmo ocorre com os súditos²⁹³.

Isto nos faz perceber que a afirmação de que é possível *haver interação puramente passional entre os homens, ainda que alguns sejam o ponto de partida da operação e outros sejam seus receptores*, se entendermos *interação passional* como a *interação na qual nenhuma das partes é causa integral*²⁹⁴, não só é quase o mesmo que Hobbes quer explicar com sua redefinição do conceito de *causa*, como iria além, afirmando que *todas as interações são passionais*: partindo da ideia de que *ator* é quem *causa*, se formos reduzir o conceito de *causa ad absurdum*, veremos que as interações entre os homens só podem ser passionais, pois nenhum é, como já vimos *causa de si* ou *causa integral*.

De igual modo, se *passional* for entendido como *causado por paixões*, pelo que vimos, Hobbes concordaria plenamente: o homem pode até utilizar a razão – isto é, calcular – para atingir um objetivo, mas por trás de todo propósito está uma *paixão*. Mas é a própria Chauí que afirma esta semelhança entre os dois filósofos, como vimos, antes do início desta seção, o que, porém, não custa ser repetido: “a semelhança com Hobbes é nítida: o desejo é uma causa eficiente e não uma causa final e é uma causa determinada por outra”²⁹⁵; e, pelo final desta afirmação, vemos que ela também afirma a inserção de uma *causa* (parcial) dentro da cadeia de causalidades. O próprio Espinosa explica isto:

293 Escrevemos *soberano* entre aspas, pois Chauí parece falar de um *rei*, ou seja: um soberano de *carne e osso*, o que, além de tudo, demonstra um equívoco sobre a concepção de soberania em Hobbes. Isto, no entanto, é assunto para os capítulos futuros.

294 Ou *causa de si*, em termos espinosanos.

295 CHAUI, *op. cit.*, p. 308.

Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito.²⁹⁶

Chauí, no entanto, afirma que:

A diferença intrínseca ou qualitativa entre ação e paixão decorre da situação da “parte da Natureza”: quando esta pode ser compreendida em sua singularidade essencial como causa total dos efeitos produzidos, estamos na atividade; quando porém, a parte só pode ser compreendida determinada pelas demais, estamos na passividade. Não é, pois, a condição de “parte” que engendra a passividade e sim o encontrar-se inteiramente determinado pela potência de outras partes.²⁹⁷

Sendo assim, a pergunta que se coloca é: *como isto é possível?* Não estaríamos, após eliminar o *livre-arbítrio*, reintroduzindo-o com outro nome? A professora propõe resolver a questão da seguinte forma:

A passividade não decorre de uma relação com algo externo, pois, nesse caso, estaríamos destinados unicamente à passividade, na medida em que somos seres finitos, e seria compreensível que se procurasse minimizar a finitude concebendo-se a reversibilidade entre paixão e ação, e dando à vontade a iniciativa da ação. A passividade decorre do modo com a relação com o exterior se estabelece, da mesma maneira que a atividade não decorre da [...] ausência de relação com algo exterior e sim do modo como a relação se estabelece: na primeira, somos determinados a existir, operar, sentir e pensar segundo a força de um desejo interno exteriorizado; na segunda, o que somos, pensamos, desejamos, sentimos e fazemos determina como nos relacionamos com a exterioridade. A liberdade é atividade corporal e psíquica de uma causa eficiente interna forte.²⁹⁸

O problema da solução está justamente nesta *causa eficiente interna forte*, pois, se com o adjetivo *interno* ela pretende significar uma causa que passa por um corpo, mas é, obviamente, inserida na cadeia causal, não temos nenhum problema; porém, se, ao contrário, pretende significar algo que surge *de si e por si*, teríamos uma contradição, pois haveria mais uma causa de si e, por consequência, mais de uma substância, contrariando a proposição 14 da parte I da *Ética* de Espinosa²⁹⁹.

Supondo que não pode ser isto, poderíamos interpretar o sentido de *interno* como referido a uma questão de *adequação*, pois, como afirma Chauí: “Espinosa demonstra que o *conatus* opera incessantemente, mas que pode fazê-lo de maneira adequada ou inadequada”³⁰⁰. Sendo assim, entendendo a locução *o conatus opera*

296 ESPINOSA, 2007, p. 51.

297 CHAUI, *op. cit.*, p. 309.

298 *Ibid.*, p. 311-2.

