

Pode a linguagem salvar Hobbes de um paradoxo?

Can language save Hobbes from a paradox?

RESUMO

T. A. Heinrichs sustentou que a análise de Hobbes da experiência e do pensamento dá origem a um aparente paradoxo. O paradoxo consiste no fato de que Hobbes teria reivindicado descobertas que a sua teoria implica que não poderiam ser feitas. Para resolver o problema, Heinrichs argumenta que a teoria hobbesiana da experiência e pensamento deveria ser interpretada com base em sua teoria da linguagem, no sentido forte de que suas descobertas são de fato descobertas sobre a linguagem. Neste artigo será defendido, contra Heinrichs, que a interpretação mais plausível é que Hobbes baseou sua análise da linguagem em sua análise do pensamento e experiência. Portanto, a solução de Heinrichs para o paradoxo deve ser rejeitada.

Palavras-chave: Thomas Hobbes. Teoria da experiência e do pensamento. Linguagem. Paradoxo.

ABSTRACT

T. A. Heinrichs has claimed that Hobbes's analysis of experience and thought gives rise to an apparent paradox. This paradox consists in the fact that Hobbes would have claimed to find out things that his theory implies that could not be discovered. In order to solve the problem, Heinrichs argues that Hobbes's theory of experience and thought should be interpreted as based on his theory of language. In this paper it will be argued, contra Heinrichs, that the most plausible interpretation is that Hobbes based his analysis of language on his analysis of experience and thought. Thus, Heinrichs's solution of the paradox must be rejected.

Keywords: Thomas Hobbes. Theory of experience and thought. Language. Paradox.

* Mestre, Doutor e Professor.

Introdução

Hobbes é autor de *insights* importantes para os mais variados temas da filosofia. Esses *insights* incluem: uma concepção de verdade, que pode ser considerada precursora daquelas desenvolvidas por Tarski e Carnap; a distinção entre linguagem objeto e metalinguagem; a interpretação de termos como “nada” enquanto quantificadores; a interpretação do fenômeno da ambiguidade enquanto fenômeno pragmático; além de importantes *insights* em filosofia do direito e muitos outros (MARTIN, 1953; DOLIWA, 2003 e 2009). No entanto, sua teoria da experiência e do pensamento, assim como suas observações sobre a linguagem, enfrenta algumas sérias dificuldades.

Uma dessas dificuldades, notada por T. A. Heinrichs (1973), é que, de sua concepção sobre o pensamento e a experiência pode surgir um difícil paradoxo. O paradoxo surgiria porque Hobbes parece reivindicar ter descoberto (sobre o pensamento e a experiência) justamente aquilo que sua teoria diz que ele não poderia descobrir. Heinrich resolve o paradoxo fazendo apelo à teoria da linguagem de Hobbes, sustentando que as suas descobertas não são realmente descobertas sobre o pensamento e a experiência. Ao contrário, são descobertas sobre a linguagem. A solução se torna clara na medida em que vemos que a intenção de Hobbes era basear sua teoria do pensamento em sua teoria da linguagem.

Embora realmente haja um aparente paradoxo emergente da teoria hobbesiana da experiência e do pensamento, não acredito que esse paradoxo possa ser resolvido com o apelo à sua teoria da linguagem. Nesse contexto, o objetivo deste artigo é defender que a solução de Heinrichs para salvar Hobbes do paradoxo não funciona. A intenção de Hobbes era basear sua teoria da linguagem em sua teoria do pensamento e da experiência, e não, como pensa Heinrichs, o contrário. Assim, a solução do paradoxo (se há alguma) deve ser procurada em outro lugar.

O texto será dividido em três seções. Na primeira, faço um esboço da teoria do pensamento e experiência desenvolvida por Hobbes. Na segunda, apresento o paradoxo que aparentemente surge dessas teorias e a solução de Heinrichs para o mesmo. Por fim, a crítica a Heinrichs.

Experiência e pensamento em Hobbes

Talvez a categoria mais fundamental da filosofia de Hobbes seja a do *corpo*. Corpos são independentes de nós ou de nosso pensamento, existem por si mesmos e são coextensivos com alguma parte do espaço. Os corpos possuem qualidades. Dizemos que corpos são extensos, que têm certa cor e cheiro, que agradam o paladar, etc. Isso levanta a pergunta sobre se essas qualidades em algum sentido *estão nos corpos*. Hobbes rejeita que as qualidades estejam nos corpos no sentido de estarem *contidas* neles ou serem *partes* dos mesmos. Nenhuma qualidade está nos corpos nesses sentidos. Apesar disso, ele aceita que algumas qualidades podem estar nos corpos no sentido de serem conceitualmente inseparáveis deles, de modo que não podemos conceber os corpos sem elas. Apenas um grupo muito restrito de qualidades, no entanto, satisfaz essa condição. Dentre essas qualidades está a *extensão*, dado que não podemos conceber um corpo sem extensão.

