

Hobbes e o *conatus*: da física à teoria das paixões

Maria Isabel Limongi*

Resumo: A noção de *conatus* desempenha na física hobbesiana um papel inequívoco: o de explicar as determinações de um movimento sem recorrer à idéia de uma potencialidade ou inclinação para o movimento. Nossa questão consiste em saber se a noção de *conatus* cumpre a mesma função na teoria das paixões, e, a partir daí, na medida em que respondamos afirmativamente a esta questão, trata-se de procurar compreender, minimamente que seja, no que consiste para Hobbes uma paixão.

Palavras-chave: *conatus* – movimento – paixão – imaginação – Hobbes

*“Video meliora, proboque,
Deteriora sequor”
that saying, as pretty as it is, is not true
(Hobbes 15, p. 269)*

A correspondência entre Hobbes e Descartes ao longo do ano de 1641 girando em torno das críticas formuladas por Hobbes à *Dioptrica* serve-nos aqui de pretexto para a apresentação de nosso tema.

Como nota J. Barnouw, é ao longo dessa correspondência que o campo semântico do conceito hobbesiano de *conatus* começa a se precisar, e,

* Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

ainda que o termo mesmo não seja empregado por Hobbes nessa ocasião, pode-se dizer que suas observações acerca da noção de inclinação empregada por Descartes no primeiro discurso da *Dioptrica*, e também acerca do modo como Descartes concebe a dureza dos corpos e a determinação do movimento, “procedem de uma intuição central que tomará mais tarde o nome de *conatus*” (Barnouw 1, p. 108). Uma passagem do *Tractatus Opticus II*, provavelmente datado de 1644, em que Hobbes retoma suas críticas à concepção cartesiana da propagação da luz, ilustra de maneira curiosa como o campo de problemas localizados por Hobbes na *Dioptrica* tem o *conatus* por horizonte. O curioso é que nessa passagem o termo *conatus* aparece expressamente, não porém como um conceito proposto por Hobbes (ainda que Hobbes dispusesse de uma definição para o *conatus*, formulada em 1643, na *Crítica ao De Mundo de Th. White*), mas como a tradução do termo *inclination* empregado por Descartes, submetido à crítica hobbesiana⁽¹⁾. Hobbes expõe nos seguintes termos a hipótese cartesiana da propagação da luz:

“[Descartes] afirma que as partes da matéria sutil, de que está totalmente repleto o espaço que se estende entre nós e o céu, quando tocadas, se inclinam (*conari*) em direção a outras partes, todas conjuntamente em linha reta. Até aqui não me afasto dele, nem há mais paradoxo no que suponho do que no que ele supõe. Acrescenta ainda (p. 7): ‘*Observa-se aqui que o movimento é distinto da ação ou inclinação (inclinatione) ao movimento*’. E logo adiante (p. 8): ‘*Devendo entender a luz não tanto como o movimento, mas como a ação dos corpos luminosos, etc.*’ Nisso discordamos. O que ele denomina *inclinarse* (*conari*), denomino *mover-se*, e sustento ser movimento a ação que ele distingue do movimento. É mais fácil ao vulgo conceber uma inclinação sem movimento (*conatum sine motu*), na medida em que a tendência à queda (*conatum ex descensu*) dos corpos pesados suspensos no alto é percebida pelo olho uma vez retirado o impedimento, ao passo que o movimento do corpo quando suspenso não é verdadeiramente observado” (Hobbes 12, p. 151-2).

A passagem é interessante por exibir o nascimento da definição hobbesiana do *conatus* por uma espécie de deslocamento semântico da noção de inclinação, empregada por Descartes. Se o termo *conatus* está aqui no lugar da idéia cartesiana de que o movimento da luz se faz segundo uma inclinação prévia ao movimento, o conceito de *conatus* servirá a Hobbes como instrumento para pensar toda determinação ao movimento como a determinação de um movimento atual, eliminando assim qualquer vestígio da antiga idéia de uma potencialidade do movimento. Como indicou J. Bernhardt, o que Descartes chama de inclinação no primeiro discurso da *Dioptrica* é a “estrutura do meio” (Bernhardt 2, p. 436), um “campo virtual de retilinidade” (*id.*, *ibid.*, p. 437), que fornece as determinações espaciais do movimento da luz, antes de sua transmissão efetiva. Ora, Hobbes é avesso a esta forma de potencialidade do movimento. Toda determinação do movimento, incluindo sua direção, é uma determinação do próprio movimento⁽²⁾ – no caso dos raios luminosos, uma determinação do movimento de sístole e diástole dos corpos luminosos. Não há, portanto, nenhuma causa responsável pelas determinações do movimento além dele próprio. Esta mesma idéia serve para explicar a tendência à queda dos corpos pesados. Trata-se de uma tendência perfeitamente atual, isto é, de um movimento para baixo efetivamente presente nos corpos pesados, visto que a direção do movimento é dada no próprio movimento, não por uma inclinação previamente inscrita no corpo, nem, tampouco, por uma estrutura do espaço, como quer Descartes. O *conatus*, entendido por Descartes como uma inclinação, isto é, como uma estrutura prévia do movimento, será então para Hobbes uma determinação de um movimento atual – o que conduz à tese de que os corpos possuem em si certos movimentos imperceptíveis, cuja presença é necessário supor para explicar por que, uma vez retirados certos obstáculos, eles se movem numa determinada direção. Esta direção não é senão a direção do movimento imperceptível de suas partes internas.

Compreende-se assim a definição do *conatus*, feito pela primeira vez um conceito da teoria hobbesiana do movimento na *Crítica ao De Mundo* de Th. White, como o princípio ou início do movimento. Como início, o *conatus* é uma parte do movimento, e “toda parte do movimento é movimen-

to”: “*unde sequitur conatum omnem esse motum*” (Hobbes 11, XIII, 2). O *conatus* é, portanto, o substituto da noção de inclinação, entendida como um princípio ou como uma determinação do movimento que lhe é distinta, isto é, que não é ela mesma movimento.

