

SUBSTÂNCIA, SUJEITO E ATIVIDADE EM HOBBS E LEIBNIZ

Celi Hirata¹

RESUMO: Pretende-se examinar dois momentos da identificação de sujeito com a substância na modernidade, a saber, o corpo na filosofia de Hobbes e a substância individual no pensamento de Leibniz. Enquanto em Hobbes ser sujeito significa estar sujeito (ao espaço imaginário, aos movimentos transmitidos por meio de choque, ao soberano), de maneira que o corpo é caracterizado como aquilo que não possui em si próprio o seu princípio de movimento, em Leibniz, ser sujeito enquanto substância significa possuir inscrito em sua natureza tudo o que se pode predicar de maneira verdadeira a seu respeito, de maneira que significa ser o fundamento e o princípio de sua própria atividade, significa ser auto-suficiente. Entretanto, apesar do corpo hobbesiano ser caracterizado pela sua inércia e a substância leibniziana, pela sua auto-suficiência, pretende-se indicar como é a concepção hobbesiana que mais se aproxima da concepção moderna de subjetividade ou de sujeito enquanto centro da ação, enquanto poder de fundação que estabelece uma nova ordem pela sua decisão, ao passo que, em Leibniz, a atividade do homem, assim como das demais substâncias, traduz-se como a atualização do plano divino do melhor dos mundos possíveis.

PALAVRAS CHAVES: Substância, Sujeito, Determinismo, Ação

ABSTRACT: I aim to examine two moments of identification of the subject with the substance in modernity, namely, the body in Hobbes's philosophy and the individual substance or monad in Leibniz's thought. While in Hobbes to be subject means to be subjected (to imaginary space, to the movements transmitted by means of shock, as well as to the sovereign), so that the body-substance is characterized by not having in itself its principle of movement, for Leibniz to be subject as substance means having subscribed to its nature everything that can be truly predicated about it, so that it means to be the foundation and principle of its own activity, it means to be self-sufficient. However, although the Hobbesian body is characterized by its inertia and the Leibnizian substance by its self-sufficiency, I aim to indicate that the Hobbesian thought is closer to the modern conception of subjectivity or subject as center of action, as power of foundation that establishes a new order by its decision, whereas in Leibniz's philosophy the human activity, as well as the activity of other substances, consists in the update of the divine plan of the best of all possible worlds.

KEYWORDS: Substance, subject, determinism, action

¹¹Doutora em Filosofia. Professora da Universidade Federal de São Carlos. UFSCar

Hobbes e o corpo como sujeito enquanto sujeito ao espaço e ao movimento

Hobbes coloca o corpo no lugar da substância, considerando-os equivalentes. Tanto é assim que o oitavo capítulo do *De Corpore* intitula-se "Corpo e acidente", no lugar do par conceitual tradicional "Substância e acidente". Apesar de Hobbes não identificar explicitamente substância e corpo, ele argumenta como apenas os corpos preenchem os requisitos tradicionais de substancialidade. Em primeiro lugar, apenas os corpos subsistem por si mesmos, sendo independentes do nosso pensamento. Ao espaço imaginário, que não existe em si mesmo, mas apenas em nosso pensamento, corresponde o corpo como coisa que ocupa uma parte do espaço e existe por si. Além disso, o corpo, na medida em que é alocado no espaço, é sujeito ao espaço imaginário, o que implica, para Hobbes, que ele pode ser entendido pela razão e ser percebido pelos sentidos, na medida em que os sentidos só podem perceber e a razão calcular aquilo que está no espaço e no tempo.²

O corpo é sujeito não só no sentido de que é sujeito ao espaço imaginário, mas também no sentido de que é o sujeito do qual se predicam acidentes: é aquilo que tem a aptidão de receber diferentes acidentes e nos afetar de diversas formas. Nesse sentido, o corpo é sujeito na medida em que é substrato dos seus acidentes, sendo que os acidentes podem ser afastados de um corpo, seu sujeito, sem que esse corpo pereça. Isto é, exceto a extensão, os acidentes podem ser aniquilados ou produzidos num determinado corpo sem que ele seja destruído ou produzido, sendo que o sujeito da mudança permanece. É assim que um corpo que passa do repouso ao movimento ou que muda de cor permanece sendo um corpo. É nesse sentido também que Hobbes afirma que as relações de causalidade não se aplicam ao corpo, mas apenas aos acidentes, pois apenas os acidentes são produzidos ou destruídos, mas jamais o corpo.³ Não se pode conceber que um corpo seja gerado ou aniquilado, mas apenas que seja transformado por determinados acidentes.