When an *accident* is said to be *in a body*, it is not so to be understood, as if any thing were contained in that body; as if, for example, redness were in the blood, in the same manner, as blood is in a bloody cloth, that is, as a part in the whole; for so, an accident would be a body also. [...] there are certain accidents which can never perish except the body perish also; for no body can be conceived to be without extension, or without figure. (HOBBS, 1655, *Do Corpo*, II.VIII.3.).

Entretanto, a inseparabilidade conceitual não é o único sentido no qual as qualidades podem estar nos corpos. Afinal, Hobbes aceita que o *movimento* pode estar nos corpos, mas ele não pensa que o movimento é conceitualmente inseparável dos mesmos. Podemos assumir que o movimento pode estar em um corpo pelo menos no sentido de que se um corpo está ou não em movimento independe de nós ou do que pensamos sobre ele. As qualidades pertencentes ao grupo que inclui aquelas conceitualmente inseparáveis dos objetos e aquelas cuja posse é independente de nosso pensamento serão chamadas de "qualidades primárias". Todas as outras serão chamadas de "qualidades secundárias".¹

Como exemplos de qualidades secundárias destacam-se aquelas relacionadas aos nossos sentidos da visão, audição, tato, olfato e paladar. Cores, sabores, odores, etc. são qualidades secundárias. Hobbes defende a tese polêmica de que nenhuma dessas qualidades é inerente aos corpos. Ao contrário, as qualidades secundárias são inerentes a nós mesmos.

Em "Elementos", por exemplo, ele pede que pensemos em casos nos quais temos uma imagem refletida em um espelho ou em uma porção de água. Sabemos que as qualidades secundárias que percebemos não estão nem no espelho nem dentro da água. Hobbes ainda pede para que pensemos em casos em que vemos imagens duplicadas. Sabemos que pelo menos em relação a uma dessas imagens, as qualidades secundárias que percebemos não estão presentes na coisa ou corpo que é objeto de nossa sensação. Mas se não há razão para supor que em um caso as qualidades sejam inerentes ao corpo, também não há razão para supor que em outro caso sejam. Se qualidades secundárias fossem inerentes aos corpos, então não poderiam ocorrer separadamente deles, mas os exemplos do espelho e da imagem duplicada mostram que isso não é o caso (HOBBS, *Elementos*, I.2.5). O mesmo argumento aparece em "Leviatã".

For if those colours and sounds were in the bodies, or objects that cause them, they could not be severed from them, as by glasses, and in echoes

¹ Não é meu objetivo que a distinção acima seja interpretada como o único modo de apresentar a distinção entre *qualidades primárias* e *secundárias*. Essa distinção apareceu em diferentes termos ao longo da história da filosofia, nem sempre claramente consistentes entre si. MacIntosh (1976) apresenta mais de vinte modos nos quais a distinção foi feita ao longo da história da filosofia, e acredita que Hobbes oscilou entre pelo menos três delas. De acordo com ele, a história da filosofia não revela uma distinção singular entre as qualidades primárias e secundárias, mas um conjunto de distinções diferentes e muitas vezes inconsistentes entre si. Até mesmo quando consideramos autores isolados, pensa ele, frequentemente notamos diferentes distinções (não claramente consistentes entre si) em diferentes momentos. Por um lado, isso levanta uma série de problemas filosóficos interessantes sobre qual o melhor modo de fazer a distinção ou mesmo se há um melhor modo (MacIntosh sugere que os diferentes modos podem servir a diferentes interesses, sendo que primeiro temos de ter em mente quais funções queremos que a distinção cumpra). Por outro lado, isso levanta problemas interpretativos quanto à filosofia de Hobbes. Terá Hobbes oscilado entre algumas diferentes formas de fazer a distinção? Se sim, serão elas consistentes entre si? Etc. Lidar com esses problemas está muito além do escopo deste artigo. Aqui me limito a assumir a distinção acima.

by reflection, we see they are; where we know the thing we see is in one place, the appearance in another. (HOBBS, 1651, *Leviatã*, I.1).

Não pretendo aqui discutir a solidez desse argumento de Hobbes. Quero apenas chamar a atenção para o fato de que ele defende que as qualidades secundárias não estão nos corpos.

De fato, Hobbes defende que as qualidades secundárias são inerentes a nós. De acordo com ele, essas qualidades são o modo como nos aparecem os movimentos internos produzidos por movimentos externos dos corpos. A ideia é que o movimento dos corpos exteriores pressiona os nossos sentidos gerando um movimento, agitação ou alteração interna em nosso cérebro. As qualidades secundárias são aparições desses movimentos ou agitações internas (HOBBS, *Elementos*, I.2.10).