Antes mesmo, porém, da correspondência com Descartes e da elaboração de uma teoria do movimento na qual a noção de *conatus* se tornou central, o termo já fizera sua aparição na obra de Hobbes, no *Elements of Law*, de 1640, num contexto diverso, no interior de uma teoria das paixões, como parte da definição do apetite e da aversão: eles são, segundo Hobbes, “*conatus (endeavour)* ou o começo interno do movimento animal” (*idem* 9, VII, 2). Diante disso, coloca-se a questão de saber se no interior da teoria hobbesiana das paixões a noção de *conatus* cumpre a mesma função que ela cumpre na teoria hobbesiana do movimento, a saber, a de ser um substituto da noção de inclinação. Haveria aqui um fio de continuidade entre a física e antropologia hobbesianas? Por ser um *conatus* a paixão não pode ser corretamente compreendida como um inclinação? Mas, nesse caso, o que seria uma paixão para Hobbes?⁽³⁾

* * *

Vale a pena observar, nesse sentido, o conteúdo de uma das objeções de Hobbes às *Meditações metafísicas* cartesianas, a saber, sua objeção à distinção estabelecida por Descartes na *Terceira meditação* entre os pensamentos que são “como que as imagens das coisas” e os pensamentos tais como a vontade, as afecções e os juízos, nos quais um certo ato do espírito – querer, temer, afirmar ou negar, são os exemplos de Descartes – se acrescenta à idéia do que queremos, tememos, afirmamos ou negamos. Hobbes toma o exemplo da paixão para contestar o princípio geral desta distinção:

“Ainda que o temor seja um pensamento, não vejo como ele possa ser outra coisa além do pensamento da coisa que tememos. Pois, que outra coisa é o temor de um leão que avança em nossa direção,

senão a idéia do leão que avança, e o efeito (que uma tal idéia engendra no coração) pelo qual aquele que teme é levado àquele movimento animal que apelamos fuga? Ora, este movimento de fuga não é um pensamento; e, portanto, resta que, no temor, não há outro pensamento senão aquele que consiste na aparência da coisa que se teme (*in similitudine rei*). O mesmo se pode dizer da vontade” (Hobbes 10, p. 182).

No centro dessa objeção, está a não aceitação da parte de Hobbes da distinção cartesiana entre um conteúdo do entendimento e o ato que o determina – isto é, no limite, é o problema do livre-arbítrio que está em questão. Mas, na periferia deste problema, um outro se coloca, quando Descartes oferece uma paixão – o temor – como exemplo de um ato do espírito, semelhante aos atos do juízo e da vontade, e quando Hobbes se prende precisamente a este exemplo na formulação de sua objeção: é também para uma diferença no modo de conceber o servo-arbítrio que a objeção de Hobbes aponta.

É bem verdade que o temor não é, para Descartes, no contexto da passagem sobre a qual versa a objeção de Hobbes, o exemplo de uma paixão propriamente dita, visto vir enumerado ao lado de uma série de ações da alma, como um ato da vontade. Trata-se aqui do que Descartes denomina uma emoção intelectual ou racional, entendida como um movimento da vontade que acompanha o conhecimento que a alma tem do valor de alguma coisa. Mas o fato é que o movimento da vontade que caracteriza uma emoção intelectual é, para Descartes, semelhante ao movimento de uma paixão – eis por que um mesmo nome pode designar tanto um quanto outro e por que uma emoção intelectual ordinariamente vem acompanhada de uma paixão, e vice-versa (Descartes 5, p. 600 e ss.). No caso da paixão, o mesmo ato da alma tem não a alma e o conhecimento, mas o corpo ou o movimento dos espíritos animais como causa, não sendo, por conseguinte, dotado de clareza e distinção. Ainda assim, uma paixão, como o temor, tem a mesma estrutura de um ato de vontade, na medida em que é, como um juízo, uma forma de determinação de um conteúdo, distinta deste conteúdo mesmo. É

por causa desta semelhança estrutural dos apetites com uma emoção intelectual e com os atos da vontade em geral que Descartes poderá dizer, combatendo a clássica divisão da alma numa parte sensitiva e outra racional, que “todos os seus apetites [da alma] são vontades” (Descartes 4, p. 364), sem com isso pôr a perder a distinção entre ações e paixões da alma: um mesmo ato pode ter a própria alma ou o corpo como causa, sendo a esta segunda causalidade que se deve “atribuir tudo o que pode ser advertido em nós que repugne a nossa razão” (*id.*, *ibid.*, p. 365), isto é, as paixões da alma.

Ora, não há outra forma de compreender a paixão – na medida em que ela é, como um ato de vontade, uma forma de determinação de um conteúdo, distinta deste conteúdo mesmo, e na medida em que, por outro lado, à diferença de um ato de vontade, ela não se segue clara e distintamente deste conteúdo e não se justifica plenamente por ele – senão como uma inclinação. A natureza me ensina, diz Descartes, “a fugir das coisas que causam em mim o sentimento de dor e a procurar aquelas que me comunicam um sentimento de prazer” (*idem* 6, p. 65). A natureza ensina, isto é, a relação entre um conteúdo perceptivo e o apetite que o determina é dada alhures, na natureza ou em Deus, de forma que cada vez que tais percepções se apresentam à alma, esta é naturalmente levada aos apetites correspondentes, ou seja, a determinar estes conteúdos de uma certa forma que ela não é capaz de justificar. Trata-se de uma inclinação natural, à qual corresponde um uso natural da paixão, o de “incitar a alma a consentir com as ações que podem servir a conservar o corpo e com elas contribuir” (*idem* 4, p. 430).

