

O INFINITO E DEUS EM HOBBS

Márcia Zebina

Universidade Federal de Goiás
marcia@fchf.ufg.br

RESUMO: Este artigo pretende analisar a impossibilidade do conhecimento do infinito e, conseqüentemente, a impossibilidade do conhecimento de Deus na filosofia hobbessiana. Ao contrário de Descartes, que prova a existência de Deus pelos efeitos, na assim chamada prova ontológica, Hobbes não admite qualquer prova da existência de Deus, além de recusar-se a atribuir-lhe qualquer função política ou epistemológica. Deste modo, Deus será objeto de crença e não de ciência na filosofia hobbessiana.

Palavras-chave: Infinito, prova, epistemologia, Deus, ontologia.

INTRODUÇÃO

A filosofia de Hobbes pode ser caracterizada como um materialismo mecanicista de cunho empirista. Para ele, toda substância é material, é um corpo. Mesmo que existissem substâncias espirituais, nós jamais poderíamos conhecê-las, já que duas substâncias radicalmente distintas não poderiam comunicar-se entre si. Deste modo, a noção de espírito é absolutamente inútil para o conhecimento, não existindo substâncias imateriais. Aliás, Hobbes dirá que é contraditório usar tal conceito, pois seria o mesmo que falar em um corpo incorpóreo (*L*, IV, p. 25, e XXXIV, p. 233; *NH*, 11, § 4-5).¹

O mecanicismo de Hobbes serve para explicar tanto a física quanto os processos mentais. Para ele, não há dois tipos de inteligibilidade no universo, uma física e uma psicologia racional, como em Descartes, mas apenas o mecanicismo. Este constitui uma filosofia da natureza segundo a qual o universo e qualquer fenômeno

que nele se produza podem e devem ser explicados de acordo com as leis dos movimentos materiais. O mecanicismo não nasceu apenas da vontade de explicar melhor os fenômenos que o homem descobre na sua experiência cotidiana, mas está intimamente ligado às novas descobertas científicas e às alterações que a astronomia sofreu. Segundo ele, a física celeste é igual à física terrestre, idéia que exprime a

destruição do Cosmo, ou seja, o desaparecimento dos conceitos válidos, filosoficamente e cientificamente, da concepção do mundo como um todo finito, fechado e ordenado hierarquicamente... e a sua substituição por um universo indefinido e até mesmo infinito que é mantido coeso pela identidade de seus componentes e leis fundamentais.²

O universo em que Hobbes está inserido não é mais o universo fechado e hierarquizado dos antigos. Há nele toda uma modificação do modo de interpretar o mundo advinda das descobertas científicas, do heliocentrismo de Copérnico, do universo sem centro de Galileu. Com isso desaparece a concepção de corpos celestes imutáveis e incorruptíveis; a idéia da hierarquia das essências é substituída pela idéia da matéria homogênea; a física construída com base no finalismo aristotélico não tem mais vigência; o cosmo, hierarquia ontologicamente fechada, desaparece, segundo Koyré, com o mecanicismo, sendo substituído pela idéia de um mundo indefinidamente aberto e regido em toda parte pelas mesmas leis.

Nesse contexto, Hobbes irá romper com o aristotelismo, tanto do ponto de vista ontológico quanto do ponto de vista ético e político. Se em Aristóteles podíamos conhecer o ser da coisa, em Hobbes conheceremos apenas sua aparição ou representação. Mas Hobbes concordará com Aristóteles sobre a origem sensível das idéias que estão no nosso intelecto. Em razão dessa origem, não podemos conhecer o infinito, pois todo conhecimento é finito e dependente das coisas que aparecem aos nossos sentidos. Por isso Deus, um ser infinito, eterno, onipotente etc., não é objeto de conhecimento,

mas de crença, exercendo um papel importante na ordem da vida privada, na medida em que os preceitos morais já estão contidos nas escrituras, e as regras instituídas pela política não os contradizem. Porém, é preciso salientar que o fundamento da política é constituído sem a necessidade de recorrer a Deus. A terceira parte do *Leviatã* e a do *De cive* tratam da religião, de um reino de Deus e de um Estado eclesiástico que irá reafirmar os princípios elaborados pela razão.

Descartes, na 3ª Meditação, provará a existência de Deus pelos efeitos, a partir da idéia do infinito, garantindo a existência do mundo exterior e da adequação das nossas idéias com os objetos fora de nós. Hobbes, ao contrário de Descartes, dirá que não podemos ter qualquer idéia ou imagem do infinito e que esses atributos de Deus servem apenas para glorificá-lo, mas são inconcebíveis.