Temos aqui o estabelecimento de uma relação bastante distinta entre os corpos, as qualidades secundárias e as sensações. O movimento dos corpos atinge nossos sentidos e gera uma resposta interna, em nosso cérebro, que pode ser concebido como um movimento ou agitação interna. Esse movimento é *percebido* por nós na forma de *qualidades* como cores, cheiros, sabores, etc. Disso, temos os seguintes pontos estabelecidos.

- 1) Os corpos são a causa de nossas sensações.
- 2) As qualidades secundárias percebidas nos corpos são, na verdade, o modo como nos aparecem os movimentos internos (causados pelos movimentos dos corpos) ocorrendo em nosso cérebro.

E ainda podemos concluir que:

- 3) As qualidades secundárias são o modo pelo qual percebemos os corpos.

Em (1) temos a relação entre nossa sensação e os corpos. Em (2) temos a explicação do que Hobbes quis dizer ao alegar que as qualidades secundárias não são inerentes aos corpos, mas a nós. Resta saber como chegamos a (3).

A resposta é bastante simples. Se tudo que nos chega à sensação são as referidas qualidades, e essas são inerentes a nós e não aos corpos, então não percebemos realmente corpos. É verdade que os objetos são causas de nossas sensações, mas o que percebemos não é algo que está presente realmente nos corpos, e sim a aparição de movimentos internos a nosso cérebro. Portanto, "é somente sobre a base dessa geração de movimentos internos que nós podemos perceber qualquer coisa do mundo exterior a nós" (HEINRICHS, 1973, p. 59, tradução minha). Nosso acesso ao mundo é mediado e o *médium* aqui são as qualidades secundárias.

[...] whatsoever accidents or qualities our senses make us think there be in the world, they are not there, but are seemings and apparitions only. The things that really are in the world without us, are those motions by which these seemings are caused. (HOBBS, 1640, *Elementos*, I.2.10).

O próximo passo de Hobbes é estabelecer que, de um modo ou de outro, todas as nossas concepções são derivadas de nossas sensações. *Concepções* são o que costumamos considerar imagens mentais das coisas exteriores a nós. Pelo que

vimos, contudo, concepções não podem realmente ser imagens *das coisas exteriores*, pois essas coisas não nos aparecem na sensação. Em todo caso, os corpos são a causa de nossas sensações e isso nos ajudará a entender as concepções. Quando o corpo exterior deixa de estar presente, não falamos mais em sensações; mas mesmo após o corpo deixar de estar presente, o efeito gerado por ele pode permanecer por algum tempo. Nesse caso, temos o que chamamos de *concepções*. Isso ocorre, por exemplo, quando imaginamos algo ou quando dormimos e temos sonhos. Em ambos os casos, embora não haja nenhum corpo presente, conseguimos conservar imagens em nossas mentes. Essas imagens são fruto do movimento interno gerado pelo movimento externo dos corpos anteriormente presentes. Elas são o modo como esses movimentos internos remanescentes nos aparecem.

Antes, vimos que os corpos são causas de nossas sensações, agora temos que nossas concepções são fruto da permanência do efeito gerado pelos corpos; ou seja, das sensações. Isso ocorre mesmo no caso das ficções da mente, como Pégaso. A explicação de Hobbes é que uma concepção pode ter como causa várias sensações, de modo que as diferentes partes da primeira foram concebidas em diferentes ocasiões. Assim, embora João nunca tenha percebido Pégaso, já percebeu cavalos e também seres com asas. A ficção Pégaso tem como causa essas diferentes ocasiões de sensação. Ela é uma *composição* de diferentes concepções, originadas de diferentes sensações.

Podemos agora começar a tornar claro algumas implicações das teses de Hobbes. Em primeiro lugar, Hobbes acreditava que o *pensamento* nada mais era do que composição de ideias ou concepções, no mesmo sentido acima. Isso nos leva a algo em comum entre a sua descrição do pensamento e da experiência. Em ambos os casos, o nosso acesso aos corpos exteriores é mediado de um modo importante. Nem pela experiência, nem pelo pensamento, nós temos acesso aos corpos. Temos acesso apenas ao modo como certos movimentos internos nos aparecem. Tudo que temos sobre os corpos são essas aparições. No que depender de nossos pensamentos ou experiências, os corpos são simplesmente indistinguíveis de suas qualidades.