299 “Proposição 14. Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância” (ESPINOSA, *op. cit.*, p. 29)..

300 *Ibid.*, p. 309.

como um processo que ocorre incessantemente, o problema está na questão da dicotomia *adequada/inadequada*, pois, considerando que o *conatus* faz parte da *natureza*, e que não há nada inadequado na natureza – pois esta não pode ser outra coisa senão a realidade e, como afirma Espinosa: “[p]or realidade e por perfeição compreendo a mesma coisa”³⁰¹ –, a questão que se coloca é: *inadequado para quem (ou para que)?* Obviamente não pode ser para *Deus sive substantia*; só pode ser para o *agente/paciente* em referência a ele mesmo³⁰².

Diante disto, se a crítica está no fato de Hobbes não fazer ou não perceber uma *distinção de natureza*, no sentido de não perceber quais *essências* que um *agente* e um *paciente* representam ou de não conceber a *essência* de um indivíduo, realmente, esta crítica é cabível, embora a vejamos mais como um elogio do que como algo repreensível. De fato, não há *essências* na filosofia de Hobbes, exceto enquanto *acidentes*, e seus conceitos não são *categorias sintéticas a priori*, de modo que o filósofo inglês jamais poderia fazer uma *distinção de natureza*, pois todas estas distinções podem ser desconstruídas pelas próprias *différences* nas quais elas se baseiam. Mas acreditamos que Espinosa também não faça esta distinção, em razão do que vimos de sua filosofia até aqui e pelos comentários que faz sobre os *universais, transcendentais e entes de razão*.

Assim, é preciso ter cuidado quando se interpreta esta *adequação*, pois poderíamos cair em uma filosofia do *Logos*, tal como ocorre no sistema de Kant, pelo qual *die Willkür* deve adequar-se a *der Wille*; o que não achamos que seja o caso. Embora Espinosa afirme que “a verdadeira virtude nada mais é do que viver exclusivamente sob a condução da razão, enquanto a impotência consiste em o homem se deixar conduzir apenas pelas coisas que estão fora dele”³⁰³, ele esclarece que esta razão não é algo transcendental, pois “[a]gir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio”³⁰⁴. Como Espinosa afirma que “[c]ada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, para preservar no seu ser”³⁰⁵, pensamos que esta *adequação* é apenas *não realizar nada que vá contra esta preservação*:

301 ESPINOSA, 2007, p. 81.

302 Ou ao “*conatus*”, pois Chaui afirma que Espinosa define o “homem como *conatus*” (CHAUI, *op. cit.*, p. 313). Preferimos, no entanto, interpretar o *conatus* como um processo.

303 *Ibid.*, p. 309.

304 *Ibid.*, p. 293, grifos nossos.

305 ESPINOSA, 2007, p. 173.

Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente.³⁰⁶

Mas não haveria esta ideia em Hobbes? Acreditamos que este é o próprio princípio da fundação da sociedade para o filósofo inglês: *a conservação do próprio ser*; e uma conservação baseada nos desejos, pois, como o próprio alerta, “não ter Desejos é estar Morto”³⁰⁷. Sendo assim, embora Hobbes afirme que “[s]egurança é o fim pelo qual os homens submetem-se a outros”³⁰⁸, “[p]or *segurança*, não devemos entender a mera sobrevivência, mas uma vida feliz o tanto quanto seja possível”³⁰⁹. Deste modo, embora os filósofos possam, porventura, discordar sobre o que seja *útil* e o que seja *felicidade* – discordância que, ao menos para Hobbes, não é nada além do natural, já que concorda com o provérbio “tantos homens, tantas opiniões”³¹⁰ –, podemos concluir que a conservação do ser está na base da filosofia política de ambos.

2.4 O que resta, afinal, do indivíduo

Para concluirmos este capítulo, resta abordarmos alguns pontos da crítica de Chaui a Hobbes; pontos que nos conduzirão ao próximo capítulo: o que resta da liberdade quando retiramos o livre-arbítrio no sentido convencional do termo, assim como o que resta do indivíduo, ou melhor, o que é um indivíduo para os dois filósofos.

