

LIBERDADE, MOVIMENTO VITAL E PAIXÕES: OS IMPASSES DO MATERIALISMO HOBBSIANO

José Nicolau Heck (UFG)

heck@pesquisador.cnpq.br

Resumo: Para Hobbes, os homens são livres como seres corpóreos. De acordo com o teórico político inglês, não há atos voluntários contra a razão. Iguais aos irracionais e às coisas inanimadas, os seres humanos têm em si mesmos o princípio do movimento, razão pela qual se movem nessa ou naquela direção, desde que não estejam impedidos de fazê-lo por algum obstáculo. O conceito de conservação, à primeira vista estático e reducionista, adquire a dinâmica do auto-incremento civilizatório, englobando para além da preservação física toda a gama de ingredientes relativos ao bem-estar humano.

Palavras-chave: Autopreservação, filosofia política, jusnaturalismo, contratualismo e Estado, filosofia do direito.

INTRODUÇÃO

Já em sua primeira obra programática, *Elements of Law, Natural and Politic*, Thomas Hobbes afirma que ninguém tem o direito de resistir à espada da justiça, “desde que a não-resistência seja possível”. (1984, II, 1, 7, p. 111; versão portuguesa, p. 147)¹ Como Hobbes não indica quais ações têm em mente, a afirmação permanece formal e equivale ao *ultra posse nemo obligatur* (ninguém é obrigado ao impossível) do direito romano.

Ao retomar a esse princípio no *De cive*, o pensador inglês lhe dedica todo um parágrafo, cuja afirmação inicial explicita o agir cujo direito *não* pode ser transferido por ocasião do pacto constitutivo do Estado. Hobbes escreve: “Ninguém está obrigado, por qualquer *contrato* que seja, a não resistir a quem vier matá-lo, ou ferir, ou de qualquer outro modo lesar seu corpo”. (1983a, I, 2, p. 18; 1983b, p. 39; 1992, p. 56)² Hobbes condensa a argumentação numa seqüência escalonada de afirmações: a) em todo homem existe o mais alto grau de medo; (*ibidem*)³ b) através dele, o homem concebe o mal que vier a sofrer como sendo o maior de todos eles; (*ibidem*)⁴ c) por uma necessidade natural, o homem dele se esquia pela luta ou pela fuga; (*ibidem*)⁵ d) ninguém está obrigado ao que lhe é impossível; (*ibidem*)⁶ e) a morte é o maior mal que afeta a natureza (*ibidem*)⁷. Hobbes encerra a seqüência, estendendo a não-obrigatoriedade da omissão à integridade física, caso aquele que está sendo ameaçado não seja forte o suficiente para suportar a morte e, conseqüentemente, mostre-se incapaz de resistir a danos físicos de qualquer espécie. (*ibidem*)⁸

À primeira vista, trata-se de um compacto silogístico cujos itens – de *a* até *e* – exercem a função de premissas, cabendo à última frase a conclusão do raciocínio. Avaliado, porém, com base na asserção da letra *e*, torna-se visível que o aparente encadeamento silogístico se subdivide em uma série formal e material de proposições. Enquanto a primeira se reporta ao agente, a segunda toma a morte por referência. O bloco de *a* até *c* aborda o efeito provocado pelo mais alto grau de medo sobre a conduta de quem teme. O ponto de partida da argumentação não é um determinado mal, mas, sim, um determinado estado psíquico, a saber: o maior dos medos. Não se esclarece de onde se origina o medo em grau máximo, assim sendo, as conse-

qüências do medo – e não a sua origem – dão significado ao feixe das três primeiras assertivas.