Deste modo, Hobbes retoma algumas das características pelas quais Aristóteles definia a substância, a saber, como aquilo que existe, é subsistente por si mesmo, não se predica de nada, mas é, ao contrário, é objeto de predicação, sendo, pois, o sujeito dos acidentes e o substrato real das mudanças. Além disso, ao contrário dos acidentes, a substância permanece e é indestrutível. Como Aristóteles, Hobbes considera, ademais, que a substância (o corpo) é cognoscível, podendo ser percebida pelos sentidos e submetida ao cálculo da razão, na

²Hobbes, *Of Body*, cap. VIII, §1. In: *English Works*, I, p. 102.

³Idem, *ibidem*, §20, p. 116-117.

medida em que é sujeita ao espaço e aos acidentes pelos quais diferenciamos as coisas. Entretanto, diferentemente de Aristóteles, para Hobbes apenas os corpos são substâncias na medida mesma em que apenas os corpos ocupam o espaço, são inteligíveis, indestrutíveis, etc. Na medida em que substância é o mesmo que corpo, a expressão "substância incorpórea" é tão contraditória como "corpo incorpóreo". De fato, o filósofo de Malmesbury não apenas reduz a substância ao corpo, como também o corpo à matéria, já que os corpos não possuem nada que não seja material, rejeitando, dessa maneira, o hilemorfismo e a noção aristotélica de forma, redefinindo-a como uma maneira pela qual denominamos um acidente que distingue um determinado corpo de um outro. Na medida em que reduz a substância ou corpo à matéria, Hobbes afirma que o conceito de "matéria prima" não se refere a um princípio anterior ao corpo que o formaria em conjunto com uma forma, mas significa "corpo em geral", abstraindo-se dele os acidentes que possa ter. É nesse sentido que "matéria prima" é um nome que significa a aptidão para receber acidentes.⁴

Rejeitando a noção aristotélica de forma substancial e reduzindo os corpos à matéria, sem que haja qualquer natureza ou princípio nos corpos que seja a causa das alterações, Hobbes explica os fenômenos mecanicamente, reduzindo todo tipo de alteração ao movimento local e afirmando que toda alteração (mudança na direção ou velocidade do movimento, passagem do repouso ao movimento, bem como do movimento ao repouso) é causada pelo movimento de um corpo contíguo. Ou seja, todo fenômeno ou geração ou destruição de acidentes se dá por meio do choque, da transmissão de movimento por meio do contato, pois um corpo não pode mover a si mesmo, o que se demonstra pela impossibilidade de se concebê-lo, pois estando ausente qualquer fonte de determinação inerente ao próprio corpo, como uma forma ou potencialidade, não se pode conceber por que um corpo começou a se mover num determinado momento ao invés de outro, nem por que se moveu para uma direção ao invés de outra.⁵ Isso só pode ser explicado pelo recurso a um outro corpo contíguo, cujo movimento foi a causa dessas determinações espaço-temporais. Por si mesmos, os corpos são inertes.

Tudo é determinado necessariamente e mecanicamente, sem qualquer espaço para o acaso ou indeterminação. Para Hobbes, todos os fenômenos no mundo consistem em movimentos, que, por sua vez, são causados pela conjunção de outros movimentos. Ou, na terminologia de

⁴Idem, *ibidem*, § 24, p. 118-119.

⁵Hobbes, *Of Liberty and Necessity*, in: *English Works*, IV, p. 274/ *The Questions concerning liberty, necessity and chance*, XXX, in: *English Works*, V, p. 372 / *Short Tract on First Principles*, seção I, §10, p. 18 e 20.