2.4.1 A liberdade possível

Quanto à liberdade, parece-nos que Chaui projeta nos que *procuram minimizar a finitude, concebendo-se a reversibilidade entre paixão e ação, e dando à vontade a iniciativa da ação*³¹¹ uma questão que incomoda a ela própria, porque, se entendermos *conatus* como ela entende, o que resulta, ao nosso ver, é uma *tentativa de minimizar a finitude dando ao conatus a iniciativa da ação*:

306 *Ibid.*, p. 289.

307 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 54.

308 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 77.

309 *Ibid.*, p. 143.

310 Tradução livre de HOBBS, 1991b, p. 68.

311 *Ut supra, cf.*, CHAUI, *op. cit.*, p. 311-2.

Espinosa a define [viz., a liberdade] como a força do corpo para afetar outros corpos e ser por eles afetado de inúmeras maneiras simultâneas, sem ser dominado por eles nem dominá-los, aumentando sua capacidade de viver; e como força da mente para conceber inúmeras idéias simultâneas e desejar simultaneamente sua capacidade de pensar.³¹²

Para nós, isto não explica como pode ser possível a liberdade, afinal, *força da mente para desejar*, parece-nos algo como *the will wills*, que Hobbes critica. Preferimos acreditar que a resposta de Espinosa é algo mais simples, como quando ele mesmo afirma que:

[C]ada um tem o poder, se não absoluto, ao menos parcial, de compreender a si mesmo e de compreender os seus afetos, clara e distintamente e, conseqüentemente, de fazer com que padeça menos por sua causa. Devemos, pois, nos dedicar, sobretudo, à tarefa de conhecer tanto quanto o possível, clara e distintamente, cada afeto, para que a mente seja assim, determinada, em virtude do afeto, a pensar aquelas coisas que percebe clara e distintamente e nas quais encontra a máxima satisfação.³¹³

Ou seja, nos parece algo como aprender com a experiência e conhecer os próprios afetos e desejos; em síntese, como Hobbes aponta na introdução do *Leviathan*: “*Nosce teipsum, Leia a si mesmo*”³¹⁴. É interessante notar que esta frase, normalmente traduzida por *conheça-te a ti mesmo*, é traduzida de forma intencionalmente equivocada – pois Hobbes conhecia muito bem o latim –, e leva Martel a afirmar que “a metáfora operativa de Hobbes para a política é *ler*”³¹⁵. Assim, acreditamos que há tanto em Hobbes quanto em Espinosa uma alternativa para o fatalismo, apesar do determinismo, embora resolver este problema, em última instância, fuja do escopo deste trabalho, devido à complexidade do tema.

De qualquer forma, contra a afirmação de Bramhall, que afirmou que, sem o livre-arbítrio, “conselhos, artes, armas, livros, instrumentos, estudos, tutores e medicina seriam em vão”³¹⁶, temos na resposta de Hobbes – que todas estas coisas são *causas*³¹⁷ – uma possível solução para o dilema, que podemos exemplificar da seguinte forma: imaginemos alguém que, em algum dado momento, adquire a capacidade de viajar no tempo e presencia uma grande catástrofe. Observando a catástrofe, descobre suas causas e, neste mesmo momento, volta ao passado. Sabendo das causas da catástrofe, conclui que a poderia tê-la evitado, porém, por uma perspectiva *fatalista*, isto seria impossível, pois toda a história estaria absolutamente determinada e,

312 CHAUI, *op. cit.*, p. 312.

313 ESPINOSA, *op. cit.*, p.

314 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 10.

315 Tradução livre de MARTEL, *op. cit.*, p. 17, grifos nossos.

316 Tradução livre de BRAMHALL & HOBBS, *op. cit.*, p. 24.

317 Cf., *ibid.*, p. 26.

por alguma razão, mesmo sabendo das causas da catástrofe – o que não sabia antes –, nossa personagem não poderia evitá-la, pois seria como se este destino fatídico estivesse predestinado e, como um decreto divino, fosse impassível de revogação.

Já em um determinismo meramente causal, nossa personagem, indo ao futuro e voltando, tendo conhecimento das causas da catástrofe e tendo a capacidade de evitá-la, poderia impedi-la. Isto não decorre de um efeito mágico – exceto a viagem no tempo, que aqui existe apenas como meio para um exercício intelectual –, mas apenas significa que as configurações mudaram, isto é, nossa personagem adquiriu *informações* que não possuía antes e isto, conjugado com o *apetite* de evitar a catástrofe, consiste na causa de evitá-la; e isto será necessário caso se realize.