Por contraste, quando Hobbes objeta que ver um leão é já temê-lo, que o temor é parte da percepção do leão e que, portanto, a percepção e a paixão constituem um só pensamento, ele está dizendo que os movimentos da paixão têm a mesma origem da percepção e que, nesse sentido, eles não são a causa de um certo modo de perceber os objetos (de perceber um leão como temível, por exemplo), mas, ao contrário, seu efeito. “Os mesmos objetos sensíveis (*ipsa objecta sensuum*) que são causa da sensação – escreve Hobbes no *De Homine* – são também causa do apetite e da fuga e do prazer e desprazer. Compreende-se assim que nem o apetite nem a fuga são causa de que queiramos ou evitemos isso ou aquilo” (Hobbes 17, XI, 2). O que

retirar disso a não ser que o movimento do apetite não é uma inclinação a julgar os objetos desta ou daquela forma, mas um modo de perceber os objetos envolvido em sua percepção e plenamente justificado por ela? Se tememos um leão é porque o percebemos como temível ou porque o temor faz parte de nossa percepção do leão, e, se quisermos justificar ou explicar a gênese do movimento de fuga que se segue do temor, é a esta percepção que recorreremos.

Isso está perfeitamente de acordo com a definição da paixão como um *conatus*. O apetite e a aversão consistem no *conatus* ou no movimento imperceptível do qual se origina a ação voluntária, ou seja, eles são “pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis” (Hobbes 13, p. 119; *idem* 14, p. 36). Ora, estes “pequenos inícios do movimento voluntário” não são outra coisa senão o movimento da imaginação, sua “primeira origem interna”, segundo Hobbes, visto o movimento voluntário se realizar “da maneira como antes foi imaginado (*fancied*) na mente”, dependendo sempre de “um pensamento anterior de *como, onde e o quê*” (*idem* 13, p. 119; *idem* 14, p. 36). O *conatus* das ações voluntárias é, portanto, um movimento da imaginação, que, por sua vez, é um resquício do movimento da percepção. O *conatus* é, assim, ao mesmo tempo, um modo de conceber o objeto da ação e um movimento corporal, não havendo nenhuma distância entre este movimento e o que é imaginado. Por essa razão, é com enorme facilidade que Hobbes passa da linguagem física, que explica a paixão como um *conatus*, à linguagem psicológica, que faz da paixão um conceito ou um modo de pensar o valor dos objetos. E é sem avisar que faz esta passagem em sua definição da deliberação, entendida como alternância de apetites e aversões:

“Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências boas ou más de uma ação, ou de evitar uma ação; de modo tal, que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma

aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticá-la, e às vezes o desespero ou medo de empreendê-la, todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que vão se desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de *deliberação*” (Hobbes 13, p. 127; *idem* 14, p. 41).

Não se diz, embora a teoria do *conatus* o sugira, que a ação é um movimento produzido por um somatório de pequenos movimentos, mas que ela é o resultado da ponderação de pensamentos sobre o valor do objeto da ação. Não há nem mesmo menção ao modo como a deliberação pudesse vir a ser entendida em um ou em outro sentido, nem a como se deva pensar a relação entre estes modos. Tudo se passa como se estas duas formulações fossem perfeitamente equivalentes. Hobbes as pensa, nos parece, como duas linguagens possíveis para descrever a mesma realidade, a diferença entre uma e outra residindo numa diferença de significação: a linguagem física significa os movimentos que se encontram em nós, a linguagem psicológica suas aparências ou a consciência que temos deles.

Parece, assim, que a investida hobbesiana contra a noção de inclinação não se restringe à física e que a noção de *conatus*, operante no âmbito da teoria das paixões, milita também contra uma versão psicológica da inclinação, se entendida como uma inclinação do juízo a determinar os conteúdos perceptivos de um certo modo que levaria o nome de uma paixão. É por fazer coincidir o movimento da paixão com o da percepção que Hobbes, à diferença de Descartes, poderá não somente ser extremamente breve na explicação fisiológica da paixão, como também prescindir da referência a uma forma qualquer de transcendência ou naturalismo, a uma instância que estivesse para além do que é dado à consciência, que viesse a justificar o que na paixão parece injustificável do ponto de vista da consciência. Se a teoria das paixões encontra seu princípio na física (cf. *idem* 16, VI, 6) – o que nos faz lembrar da fórmula cartesiana na carta que serve de prefácio ao tratado d’*As paixões da alma*: “Minha intenção não foi a de explicar as paixões como orador, nem mesmo como filósofo moral, mas somente como fisiólogo (*physicien*)” (Descartes 4, p. 326) –, as definições das paixões dis-

pensam uma menção especial aos processos fisiológicos que as acompanham e que, em Descartes, servem para explicar, a partir de uma causalidade corporal, o caráter passional das paixões e o fato de elas serem experimentadas pela alma na forma de uma inclinação. A militância de Hobbes contra a noção de inclinação parece ser radical a ponto de dispensá-lo de uma “física das paixões”, pelo menos ali onde esta física excede o papel de oferecer o vocabulário ou o conjunto de definições da qual deve partir a teoria das paixões, para oferecer uma explicação da passionalidade das paixões. Hobbes não precisa oferecer nenhuma explicação deste tipo, visto não estar interessado em distinguir, mas, ao contrário, em identificar apetite e vontade, paixões e ações da alma.

* * *

Até que ponto, porém, não restaria algum resíduo de inconsciência ou a necessidade de referir-se a uma ordem estritamente corporal, na explicação hobbesiana das paixões?

Que se considere, como uma dificuldade, a afirmação de Hobbes segundo a qual

“[o] movimento, que é chamado apetite e, no que diz respeito à sua aparência, deleite e prazer, parece ser (*seemeth to be*) uma corroboração do movimento vital, e uma ajuda prestada a este; e portanto, as coisas que provocam deleite eram com toda a propriedade chamadas *jucunda* (*à juvando*), por ajudarem e fortalecerem, e as contrárias, molestas, ofensivas, por impedirem e perturbarem o movimento vital” (Hobbes 13, p. 122).