Diante dessas questões, desenvolveremos o problema do infinito em Hobbes e das relações da teoria do conhecimento e da ontologia, uma vez que ele não admite nenhum conhecimento de Deus e nem colocará nele qualquer função epistemológica ou política. Na verdade, Hobbes não admite a concepção da idéia do infinito. Os seres humanos e todas as outras criaturas particulares são objetos finitos da natureza. O homem não pode conhecer o infinito, pois todo conhecimento é originado pela relação dos órgãos dos sentidos com as coisas que a eles se apresentam. Todo corpo é finito, por definição, e ocupa um lugar no espaço, por isso podemos percebê-lo. O infinito, por sua vez, é ilimitado, portanto não podemos conhecê-lo.

Para tratar dessas questões, investigaremos o problema do conhecimento e da idéia de Deus em Hobbes e as suas relações com Descartes, sem nos determos na análise das *Objecções e respostas*. A obra será utilizada na medida da necessidade, apenas para reforçar os nossos argumentos.

O artigo está dividido em duas partes: na primeira, analisamos o processo do conhecimento em Hobbes, tratando da sensação e da imaginação; na segunda, tratamos a impossibilidade de conceber-

mos a idéia do infinito e de Deus em Hobbes, da prova da existência de Deus na 3ª Meditação cartesiana e das relações de Hobbes e Descartes a respeito dessa questão.

Fundamentalmente, mostramos que Deus não exerce nenhum papel na filosofia hobbessiana, estabelecendo assim essa relação com Descartes, para quem Deus é a garantia da realidade do mundo exterior. Hobbes, com mais radicalismo do que Descartes, consegue romper com a tradição antiga e medieval, fundando uma filosofia materialista que se sustenta em seus próprios pressupostos, sem a necessidade de recorrer a elementos alheios ao seu sistema para tornar plausível o conhecimento.

O PROCESSO DO CONHECIMENTO EM HOBBS: SENSAÇÃO E IMAGINAÇÃO

Sensação

Hobbes estende ao pensamento, ao discurso e ao desejo o mecanicismo rigoroso que ele apreende no mundo físico e no movimento animal. Para ele, todo corpo está em movimento ou em repouso, e o movimento nada mais é do que a passagem contínua de um lugar a outro. Ser ativo ou passivo, para um corpo, é ser a causa ou o efeito de um movimento.

O conhecimento também se dará numa relação de movimento em que intervém o movimento das coisas externas a nós e o movimento interno dos nossos órgãos.

No tratado sobre a *Natureza humana*, Hobbes afirma que “a natureza do homem é a soma das suas faculdades e poderes” (*NH*, 1, § 4) e que esses poderes são naturais e estão contidos na definição de homem como animal racional. Desta forma, as faculdades humanas são divididas em dois tipos: faculdades do corpo, ligadas aos poderes nutritivo, motor e gerador, e da mente, que Hobbes divide em poder cognitivo ou imaginativo e poder motor.

O poder cognitivo é a capacidade que a nossa mente tem de reter as percepções sensíveis na ausência dos objetos que as provocaram. Deste modo, a imaginação é o próprio conhecimento, pois

ela é a nossa capacidade de produzir representações (imagens mentais) das coisas que estão fora de nós.

Estas imagens mentais e representações das qualidades das coisas fora de nós são o que chamamos cognição, imaginação, idéias, informação, concepção, ou conhecimento, é o que aqui denomino poder cognitivo ou conceitual; o poder de conhecer ou de conceber. (*NH*, 1, § 8)

Portanto, o poder de conhecer as coisas externas a nós provém desse poder cognitivo ou imaginativo, mas o acesso ao mundo exterior não é produzido imediatamente pela imaginação. Pelo contrário, o acesso primeiro e imediato às coisas que estão fora de nós é feito pelos nossos órgãos dos sentidos. Por isso, a sensação é o princípio originário e imediato do conhecimento. Toda idéia, todo pensamento, toda imaginação se origina na nossa percepção sensível.

A origem de todas elas é aquilo que denominamos sensação (pois não há nenhuma concepção no espírito do homem que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos). O resto deriva daquela origem. (*L*, I, p. 9)

Porém, a causa da sensação é a coisa fora de nós (corpo exterior), que pressiona os nossos órgãos, próprios de cada sentido, provocando um movimento de reação a essa pressão. Desta forma, a percepção das coisas fora de nós se dá nessa relação entre a pressão exercida pelo corpo exterior e a contrapressão exercida pelos respectivos órgãos dos sentidos. A estrutura da percepção não é passiva: de um lado, temos a pressão de um corpo sobre nós; de outro lado, temos a contrapressão como uma resposta mecânica à atuação dessa força. Do resultado dessa relação surge a sensação, cujo produto são as idéias ou fantasmas.