Experiência e *pensamento* são os dois aspectos centrais de nossa vida mental. A explicação de Hobbes nos leva ao resultado de que nossa vida mental diz respeito apenas a corpos *como eles nos aparecem*, isto é, enquanto qualidades secundárias. Mas agora repare a seguinte declaração de Hobbes:

Also because, whatsoever, as I said before, we conceive, has been perceived first by sense, either all at once, or by parts; a man can have no thought, representing any thing, not subject to sense. No man therefore can conceive any thing, but he must conceive it in some place; and indued with some determinate magnitude; and which may be divided into parts; nor that any thing is all in this place, and all in another place at the same time; nor that two, or more things can be in one, and the same place at once: for none of these things ever have, nor can be incident to sense; but are absurd speeches, taken upon credit, without any signification at all, from deceived Philosophers, and deceived, or deceiving schoolmen. (HOBBS, 1651, *Leviatã*, I.3).

A razão de citar esse trecho é chamar a atenção para outra tese importante de Hobbes. Toda percepção, concepção ou pensamento é percepção, con-

cepção ou pensamento de coisas particulares. Todas as coisas são percebidas ou concebidas ocupando um lugar determinado, e possuindo determinadas propriedades espaciais (poder ser dividida, possuir certa magnitude, etc.). Além disso, como nota Heinrichs (1973, p.72), mesmo que existissem universais na natureza – dado que (a) todas as concepções e sensações são de coisas particulares e (b) os corpos exteriores não nos aparecem nas concepções e sensações – nós jamais descobriríamos.

O resultado final, portanto, é que na teoria hobbesiana do pensamento e experiência, tudo que nossa mente e percepção pode reproduzir do mundo são suas singularidades. Isso basta para passarmos ao paradoxo.

O paradoxo na Teoria do Pensamento e Experiência e a solução de Heinrichs

Na seção anterior, fiz um pequeno esboço da teoria de Hobbes do pensamento e da experiência. Agora pergunte-se como Hobbes alcançou as conclusões mencionadas acima. É essa pergunta que nos levará ao aparente paradoxo presente em sua filosofia. Como disse antes, o paradoxo surge porque Hobbes reivindica ter descoberto sobre o pensamento e a experiência justamente aquilo que sua teoria afirma que ele não poderia ter descoberto.

De modo direto, o problema é o seguinte: Hobbes parece querer realizar uma análise de nosso pensamento e experiência. Para isso, ele teria de *olhar* para nossas concepções e sensações a fim de encontrar a descrição correta de seu funcionamento. Sua teoria afirma que tudo que podemos encontrar nos pensamentos e experiências são particulares e que, no que depender de nossa vida mental, não podemos distinguir os corpos de suas qualidades; entretanto Hobbes nos fornece uma explicação que:

a) Explica coisas ou eventos particulares a partir de categorias ou eventos mais gerais. Por exemplo, Hobbes explica nossas sensações e concepções particulares fazendo apelo a certa categoria geral (corpo). Além disso, ele também faz apelo às noções de *causação*, *movimento*, etc. Se nossas concepções e experiências só reproduzem as particularidades do mundo, então como Hobbes descobriu, ao investigá-las, uma explicação que recorre a essas noções, que parecem antes representar universais?

b) Faz nitidamente distinção entre corpo e qualidades. Por exemplo, os corpos são independentes de nós, enquanto qualidades, pelo menos as secundárias, são inerentes a nós. Como pode Hobbes descobrir isso? Lembre que corpos e qualidades são indistinguíveis pelo pensamento ou experiência. Como pode a investigação do pensamento e da experiência nos fornecer a informação de que o primeiro é causa do segundo?

Podemos ainda notar outros problemas. Se corpos e qualidades são indistinguíveis no pensamento e na experiência, então a investigação de Hobbes sequer permitiria a conclusão de que existem corpos.

Seja como for, todos esses problemas fazem parte de um único problema mais geral. As principais descobertas que Hobbes faz sobre o pensamento e a

experiência são justamente aquelas que sua teoria diz que ele não poderia fazer. Meu objetivo nesse artigo não é procurar uma solução para esse paradoxo, embora não negue que exista uma. Ao contrário, o objetivo é recusar a solução proposta por Heinrichs.

Em seu *Language and Mind in Hobbes* T. A. Heinrichs defende que o paradoxo desaparece tão logo olhamos para a teoria da linguagem de Hobbes. Grosso modo, a solução seria a seguinte: não devemos entender Hobbes como reivindicando ter feito descobertas primariamente sobre a experiência e o pensamento. Não é o caso que ele tenha procurado investigar nossa vida mental e descoberto uma explicação do tipo mencionado acima. Ao contrário, as descobertas de Hobbes foram primariamente acerca da linguagem; é na linguagem que ele procurou explicações para os fenômenos da experiência e do pensamento. Nas palavras de Heinrichs:

Only if it is assumed that Hobbes' account of experience and thought is modelled on the workings of words can we explain how, in the instances noted above, Hobbes could "observe" what his account of these processes states cannot be observed. It is only with an eye fixed on language that we can know bodies are real, distinguish a body from an accident, be aware of phantasms, and of the process by which they are compounded into determinate image. (HEINRICHS, 1973, p. 69).