Hobbes, todo efeito é produzido por uma causa integral, suficiente e necessária, causa que consiste na totalidade dos requisitos para a produção deste efeito, sendo que uma tal causa não pode deixar de produzir o seu efeito. Essa determinação se aplica a toda realidade, não só aos fenômenos naturais, mas também às ações humanas. Tudo no mundo é determinado de forma necessária pelo conjunto de fatores (que consistem em movimentos) que constituem os requisitos para a produção dos eventos, sendo que o termo “contingência” não indica uma indeterminação real dos eventos ou a possibilidade de que diferentes eventos venham a ocorrer, mas apenas a nossa ignorância em relação às causas que necessitam um determinado efeito,⁶ sem de modo algum corresponder à realidade.

Sendo assim, Hobbes rejeita a tese do livre-arbítrio humano, tese que supõe a contingência no mundo e o poder da vontade de se autodeterminar de forma autônoma em relação aos movimentos dos corpos contíguos exteriores. Para o filósofo, a vontade não consiste numa faculdade entendida enquanto uma potencie de determinações contrárias, mas sim no último momento da deliberação a partir do qual se segue imediatamente a ação.⁷ Isto é, Hobbes chama pelo nome de vontade o que denominaríamos a volição, o querer. A deliberação, por sua vez, não consiste, para Hobbes, num processo racional, mas na alternância de apetites e aversões,⁸ o que é comum aos homens e aos animais, isto é, a todos os corpos animados. E os apetites e aversões, por seu turno, são determinados pelas imagens do bem e do mal que se tem na mente, imagens que, por sua vez, são determinadas pelos movimentos dos corpos exteriores contíguos, corpos que afetam o corpo daquele que delibera e quer. A ação que procede da vontade é voluntária e os homens são livres quando podem fazer o que querem, isto é, quando não há impedimentos externos ao movimento voluntário, mas não são livres para querer. Isto é, os homens podem ser livres para fazer, mas não para querer – não está no poder dos homens escolher a sua própria escolha.

Deste modo, os corpos são sujeitos na medida em que estão sujeitos ao espaço, sendo coincidentes com uma parte dele, e que são os sujeitos dos acidentes, o que significa que estão sujeitos a receber diversos acidentes por meio da transmissão do movimento a partir de corpos contíguos. Como se indicou, na medida em que, para Hobbes, o corpo é puramente material, sem qualquer princípio imaterial de atividade ou potencialidade, os corpos são inertes e não podem mover a si mesmos, sendo que todas as suas determinações são causadas de modo

⁶Hobbes, *Of Body*, cap. X, §5, p. 130.

⁷Hobbes, *Leviatã*, cap. VI. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 55

⁸Idem, *ibidem*.

necessário pelo conjunto de movimentos dos corpos contíguos exteriores, o que vale também para os corpos animados e racionais, os homens. *Ser sujeito, nesse sentido, é estar sujeito aos movimentos dos corpos contíguos exteriores.*

Por fim, há um outro sentido de “subject”, a saber, *súdito*, algo que se aplica não ao corpo em geral, mas aos homens enquanto indivíduos que fazem parte de um corpo civil. Ser “subject”, neste caso, é estar sujeito ao poder soberano, sujeição que se dá, nos termos dos *Elementos da Lei* e do *Do Cidadão*, por um pacto de submissão, no qual cada um submete a sua vontade ao do soberano, ou por meio da autorização, como Hobbes explicita no capítulo XVI do *Leviatã*, autorização por meio da qual cada um autoriza que o soberano seja o portador de sua pessoa e atue em seu nome, sendo que os súditos passam a ser os autores das ações que o ator, o soberano, realiza. Tanto num caso, como no outro, produz-se uma unidade, produzindo-se o homem artificial, que é o Estado.

Enfim, em Hobbes, o corpo é sujeito na medida em que está sujeito ao espaço e a receber diversos acidentes por meio da transmissão do movimento, o que se aplica também ao homem, que é um corpo animado e racional. Enquanto parte de uma ordem política, o súdito (subject) é sujeito na medida em que é sujeito ao poder soberano.