Embora a sensação seja o nosso acesso originário e imediato ao mundo exterior, ela não é a apreensão total e essencial da coisa.

Em Hobbes, nós não apreendemos a “coisa em si”, mas somente o “fenômeno” ou representação da coisa, que nada mais é do que essa resultante da relação entre o sujeito (e o seu aparato dos sentidos) e o mundo exterior. Por isso, a nossa percepção mais ínfima, o nosso primeiro contato com o que aparece fora de nós é sempre mediado por nossas faculdades perceptivas. Por essa razão, nós jamais apreendemos o mundo como ele é, mas apenas o fenômeno, que é uma relação da mecânica do nosso corpo com a mecânica das coisas. Nessa primeira percepção das coisas fora de nós (a sensação), poderíamos excluir a faculdade imaginativa que grava e retém as percepções transformando-as em fantasmas, idéias, imagens. Dessa forma, o fenômeno, para Hobbes, não é mais uma manifestação da coisa (ser), mas uma representação subjetiva que, ao mesmo tempo que nos apresenta a coisa (pois é o modo como ela aparece), nos separa dela, uma vez que ela nos aparece como representação e não como é em si.

Por isso, Hobbes afirma que a sensação é uma “aparência ou ilusão” (*L*, I, p. 9), pois ela resulta da relação entre a nossa estrutura perceptiva e a própria coisa. As qualidades sensíveis, como cor, sabor, odor, som, não são “inerentes ao objeto ou a coisa vista” (*NH*, 2, §1) “mas ao ser que sente” (§ 4). Desse modo, a nossa percepção do mundo exterior (a sensação) “é uma ilusão originária causada (como disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados” (*L*, I, p. 10).

Imaginação

Referimo-nos anteriormente à apreensão das coisas fora de nós como representação subjetiva. Cabe agora mostrar o encadeamento desse processo. Estamos constantemente submetidos a sensações que se diversificam a todo instante. Se a sensação fosse isolada, seria como uma reação de um corpo inerte a outro corpo. Mas na verdade o que temos é uma multiplicidade dada a nossa sensibilidade, que apreende constantemente esse múltiplo. Para que

possamos reter as sensações, necessitamos da memória, que grava as sensações passadas enquanto outras as substituem, o que nos permite comparar e distinguir essas sensações.

A imaginação é a retenção das sensações passadas através da memória, que opera mediante representações. “Assim a imaginação e a memória são uma e a mesma coisa que, por razões diversas, tem nomes diferentes” (*L*, II, p. 12). A sensação diminuída é a imaginação, e a sensação passada é a memória. Portanto, o que permanece na memória é a representação do objeto, ou seja, o modo como o percebemos, e não como ele é em si.

Além disso, essa diversidade é a condição do julgamento que infere a existência do mundo a partir da multiplicidade e da mudança das nossas sensações. “A existência do mundo não é um dado imediato da consciência, mas o resultado de uma inferência racional.”³ Por isso, a sensação é a origem da percepção do mundo e do Eu que percebe. Segundo Zarka,⁴ ela é originária não apenas como condição da consciência do mundo, mas também como condição da consciência de si, pois não há “representação do Eu em Hobbes, mas apenas um sentimento confuso de seu estado, que segue a afecção de nossa sensibilidade”.⁵ Dessa forma, não é possível uma reflexão sobre si mesmo nos termos do cogito cartesiano, em que o pensamento apreende a si mesmo e põe a sua existência, pois não há consciência sem sensibilidade. A sensação é, portanto, a condição da consciência de si e do mundo.

Percebemos, assim, que a diferença entre a sensação e a imaginação é uma diferença de intensidade, ainda que a sensação seja originária e imediata, e a imaginação, secundária e mediada. A imaginação é uma sensação esmaecida que permanece enquanto outras sensações se sobrepõem a ela. “A imaginação nada mais é portanto, senão uma sensação diminuída” (*L*, II, p. 11). O objeto deixa de agir na sensação, mas a sua imagem ou concepção permanece. Essa permanência é obscurecida por outras sensações que são sempre mais vivazes, “sendo a imaginação (para defini-la) uma

concepção remanescente, que, a partir do ato de sensação e depois dele, declina pouco a pouco” (*NH*, 3, § 1).