De fato, Heinrichs é bastante claro em assumir que, para Hobbes, *todo* o conhecimento teria a linguagem como objeto, e todas as conexões descobertas seriam conexões entre nomes.

Science, or knowledge proper, for Hobbes, is concerned only with connections or causes. This is why it is entirely an affair of language, and why, as well, it often seems as if Hobbes carries rationalism to an extreme. Mind can produce an awareness only of particular experiences, not, however, of the connections among them. It is language alone that can fill this need, but it fills it at the price of a magnificent irony: for the connections observed are simply connections among words. (HEINRICHS, 1973, p. 69-70).

Uma vez que entendemos isso, o problema desaparece. Afinal, a linguagem (ao contrário do pensamento e da experiência) fornece a Hobbes tudo que ele precisa para fazer suas descobertas.

Começamos apontando alguns pontos da teoria de Hobbes da linguagem. Em primeiro lugar, Hobbes toma a noção de *nome* como uma noção geral, abrangendo não apenas nomes próprios, mas também substantivos e adjetivos em geral. Assim, "João", "honesto", "vermelho", "justo", "homem", etc. são todos exemplos de nomes. Uma *proposição* é formada através da cópula de nomes, como por exemplo em "João é honesto" e "homens são justos".

Em segundo lugar, embora Hobbes negue a existência de universais no mundo, repare o que ele diz na seguinte passagem: "It is plain therefore, that there is nothing universal but names" (Elementos, I.5.6). Dentre as muitas distinções que Hobbes fez entre nomes, podemos encontrar a distinção entre *nomes universais* e *nomes singulares* (Do Corpo, I.II.11). Um nome universal é um nome que damos a muitas coisas, como "humano" por exemplo, que é dado a muitos

particulares diferentes, tais como Maria, João, Platão, Eliz, etc. Por sua vez, nomes singulares, como "Maria" ou "João", são dados a um único indivíduo. Claro que, com isso, Hobbes não pretende defender que exista um universal *ser humano*, mas apenas que um determinado nome é aplicado a muitas coisas distintas.²

Isso nos leva a dois pontos importantes. O primeiro é que os nomes nos permitem construir as entidades universais que não podem ser encontradas nem no pensamento nem na experiência. Embora não haja universais, há nomes universais que podem ser aplicados a vários indivíduos ou eventos particulares. Assim, na linguagem Hobbes poderia encontrar os universais que eram tão necessários para a sua teoria do pensamento e experiência. O segundo ponto é que a linguagem nos permite fazer a separação que não era possível ao nível da experiência e do pensamento. Nomeadamente, a separação entre *corpos* e *qualidades*. A linguagem nos permite considerar os corpos e as qualidades como entidades existindo independentemente uma da outra. Hobbes distinguiu, por exemplo, entre *nomes de corpos* (nomes concretos) e *nomes de acidentes* (nomes abstratos). É a partir dessas distinções, que somente são possíveis na linguagem, que somos capazes de fazer operações como separar e adicionar qualidades aos corpos. Em suma, a linguagem nos permite realizar um conjunto de operações que o pensamento e a experiência não nos permitem.

Two features of this medium are particularly important for us. First, in words we are able to construct the abstract universal entities that are without equivalents in nature or in mind. And second, we can separate in words the names of accidents from the names of bodies, whereas in mind bodies and accidents always appear as a single unit. Language gives us the power to speak the inconceivable. (HEINRICHS, 1973, p.66).

Estas são as duas características centrais da linguagem que, segundo Heinrichs, salvarão Hobbes do paradoxo. Ela nos permite construir entidades universais e separar corpos de qualidades. A partir daqui a solução para o paradoxo já pode ser vista. A linguagem fornece a Hobbes todos os instrumentos que ele precisa para construir sua teoria do pensamento e experiência.