O movimento vital, ao contrário do voluntário, também chamado movimento animal, não tem origem na imaginação. Ele é o movimento circular do sangue nas veias e artérias, tal como observado por Harvey (*idem* 16, XXV, 12), ou, ainda, numa formulação mais ampla, todo movimento “que

começa com a geração e continua sem interrupção durante toda a vida”, tal como “a circulação do sangue, o pulso, a respiração, a nutrição, a excreção, etc.” (Hobbes 13, p. 118; *idem* 14, p. 36). Ora, se o movimento do apetite corrobora o movimento vital, ou se ele é um movimento que visa fortalecer, com a ajuda dos nervos, os movimentos que favorecem o movimento vital e que são experimentados na forma do prazer (*idem* 16, XXV, 12), não seria o caso de pensar que o apetite, no lugar de coincidir com um movimento da imaginação, tem origem no movimento vital, o qual ele visa preservar e que, sendo assim, ao obedecer esta finalidade, sua direção é determinada por um movimento distinto do movimento da imaginação e por alguma coisa que escapa ao domínio estrito do que é dado atualmente à consciência?⁽⁴⁾ De onde provém a tendência a procurar o que favorece o movimento vital e a afastar o que lhe desfavorece se não do próprio movimento vital, ou da estrutura interna do corpo, cujas partes se articulam de modo a procurar manter um nível *optimum* de vitalidade? Nesse caso, no lugar da identidade entre o movimento da imaginação e o princípio das ações voluntárias, seria preciso introduzir entre eles o movimento vital e uma referência à estrutura interna do nosso corpo.

Contudo, é preciso observar que, na passagem citada acima, a idéia de que a sensação de prazer que acompanha o movimento do apetite corrobora o movimento vital é caracterizada como uma aparência: ela *parece ser* (*seemeth to be*) uma corroboração do movimento vital. O detalhe da formulação é importante. Pois ele indica que Hobbes não está interessado em estabelecer um desnível entre o modo como percebemos os objetos prazerosos e o modo como eles nos importam do ponto de vista vital. Ou seja, o que importa a Hobbes não é desenvolver uma fisiologia que explique para além do fato de que o objeto do apetite nos aparece como algo que aumenta nossa vitalidade, como se dá no plano das coisas mesmas (isto é, no plano da relação entre os corpos em movimento) este incremento de vitalidade. O movimento vital não é senão o que é percebido sob a forma das sensações de prazer e desprazer associadas a certos conteúdos da imaginação e, no limite, não se distingue desta percepção senão por oferecer-lhe uma confirmação e explicação. Assim, dizer que o movimento vital direciona o movi-

mento animal é o mesmo que dizer que a imaginação os direciona, de forma que o que é posto como fim do apetite e da aversão – o seu horizonte de expectativa, por assim dizer – não é o incremento do movimento vital em si mesmo, enquanto função biológica bruta, mas os conteúdos da imaginação, investidos de caráter afetivo. Certo, este caráter afetivo se explica fisiologicamente pelo fato de que estes conteúdos intervêm favorável ou desfavoravelmente no movimento vital. Mas o fundamental aqui é que não há como distinguir entre o modo como os objetos adquirem valor na imaginação e o modo como nos importam relativamente ao apetite. Pois o apetite não é outra coisa senão o exato reverso de uma sensação de prazer, associada a um conteúdo da imaginação⁽⁵⁾. Hobbes não o define como uma tendência a perseverar no ser, ou uma tendência a preservar o movimento vital, por referência à qual se pudesse medir a relação entre o nosso corpo e os outros corpos de uma perspectiva externa à que é fornecida primeiramente pela imaginação. O apetite é apenas uma expectativa de prazer, tal como ela se encontra relacionada na imaginação com determinados conteúdos e investida pela imaginação mesma de importância vital, na medida em que seus objetos aparecem como à *juvando* ou molestos.

Isso significa que não há como distinguir entre a tendência a perseverar no ser (se é que o apetite é uma tendência deste tipo) e a procura por ou a fuga deste ou daquele objeto, tal como este se apresenta à imaginação. A imaginação não é – para usar uma expressão de A. Mathéron acerca de Espinosa – uma forma alienada da percepção de nossa tendência interna a perseverar em nossa existência, como se fosse possível distinguir – como fará Espinosa – entre esta tendência e a consciência que temos dela a partir da imaginação, que a associa a determinados conteúdos afetivos⁽⁶⁾. A imaginação é o conteúdo mesmo de nossos apetites precisamente porque o movimento vital, a serviço do qual se colocam, não é a expressão de nosso ser, “o sistema de movimentos e repouso cuja fórmula define nossa individualidade” (Mathéron 20, p. 88), mas uma parte somente dos movimentos que compõem o nosso corpo e o componente de uma explicação fisiológica das aparências, sem outra pretensão senão a de reiterar o seu conteúdo.

* * *

Resta, no entanto, que, se a paixão equivale a um conteúdo perceptivo atual, isto não quer dizer que este conteúdo não possa ter ele mesmo uma origem inconsciente, como procurou mostrar Leibniz, ao distinguir o apetite da vontade.

“Eu direi que a volição constitui o esforço ou a tendência (*conatus*) de ir em direção ao que consideramos bom e se afastar do que consideramos mau, de modo que esta tendência resulta imediatamente da apercepção que temos. [...] Há ainda esforços que resultam de percepções insensíveis, das quais não nos apercebemos, que eu prefiro denominar apetições em preferência a volições (ainda que existam também apetições aperceptíveis), pois denominamos ações voluntárias apenas aquelas das quais podemos nos aperceber e sobre as quais nossa reflexão pode cair quando se segue da consideração do bem e do mal” (Leibniz 19, p. 136).

A reflexão e a consciência do que nos determina é aqui, para Leibniz, o divisor das águas entre o apetite e a vontade. Se nas ações voluntárias nossas inclinações são distintas e delas sentimos sempre a força e a formação, no apetite “não sentimos a formação” (*id., ibid.*, p. 153). Ele se forma a partir de pequenas impressões que não sentimos isoladamente e que determinam tendências também não percebidas, mas cujo concurso é o que percebemos confusamente como nosso apetite. Ora, a concepção hobbesiana do apetite como *conatus* não estaria comprometida com esta idéia, desenvolvida por Leibniz, de que sua origem é imperceptível, e que, portanto, ele se caracteriza como uma tendência ou inclinação que não pode ser plenamente justificada por um conteúdo atual da consciência? A pergunta faz tanto mais sentido se lembrarmos que o argumento de Leibniz a favor da origem imperceptível de toda percepção segue de perto o argumento de Hobbes sobre a origem do movimento a partir de um somatório de *conatus*. Quando