A imaginação pode ser simples – como a concepção ou a imagem mais fraca e obscurecida dos objetos, a qual permanece em nossa mente – ou composta, quando criamos ficções mentais de objetos que nunca vimos ou percebemos, a partir da união de duas ou várias imagens oriundas da sensação. É o caso do exemplo da montanha de ouro (*NH*, 2, § 4), em que associamos a figura de uma montanha, que temos na mente, com a cor dourada, embora jamais tenhamos visto tal montanha. As quimeras, os centauros, os monstros são também ficções da mente, constituídas, do mesmo modo, a partir da associação de imagens e sensações diferentes, de forma a criar uma terceira coisa que não existe na natureza. No entanto, a origem dessas ficções mentais é sempre, em última instância, a sensação, que apreende as coisas do mundo exterior. Por isso, não podemos imaginar algo que não tenha a sua origem, mesmo que distante, na sensação. Todas as concepções, idéias, imagens, fantasmas são provenientes dela, e é por isso, também, que não podemos conceber a idéia do infinito, pois não há nada semelhante a essa idéia que se apresente à sensação.

Assim como não temos uma imaginação da qual não tenhamos tido antes uma sensação (total ou parcial), também não podemos passar de uma imaginação à outra se não a tivermos tido, precisamente, na sensação. É o caso do discurso mental, que encadeia uma concepção a outra, pois operamos sempre por associação de idéias, mesmo quando elas nos parecem fortuitas. A seqüência das idéias na nossa mente está ligada à seqüência dos fatos na sensação:

A causa da coerência ou encadeamento de uma concepção com outra é a sua coerência inicial, ou o encadeamento dessas concepções no momento em que foram produzidas pela sensação. Por exemplo: de Santo André a mente desliza para São Pedro, porque os seus nomes foram lidos juntos; de São Pedro para pedra, pela mesma causa; de pedra para fundação, porque os vemos juntos; e pela mesma causa de fundação

para igreja, de igreja para povo, e de povo para tumulto. (*NH*, 4, § 2)

As imaginações são movimentos dentro de nós, vestígios dos movimentos feitos na sensação, sendo a cadeia de imaginações dependente, portanto, da cadeia de sensações. No entanto, pode ocorrer que um tal movimento na sensação provoque a sua seqüência na imaginação em virtude de uma sensação já sucedida anteriormente. É o caso da memória, que faz a experiência.

Quando a cadeia de pensamentos (discurso mental) é regulada por algum desejo ou desígnio, ela é chamada de constante e pode ser de dois tipos. O primeiro, comum aos homes e aos animais, ocorre quando, a partir de um efeito imaginado, procuramos as causas ou os meios que o produziram; o segundo, comum apenas aos homens em virtude de supor o uso da linguagem, acontece quando passamos da representação de uma causa aos seus efeitos possíveis. Com esses princípios internos da imaginação temos, de um lado, a experiência, memória da sucessão das coisas percebidas no passado, e, de outro lado, a prudência, uma conjectura do futuro a partir da experiência do passado.

Até aqui tratamos o conhecimento com base em sua origem na sensação, que se constitui em fantasmas permanentes na nossa mente. Analisaremos agora a intervenção da linguagem, que funciona como uma marca nesses fantasmas e permite o desenvolvimento de outras faculdades humanas a partir da ordenação metódica dos nomes.

O conhecimento por representação é incondicional e deriva da sensação, ao passo que o conhecimento racional é condicional e supõe o uso das palavras, além de trabalhar a partir de hipóteses racionais. A sensação nos permite o conhecimento do fato, enquanto a razão (discursiva) pode nos demonstrar a causa desse fato. No entanto, mesmo que a presença do fato seja dada na sensação, não decorre disso que o conhecimento sensível seja verdadeiro. Estamos diante de dois problemas: o primeiro diz respeito à correspondência

entre as nossas representações subjetivas e a coisa fora de nós; o segundo, ao estabelecimento da verdade e da falsidade.

No primeiro caso, como já vimos, a representação subjetiva nos afasta da coisa, segundo a nossa estrutura perceptiva. No segundo, a verdade e a falsidade são produtos do julgamento racional, e não da mera aparição da coisa. Na representação não há lugar para verdade e falsidade, pois é através da linguagem que estabelecemos proposições verdadeiras ou falsas. Por isso, quando a razão julga que as coisas fora de nós são tais como as percebemos, é a razão que se engana, e não a sensibilidade ou o conhecimento representativo. A sensibilidade é o nosso acesso ao mundo, e a representação, o modo como o captamos e o transformamos em imagens; até aí não há verdade nem erro. Quando afirmamos que a essência das coisas é tal como as representamos, estamos utilizando o julgamento racional, e é a razão que comete esse erro ao formular tal juízo. Por isso, o conhecimento representativo é apenas um registro da nossa percepção do mundo.