Leibniz e a caracterização da substância-sujeito como princípio auto-suficiente de sua própria atividade

Assim como Hobbes, Leibniz define a substância aristotelicamente como aquilo que não é predicado de nada, mas é, ao contrário, objeto de predicação. É assim que quando se atribui muitos predicados a um mesmo sujeito e esse sujeito, por sua vez, não é predicado de nada, chama-se a isso de substância individual.⁹ Deste modo, a substância é primordialmente sujeito de predicados, seu suporte real. Ao caracterizar a substância individual como ser completo, como unidade à qual são inerentes todos os predicados que lhe dizem respeito, Leibniz radicaliza a concepção aristotélica de substância como sujeito de predicados.

Para defender isso, Leibniz oferece dois argumentos, um que recorre à natureza da verdade e o outro, à impossibilidade de influxo causal entre as substâncias. Como em toda proposição verdadeira a noção do predicado está contida na noção do sujeito, é preciso que

⁹Leibniz, *Discurso de Metafísica*, §8. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 16.

aquele que compreende perfeitamente a noção de um sujeito possa julgar que um determinado predicado lhe pertence. Por isso, toda substância é um sujeito que possui uma noção tão completa a ponto de incluir todos os predicados que lhe dizem respeito, que lhe podem ser atribuídos com verdade.¹⁰ Ademais, nenhuma substância pode ser alterada por uma outra a partir do exterior.¹¹ Consequentemente, tudo o que lhe ocorre, todos os seus fenômenos, devem estar fundamentados em sua própria natureza, já que não podem ser provenientes de outra coisa.

Leibniz nega que possa haver influxo causal, por sua vez, a partir de dois argumentos: em primeiro lugar, a substância, enquanto sujeito uno de uma pluralidade de predicados, é simples, una e indivisível - o que para Leibniz implica na sua imaterialidade, já que a extensão é, ao contrário, divisível ao infinito. Ora, por ser indivisível e não possuir partes, as substâncias não podem ser alteradas mecanicamente a partir do exterior, pois isso só poderia se dar pela mudança entre as partes.¹² Em segundo lugar, não se pode conceber que um predicado de uma substância seja transferido a uma outra, como outrora faziam as espécies dos escolásticos:¹³ não pode haver, assim, influxo causal, sendo que todas as mudanças devem ter como fonte as próprias substâncias que as sofrem. Para Leibniz, “as mônadas não têm janelas pelas quais algo possa entrar ou sair.”¹⁴

Assim, a partir da natureza da verdade e da impossibilidade de influxo causal, infere-se que as substâncias devem possuir uma noção tão completa a ponto de se poder deduzir dela todos os predicados que lhe podem ser atribuídos. É por essa razão que se denomina Leibniz de um *superessencialista*: diferentemente de Aristóteles, que distinguia entre predicados essenciais, que não podem ser separados do sujeito sem que esse seja destruído, e os predicados acidentais, que, ao contrário, podem ser separados do sujeito, Leibniz defende que todos os predicados são essenciais, isto é, que todos os predicados fazem parte da natureza de uma determinada substância individual, não podendo ser separados dela sem que ela perca a sua identidade.

A substância leibniziana caracteriza-se, pois, por ser fonte ou princípio de sua atividade. É a atividade de uma substância que a difere das demais, já que ela não poderia se

¹⁰Idem, *ibidem*, p. 16-17.

¹¹Leibniz, *Monadologia*, §7, p. 131-132.

¹²Idem, *ibidem*.

¹³Idem, *ibidem*.

¹⁴Idem, *ibidem*.

distinguir pela composição de suas partes e que, para Leibniz, não há jamais na natureza dois seres iguais, como o princípio de identidade dos indiscerníveis anuncia. É assim que nos *Princípios da Natureza e da Graça* Leibniz caracteriza a substância primordialmente como um ser capaz de ação.¹⁵ Assim como toda ação pertence a um sujeito, a uma substância, toda substância age e essa atividade é, segundo Leibniz, ininterrupta, individualizando-a sempre.