Leibniz diz que “o que se pode observar deve ser composto de partes não observáveis, nada podendo nascer de repente, o pensamento não menos que o movimento” (Leibniz 19, p. 93), é o texto do *De Corpore* que ecoa: “Quando um ponto está em repouso, se ele não cede ao menor ímpeto, não cederá a nenhum; e conseqüentemente seria impossível que o que se encontra em repouso fosse alguma vez movido” (Hobbes 16, III, 15, 3). E, ainda que nesse momento do *De Corpore* Hobbes não esteja tratando da percepção, quando tratar dela no Capítulo XXV, ele nos diz explicitamente que a consciência perceptiva se dá no interior de um campo virtual de *conatus* não percebidos: “Todo movimento do órgão em direção ao exterior não deve ser denominado sensação, mas somente aquele que por diversas vezes se torna por veemência mais forte e predominante do que os outros” (*id.*, *ibid.*, IV, 25, 6).

Nem todo *conatus*, portanto, é perceptível, e a percepção depende da predominância de um *conatus* sobre os outros. Em que medida esta tese não contém em germe a tese leibniziana de que a paixão, enquanto uma concepção do objeto e, portanto, enquanto fenômeno da consciência e parte da percepção, é não obstante formada por uma série de tendências não perceptíveis (Leibniz 19, p. 132)? O fato é que, apesar de todos os indícios de uma relação de continuidade entre Hobbes e Leibniz, o modo como Hobbes pensa nossas tendências não refletidas passa bastante longe da noção leibniziana de percepções imperceptíveis. Isto é, Hobbes não retira para sua teoria da ação as mesmas conseqüências que Leibniz retira de sua teoria da percepção. Ele não teria, com isso, medido suficientemente bem as conseqüências de sua teoria da percepção?

Insistamos, antes de mais nada, na diferença quanto ao modo de pensar o caráter não refletido de uma ação. Leibniz nos diz:

“[...] todas as impressões têm seu efeito, mas nem todos os efeitos são notáveis; que eu me vire de um lado e não de outro frequentemente se deve a um encadeamento de pequenas impressões, das quais não me apercebo e que tornam um movimento um pouco mais difícil do que outro. Todas as nossas ações indeliberadas são o re-

sultado de um concurso de pequenas percepções, e mesmo nossos costumes e paixões, que tanta influência têm sobre nossas deliberações, provêm daí: pois nossos hábitos nascem pouco a pouco, e, por consequência sem as pequenas percepções não chegaríamos a estas disposições notáveis” (Leibniz 19, p. 91-2).

Hobbes, inversamente, faz de nossos hábitos o produto de deliberações ou escolhas conscientes passadas:

“Mesmo a posição do pé de um homem na postura do andar, e a ação ordinária de comer, foram uma vez deliberadas sobre como e onde deveriam ser feitas, ainda que depois tenham se tornado fáceis e habituais, a ponto de serem feitas sem um pensamento prévio” (Hobbes 15, p. 245).

Eis aí uma consequência da tese hobbesiana de que a imaginação – e, portanto, a consciência – é o “*começo interno* de todos os movimentos voluntários” (*idem* 13, p. 118; grifo nosso). Mesmo que todo conteúdo da imaginação não esteja atualmente presente à consciência no momento da determinação da ação, mesmo que certos conteúdos da memória, já esquecidos, tenham influência sobre uma decisão, ainda assim, tudo aquilo que determina o apetite ou a vontade esteve alguma vez presente à consciência e, de alguma forma, faz parte da concepção atual, determinante da ação. A facilidade da ação não reduz em nada o grau de consciência da escolha. Mesmo a primeira ação de uma criança, a mais irrefletida das ações, não é espontânea, se por espontaneidade entendermos inconsciência dos motivos que a determinam: “Uma criança pode ser tão jovem a ponto de fazer tudo o que faz sem nenhuma deliberação, mas isso somente até que tenha a chance de sentir dor ao fazer alguma coisa, ou até que tenha idade para compreender uma punição: pois as ações, cujo progresso tenha sido uma vez bloqueado (*wherein he hath once had a check*), serão deliberadas uma segunda vez” (*idem* 15, p. 244). Ou seja, uma ação é indeliberada apenas na medida em que ainda não foi feita a experiência que permite contrapor à primeira ava-

liação do objeto uma outra avaliação. A importância desta condicional é considerável. Ela indica que, entre a ação irrefletida, espontânea, e a ação refletida, a diferença não está em que a primeira é determinada e a segunda livre, nem tampouco no modo de determinação da vontade. A diferença está na qualidade da imaginação ou fantasia, ou ainda, no modo como as coisas nos aparecem. Uma criança pode colocar irrefletidamente sua mão no fogo, desde que não tenha ainda a experiência de que o fogo queima, pois, para ela, o fogo não aparece como algo a ser evitado, o que será o caso quando for queimada ou advertida. O mesmo vale para o louco: “Os loucos e os insanos (*fools and madmen*) manifestamente não deliberam menos que o mais sábio dos homens, embora não façam uma boa escolha, as imagens das coisas tendo sido alteradas pela doença” (Hobbes 15, p. 244).

O termo fantasia (*fancy*) é, portanto, central. É ele que permite a Hobbes colocar no mesmo nível uma ação causada por uma paixão violenta – como a cólera, exemplo clássico de uma ação irrefletida – e por uma consideração refletida e cuidadosamente deliberada. As duas ações são igualmente voluntárias (no sentido em que uma escolha de ação procede de uma concepção do objeto) e, por isso, igualmente imputáveis ao agente. As duas ações são igualmente necessárias, porque a decisão se segue necessariamente ou é parte constitutiva da concepção, que, por sua vez, tem uma causa determinante. O que difere a ação refletida da irrefletida é apenas a extensão da experiência, a quantidade de conteúdos mentais que determinam uma concepção dos objetos, um “modo de ver”, uma modalidade da fantasia constitutiva da vontade.