Juntando-se aqui o enunciado *ultra posse nemo obligatur*, contido no item *d*, tem-se o princípio de que é impossível, por ocasião do mais intenso medo, omitir ações autodefensivas, desde que o mal que ameaça o agente lhe pareça o maior dos riscos. Ao não ser possível, segundo Hobbes, a existência de uma obrigação que vincule a ação àquilo que é declarado impossível, fica excluída a alternativa de descartar medidas preventivas em situações nas quais o medo atinge o seu clímax passional. À conclusão assiste uma validade universal. O raciocínio conclusivo supõe que há uma situação psíquica que, por definição, não admite comportamento alternativo àquele que o homem tem quando busca evadir-se de tal situação. Do princípio segundo o qual o impossível desobriga do contraditório segue a inexecutabilidade da renúncia a condutas autopreservativas.

A armação lógica configura uma argumentação exclusivamente formal. Por mais concludente que o resultado seja, incerto permanece o instante no qual o grau máximo do temor é atingido e, a partir do qual, fica descartada a hipótese de que alguém ainda possa resistir ao medo. O déficit da concretização não é, porém, passível de ser suprido por uma cadeia de argumentos que procura provar, com vistas aos casos concretos do perigo de vida, a incapacidade inata ao homem de renunciar ao agir que lhe salvaguarde a conservação do ser físico. O filósofo inglês somente teria oferecido tal prova se a conclusão parcial do acervo argumentativo houvesse incidido sobre o risco iminente da perda de vida.

Hobbes tem de mostrar em que ocasiões o homem está incondicionalmente sujeito ao grau máximo do medo, ou seja, trata-se de provar que o homem está invariavelmente submeti-

do ao mais alto grau do medo logo que a morte violenta o afeta em sua natureza, em razão da ameaça que o aflige em seu ser. Tal incidência parece evidente na assertiva da letra *e*, em que se indica a morte como o maior dos males naturais por meio de um argumento introduzido, sem mais nem menos, na corrente seqüencial do raciocínio. Contudo, com tal afirmação apenas se assevera que a morte é o maior dos males que afeta a natureza. Por essa afirmativa não está dito em que consiste tal evento, e tampouco se diz por que o mais alto grau do medo é desencadeado pela morte como o mal natural por excelência. A concretização omitida é formulada por Hobbes alhures, quando constata: “Pois todo homem deseja o que é bom para si e foge do que lhe é mau, acima de tudo do que é o maior dentre os males naturais, a morte; e isso ele faz por um certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai”. (1983a, I, 1, p. 7; 1983b, p. 26; 1992, p. 35)⁹

Levando em consideração essa assertiva, a requerida concretização parece estar à mão. Uma vez que o homem, por imposição natural – assim como no argumento –, não pode deixar de resistir à morte violenta que o ameaça, ele está desobrigado da renúncia à luz do *ultra posse nemo obligatur* jurídico, pois a morte que o ameaça parece ser o acontecimento que o coloca num estado de medo em grau máximo.

A consistência da suposta conclusão só pode ser aceita se – e somente se – a morte efetivamente for evitada pelo homem graças a um imperativo natural indeclinável. Se tal não for o caso, também não se poderá concluir pela impossibilidade da não-resistência ante a morte ameaçadora, ao se tomar por referência uma formulação jurídica positivada. A argumentação de Hobbes não deixa claro se os seres humanos esquivam-se necessariamente da morte violenta e, caso o façam, agem corretamente segundo a doutrina do estado natural hobbesiano.

Somente se essa colocação puder ser referendada, estarão preenchidas as condições sob as quais seria possível anuir à inferência da estrita impossibilidade de não resistir ao aniquilamento físico, sancionada pelo clássico enunciado do direito romano segundo o qual nenhum homem está obrigado a fazer o impossível, mesmo se sua morte for ordenada pelo titular da soberania absoluta, seja ela humana ou divina.

MOVIMENTO VITAL E TEORIA DAS PAIXÕES

O argumento está embutido na teoria hobbesiana do surgimento das ações humanas. Somente no âmbito dessa doutrina pode-se esperar uma resposta à pergunta que tenta esclarecer se o vínculo entre a ameaça de morte violenta e a subsequente fuga ou resistência por parte do homem – sustentada como fato pelo teórico político inglês – refere-se ou não a uma constante comportamental inscrita na ordem natural das coisas, a ponto de controlar o *motus vitalis* dos seres humanos.