Daí a importância da distinção entre *apercepções* (reflexões ou percepções que são percebidas, das quais sou consciente) e as *percepções* inapercebidas, distinção que Leibniz enfatiza nos *Novos Ensaios* em oposição à filosofia de Locke. Uma vez que essa atividade ininterrupta das substâncias consiste em percepções - a representação da multiplicidade no simples - e apetições, suas tendências a partir das quais passam de uma percepção a outra, é preciso que ela perceba sempre, mesmo quando essa percepção não é clara o suficiente para se ter consciência dela. São essas percepções, na medida em que são representativas do que está no exterior das substâncias, que garantem a relação de cada uma delas com o mundo inteiro, a despeito da impossibilidade de influxo causal. Para Leibniz, as substâncias se caracterizam, pois, por possuírem uma *natureza representativa*, sendo que todas as substâncias criadas são análogas a nossa alma, ao que se chama eu, como ele afirma numa carta a Lady Masham — mesmo se, propriamente falando, apenas os espíritos podem ter apercepções e reflexões e serem conscientes de si mesmos.

Enfim, *a substância leibniziana é sujeito na medida em que é sujeito de sua atividade*, na medida em que possui na sua própria noção todos os predicados que lhe dizem respeito, sendo que tudo o que lhe ocorre é *consequência de sua própria natureza*. Assim, a substância ou mônada enquanto sujeito de infinitos predicados se caracteriza pela sua auto-suficiência, sendo o princípio mesmo de toda a sua atividade, atividade que é representativa ou expressiva na medida em que consiste em percepções e apetições.

Os espíritos, por sua vez, capazes de apercepções e de consciência, não são apenas espontâneos, mas também *livres*, por serem racionais. E essa liberdade não se identifica com a mera ausência de obstáculos ao movimento voluntário, mas possui como requisito, além da racionalidade e espontaneidade do agente, a possibilidade real de ações contrárias, numa palavra, a contingência.¹⁶ Daí ser um dos principais empreendimentos da filosofia leibniziana a compatibilização da contingência com o determinismo — determinismo que decorre

¹⁵Leibniz, *Princípios da Natureza e da Graça*, §1, p. 153.

¹⁶Leibniz, *Essais de Théodicée*, §302. Paris: Flammarion, 1969, p. 297-298.

justamente das noções completas das substâncias, nas quais reside o fundamento de todos os acontecimentos relativos a uma substância qualquer e, no caso dos homens, de todas as ações concernentes a uma determinada pessoa, como Júlio César, por exemplo.¹⁷ Para Leibniz, a tese do livre-arbítrio não é contraditória na medida em que os homens não são verdadeiramente necessitados a agir, mas apenas inclinados. A liberdade constitui o fundamento de toda moralidade: se os homens não fossem livres, não se poderia puni-los e culpá-los licitamente.

Hobbes e Leibniz: artificialidade e cosmologia

Assim, se tanto Hobbes como Leibniz caracterizaram a substância como sujeito, seguindo nisto a tradição aristotélica, enquanto para o primeiro, o corpo ou substância é, enquanto sujeito ao espaço e sujeito de acidentes, caracterizado pela sua inércia, pela impossibilidade de se autodeterminar, para o segundo, a substância, enquanto sujeito de infinitos predicados, é caracterizada como princípio de sua própria atividade, sendo a espontaneidade e a auto-suficiência traços fundamentais seus.

Para Heidegger, é justamente na medida em que Leibniz antropomorfiza a realidade como todo, radicalizando a atividade da substância-sujeito e universalizando a essência representativa da realidade, que ele teria um papel central na história da modernidade enquanto história do império da subjetividade — império que se inicia com Descartes e se caracteriza por uma relação do homem com o mundo no qual ele se põe como poder de fundação (de seus atos, representações, história, verdade e lei), pela qual domina e sujeita a natureza, como ele expõe em *Nietzsche II*.¹⁸

Ora, se é verdade que Leibniz caracteriza a substância como princípio de atividade incessante e essa atividade, como sendo representativa, é verdade também, por outro lado, que essa atividade incessante das substâncias que procede da natureza própria a cada uma está ligada a uma determinação teleológica da realidade, sendo que a atividade das substâncias, inclusive a dos humanos, se explicita como a atualização do plano divino do melhor dos mundos possíveis, de modo que o desenvolvimento da substância na sua individualidade serve à realização de um mundo como cosmos. Nesse sentido, a atividade do homem, bem como das demais substâncias, apenas atualiza uma ordem já pre-estabelecida, a saber, a da

¹⁷Leibniz, *Discurso de Metafísica*, §13, p. 25.