Não trataremos aqui do problema da verdade em Hobbes, mas cabe salientar que é somente a partir do estabelecimento da linguagem que podemos atribuir verdade ou falsidade às proposições: “o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem, e não das coisas. E onde não houver linguagem, não há verdade nem falsidade” (*L*, IV, p. 23).

SOBRE A IMPOSSIBILIDADE DE CONCEBER A IDÉIA DO INFINITO E A IDÉIA DE DEUS

Como vimos, as idéias são representações provenientes dos sentidos. Elas podem ser simples, quando representam um fato, ou compostas, quando associam várias idéias e criam imagens que não correspondem aos fatos. Nesse caso, a idéia criada não corresponde a um fato, mas é composta por idéias que, em última instância, provêm dos sentidos. Dessa forma, todas as idéias têm origem na sensação, mesmo as mais abstratas. Temos aqui uma explicação

empirista da origem das idéias que será seguida também por Hume. No que tange ao nosso propósito, investigaremos como é possível a idéia do infinito, visto que não existe nenhuma coisa infinita que possa originá-la.

Em função do modo como temos as idéias, só podemos ter imagens, “fantasmas”, de coisas que ocupam um lugar no espaço e que possuem limites em sua magnitude, ou seja, coisas finitas, pois tudo que se apresenta à nossa sensação está situado em um espaço e em um tempo⁶ determinados.

Seja o que for que imaginemos é finito. Portanto não existe qualquer idéia, ou concepção, de algo que consideramos infinito. Nenhum homem pode ter em seu espírito uma imagem de magnitude infinita, um tempo infinito, uma força infinita, ou um poder infinito. Quando dizemos que alguma coisa é infinita, queremos apenas dizer que não somos capazes de conceber os limites e fronteiras da coisa designada, não tendo concepção da coisa, mas da nossa própria incapacidade. (*L*, III, p. 19)

Portanto, não temos uma idéia positiva da infinitude, mas apenas uma idéia negativa, que se constitui na negação da nossa própria finitude, demonstrando os nossos limites e a nossa incapacidade de conceber a infinitude. Portanto, nós não temos a idéia do infinito do mesmo modo como temos a idéia do finito, pois ela é uma idéia que se constitui negativamente, ou seja, o infinito é inconcebível: podemos dar um significado a essa palavra por meio da negação, mas não podemos concebê-la do mesmo modo que concebemos as coisas que realmente conhecemos. Isso ocorre porque não somos capazes de conceber algo que não tenha sua origem na sensação.

A conseqüência da impossibilidade da representação e do conhecimento do infinito é a impossibilidade da representação e do conhecimento de Deus. Podemos inferir a existência de Deus, mas não temos nenhum conhecimento da sua essência. Assim como

o infinito, ele é inconcebível, pois, do mesmo modo que não temos uma idéia positiva do infinito, também não a temos da onipotência e da independência. Todos os atributos de Deus são atributos negativos que expressam uma grandeza e um poder acima de nossa compreensão. Hobbes dirá que o nome de Deus é usado para provocar veneração e admiração, em virtude de seus atributos ilimitados. Porém, a idéia de Deus nada significa no que tange ao conhecimento, é apenas um nome conferido a um ser dotado de atributos inconcebíveis: “Portanto o nome de Deus é usado, não para nos fazer concebê-lo (pois ele é incompreensível e sua grandeza e poder são inconcebíveis), mas para que o possamos venerar” (*L*, III, p. 19).

Isso ocorre porque a origem de nossas idéias é empírica, sendo, portanto, impossível conceber um ser cujos atributos não estejam sujeitos à sensação.