Mas isso ainda não é suficiente. Não basta que a linguagem forneça os instrumentos necessários. Hobbes teria descoberto, ao *olhar* para nossa experiência e pensamento, que há uma nítida distinção entre corpos e qualidades. Mas, como já vimos, essa distinção não pode ser encontrada no pensamento ou na experiência. Ela deve ser encontrada em outro lugar. Onde? A resposta de Heinrichs é: na linguagem. Para ele, seria um erro pensar que Hobbes baseou sua teoria da linguagem em sua teoria do pensamento. Na verdade, seria justamente o oposto. A investigação de Hobbes seria primariamente uma investigação sobre o funcionamento dos nomes. Só ali ele encontraria respaldo para sua teoria do pensamento e da experiência. Em resumo, embora a experiência e o pensamento não pudessem fornecer a Hobbes as informações necessárias para a construção de

² Certamente, isso não é isento de problemas. Quando falamos que um *mesmo nome* é aplicado a muitos indivíduos diferentes, já estamos pressupondo a existência de um universal ou de um tipo. Mas vou ignorar esse problema, e conceder a Heinrichs que Hobbes realmente possa encontrar o universal na linguagem. Mesmo com esta concessão, argumentarei que a tese de Heinrichs não é plausível.

sua teoria, a linguagem podia. Se encararmos a investigação de Hobbes como primariamente linguística, então resolveremos o paradoxo. Hobbes estaria preocupado com o funcionamento das palavras, e foi ao olhar para esse funcionamento que ele fez suas descobertas. Assim, na base de sua filosofia estaria a sua teoria da linguagem. Nas palavras de Heinrichs: "Para ver o mundo como Hobbes o viu, nós inevitavelmente temos de olhar para o funcionamento das palavras" (1973, p. 70, tradução minha). Será?

Crítica a Heinrichs

Nesta seção, apresento três argumentos contra a solução de Heinrichs para o aparente paradoxo da teoria hobbesiana do pensamento e experiência. Em primeiro lugar, o modo como Hobbes justifica que alguns proferimentos são absurdos serve de indício contra a tese de que ele estava baseando sua teoria da experiência e do pensamento em sua teoria da linguagem. Em segundo, a interpretação de Heinrichs conflita com a intenção de Hobbes de usar a tese de que alguns proferimentos são absurdos para uma crítica a outros filósofos. Por fim, há pelo menos um trecho que conflita diretamente com a tese de que Hobbes teria baseado a sua teoria da experiência e pensamento em sua teoria da linguagem. No fim das contas, o mais plausível é que Hobbes tenha baseado sua teoria da linguagem em sua teoria da experiência e pensamento.

Passemos ao primeiro ponto. Em "Do Corpo", Hobbes apresenta o que é algumas vezes chamado de a *Tábua da Absurdidade*, uma lista de cópulas de nomes que geram absurdidades (Do Corpo, I.V.2). A lista é a seguinte:

- 1) Se um nome de um corpo é copulado com o nome de um acidente
- 2) Se o nome de um corpo é copulado com o nome de um fantasma
- 3) Se um nome de um corpo é copulado com o nome de um nome
- 4) Se o nome de acidente é copulado com o nome de um fantasma
- 5) Se o nome de um acidente é copulado com o nome de um nome
- 6) Se o nome de um fantasma é copulado com o nome de um nome
- 7) Se o nome de uma coisa é copulado com o nome de um discurso.

Não precisamos entrar em detalhe quanto ao que Hobbes entende por cada uma dessas categorias de nomes (uma análise da tábua completa pode ser encontrada em Engel (1961)). Quero apenas chamar a atenção para o fato de que esta é uma lista de combinações que não se deve fazer com nomes. Um nome só pode ser copulado com outro nome da mesma classe. Caso contrário, teremos uma absurdidade.

Isso levanta um problema para Heinrichs. O problema é que quando Hobbes começa a fornecer as razões pelas quais essas combinações de nomes são absurdas, ele frequentemente apela à sua teoria da experiência e do pensamento. Ora, se isso é assim, então a intenção de Hobbes, pelo menos nesses casos, não é basear sua teoria do pensamento em investigações linguísticas, mas justamente o contrário. Hobbes está tirando conclusões linguísticas, que certas cópulas de nomes são absurdas, com base em sua teoria do pensamento e da experiência.

Vejamos alguns exemplos. Como exemplo de cópulas do segundo tipo, temos frases como “a cor é o objeto da visão”. A justificação de Hobbes para o fato de que essa cópula é absurda é que *as cores não são inerentes às coisas, mas a nós*, pois nos aparecem tanto nos sonhos como em estado de vigília. Nesse ponto, Hobbes nitidamente apela à teoria do pensamento e experiência apresentada na primeira seção deste texto. Um exemplo do sexto caso é “a ideia de alguma coisa é um universal”. A justificação de Hobbes para a absurdidade disso é que na mente não pode haver qualquer ideia ou concepção universal, mas apenas particulares. Mais uma vez, temos um nítido apelo à teoria da experiência e do pensamento apresentada na primeira seção desse texto. Retornemos agora ao primeiro caso. Um exemplo de cópula absurda seria “o corpo é extensão” e “a brancura é uma coisa branca”. A justificação de Hobbes para a absurdidade disso é que corpo é diferente de acidente ou qualidade (Do Corpo, I.V.3). Ora, nesse caso Hobbes está justificando uma conclusão linguística com base na distinção entre corpo e acidente, e não o contrário.