¹⁸Cf. Heidegger, *Nietzsche II*, cap. “Metafísica e antropomorfismo” e “Leibniz: a co-pertinência entre realidade efetiva e representação”. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, pp. 94-100 e pp. 336-348.

harmonia preestabelecida. E a própria independência ontológica entre as mônadas finitas anula toda a possibilidade de conceber que a menor ordem seja introduzida no seio do real pela imposição humana, como bem observa Alain Renaut em *L'ère de l'individu*.¹⁹ Assim, a atividade política humana não instaura uma ordem realmente nova, mas é parte integrante da cosmologia universal, sendo que os homens devem reproduzir em seu domínio os valores de justiça e bondade que se fundamentam no entendimento divino, valores a partir dos quais Deus elegeu e criou o mundo.

O mesmo se dá com a atividade científica dos homens: apesar de Leibniz conceber a ciência como uma atividade útil e não meramente contemplativa, que serve para auxiliar os homens a possuírem uma vida mais cômoda, para o filósofo, constitui uma das principais funções da ciência, senão a principal, a de nos fazer descobrir a ordem e a harmonia da obra divina, de modo a indicar que não se poderia desejar nada de melhor. Trata-se, enfim, de uma cosmologia.

É em Hobbes que, ao contrário, *a atividade humana se coloca como poder de fundação de uma nova ordem*. Apesar de caracterizar o corpo pela sua inércia e pela ausência de qualquer princípio de atividade próprio, pelo qual poderia iniciar um movimento por si mesmo, o que vale para todos os corpos em geral, inclusive para os animados e os racionais, como os homens, de modo que não há algo como o livre-arbítrio, Hobbes torna a *voluntariedade* das ações humanas central na sua filosofia política. Afinal, a constituição e a legitimidade do corpo político fundamentam-se no ato voluntário dos indivíduos, no contrato, no assentimento.

Talvez, aliás, seja justamente devido à sua concepção puramente mecanicista da realidade, pela qual os corpos são inertes e destituídos de espontaneidade ou de qualquer potência ou essência, de modo que os eventos não se explicam mais a partir de uma perspectiva teleológica, como atualizações de essências, que Hobbes valorize tanto a voluntariedade da ação humana, a despeito de sua necessidade, e a coloque como poder de fundação de transformações radicais da realidade. *Na ausência de um cosmos ou uma organização teleológica prévia da realidade, é o homem que instaura uma nova ordem*.

É assim que a instauração do Estado deixa de ser uma consequência natural da essência dos homens, de uma pretensa essência política inscrita previamente em sua natureza,

¹⁹Alain Renaut, *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris: Gallimard, 1989, p. 137.

para se tornar um grande artifício, o maior de todos, como Hobbes expõe na introdução do *Leviatã*, na qual exalta o homem pela sua capacidade de construir artefatos e de imitar as obras da natureza, imitando a mais excelente de todas, que é o homem, pela construção de um homem artificial. Os homens são capazes de mudar a sua situação, saindo de uma condição precária de vida para desfrutar de uma condição na qual a vida humana pode prosperar por meio do trabalho. É assim que um indivíduo só pode se tornar súdito, sujeito ao poder soberano, na medida em que é o sujeito da sua decisão de se sujeitar — como Hobbes afirma no *Leviatã*, ele é o autor que autoriza a sujeição. Como ele enfatiza ainda nesta obra, ninguém tem nenhuma obrigação que não derive de algum de seus próprios atos, visto que todos os homens são, por natureza, igualmente livres.²⁰ Sendo os homens naturalmente iguais e livres, não há nenhuma obrigação natural, sendo que é cada um, cada indivíduo, que funda pelo pacto, por sua decisão e arbítrio, a nova ordem.