Hobbes distingue no homem duas espécies de movimentos, designadas pelo filósofo, respectivamente, de voluntário e vital. A distinção entre um e outro movimento não ancora numa diversidade de princípios, mas tem a ver com a maneira como cada um deles surge no organismo. O movimento vital “inicia”, segundo Hobbes, “com a geração, e continua sem interrupção durante toda a vida” e “não necessita da ajuda da imaginação”. (1991, I, 6, p. 37-38; 1974, p. 36)¹⁰ Tendo lugar entre a concepção e a morte do ser humano, essa espécie de movimento ocorre no interior do corpo e permanece infensa à vontade. Exemplos desse tipo de movimento são a circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição e a excreção. O movimento voluntário, denominado por Hobbes *movimento animal*, se expressa na conduta externa do homem como “*andar, falar e mover qualquer dos membros, da maneira*

como anteriormente essa conduta foi concebida pela mente”. (Ibidem)¹¹ De modo contrário aos primeiros, “os movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de *como, onde e o que*”, pelo que “é evidente”, diz Hobbes, “que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários”. (Ibidem)¹²

Embora distintamente definidos, os movimentos voluntários procedem de movimentos internos. “Todas as ilusões são movimentos dentro de nós”, escreve Hobbes, “vestígios daqueles que foram feitos na sensação”, (1974, I, 3, p. 20; 1974, p. 20)¹³ e a “imaginação é uma concepção que permanece, e pouco a pouco se degrada a partir e após o ato de sensação” (1984, I, 3, 1, p. 8; versão portuguesa, p. 24)¹⁴. A causa da última é um objeto exterior cuja pressão, com a ajuda do sistema nervoso, é prolongada até o cérebro e o coração, causando uma contrapressão “cujo esforço”, argumenta o filósofo, “porque *para fora*, parece ser de algum modo exterior. E é a essa *aparência*, ou *ilusão*, que os homens chamam de *sensação*” (1991, I, 1, p. 13-14; 1974, p. 13)¹⁵.

O circuito dinâmico entre interior e exterior tem no coração – e não no cérebro, ou no órgão de cada sentido – sua referência vital. “As concepções ou aparições”, escreve Hobbes, “nada possuem de real, [nada] mais não são do que movimento em qualquer substância interna da cabeça. Esse movimento, que não é sustado no cérebro, mas se propaga pelo coração, deve facilitar ou entravar necessariamente o movimento que se chama vital” (1984, I, 7, 1, p.28; versão portuguesa, p. 49)¹⁶. Por um lado, o ser humano não sente o que se passa no interior do organismo e, por outro, percebe o incentivo ao movimento vital como *deleite* e o impedimento como *dor*, “o que nada mais é”, afiança Hobbes, “senão movimento relativo ao coração, ao passo que, como concepção, nada mais é do que

movimento dentro do cérebro” (Ibidem)¹⁷. As alterações do movimento vital constituem o esforço (*conatus/endeavor*) em constante movimento, ora em direção ao objeto, provocando prazer e deleite, ora em sentido contrário do objeto, causando desprazer e dor.

A existência de tais movimentos é sustentada por Hobbes, não obstante “os homens sem instrução não concebiam que haja movimento quando a coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida (devido à sua pequenez) é insensível” (1991, I, 6, p. 38; 1974, p. 36)¹⁸. Seja como for, tal esforço-em-movimento sinaliza também o primeiro início interno dos movimentos voluntários. O filósofo escreve: “Esses pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e em outras ações visíveis, são geralmente chamados de *esforço*” (Ibidem)¹⁹.

Amparada pelo fato alegado nessa declaração, a relação estabelecida por Hobbes entre a imaginação e os movimentos voluntários afigura-se insustentável, de modo que, “no lugar da identidade entre o movimento da imaginação e o princípio das ações voluntárias”, escreve Maria Isabel Limongi, “seria preciso introduzir entre eles o movimento vital e uma referência à estrutura interna do nosso corpo” (2000, p. 426).