Podemos até fornecer um exemplo menos fantástico: imaginemos um sujeito dando voltas em um quarteirão, tentando encontrar um endereço; em dado momento, surge um outro sujeito: como a configuração mudou, o nosso personagem poderá pedir informações – caso esteja com uma *aversão* de dar voltas ao redor de um quarteirão – e tentar facilitar sua busca pelo endereço que procura. Mesmo que o sujeito que pudesse dar informações já estivesse lá o tempo todo, cada volta que o sujeito dá ao redor do quarteirão seria uma causa que contribuiria para aumentar sua aversão de dar estas voltas: assim, em um dado momento que sua aversão de dar voltas superasse seu apetite de encontrar o endereço por si só, o sujeito pediria informações, e isto seria um processo causal necessário. Ou seja, em resumo, o fato de haver um universo determinista, não significa que tudo será sempre igual para Hobbes, até porque, como ele defende, não há universais, de modo que cada instante é singular.

Não podemos esquecer, no entanto, que, como afirma Espinosa, “[u]m afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”³¹⁸, o que faz com que seja necessário haver a *informação* e mais o *afeto*. E como criar estes afetos é algo que não podemos solucionar, pois, como Hobbes aponta, “nenhum homem pode determinar sua própria vontade, pois vontade é apetite, e nenhum homem determina a sua vontade mais do que qualquer outro apetite, isto é, mais do que pode determinar quando terá fome e quando não”³¹⁹. No entanto, pensamos que o que exemplificamos acima pode ser resumido na famosa máxima de Espinosa: *a experiência ensina*³²⁰, ou seja, a experiência permite organizar os afetos e liberta; mais que isto, ao nosso ver, seria trocar uma metafísica por outra.

318 ESPINOSA, *op. cit.*, p 275.

319 Tradução livre de BRAMHAL & HOBBS, *op. cit.*, p. 72.

320 Cf., ESPINOSA, *op. cit.*, p. 171. A máxima, no entanto, é repetida em diversas ocasiões.

Por outro, considerar que ser guiado por desejos é falta de liberdade pode ser apenas uma questão de ponto de vista – e de um que se baseia na distinção *corpo/mente* –, pois, se pensarmos que o desejo é parte do indivíduo – ou, até, como *façon de parler*, a *essência do próprio indivíduo* –, não há nenhuma falta de liberdade em realizá-los, muito pelo contrário. Esta falta de liberdade só pode ser concebida dentro de uma perspectiva que conceba uma *psyche* – no sentido platônico – ou uma *alma* que se oponha às paixões do corpo. Se dispensamos esta dicotomia, a única falta de *adequação* ou *pecado* que pode existir na realização de um desejo é se ele acarretar a destruição de quem o deseja.

2.4.2

O indivíduo multidão e a multidão individualizada

Com todos os dilemas apresentados acima, podemos concluir que a questão do indivíduo, entendido como um ser humano, é bastante complexa. Na filosofia de Hobbes, principalmente, temos um *indivíduo accidental e passional*, cada vez mais distante da imagem de um *homo œconomicus* que MacPherson tenta atribuir-lhe, mas tampouco é *mau*, como na visão do *hobbismo*; poderíamos dizer que o mais adequado seria tratá-lo como *ambivalente*. No entanto, contra esta suposta ideia de um *indivíduo individualista* existente na teoria de Hobbes, Chaui tenta contrastá-la com uma suposta afirmação da existência de um *indivíduo coletivo natural* na filosofia de Espinosa. O objetivo principal dela é refutar a ideia de *contrato social*, assunto a ser abordado posteriormente, mas que apresentaremos parte da crítica agora, pois diz respeito ao conceito de *indivíduo*. Ela afirma que:

[E]m estado de Natureza existem partes que naturalmente formam o que Espinosa chama de *multitudo* e quando esta se comporta como um indivíduo, isto é, como uma potência de agir coletiva ou união de constituintes que agem como causa única para a produção de um efeito, institui a vida política. Em outras palavras, não há pacto porque os homens constituem um indivíduo coletivo ou um corpo complexo e uma mente complexa dotados de todo poder que seus constituintes lhe conferem: o corpo político. O poder político (o *imperium*) é, portanto, o direito natural comum ou coletivo.³²¹