E é por essa instituição que serão estabelecidos os parâmetros do *bem* e do *mal*, assim como do *justo* e do *injusto*, que, para Hobbes, não consistem em valores absolutos, transcendentais, independentes do homem, mas são, fora do estado civil, relativos, e, com a instituição do Estado, medidos a partir das leis civis. As leis se tornam, assim, o parâmetro objetivo desses valores. Deste modo, é a instituição arbitrária dos homens que constitui a medida do justo e do injusto, do bem e do mal. *É no vácuo de uma cosmologia e de uma escala de valores eterna que os seres humanos podem instaurar as suas próprias normas a seu bel-prazer.*

De modo semelhante, Hobbes estabelece a *atividade científica* como um artifício, como um *poder de fundação de uma nova ordem*. Para o filósofo, a ciência ou a filosofia consiste no conhecimento racional das relações causais, e essas relações causais, por sua vez, são concebidas por ele como gerações ou enedramentos. Nesse modelo de ciência, o conhecimento de um objeto coincide com a sua construção: é assim que conheço as propriedades do círculo por meio de sua geração.

A partir dessa concepção do modo como o conhecimento é produzido, nasce a seguinte distinção no interior da ciência: quando o objeto a ser examinado está sob o nosso poder, quando nós mesmos somos a causa da geração do objeto, podemos conhecer com necessidade e universalidade o efeito dele decorrente; o mesmo não se dá, porém, quando o

²⁰Hobbes, *Leviatã*, cap. XVI, p. 139.

objeto a ser conhecido não é de nossa autoria, já que um dado efeito ou fenômeno poderia ter sido produzido de diversas maneiras. “Assim, a ciência demonstrativa que foi concedida ao homem *a priori* é unicamente aquela das coisas cuja geração depende da *vontade* dos próprios homens.”²¹ Daí a distinção entre a geometria e a política — que podem ser ciências *a priori* completamente demonstrativas, na medida em que examinam as próprias construções dos homens — e a filosofia da natureza, que possui um caráter hipotético:

Assim, há muitos teoremas que pertencem à ordem do demonstrável no domínio da quantidade e a sua ciência tem o nome de geometria. Dado, com efeito, que as causas das propriedades que as figuras particulares possuem residem nas *linhas que nós própriostracamos* e que as criações dessas figuras dependem de *nostra vontade*, não se requer para conhecer o que pertence a uma figura qualquer senão considerar tudo o que decorre da construção que nós próprios fizemos ao traçar as linhas da figura. É então porque nós próprioscriamos as figuras que a geometria é considerada como sendo da ordem do *demonstrável* e o é. Aocontrário, dado que as causas das coisas naturais não estão em nosso *poder*, mas da *vontade divina*, e que a maior parte (e certamente o éter) é invisível, não podemos deduzir as suas propriedades a partir de suas causas, porque não as percebemos. Mas, entretanto, a partir das propriedades que percebemos, podemos demonstrar as suas conseqüências, inferindo, dentro dos limites que nos é permitido, que elas podem ter esta ou aquela causa. Essa demonstração é chamada *a posteriori* e essa ciência, física [...] Ademais, a política e a ética, isto é, as ciências do justo e do injusto, do equitável e do iníquo, podem ser demonstradas *a priori*; com efeito, os princípios de onde derivam o justo e o equitável, e, inversamente, o injusto e o iníquo, sabemos quais são, isto é, que *criamos nós próprios as causas da justiça*: as leis e os contratos. Pois antes da criação das leis e dos contratos, não havia entre os homens justiça nem injustiça, nenhuma natureza do bem e do mal, não mais do que nas bestas.²²