Também porque (como disse antes) seja o que for que concebamos foi primeiro percebido pela sensação, quer tudo de uma vez, quer por partes. O homem não pode ter um pensamento representando alguma coisa que não esteja sujeita à sensação. Nenhum homem, portanto, pode conceber uma coisa qualquer, mas tem de a conceber em algum lugar, e dotada de uma determinada magnitude, e suscetível de ser dividida em partes. Que alguma coisa está toda nesse lugar, e toda em outro lugar ao mesmo tempo; que duas ou mais coisas podem estar num e no mesmo lugar ao mesmo tempo: nenhuma dessas coisas jamais ocorreu ou pode ocorrer na sensação [...]. (*L*, III, p. 19)

Porém, dizer que Deus é inconcebível não significa negar a sua existência. Deus existe, embora não saibamos como ele é. Mas, visto não termos nenhuma idéia positiva de Deus, como podemos ter certeza de que ele existe? Hobbes recorre ao princípio de causalidade para inferir a existência de Deus pelos efeitos. Ele irá mostrar que a existência de Deus é posta por uma inferência racional de

uma causa próxima a outra mais distante, até chegarmos a uma causa primeira, incausada.

Sendo a Onipotência Divina incompreensível, segue-se que não podemos ter qualquer concepção ou imagem da Divindade; e, conseqüentemente, todos os seus atributos significam a nossa inabilidade e defeito de poder para conceber qualquer coisa a respeito de sua natureza, e não qualquer concepção dessa natureza. Exceto apenas essa: há um Deus. Na verdade, os efeitos que reconhecemos naturalmente incluem necessariamente um poder capaz de os produzir, anterior a essa produção; e esse poder pressupõe algo existente que tem tal poder. A coisa que assim existe com poder para produzir deve necessariamente, se não for eterna, ter sido produzida por algo anterior a ela; e isto, novamente, por alguma outra coisa anterior, até que cheguemos a alguma coisa eterna, isto é, ao primeiro de todos os poderes e à primeira de todas as causas. E este primeiro poder ou causa é o que todos os homens chamam de Deus, que implica eternidade, incompreensibilidade e onipotência... (NH, 11, §2)

Os efeitos que naturalmente reconhecemos supõem uma causa com poder de produzi-los; se essa causa não for eterna, deve ter sido produzida por outra causa anterior a ela, até chegarmos ao primeiro de todos os poderes e causas que é Deus. Porém, inferir a existência de Deus não é conhecer Deus. Podemos afirmar a sua existência, mas não podemos cocebê-lo.

Descartes, ao contrário, provará a existência de Deus mediante as idéias que temos na mente e o modo como as concebemos. Se em Hobbes não podemos conceber a idéia do infinito, em Descartes será a partir dessa idéia que se provará a existência de Deus e, conseqüentemente, a existência do mundo. Na prova da existência de Deus pelos efeitos, na 3ª Meditação, o princípio de causalidade é usado para mostrar que um ser finito não pode ser a causa da realidade objetiva da idéia de um ser infinito que ele tem em sua

mente. O sujeito pensante, na solidão subjetiva de si mesmo, não tem certeza da correspondência entre as suas idéias e as coisas, pois nada foi provado ainda da existência do mundo, e todas as suas idéias podem ser produtos da sua imaginação, como em um sonho. Porém, há uma idéia cuja causa não está no homem: a idéia de Deus. Essa idéia representa para ele uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onipotente, e a sua realidade objetiva ultrapassa a realidade formal do homem. Segundo o princípio de causalidade, para Descartes, não pode haver mais realidade no efeito que na sua causa; logo, a idéia de Deus, como um ser infinito e onipotente, não pode ser produzida pelo homem que é um ser finito e limitado. Dessa forma, a idéia de Deus só pode ser produzida pelo próprio Deus, e, portanto, devemos concluir que Deus existe.

Concluirei que, se a realidade objetiva de alguma de minhas idéias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta idéia; ao passo que, se não se encontrar em mim uma tal idéia, não terei nenhum argumento que me possa convencer e me certificar da existência de qualquer outra coisa além de mim mesmo [...].⁷

Hobbes, em sua objeção à 3ª Meditação, dirá que não temos nenhuma idéia de Deus, pois as idéias são representações, e aquilo que chamamos de idéia de Deus é um nome que atribuímos, pela fé ou pela razão, a um ser que concluímos ser eterno e que não teve começo, logo, que não tem nenhuma causa que o preceda, e por isso existe. Agimos como um cego que, depois de se aproximar várias vezes do fogo e sentir seu calor, reconhece que há algo capaz de esquentá-lo, e, aprendendo que aquilo que tem aquelas propriedades se chama fogo, conclui que ele existe, mesmo sem ter visto sua cor ou figura e sem ter qualquer imagem do fogo. Assim procedemos com a idéia de Deus em nossa mente.⁸