Hobbes estabelece, assim, uma linha de continuidade entre a ação irrefletida e a ação refletida. Mas de uma à outra a passagem não é, como em Leibniz, a passagem do confuso ao distinto, e sim a do simples ao complexo, isto é, a de uma concepção simples a uma concepção que envolve uma experiência mais extensa, um número maior de imaginações concernidas na concepção atual das coisas. É possível supor um momento primitivo em que um apetite se forme a partir de um movimento corporal ao qual corresponde uma concepção tão simples quanto a sensação de prazer ou desprazer, sem nenhum outro conteúdo. É o caso dos movimentos do apetite e da aversão

presentes no embrião, “que, no útero, move seus membros com movimento voluntário para evitar alguma coisa que o incomoda ou perseguir o que lhe traz prazer” (Hobbes 16, XXV, 12). Mas é quando esse *conatus* “tende em direção às coisas que é sabido *pela experiência ser prazeroso*” (*id., ibid.*; grifos nossos) ou desprazeroso – isto é, quando ele está associado a uma concepção do objeto e à intenção consciente de persegui-lo ou evitá-lo –, é apenas nesse caso que ele é chamado apetite e aversão. O apetite e a aversão dependem de uma experiência, isto é, de um encadeamento de imagens ou fantasmas, que, postos em relação, determinam um modo de conceber os objetos, em que se inclui uma expectativa de prazer ou desprazer. Por lhes faltar experiência, as crianças têm poucos apetites e aversões, “pois não é possível, sem o conhecimento derivado dos sentidos, isto é, sem experiência e memória, saber o que se provará prazeroso ou doloroso” (*id., ibid.*). Elas agem, ainda assim, segundo conjecturas, cujos resultados, uma vez incorporados na experiência, serão geradores de novas expectativas, isto é, de outras formas de apetites e aversões, relacionados àquele mesmo objeto, tornado mais complexo. Esta complexidade nada tem a ver, porém, com distinção. Uma criança tem apetites e aversões segundo o modo como ela concebe, tão distintamente quanto o mais sábio dos adultos, os objetos. Mas, à falta de experiência, sua percepção desencadeia menos expectativas, uma cadeia menos extensa de apetites e aversões. Ela delibera menos, mas sua concepção do objeto não é por isso obscura, como se a ela correspondesse um grau menor de consciência.

A insistência sobre o ponto de partida consciente, mesmo das mais irrefletidas das ações, não invalida porém o fato de que os conteúdos da imaginação que as constituem possam ter, eles mesmos, uma origem inconsciente. O fato, contudo, é que Hobbes não insiste, como Leibniz, sobre a origem imperceptível da percepção para caracterizar tendências inconscientes, ainda que, aparentemente, sua teoria da percepção lhe fornecesse os instrumentos para fazê-lo. A questão é: por que Hobbes não desenvolve as conseqüências retiradas por Leibniz? Por que, ao contrário, em sua teoria da ação ele insiste sobre o fato de que o ponto de partida da ação é um conteúdo atual de consciência? Há certamente uma razão jurídica para isso. É pre-

ciso supor que o agente tenha consciência dos motivos e dos resultados de sua ação, mesmo ali onde a deliberação foi mínima, para que suas ações lhe sejam imputáveis. Mas não se trata apenas de uma ficção jurídica. Porque o ponto de partida da física e da fisiologia hobbesiana é a aparência sensível, porque os objetos, postos como causa das aparências, são construídos a partir delas, porque, enfim, a física não tem outra razão senão a de explicar o que nos é dado à consciência⁽⁷⁾, não há nenhum motivo para insistir sobre os efeitos não percebidos dos objetos sobre nós, sobretudo porque não é preciso supor tais efeitos para dar conta das determinações de nossas ações, ali onde elas parecem carecer de toda reflexão. Se eu me viro para um lado em detrimento de outro é simplesmente porque, tendo uma vez escolhido um lado, a minha ação nunca encontrou algum impedimento que me levasse a reconsiderar minha primeira escolha, isto é, o meu modo de conceber os objetos. Se este *conatus* tem uma origem inconsciente, pouco importa. O fato é que à dinâmica dos *conatus* corresponde um conteúdo atual da consciência, pelo qual toda ação se forma e se justifica plenamente.

* * *

Assim, a teoria hobbesiana das paixões, ao fazer da paixão o início ou o *conatus* do movimento que caracteriza a ação voluntária, e ao fazer equivaler este *conatus* a um conteúdo atual da consciência ou a um movimento atual da imaginação, que é ao mesmo tempo a causa determinante e a justificativa da ação, parece caminhar no sentido contrário ao da idéia de que a paixão consiste numa inclinação para a ação. Deste modo, a noção de *conatus*, entendido como um princípio ou início do movimento que é ele mesmo um movimento perfeitamente atual, teria um papel relativamente uniforme a desempenhar na obra hobbesiana, prestando-se a ser um substituto da noção de inclinação tanto no plano de uma teoria geral do movimento, como no da teoria das paixões.

Que haja, porém, um fio de continuidade ou uma convergência de fundo entre a antropologia e a filosofia primeira de Hobbes não implica di-

zer que a antropologia seja um mero desdobramento da filosofia primeira, na ordem das descobertas. Já se insistiu sobre a formação humanista de Hobbes, que teria precedido seu contato com a física galilaica e seu entusiasmo pela geometria euclidiana, e, sobretudo, sobre a inegável inspiração aristotélica da teoria hobbesiana das paixões, reafirmada a cada uma de suas versões, como uma forma de frisar a origem independente de sua antropologia em relação ao desenvolvimento da física (Strauss 21). É possível que as coisas tenham se passado assim. Nem por isso as diversas partes da filosofia hobbesiana deixam de convergir. Pois, se é verdade que Hobbes se inspirou na *Retórica* de Aristóteles na formulação de sua teoria das paixões, é verdade também que a concepção aristotélica da paixão, tal como aparece na *Retórica*, apenas confirma o que viemos dizendo acerca da concepção hobbesiana da paixão. Vem de Aristóteles, possivelmente, a idéia de que a paixão, no lugar de ser uma inclinação ou impulso que nos impele a julgar os objetos desta ou daquela maneira, equivale a um conteúdo cognitivo que envolve um juízo ou um modo de conceber os objetos, plenamente acessível ao argumento do retor que pretenda movê-la ou demovê-la⁽⁸⁾. Mas que Hobbes tenha tirado de outro lugar, que não de sua física, a idéia de que a paixão não é uma inclinação apenas confirma a unidade de sua teoria do *conatus*, nos diversos níveis teóricos em que ela se aplica. O certo é que não se pode retirar da constatação da influência aristotélica uma incompatibilidade entre a teoria hobbesiana das paixões e a física. Ao contrário, ela parece exigir, ao lado da idéia de que a paixão é um *conatus*, a renúncia a uma interpretação finalista do apetite como tendência cega e espontânea de uma natureza humana dada, o que seria incongruente com o jogo de causas eficientes ao qual Hobbes pretende reduzir a explicação dos fenômenos naturais. Como é possível ler as teses principais da antropologia hobbesiana a partir de uma concepção não finalista do apetite, como pretendemos ter indicado ser a de Hobbes, é uma outra tarefa, bastando aqui a conclusão de que não seria insensato procurar empreendê-la.