Se vemos a teoria hobbesiana do pensamento e da experiência como sendo baseada em considerações sobre a linguagem, então temos dificuldades de explicar porque Hobbes, em momentos como esses, parece fazer justamente o oposto. Nesses casos, ele está baseando suas considerações linguísticas em suas descobertas sobre o pensamento e a experiência.

Há quem pense que a verdadeira preocupação de Hobbes ao apresentar argumentos a favor de que certos proferimentos são absurdos é metafísica, e que a discussão linguística é apenas um meio de ressaltar conclusões metafísicas (DUNCAN, 2011, p.174). Mas para nossos propósitos uma conclusão mais modesta serve: existem casos nos quais Hobbes está baseando sua teoria da linguagem em sua teoria do pensamento e experiência. A existência destes casos coloca uma dificuldade para a solução proposta por Heinrichs.

Existe ainda uma segunda dificuldade para a interpretação de Heinrichs. Se interpretarmos Hobbes como ele, será difícil explicar como as alegações de que certos proferimentos são absurdos poderiam ser utilizadas contra outros filósofos. Ao considerar que certas cópulas são absurdas, Hobbes tem em mente que muitos filósofos antes dele cometeram erros ao defenderem a verdade delas. A declaração de Hobbes de que esses proferimentos são absurdos é, ao mesmo tempo, uma declaração de que esses filósofos estavam equivocados (Do Corpo, I.III.4). Mas a interpretação de Heinrichs tem dificuldades em acomodar esse fato.

Em primeiro lugar, se, como sugeri, interpretarmos que Hobbes tem a intenção de basear a sua teoria da linguagem em sua teoria da mente e pensamento, então há um modo simples de lidarmos com o problema acima. O método de Hobbes poderia ser como segue:

- 1) Eis uma teoria do pensamento e experiência que está correta.
- 2) Essa teoria implica que certos proferimentos são absurdos.
- 3) Alguns filósofos sustentaram que esses proferimentos são verdadeiros (e, portanto, não-absurdos).
- 4) Logo, esses filósofos estavam equivocados.

Assim, a declaração de que certas cópulas são absurdas poderia facilmente ser entendida, nos casos desejados por Hobbes, como uma crítica a teses defendidas por filósofos anteriores.

Pergunte-se: de que modo alguém que considera que Hobbes estava primariamente interessado com a linguagem poderia explicar isso? Um modo poderia ser o seguinte:

- 1) Eis a análise correta da linguagem (do funcionamento das palavras).
- 2) Essa análise implica que certos proferimentos são absurdos.
- 3) Alguns filósofos sustentaram que esses proferimentos são verdadeiros.
- 4) Logo, esses filósofos estavam equivocados.

Até aí tudo parece bem. Mas pense em como poderia ser feita a passagem de (1) para (2) nesse caso. Como Hobbes poderia concluir, tomando como base unicamente o funcionamento das palavras, que certas cópulas são absurdas?

A saída disponível a Heinrichs seria sustentar que Hobbes estava preocupado com o modo como utilizamos cotidianamente as palavras; Heinrichs (1973, p.70) chega até mesmo a comparar Hobbes ao segundo Wittgenstein. Se olharmos para os usos cotidianos das palavras, veremos que certas cópulas não são usualmente realizadas por falantes comuns, mas apenas por filósofos, que cometem abusos da linguagem. Nesta perspectiva, Hobbes estaria tomando os usos comuns das palavras para corrigir abusos dos filósofos.

Infelizmente, isso levanta algumas dificuldades. A primeira é que Hobbes, ao falar da absurdidade de algumas cópulas, não tem em mente apenas filósofos, mas também pessoas fazendo o uso cotidiano das palavras. Lembre-se, por exemplo, que ele diz "in all matters that concern this life, but chiefly in philosophy, there is both great use and great abuse of abstract names" (Do Corpo, I.III.4). Apesar de esse trecho dar destaque para os abusos cometidos por filósofos ("but chiefly in philosophy"), nos permite concluir que os abusos estão presentes também na vida cotidiana ("in all matters that concern life"). Na verdade, o trecho afirma explicitamente que há *grande* uso e abuso dos nomes abstratos na vida cotidiana. Isto conflita com a ideia de que Hobbes estava fundamentando a sua Tábua nos usos comuns.