São completamente demonstráveis, portanto, as partes da filosofia cujos princípios dependem do arbítrio daquele que conhece, como a geometria (cujos objetos nós próprios constituímos) e a política (na medida em que as causas do justo e do injusto, que são o seu objeto, são igualmente estabelecidas pelos homens), bem como a filosofia primeira (cujos princípios, as definições, são estabelecidas pelo arbítrio do filósofo). Já a física, que possui como objeto o artefato produzido por um outro arbítrio, o divino, não pode aspirar ao mesmo apriorismo e demonstrabilidade dessas ciências. A partir dos fenômenos observados pode-se apenas presumir as causas que poderiam tê-los produzidos, sendo então o conhecimento estabelecido hipotético. Isso por duas razões: em primeiro lugar, porque nos fenômenos naturais há muitas coisas invisíveis operando, o que não pode ser apreendido pela observação

²¹Hobbes, *De Homine*, cap. X, §4. Paris: Albert Blanchard, 1974, p. 146

²²Idem, *ibidem*, § 5, p. 146-147.

empírica; em segundo, porque Deus poderia ter produzido cada um dos efeitos observados de diversas maneiras,²³ de modo que para um fenômeno dado, há diversas causas possíveis.

Apesar disso, Hobbes concebe que também na física os objetos devem ser de alguma maneira conhecidos sinteticamente por gerações sucessivas, mesmo que já se encontrem constituídos, como é o caso. Para tanto, os objetos devem ser decompostos e reconstituídos, isto é, analisados e engendrados. Daí ele iniciar a filosofia primeira (que, sendo a primeira parte da filosofia, de acordo com a ordem estabelecida por Hobbes no *De Corpore* constitui o fundamento da física e da geometria) pela hipótese do aniquilamento do mundo (o que, na filosofia civil, corresponde de certa forma ao estado de natureza a partir do qual a política é construída), estabelecendo em primeiro lugar as definições, que são inícios arbitrários, e, em seguida, os demais conhecimentos que compõem a filosofia por gerações sucessivas.

Ao identificar causação, geração e produção, Hobbes concebe que só se conhece completamente a causa de um objeto quando se é capaz de *reproduzi-lo* sempre e em toda parte da mesma maneira — o que se coaduna com o seu intento de constituir a política como uma ciência demonstrativa, por um lado, e com a sua concepção de que o conhecimento teórico deve estar a serviço dos interesses práticos do homem, por outro: reiterando Bacon, Hobbes identifica a ciência com o poder, afirmando, no *De Corpore*, que toda investigação se faz em vista de uma ação ou obra.²⁴ Hobbes concebe, assim, a ciência como artefato, como algo que depende essencialmente do artifício humano, no qual o saber consiste no conhecimento dos efeitos das causas estabelecidas pelos próprios homens.

Pela sua concepção de atividade humana, tanto política como científica, Hobbes se encontra, pois, muito mais próximo de uma concepção moderna de subjetividade — enquanto concepção que coloca o homem como centro da ação e como sujeito compreendido não no sentido tradicional, como substrato de qualidades, mas como aquilo que subjaz, como poder de fundação da realidade — do que Leibniz, para quem a atividade humana não funda uma ordem nova, mas integra uma cosmologia que ela, assim como as atividades das demais criaturas, apenas atualiza.

²³Hobbes, *Decameron Physiologicum*, in: *English Works*, VII, p. 88.

²⁴Hobbes, *Of Body*, cap. 1, §6, p. 7.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007

HOBBS, T. *Of Body*. In: *English Works*, vol. I. Londres: John Bohn, 1839.

_____. *Of Liberty and Necessity*. In: *English Works*, vol. IV. Londres: John Bohn, 1839.

_____. *The Questions concerning liberty, necessity and chance*. In: *English Works*, vol. V. Londres: John Bohn, 1839.

_____. *Decameron Physiologicum*. In: *English Works*, vol. VII. Londres: John Bohn, 1839.

_____. *De Homine*. Paris: Albert Blanchard, 1974

_____. *Courtraité des premiers principes / Short Tract on First Principles*. Paris: PUF, 1988.

_____. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica*. In: *Discurso de Metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Monadologia*. In: *Discurso de Metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Princípios da Natureza e da Graça*. In: *Discurso de Metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Essais de Théodicée*. Paris: Flammarion, 1969.

RENAUT, A. *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris: Gallimard, 1989