A alternativa afigura-se incontornável. Ela assume a explicação mecânico-materialista de Hobbes como uma questão de princípio e declina remeter o problema a postulados histórico-sociais. Com isso, retorna ao primeiro plano a ambigüidade hobbesiana por ocasião do uso de termos que incidem sobre uma explicação mecanicista e afetam, simultaneamente, uma teoria voluntarista do comportamento humano. À luz desse pressuposto, Hobbes teria embaralhado, por meio de associações imaginativas, o plano fenomênico das ações voluntárias e

o plano mecânico-causal das explicações materialistas do movimento vital.

Entretanto, o materialista inglês não partilha do dualismo metafísico que ampara a hipótese. A idéia segundo a qual as máquinas não têm pensamentos e vontade é confrontada com a idéia de que o espírito pode ser concebido como matéria em movimento. Para Hobbes, prazer, deliberação e matéria organizada não se encontram em planos separados; pelo contrário, a vontade não lhe significa mais do que matéria em movimento. Como o universo materialista hobbesiano desconhece a mínima fenda metafísica, o teórico inglês também não necessita do emprego de conceitos equívocos para encobri-la e pode, assim, passar ao largo dos escolhos dualistas que envolvem a glândula pineal cartesiana. (Ibidem, p. 426-433)²⁰

Somente à primeira vista a teoria hobbesiana da ação está desconectada do corpo do agente, o que justificaria a introdução de uma hipótese integradora para o que acontece entre imaginação e atos voluntários. Ao declarar que “as palavras ‘bom’, ‘mau’ e ‘desprezível’ são sempre usadas em relação à pessoa que as usa”, Hobbes parece aventar a existência de um campo psicológico auto-oscilatório cujo relativismo determinista tornar-se-ia inteligível apenas com base numa inequívoca matriz fisiológica.

A plausibilidade da hipótese parece confirmada pela indeterminação atribuída pelo filósofo inglês ao objeto daquilo que os homens caracterizam por bom, mau ou indigno. “Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem”, escreve o filósofo, “esse objeto é aquele a que cada um chama de *bom*; ao objeto de seu ódio e aversão chama de *mau*, e ao de seu desprezo chama de *vil* e *indigno*” (HOBBS 1991, I, 6, p. 39; 1974, p. 37)²¹

Na verdade, a hipótese da estrutura interna do corpo, conectando aparentemente o movimento da imaginação com o movimento das ações voluntárias, coincide com a concepção hobbesiana do movimento vital. Como a constituição do corpo de um homem encontra-se em constante modificação, “é impossível”, escreve Hobbes, “que as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos apetites e aversões, e muito menos é possível que todos os homens coincidam no desejo de um só e mesmo objeto”. (Ibidem)²² Longe de demarcar um desnível categorial entre bom e mau e entre apetite e aversão, Hobbes compromete a mutação e a conseqüente relatividade dos conceitos com a momentânea e respectiva constituição corpórea dos indivíduos.

Descartada a hipótese interpretativa do elo finalista entre imaginação e atos voluntários, readquire relevância a fundamentação hobbesiana do *ultra posse nemo obligatur* no âmbito da verdadeira liberdade dos súditos. A impossibilidade de o indivíduo ficar impassível ante a morte violenta não remonta a uma suposta distinção entre a tendência a perseverar no ser e a procurar pela fuga deste ou daquele objeto, tal como este se apresenta à imaginação, mas é, escreve Limongi, “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” (LIMONGI 2000, p.427).