Em segundo lugar, se o critério pelo qual Hobbes considera que uma frase é ou não absurda são os usos cotidianos das palavras, então temos uma estranha consequência. Parece que Hobbes estaria disposto a aceitar que, se as pessoas comessem a usar as palavras de modo a frequentemente cometerem um dos sete equívocos mencionados pela Tábua da Absurdidade, então essas cópulas deixariam de ser absurdas. Mas essa não parece ser uma consequência que Hobbes estaria disposto a aceitar.

Em resumo, se a teoria da linguagem de Hobbes foi a base de todas as suas outras descobertas sobre pensamento e experiência, então temos que explicar o que serviu de base para a declaração de Hobbes de que algumas cópulas são absurdas. Além disso, temos dificuldade em explicar como Hobbes poderia ter a intenção de usar o fato de que certos proferimentos são absurdos como uma crítica a outros filósofos (o que em pelo menos alguns casos parece ser sua intenção). Por fim, se o interesse principal de Hobbes era a linguagem, e a partir daí ele teria obtido sua teoria do pensamento e da experiência, então por que ele simplesmente não declarou explicitamente que sua principal preocupação era a linguagem? Ao contrário, ele declara que:

Now, if we consider the power of those deceptions of sense [...] and also how unconstantly names have been settled, and how subject they are to equivocation, and how diversified by passion, (scarce two men agreeing what is to be called good, and what evil; what liberality, what prodigality; what valour, what temerity) and how subject men are to paralogism or fallacy in reasoning, I may in a manner conclude, that it is impossible to rectify so many errors of any one man, as must needs proceed from those causes, without beginning anew from the very first grounds of all our knowledge, sense [...]. (HOBBS, 1640, Elementos I.5.14).

Esse não é o tipo de declaração que esperaríamos de alguém cujo interesse primário fosse o uso comum das palavras; nem algo que esperaríamos de alguém que baseasse sua teoria do pensamento e experiência em sua teoria da linguagem. Nesse trecho, Hobbes explicitamente coloca a *sensação* como o fundamento de todo o conhecimento; e interpreta o estudo da mesma como algo necessário para evitar maus usos dos nomes e os paralogismos. O trecho deixa claro que a direção da investigação de Hobbes parte da experiência para a linguagem, e não da linguagem para a experiência. Hobbes não estava baseando a sua teoria do pensamento e experiência em sua teoria da linguagem. Provavelmente sua intenção era precisamente a oposta: basear a sua teoria da linguagem em sua teoria da experiência e pensamento.

Se o que disse até agora está correto, então voltamos a estar sem uma solução para o paradoxo exposto antes. Minha sugestão é que, se existe uma solução para o paradoxo, ela não está no apelo à linguagem.

Referências bibliográficas

DOLIWA, Katarzyna. The Law and the Language in the Philosophy of Thomas Hobbes and H. L. A. Hart. Tradução Marta Jastrzębska. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, v. 15, n.28, p. 199-209, 2009.

———. The Role of Language in the Philosophical System of Thomas Hobbes. Tradução: Renata Jermołowicz. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, v. 6, n.19, p. 39-49, 2003.

DUNCAN, S. H. Signification and Insignificant Names. *Hobbes Studies*, v. 24, p.158–178, 2011.

ENGEL, S. M. Hobbes's Table of Absurdity. *The Philosophical Review*, v. 70, n. 4, p. 533-543, 1961.

HEINRICH, T. A. Language and Mind in Hobbes. *Yale French Studies*, n. 49, p. 56-70, 1973.

HOBBS, Thomas. 1655. *Concerning Body*. The English Works of Thomas Hobbes; v. 1, 1839.

———. 1651. *Leviathan*. The English Works of Thomas Hobbes, v. 3, 1839.

———. 1640. *The Elements of Law Natural and Politic*. Cambridge University Press, 1928.

MARTIN, R. M. On the Semantics of Hobbes. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 14, n. 2, p. 205-211, 1953.

MACINTOSH, J. J. Primary and Secondary Qualities. *Studia Leibnitiana*, v. 8, n. 1, p. 88-104, 1976.

Sobre o autor

Sagid Salles

Graduado em filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto. Mestre e Doutor pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da UFRJ, com sanduíche realizado na Universidade de Miami. Atualmente é professor substituto de filosofia na Universidade Federal do Amazonas. Interessa-se principalmente por filosofia da linguagem, metafísica e filosofia da lógica.
E-mail: sagidsalles@gmail.com.

Recebido em 26/2/2018

Aprovado em 10/6/2018

Como referenciar esse artigo

SALLES, Sagid. Pode a linguagem salvar Hobbes de um paradoxo? *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 20, p. 74-86, jul.-dez. 2018.