Ela constrói este argumento a partir do conceito espinosano de que “[a] Natureza é um indivíduo infinitamente complexo. Como toda individualidade, define-se pela união de constituintes que agem como causa única para a produção de um efeito determinado”³²². Sendo assim, “[o] fato de que haja entre as partes uma

321 CHAUI, *op. cit.* p. 299.

322 *Ibid.*, p. 298.

comunidade natural (de potência e de propriedades ou qualidades) significa que esta existe antes da vida civil e que esta surja a partir daquela, sem necessidade de um pacto para instaurá-la³²³. Diante destes argumentos, para que possamos compreendê-los, precisamos saber o que Espinosa diz sobre corpos e indivíduos.

Espinosa afirma que “o que constitui a forma de um indivíduo consiste em uma união de corpos”³²⁴, que, como já vimos, são modos da extensão. “[A] natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro”, e, como Deus e a natureza são a mesma coisa, Deus é um só indivíduo. Além disto, “[o]s corpos [...] são coisas singulares, que [...] se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso”³²⁵; “[q]uando corpos quaisquer [...], são forçados [...] a se justaporem, ou se [...] eles se movem [...] de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros [...], diremos que esses corpos [...] compõe um só corpo ou indivíduo”³²⁶. Por sua vez:

Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular.³²⁷

Diante destas definições, o ponto que deve ser ressaltado é: *contribuir para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito*. Isto pode ser inferido pelo seguinte raciocínio, a partir dos conceitos mencionados acima: 1) *corpos são coisas singulares*; 2) *corpos unidos formam um indivíduo*; 3) *indivíduos contribuindo para uma única ação, resultante em um único efeito, são uma coisa singular*; logo, o que constitui a *individualidade* é a *singularidade*, que é ser *uma ação que leva a um único efeito*. Isto não é nada mais do que Chaui afirmou ao escrever que *toda individualidade, define-se pela união de constituintes que agem como causa única para a produção de um efeito determinado*, como mencionamos acima.

Creemos que devemos interpretar *produção* no sentido espinosano de *contribuir para a ação*, que, obviamente, não pode ser o mesmo que *contribuir para uma única paixão*. Como, para Espinosa, *ação* é ser *causa adequada*, e ele afirma que, “causa adequada [é] aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma [...] enquanto que] causa inadequada ou parcial [...] é aquela

323 *Ibid.*, p. 299.

324 ESPINOSA, *op. cit.*, p. 103.

325 *Ibid.*, p. 99.

326 *Ibid.*, p. 101.

327 *Ibid.*, p. 81.

cujo efeito não pode ser compreendido por ela só³²⁸, podemos inferir que: sendo *causa inadequada* o mesmo que *causa parcial*, *causa adequada* significa *causa plena* ou *integral*. Sendo assim, a partir destas considerações, podemos entender porque, para Espinosa, *Deus sive natura* é um indivíduo. No entanto, pelos mesmos motivos que só “Deus é causa livre”³²⁹, só “Deus é causa por si mesmo e não por acidente”³³⁰ e só “Deus é, absolutamente, causa primeira”³³¹, podemos chegar a conclusão que, em última instância, só ele é um indivíduo, afinal, é o único que *age* para a produção de um *único efeito*, que é a *natureza inteira*; os outros corpos também participam deste efeito, mas não integralmente, pois são finitos, logo *padecem*.

Sendo assim, como seres humanos, individual ou coletivamente, podem ser indivíduos? Já vimos, anteriormente, que “cada um tem o poder, se não absoluto, ao menos parcial, de compreender a si mesmo e de compreender os seus afetos, clara e distintamente e [...] de fazer com que padeça menos por sua causa”³³², ao que acrescentamos a proposta de Espinosa que “[d]evemos [...] nos dedicar [...] à tarefa de conhecer [...] cada afeto, para que a mente seja [...] determinada [...] a pensar aquelas coisas clara e distintamente e nas quais encontra a máxima satisfação”³³³, o que corrobora com a nossa tese de que nos conhecermos é um caminho para uma liberdade possível, e parece ser o que Espinosa chama de ser *racional*.