O PRIMADO DA LIBERDADE CORPÓREA

Para Hobbes, os homens são livres enquanto seres corpóreos. De acordo com o pensador inglês, não há atos voluntários contra a razão. Iguais aos irracionais e às coisas inanimadas, os seres humanos têm em si mesmos o princípio do movimento, razão pela qual se movem nessa ou naquela direção,

desde que não estejam impedidos de fazê-lo por algum obstáculo. Situada no plano da significação física do movimento, a liberdade é definida por Hobbes como “ausência de impedimentos externos” (1991, I, 14, p. 91; 1974, p. 82)²³, portanto, a liberdade do homem consiste no fato de “não deparar com entraves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer” (1991, II, 21, p. 146; 1974, p.133)²⁴. Para o teórico político inglês, há um abuso de linguagem sempre que “as palavras *livre* e *liberdade* são aplicadas a qualquer coisa que não seja um *corpo*, porque o que não se encontra sujeito ao movimento não está sujeito ao impedimento” (Ibidem)²⁵. Na falta da noção de autonomia, o materialismo hobbesiano da liberdade não registra enigmas. Não sendo nada mais do que movimento atual de um corpo, o conceito de liberdade reitera a definição de movimento como “um estado inteiro e absolutamente oposto ao repouso, o outro estado, e como tal não necessita de uma causa para mantê-lo” (ÉVORA 1995, p. 283).

A ausência da *libertas volendi* é, segundo Hobbes, compatível com a *libertas faciendi* porque, atuando como ser corpóreo, a faculdade subjetiva da vontade está necessariamente a serviço da liberdade objetiva de querer fazer isto ou deixar de fazer aquilo. “*Liberdade e necessidade* são compatíveis”, escreve Hobbes; “tal como as águas não tinham apenas *liberdade*, mas também a *necessidade* de descer pelo canal, assim também as ações que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam de sua vontade, derivam da *liberdade*” (1991, II, 21, p. 146; 1974, p. 134)²⁶.

A compatibilidade ocorre por querermos, segundo Hobbes, o agir e não o querer. Enquanto pressuposta para a *actio*, a vontade não é livre, “pois é um absurdo dizer que alguém tem a liberdade de fazer isto ou aquilo, queira ou não queira” (1955b, 11, p. 2; 1993, p.46)²⁷, vale dizer, o homem não deseja

por querer desejar. A *voluntas* equivale à deliberação e, como ato, ela é apetite ou aversão, razão pela qual, registra o mecanicista, “os animais, dado que são capazes de deliberações, devem necessariamente ter também *vontade*” (HOBBS 1991, I, 6, p. 44, 1974, p. 41)²⁸. Hobbes pergunta: “Temos nós, por acaso, fome ou desejamos as demais coisas necessárias para a vida porque queremos? Ou são a fome, a sede e os apetites sensíveis voluntários em e por si mesmos”? (1955b, 11, p. 2; 1993, p.46)²⁹ Hobbes responde: “O modo como o desejador *age* pode depender unicamente dele mesmo, mas a faculdade de apetecer como tal não o pode” (Ibidem)³⁰. A diferença, à luz da qual a aparente contradição é resolvida, é aquela entre *velle* e *facere*, *voluntas* e *actio*, *appetere* e *agere*. “Quando dizemos”, escreve Hobbes, “que é do inteiro dispor de alguém fazer isto ou aquilo ou deixar de fazê-lo, entendemos sempre a frase com o acréscimo da condição *se ele quiser*” (Ibidem)³¹.

Para o escritor inglês, o querer não avaliza a existência de um reino da interioridade. A diferença entre homens e animais está naquilo que fazem. A vontade humana é sempre pressuposta por Hobbes para determinados atos, como para o de nomear as coisas, razão pela qual a falsa designação perfaz um erro “no qual somente os homens podem incorrer, já que os outros animais não fazem uso dos nomes [...], constituídos que são pela vontade dos humanos” (1955a, V, p. 1; 1993, p.17)³². Quem emprega um nome, à revelia do uso convencional, não está sendo enganado pelas coisas e tampouco pelos sentidos – um erro no qual incorrem homens e animais –, mas, por negligência, faz uso de falsidade. O papel falacioso do *querer* afeta igualmente as cogitações secretas do homem. Assim, por mais acertado que Zenon considerasse o célebre argumento contra o movimento, sua proposição, “o que pode infinitamente ser dividido em partes é infinito”, é mesmo as-

sim falsa, “pois”, escreve Hobbes, “poder dividir algo infinitamente em muitas partes não é outra coisa do que poder parcelá-lo tanto quanto se queira”. Não é necessário dizer que uma linha tem infinitamente muitas partes ou é infinita, só porque quero dividi-la e subdividi-la a bel-prazer, “pois, não importa quantas partes são feitas”, arremata Hobbes, “o número delas permanece finito” (1955a, V, p. 13; 1993, p. 25)³³.