Abstract: The notion of *conatus* plays an unequivocal role in the Hobbesian physics: to explain the determinations of a movement without to recur to the idea of a potentiality or inclination to the movement. The question is to know if the notion of *conatus* has the same function in the passions theory, and, from thence, in as much as we will answer affirmatively this doubt, the question is to search understanding at least what is a passion according to Hobbes.

Key-words: *conatus* – movement – passion – imagination – Hobbes

Notas

(1) Como nota J. Bernhardt, as citações em latim que Hobbes faz da *Dioptrica* são de punho próprio, diferindo da tradução latina da *Dioptrica*, ainda não disponível no momento da escritura do *Tractatus Opticus II*. As paginações fornecidas por Hobbes são da edição francesa de 1637 (Bernhardt 2, p. 433).

(2) Este é um ponto importante que anima a polêmica entre Hobbes e Descartes acerca da refração ao longo da correspondência intermediada por Mersenne. Hobbes critica a distinção estabelecida por Descartes no segundo discurso da *Dioptrica* entre o movimento e as determinações espaciais do movimento que definem a sua direção. Para Hobbes, tais determinações são elas mesmas movimentos, que, entrando na composição de um outro movimento, são as causas de sua direção. Isto implica que não se pode supor, como faz Descartes, que um certo corpo faça obstáculo à direção de um movimento, sem fazer obstáculo ao movimento mesmo, isto é, sem impor-lhe uma resistência que implique a perda de sua força ou velocidade (cf. Hobbes 18, Carta 29, p. 54, trad. p. 57; Carta 30, p. 63 e ss., trad. p. 71 e ss.; Carta 33, p. 96, trad. p. 99; Carta 34, p. 103-4, trad. p. 108-9; Carta 36, p. 116-7, trad. p. 118).

(3) *Empregamos o termo paixão como sinônimo dos movimentos do apetite e da aversão, dos quais as paixões, tais como o amor, o ódio, a alegria, a esperança, etc., são modalidades.*

(4) *Vai nesse sentido, isto é, no sentido de interpretar o movimento vital como a causa final da ação, a observação de A. Mathéron acerca de Hobbes: “A instauração de uma relação de tipo ainda finalista (pois é disso que se trata) entre desejo e movimento vital torna o estado do puro egoísmo biológico definitivamente intransponível. Nossa tendência a perseverar no ser, com efeito, não se identifica ao ser no qual tendemos a perseverar; ela é apenas um meio a seu serviço, movimento destinado a salvaguardar um outro movimento. E este ser a salvaguardar é simplesmente a existência biológica bruta, sem outra especificação” (Mathéron 20, p. 88).*

(5) *Segundo a formulação do Leviathan: apetite e aversão são o efeito real da ação dos objetos sensíveis, isto é, o movimento que eles produzem sobre o nosso corpo, enquanto prazer e desprazer são a aparência deste movimento (Hobbes 13, p. 121). A experiência de prazer e desprazer equivale, portanto, à expectativa de reencontrá-la ou evitá-la, no que consiste precisamente o apetite e a aversão (desta vez, segundo a formulação do De Homine, cf. idem 17, XI, 1).*

(6) *Veja-se a este respeito a distinção entre apetite e desejo em Ética III, Prop. IX, escólio: “Entre o apetite e o desejo não há diferença senão que o desejo se refere geralmente aos homens na medida em que são conscientes de seu apetite, e é por isso que podemos defini-lo assim: o desejo é o apetite com a consciência do apetite” (Espinosa 7, p. 220-1). A explicação da definição do desejo, no final da Parte III precisa: “Que o homem seja ou não consciente de seu apetite, o apetite não deixa de ser um e o mesmo” (E. III, AD, I, ex., Espinosa 7, p. 304-5). Daí o desejo ser, como o apetite, “a essência mesma do homem”, à qual se acrescenta a causa de sua consciência: “Enquanto ela se concebe como determinada, a partir de uma afecção qualquer dela mesma a fazer alguma coisa” (E. III, AD, I, ex., Espinosa 7, p. 304-5). Neste princípio afetivo e, portanto, passivo, da consciência do apetite, que o associa a certos conteúdos da imaginação, A. Mathéron localiza “o início da alienação. Pois o prazer é raramente hilaritas, aumento da potência de agir uniformemente repartida sobre todo o corpo; a maior parte do tempo ele é apenas titillatio, excitação puramente local” (Mathé-*

ron 20, p. 98). Ora, para que seja possível localizar na relação entre a appetite e os conteúdos da imaginação aos quais ele se associa um início de alienação, é preciso que seja possível distinguir entre o conatus e a imaginação, o que, pelo que diz respeito a Hobbes, que, em relação a Espinosa, pode ser definido como um filósofo da imaginação, não faz sentido: o conatus, início dos movimentos voluntários, coincide com a imaginação.