Para Hobbes, devemos renunciar a qualquer pretensão ao conhecimento da essência divina, pois não temos nenhuma representação positiva ou idéia de Deus. Através da linguagem, podemos produzir absurdos, como a união de dois nomes contraditórios em um só, por exemplo: “substância incorpórea ou quadrângulo redondo” (*L*, IV, p. 25). Esse uso indevido também ocorre quando queremos falar de Deus e dizemos que ele é uma substância sem corpo, ou um espírito. Para Hobbes, substância e corpo são a mesma coisa, e os espíritos são corpos sutis que não atuam nos nossos sentidos, mas ocupam lugar no espaço, mesmo que não possamos percebê-los:

[...] a nossa concepção de espírito consiste em figura sem cor; e, por figura, entende-se dimensão. Conseqüentemente, conceber um espírito é conceber algo que tem dimensão. Mas o significado comumente atribuído aos espíritos sobrenaturais é o de alguma substância sem dimensão, sendo duas palavras que se contradizem terminantemente entre si. Portanto, quando atribuímos a Deus o nome espírito, não o atribuímos como o nome de algo que concebemos, tanto quanto quando lhe imputamos sensação e entendimento; mas com uma significação da nossa reverência, que deseja abstrair dele toda a grosseria corporal. (*NH*, 11, p. 4)

Por isso, a única coisa que podemos dizer de Deus é que ele é uma substância corporal, visto que não há outro conceito de substância, embora continuemos sem saber nada de sua natureza.

Pelo nome de Deus entendo uma substância, isto é, entendo que Deus existe (não por nenhuma idéia, mas pelo discurso); e é infinito (isto é, que eu não posso conceber nem imaginar seus termos ou partes afastadas...).⁹

Descartes, ao contrário, parte da evidência intuitiva da idéia de Deus e com ela procura estabelecer a ligação entre o conhecimento da essência e o conhecimento da existência. Na 5ª Meditação,

ele estabelece o argumento da prova ontológica, que procura concluir a existência de Deus a partir da análise da sua idéia. Da simples idéia de Deus como um ser soberanamente perfeito, ou seja, possuidor de todas as qualidades positivas, pode-se deduzir que ele existe. Se ele não tivesse existência, faltar-lhe-ia algo e ele não seria perfeito. Isso seria contrário à própria definição, segundo a qual Deus é eterno, infinito, perfeito etc. Para Hobbes, dizer que Deus é sumamente perfeito é distinto de dizer que Deus existe, pois a perfeição é um predicado que se atribui a um sujeito, e a existência é a própria posição do sujeito: “Porque a natureza de Deus é incompreensível, quer dizer, nada entendemos do que ele é, mas apenas que ele é” (*L*, XXXIV, p. 234).¹⁰ Segundo Zarka,

Para Hobbes, dizer que Deus é soberanamente perfeito é empregar o verbo *ser* em sua função lógica, enquanto dizer que ele *é* é empregá-lo em sua função existencial [...] De um lado se liga um predicado a um sujeito sem que isso implique, de qualquer maneira, a existência, enquanto que de outro se põe absolutamente esse sujeito. A prova ontológica é o produto de uma confusão verbal, criada por um discurso que vai pretender submeter o ser de Deus a suas exigências falaciosas.¹¹

A inferência da existência de Deus em Hobbes não servirá para garantir a verdade do nosso conhecimento. Descartes, atribuindo uma função epistemológica a Deus, rejeita a ontologia aristotélica para substituí-la pela sua. Hobbes pretende abandonar a via ontológica em troca da via científica, o que só será possível através do discurso. Para ele, não temos acesso à essência das coisas, mas inferimos a sua existência através do discurso. A linguagem consiste em passar nosso discurso mental para um discurso verbal, através dos nomes que atribuímos arbitrariamente às coisas. Para Hobbes, não existem nomes universais, mas apenas nomes que designam coisas particulares, e ao conjunto de coisas particulares chamamos de universal. Além disso, a verdade e a falsidade são atributos da linguagem e não das coisas: se não há linguagem, não há verdade

nem falsidade (*L*, IV, p. 21-24). Desse modo, é preciso saber o que se diz para saber se é verdadeiro ou falso. Somos levados a perceber que tanto a essência de Deus quanto a essência das coisas são inacessíveis ao nosso conhecimento. A coisa, na unidade de sua essência e de sua existência, não pode ser nem representada nem enunciada pelo discurso, mas a linguagem nos permitirá o uso da razão e o desenvolvimento da ciência. Assim, esse nominalismo nos permite ir além do fato dado na representação, para efetuarmos hipóteses e chegarmos ao conceito de causa, ao mesmo tempo em que nos afasta totalmente da coisa.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, poderíamos dizer que o pensamento hobbesiano estrutura o conhecimento com base na separação radical entre a coisa e a representação desta. Ela existe e é a causa das nossas representações, mas nos aparece como imagem representativa e não como é em si. Dessa forma, o homem se acha separado do mundo. Seu único acesso a ele é a sensibilidade, além de ser um acesso apenas ao conteúdo representacional. Sendo assim, o discurso jamais poderá atrever-se a enunciar a essência das coisas e, tampouco, enunciar o que é Deus.