A redução demonstrativa ao absurdo, como suposta prova da transmissão do movimento, é inseparável da definição mecânica do *conatus* hobbesiano e do conceito de ação voluntária do teórico político inglês.

Num universo composto exclusivamente de corpos em movimento, a natureza do *conatus* abarca aquilo que – como contrário instantâneo – lhe resiste no fluxo interativo de corpos reais em movimento. “Quando duas coisas móveis se tocam”, argumenta Hobbes, “definiremos que resistência é o *conatus* de um corpo que está total ou parcialmente contraposto ao *conatus* do outro corpo” (1955a, XV, p. 2; 1993, p. 99)³⁴, ou seja, o corpo que resiste ao ímpeto de outro corpo encontra-se apenas aparentemente em repouso. A resistência que um corpo oferece ao outro decorre do movimento das partes que compõem o corpo empurrado, uma vez que o movimento sobre um corpo em repouso absoluto não surtiria o mínimo efeito nesse corpo. “Ao fim e ao cabo”, conclui J. Barnouw, “a teoria do movimento é totalmente examinada em função dos efeitos possíveis, e esse dinamismo está contido *in nuce* na noção de *conatus*” (BARNOUW 1992, p. 113)³⁵. Sendo um pressuposto relativo à transmissão do movimento, o *conatus* em acepção hobbesiana não é redutível a outra realidade ou mensurável com outra realidade que não seja a de determinado ponto que é, ele mesmo, movimento. Um *conatus* só é comparável a outro *conatus* porque não há, segundo Hobbes, determinação do movimento

que não esteja sempre já em movimento. O teórico político inglês escreve: “Definiremos, primeiramente, que *conatus* é movimento por um espaço e um tempo menores daqueles que são dados, isto é, mais ínfimos dos que estão determinados ou expostos por um nome ou assinalados por uma cifra, portanto, movimento por um ponto” (1955a, XV, p. 2; 1993, p. 97)³⁶.

De acordo com a glosa oferecida por Hobbes para sua definição, por ponto não se entende algo destituído de quantidade ou que seja indivisível (pois “algo assim inexiste na natureza das coisas”), (Ibidem)³⁷ mas trata-se de algo cuja quantidade não é levada em conta, ou seja, na demonstração, não se computa nem a quantidade nem alguma de suas partes, “de modo que um ponto não é tomado por indivisível senão por indiviso. Assim também se entende o *instante* como duração indivisa e não indivisível de tempo” (Ibidem)³⁸.

Hobbes repete a explicação apresentada, insistindo que a noção de movimento pontual deve ser entendida de maneira que o *conatus* constitua movimento, mas cuja duração temporal e extensão espacial não sejam quantificáveis e comparáveis para efeito demonstrativo, não obstante “possa, bem assim como um ponto com outro, ser comparado com outro *conatus* e um deles destacar-se como sendo maior ou menor do que o outro” (Ibidem; 1993, p. 98)³⁹. O teórico político inglês ilustra sua explicação com figuras geométricas para assegurar que, quando “dois movimentos iniciam e terminam concomitantemente, os *conatus* deles serão iguais ou desiguais em razão de suas velocidades, do mesmo modo como vemos uma bola de chumbo cair com um *conatus* maior do que uma bola de lã” (Ibidem)⁴⁰.