Espinosa, contudo, afirma que “[p]adecemos à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais”³³⁴, e que “[a] força pelo qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores”³³⁵. Com isto, Espinosa afirma que “o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões, que segue a ordem comum da natureza, que a obedece e que, tanto quanto exige a natureza das coisas, a ela se adapta”³³⁶. Disto se segue que o homem pode organizar seus afetos e compreender suas causas, porém, em maior ou menor grau, sempre haverá algum padecimento. Considerando que a condição para a constituição da singula-

328 *Ibid.*, p. 163.

329 *Ibid.*, p. 39.

330 *Ibid.*, p. 37.

331 *Ibid.*, p. 37.

332 *Ibid.*, p. 373.

333 *Ibid.*, p. 373.

334 *Ibid.*, p. 273.

335 *Ibid.*, p. 273.

336 *Ibid.*, p. 275.

ridade ou da individualidade é contribuir ativamente para a produção de um efeito, um indivíduo pleno, conforme já vimos, só *Deus sive natura*.

Todavia, mesmo que consideremos que seja possível um ser humano organizar plenamente seus afetos, isto é, conceber adequadamente todas as causas que os geram, também consideramos importante saber o que pensa Espinosa do homem *como realmente é*, pois o que temos acima é uma *proposta ética* e não uma descrição da realidade. No *Tratado político*, Espinosa afirma que:

É certo, e na nossa *Ética* demonstramo-lo, que os homens estão necessariamente submetido a emoções; são de tal modo que experimentam piedade em relação aos infelizes, inveja aos que possuem felicidade; que são mais levados à vingança que à piedade. Além disso, cada qual deseja que os outros vivam consoante a sua própria compleição, aprovelem o que ele próprio aprova, e rejeitem o que ele próprio rejeita. Donde resulta que, querendo todos ser os primeiros, surjam conflitos entre eles, procurem esmagar-se uns aos outros e que o vencedor se glorifique mais por ter triunfado seu rival que por haver obtido qualquer vantagem para si mesmo.³³⁷

É claro que Espinosa não fala isto de modo repreensivo, pois afirma que considerou “as emoções humanas, tais como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e outras inclinações da alma, não como vícios mas como propriedades da natureza humana: maneiras de ser”³³⁸. É preciso convir, todavia, que, por ser submetido a *flutuações de ânimo*, ele afirma que “um único e mesmo homem é afetado de diferentes maneiras relativamente a um mesmo objeto e, sob tal condições, ele é volúvel”³³⁹. Assim, este mesmo homem é, “muitas vezes, a causa pela qual ele se entristece ou pela qual se alegra, ou seja, facilmente concebemos que ele é afetado de tristeza ou de alegria, acompanhada uma ou outra, da idéia de si mesmo como causa”³⁴⁰.

Como, “[à] medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito”³⁴¹, um ser humano considerar-se como causa da própria tristeza é considerar que diminui sua potência de existir³⁴²; e como “[q]uando a mente imagina coisas que diminuem ou refreiam a potência de agir do corpo, ela se esforça, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluam a existência das primeiras”³⁴³, o que

337 ESPINOSA, 1997, p. 440-1.

338 ESPINOSA, 1997, p. 440.

339 ESPINOSA, 2007, p. 299.

340 *Ibid.*, p. 223.

341 *Ibid.*, p. 173.

342 Espinosa define *alegria* como “uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior” (*ibid.*, p. 177), enquanto *tristeza* é “uma mente passa a uma perfeição menor” (*idem*).

343 *Ibid.*, p. 181.

implicaria na mente imaginar sua própria exclusão por pensar que o ser do qual ela faz parte é causa da própria tristeza, ou seja, diminui ou refreia a potência de agir do corpo. Já que “[n]enhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”³⁴⁴, isto jamais poderia ser uma ideia *adequada*, de modo que este suposto *indivíduo* não seria um, pois não estaria *contribuindo para uma única ação que causasse um único efeito*. Sendo assim, o que se entende coloquialmente por indivíduo não passa de um *indivíduo multidão*, composto por uma multidão de afetos que se debatem, tal como na *deliberação* de Hobbes.