(7) Veja-se a definição do objeto da física em Hobbes 16, VI, 6. A física consiste em duas considerações: a consideração das qualidades sensíveis que fazem com que “as coisas quando são as mesmas não aparecem no entanto como as mesmas, mas como mudadas”; e a consideração das causas dos sentidos, de suas qualidades e mudanças, entendidas como o movimento de um corpo movido sobre outro corpo. Com efeito, deste o Short tract de 1632, o primeiro esboço da filosofia natural hobbesiana, a percepção se oferece como solo a partir do qual Hobbes desenvolve a mecânica, não sendo exagero dizer que esta última é elaborada precisamente como um esquema de explicação da percepção. F. Brandt insiste sobre esse terreno privilegiado do desenvolvimento da mecânica hobbesiana para assinalar a originalidade e a relativa autonomia do pensamento de Hobbes em relação aos seus contemporâneos, Galileu em especial (Brandt 3, p. 150-1. Veja-se também seu comentário ao Short tract e ao Tractatus Opticus I, respectivamente nos capítulos 1 e 3).

(8) Ver nesse sentido o artigo de W. Fortenbought, em que o autor diz que Aristóteles não dissocia paixão e cognição, pois as paixões “são pensamentos ou crenças que têm objetos e que explicam e justificam as respostas emocionais” (Fortenbought 8, p. 141), distinguindo-se de “sentimentos ou sensações que impelem um homem a se comportar de uma certa maneira” (p. 142). Deste modo, quando Aristóteles diz que as paixões têm o poder de influenciar os juízos, ele não está dizendo que as paixões podem alterar um juízo que, sem sua influência, seria outro. Ainda que este possa ser também um dos aspectos visados por Aristóteles, o essencial não está aí. Se as paixões têm o poder de mudar os juízos é sobretudo porque elas envolvem um juízo, isto é, porque elas constituem juízos e são constituídas por eles, de forma que, se a paixão muda, o juízo muda igualmente, e vice-versa. Segundo a expressão de Fortenbought, uma cognição é ao mesmo tempo a causa eficiente, a essência e a justificação da paixão (p. 145).

Referências Bibliográficas

1. BARNOUW, J. "Le vocabulaire du *conatus*". In: ZARKA, Y.C. (Ed.). *Hobbes et son vocabulaire*. Paris, J. Vrin, 1992.
2. BERNHARDT, J. "La polémique de Hobbes contre la *Dioptrique* de Descartes dans le *Tractatus Opticus II*". In: *Revue Internationale de Philosophie*, nº 129, 1979.
3. BRANDT, F. *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*. Londres, Hachette, 1928.
4. DESCARTES, R. *Les passions de l'âme*. In: *Œuvres*. Vol. XI. Publicadas por C. Adam & P. Tannery. Paris, J. Vrin, 1996 (abreviado como AT).
5. _____. *Lettre de Descartes à Chanut, 1^{er} février 1647*. In: *Œuvres*. Vol. IV. Publicadas por C. Adam & P. Tannery. Paris, J. Vrin, 1996 (abreviado como AT).
6. _____. *Méditations métaphysiques*. In: *Œuvres*. Vol. IX. Publicadas por C. Adam & P. Tannery. Paris, J. Vrin, 1996 (abreviado como AT).
7. ESPINOSA, B. *Éthique*. Trad. por B. Pautrat. Paris, Seuil, 1988.
8. FORTENBOUGHT, W. "Aristotle's *Rethoric* on emotions". In: BARNES, J., SCHOFIELD, M. & SORABJI, R. (eds.). *Articles on Aristotle*. Vol. 4. Londres, Duckworth, 1979.
9. HOBBS, T. (1640). *The elements of law*. Ed. por F. Tönnies. Londres, Frank Cass & Co., 1969.
10. _____. (1641). *Terceiras objeções às meditações metafísicas*. In: DESCARTES. *Œuvres*. Vol. XI. Publicadas por C. Adam & P. Tannery. Paris, J. Vrin, 1996 (abreviado como AT).

11. _____. (1643-4). *Critique du De Mundo de Thomas White*. Ed. por J. Jacquot & G.W. Jones. Paris, J. Vrin/CNRS, 1973; trad. inglesa: *Thomas White De Mundo examined*. Bradford University Press, 1976.
12. _____. (1644?). *Tractatus Opticus (II)*. Ed. por F. Alessio. In: *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, XVIII, 2, 1963.
13. _____. (1651). *Leviathan*. Ed. por C.B. Macpherson. Harmondsworth, Londres, Penguin Classics, 1985.
14. _____. (1651). *Leviatã*. Col. Os Pensadores. Trad. de J.P. Monteiro e M.B.N. da Silva. São Paulo, Abril Cultural, 1974.
15. _____. (1654). *Of liberty and necessity*. In: *The English works of Thomas Hobbes*. Vol. IV. Ed. por W. Molesworth. Londres, 1839-1845. Reimpressão: Aalen, Scientia Verlag, 1966.
16. _____. (1655). *De Corpore*. In: *The English works of Thomas Hobbes*. Vol. I. Ed. por W. Molesworth. Londres, 1839-1845. Reimpressão: Aalen, Scientia Verlag, 1966; *Thomas Hobbes Opera Philosophica quae Latine Script*. Vol. I. Ed. por W. Molesworth. Londres, 1839-1845, Vol. I. Reimpressão: Aalen, Scientia Verlag, 1966.
17. _____. (1658). *De Homine*. In: *Thomas Hobbes Opera Philosophica quae Latine scripsit omnia*. Vol. II. Ed. por W. Molesworth. Londres, 1839-1845. Reimpressão: Aalen, Scientia Verlag, 1966. Trad. inglesa de C.T. Wood (caps. X-XV). In: GERT, B. (ed.). *Thomas Hobbes: the man and citizen*. Indianapolis, Hackett, 1993.
18. _____. (1622-79). *The correspondence*. Ed. por N. Malcolm. Oxford, Clarendon Press, 1994, 2 vols.
19. LEIBNIZ, G.W. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Ed. por J. Brunschwig. Paris, GF-Flammarion, 1990.
20. MATHÉRON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Minuit, 1988.
21. STRAUSS, L. *La philosophie politique de Hobbes*. Trad. de A. Enegrén e M.B. de Launay. Paris, Belin, 1991.