As peripécias definitórias, as ambigüidades epistemológicas e os hiatos argumentativos que caracterizam o *conatus* hobbesiano convergem para a concepção materialista de ciência ci-

vil do teórico político inglês. Todas as tentativas de implosão dos argumentos hobbesianos relativos à transmissão do movimento, com base na realidade ou de ordem estritamente corporal, acabam na aporia. Provavelmente, antes de clarear sua noção mecanicista de movimento, (BRANT 1928, p. 300)⁴¹ Hobbes localiza o *conatus* no âmbito de uma teoria das paixões como “início interno do movimento animal que, quando o objeto agrada, é chamado de *apetite*, e quando o objeto desagrada, chama-se *aversão*; isto quando se trata de um desprazer presente, no caso de se tratar de um desprazer futuro, leva o nome de *medo*” (1984, I, 7, 2, p. 28; versão portuguesa, p. 50)⁴². Ao retomar, no *De homine*, as duas direções do nexos causal entre desejo-aversão e prazer-desprazer, Hobbes não enquadra o medo na resistência do órgão em relação a um objeto exterior e tampouco na ação do objeto que deflagra um movimento interno ao órgão⁴³.

Tendo por objeto o poder, o medo implode como paixão o círculo da insatisfação encerrada pela satisfação. “Falamos de *medo*”, escreve Hobbes, “quando, em poder de um bem, nós representamos uma maneira pela qual possamos perdê-lo ou imaginamos que desse bem possa advir um mal” (1955b, 12, p. 3; 1993, p. 56)⁴⁴.

À semelhança do que ocorre com o movimento dos corpos, a explicação do movimento das paixões está centrada, em Hobbes, em torno de um conceito de *conatus* delineado por contraste à noção cartesiana de inclinação, como ato de vontade carente de conteúdo racional claro e distinto. Segundo Limongi, ainda que distinga entre ações volitivas com causa na alma e no conhecimento e paixões corporais causadas pelo movimento animal, a paixão do medo tem, em Descartes, “a mesma estrutura de um ato de vontade, na medida em que é, como um juízo, uma forma de determinação de um conteúdo,

distinta desse conteúdo mesmo” (LIMONGI 2000, p. 421). Não sendo um ato de vontade que acompanha clara e distintamente o conhecimento, as paixões devem seu movimento anímico a uma inclinação natural que determina os apetites volitivos da alma “de certa forma que ela não é capaz de justificar” (Ibidem, p. 422). Ao enfocar esse tipo de distinção cartesiana na *Terceira meditação*, Hobbes escreve na sexta objeção:

[...] Ainda que o temor seja um pensamento, não vejo como ele possa ser outra coisa senão o pensamento da coisa que tememos. Pois que outra coisa é o temor de um leão que avança em nossa direção, a não ser a idéia do leão que avança, e o efeito gerado no coração por tal idéia aquilo pelo qual aquele que teme é induzido àquele movimento animal que chamamos de fuga? Ora, esse movimento de fuga não é um pensamento. Portanto, resta que, no temor, não há outro pensamento senão aquele que consiste na aparência da coisa que se teme. O mesmo se pode dizer da vontade. (HOBBS 1955c, p. 261-262)⁴⁵

“No centro dessa objeção”, constata Limongi, “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” (LIMONGI 2000, p. 421).

Tal é a questão que separa Hobbes e Descartes. A análise cartesiana do movimento não é física, mas geométrica, ou seja, para Descartes o movimento não perfaz um processo, mas constitui um estado. No ensaio científico, *La Dioptrique*, com o propósito de explicar a luz e seus raios, (ZARKA 1986, p. 35) Descartes distingue, por um lado, entre movimento e ação, e por outro, inclinação, (Ibidem)⁴⁶ e submete ação ou inclinação e movimento às mesmas leis (Ibidem, p. 6)⁴⁷. Tal concepção geométrica de movimento é ratificada nas *Meditationes de prima philosophia*. Quanto ao corpo, o autor deixa claro que não se

move por si mesmo, mas por algo alheio pelo qual seja tocado e do qual recebe a impressão. Para Cartesius, a noção de uma *inclinação a se mover* tem seu fundamento na ordem da razão e não no universo da física; a inclinação do movimento depende de algo que não é ainda movimento, o que torna óbvia a tendência da queda dos corpos, ou seja, a matriz anterior ao movimento justifica o termo *inclination*.