Resta saber se estes *indivíduos multitudinários* seriam capazes, mesmo assim, de formar uma sociedade que fosse considerada um *indivíduo* no sentido espinosano do termo. Espinosa afirma que “[à] medida que os homens são afligidos por afetos que são paixões podem ser reciprocamente contrários [... e, a]penas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza”³⁴⁵. Ou seja, parece que não. Pessoas e sociedades podem agir como indivíduos, mas de forma *contingente*, no sentido que já vimos anteriormente: de forma *pontual e efêmera*, isto é, com os *ânimos flutuantes*. Isto significa que, ora são, ora não são, e, mesmo assim, mais por paixão do que por ação; e a própria ausência de individualidade dos “indivíduos” impede que a *multidão* haja como *indivíduo*, como Espinosa parece deixar claro no *Tratado teológico-político*:

Ora, se os homens fossem por natureza constituídos de modo que não desejassem senão o que ensina a reta razão, certamente a sociedade não necessitaria de nenhuma lei, bastando apenas fornecer aos homens os verdadeiros ensinamentos morais para que, espontaneamente e de inteira e livre vontade, fizessem aquilo que verdadeiramente interessa. Quão diferente, porém, é a constituição da natureza humana! Todos procuram, de fato, o que lhes é útil, mas quase nunca segundo os preceitos da reta razão; pelo contrário, a maioria das vezes desejam as coisas e consideram-nas úteis por capricho e por paixão, sem olhar para o futuro nem razões de nenhuma outra espécie.³⁴⁶

Sendo assim, a tese de que “em estado de Natureza existem partes que naturalmente formam o que Espinosa chama de *multitudo* e quando esta se comporta como um indivíduo [...], institui a vida política”³⁴⁷, ou não procede, ou teremos que rever o conceito espinosano de indivíduo.

344 *Ibid.*, p. 173.

345 *Ibid.*, p. 301.

346 ESPINOSA, 2004, p. 86.

347 CHAUI, *op. cit.*, p. 299.

2.5

Conclusão: *homo hominis homo*

O objetivo desta última seção, que parece ter-nos afastado de Hobbes, na verdade não o fez, pois serviu para refutar uma crítica comum feita a ele: *que Hobbes estaria errado por não perceber a comunhão natural dos homens*. E utilizamos a filosofia de Espinosa, pois, muito embora tentem *afastá-lo* de Hobbes, acreditamos que a filosofia dos dois tem mais em comum do que querem admitir. No entanto, mesmo que não seja o caso, fazer a crítica que mencionamos acima com base no filósofo holandês, pelo que acabamos de ver, não parece fazer muito sentido, e querer *forçar* esta interpretação de sua filosofia é querer introduzir um *logos* onde não há.

É claro que sociedades e grupos – isto é, *multitudine* – existem muito previamente ao chamado *Estado moderno*, e, que um homem totalmente fora da sociedade – isto é, desde o nascimento –, quando existe, na melhor das hipóteses, como vimos no começo deste capítulo, é uma *criança feral*; mas é exatamente este o primeiro ponto que trataremos no próximo capítulo: *Hobbes não afirma que não haja comunhão natural entre os homens, ele só afirma que esta comunhão não é simples e isenta de conflitos*; e isto é mais por não haver um indivíduo hobbesiano com uma natureza pré-definida do que por haver: é justamente pela inúmera diversidade de afetos que estes conflitos podem surgir e não por causa de uma suposta *natureza humana, fixa e perene*. *Homo homini lupus, homo homini deus*, como Hobbes escreveu na introdução de *De Cive*.

Entendamos isto, porém, como uma *alegoria*, pois o mais correto seria dizer *homo hominis homo* e, mesmo assim, *quisque homo*, pois, como vimos, para Hobbes, não há universais: “um *universal* não é nada senão um *nome*, e a compreensão [*sc.*, do *nome*] não é da coisa *em si*, mas dos nomes e de linguagens consistindo de nomes”³⁴⁸. Acreditamos que isto é a lição que Hobbes fornece com sua *Philosophia Prima*, e foi o que tentamos passar com este capítulo, e é o que se deve ter sempre em mente ao ler a filosofia de Hobbes: “que a *existência* de cada ente [...] é o mesmo que sua *essência*”³⁴⁹. E isto não é um *logos*. *No principio era o ato, e ato continua ser*.

348 Tradução livre de HOBBS, 1976, p. 376, grifos nossos.

349 *Ibid.*, p. 360, grifos nossos.