Hobbes inaugura uma filosofia profundamente humana, sem nenhum fundamento ontológico, a qual se estende, igualmente, ao pensamento político. Deus não é o fundamento do saber nem o fundamento do poder. O conhecimento se estrutura com base no artificialismo da linguagem, que atribui nomes às coisas, e a partir deles constitui a significação e a verdade. A política também se estruturará na convenção e no artificialismo. Portanto, Deus não poderá ser o fundamento do poder ou do Estado.

Nesse sentido, o argumento cartesiano que nos mostra a função epistemológica de Deus será rechaçado por Hobbes, pois, segundo ele, não concebemos nem a idéia de infinito e nem a idéia de Deus. Conseqüentemente, Deus é objeto de fé, e o conheci-

mento, objeto da ciência. A verdade e a falsidade dependerão de um uso adequado das palavras e das proposições, e não das coisas. Com isso, as proposições universais e necessárias da ciência não terão mais um valor ontológico, mas um valor gnoseológico.

ABSTRACT: This essay intends to analyse the impossibility of the infinity's knowledge and, consequently, the impossibility of God's knowledge in the hobbesian philosophy. Instead of Descartes, that claims to proof the existence of God through his effects (in the so-called "ontologic proof"), Hobbes doesn't admit any proof of God's existence and refuses to give it any political or epistemological function. From this, in the hobbesian philosophy, God will be taken as matter of belief, instead of science.

Key words: Infinity, proof, epistemology, God, ontology.

Notas

1. Utilizaremos ao longo deste texto as seguintes abreviaturas: L para *Leviatã* e NH para *A natureza humana*, dois livros de Hobbes que serão freqüentemente citados.
2. KOYRÈ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986. p. 14.
3. ZARKA, Y. C. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin, 1987. p. 28.
4. Ibid., p. 29.
5. Id., ibid.
6. A questão do espaço e do tempo é tratada por Hobbes, no *De corpore*, como os primeiros princípios da filosofia primeira. Não trataremos desta questão aqui por não dispor dessa obra e por considerar que é impossível abordar esse tema sem uma investigação sobre essas questões. Zarka, na obra citada, dedica o terceiro capítulo da primeira parte ("L'esse apparens de la representation") ao tratamento dessas questões.
7. DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, v. 18: 3ª Meditação. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

8. HOBBS, T. *Descartes, méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 1979. Objection cinquième, p. 277.
9. Hobbes, op. cit., Objection dixième, p. 282.
10. Hobbes, assim como Ockham, separa fé e razão, não admitindo, portanto, a possibilidade de provar com rigor a existência de Deus, a sua essência e a sua natureza. Não trataremos das relações de Hobbes com Ockham, mas é necessário apontar que elas são muitas. Sobre esse tema, ver o artigo de Jean Bernhardt, “Nominalisme et Mécanisme”, *Archives de Philosophie*, Tome 48, Cahier 2, 1985, e a sua continuação, Tome 51, Cahier 4, 1988.
11. ZARKA, Y. C. Op. cit., p. 147.

Referências

- ALQUIÉ et al. *Galileu, Descartes e o mecanismo*. Lisboa: Gradiva, 1987.
- BERNHARD, J. Nominalisme et mécanisme chez Hobbes. In: *Archives de Philosophie*. France, 1985. Tome 48, Cahier 2.
- _____. Nominalisme et mecanisme dans la pensée de Hobbes II. In: *Archives de Philosophie*. France, 1988. Tome 51, Cahier 4.
- BOBBIO, N. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.
- MORA, J. F. *Diccionario de filosofia*. Madrid: Alianza Editorial, 1982. v. 1.
- HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *A natureza humana*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

_____. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Objections et repónses, troisièmes objections. Descartes meditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 1979.

MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

SILVA, F. L. *Descartes, a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.

ZARKA, Y. C. *La décision métaphysique de Hobbes, conditions de la politique*. Paris: Vrin, 1987.