Ao rejeitar a posição cartesiana, Hobbes assume o *conatus* como um movimento imperceptível na origem do modo de conceber o objeto das ações e do movimento corporal, isto é, o *conatus* faz com que percepção e paixão sejam, como efeito que são, *cogitatio* de um único e mesmo movimento.

Ao voltar ao assunto no *De homine*, Hobbes reafirma sua posição anticartesiana, ao escrever: “A causa tanto da sensação quanto do apetite e da fuga, do prazer e do desprazer são os objetos sensíveis mesmos. Disso pode-se entender que nem o apetite nem a fuga são causa por que queremos ou evitamos isso ou aquilo” (1955b, 11, p. 2; 1993, p. 45)⁴⁸. De forma análoga ao que ocorre com a transmissão do movimento numa realidade regida, segundo Hobbes, toda ela pelo movimento, a tentativa de conectar a teoria hobbesiana das paixões com o movimento vital do organismo alcança o ponto morto na noção hobbesiana do *conatus*. Mesmo onde Hobbes, no âmbito da teoria das paixões, sugere uma tal ilação à revelia da consciência, a verificação é caracterizada como aparente, assim quando escreve: “Esse movimento a que se chama apetite, notadamente em sua manifestação como *deleite* e *prazer*, parece ser uma corroboração do movimento vital, e uma ajuda prestada a ele” (1991, I, 6, p. 40; 1974, p.38)⁴⁹. Na verdade, a corroboração é de todo aparente, pois “tal como na sensação”, insiste Hobbes, “aquilo que realmente está dentro de nós é ape-

nas movimento [...], provocado pela ação dos objetos externos, mas em aparência” (Ibidem)⁵⁰.

Acasalados *in vitro* pelo filósofo geômetra, racionalismo e empirismo se cruzam sem perderem a compostura.

LIBERDADE POLÍTICA E CONTRATUALISMO

Para o filósofo inglês, é irracional permanecer no estado de natureza. Propor-se a sair desse estado e, simultaneamente, querer renunciar às razões que movem o propósito é impraticável, vale dizer, o ato de desistir da autopreservação constitui o contraditório do contrato que funda o estado civil. “Já no capítulo 14 [do *Leviatã*], escreve Hobbes, “mostrei que os pactos no sentido de cada um abster-se de defender seu próprio corpo são nulos” (1991, I, 14, p. 93-94; 1974, p. 137)⁵¹.

Tal argumento não mais se reporta à impossibilidade factual de determinado comportamento, mas tem por objeto a desobrigação de uma suposta declaração contratual que promete o impossível. Enquanto natural, a liberdade não é passível de ser submetida a restrições voluntárias, razão por que é ocioso indicar o bem ao qual o homem é incapaz de renunciar voluntariamente. “Portanto”, argumenta Hobbes, “se através de palavras ou outros sinais um homem parece despojar-se do fim para que esses sinais foram criados, não deve entender-se que é isso que ele quer dizer, ou que é essa a sua vontade, mas que ele ignorava a maneira como essas palavras e ações irão ser interpretadas” (1991, I, 14, p. 93-94; 1974, p. 84)⁵².

Hobbes adota no *Leviatã* a posição segundo a qual a verificação empírica, destinada a elucidar a origem do movimento vital, desvirtua *in the long run* o que se passa entre a imaginação e os atos voluntários. Para o teórico político inglês, tal desvirtuamento corre paralelo com a postulação gratuita de um *telos* na origem de todo movimento ou com a admissão de uma in-

clinação anterior aos inícios do movimento vital no seio do organismo humano.

A doutrina hobbesiana da verdadeira liberdade dos súditos toma o estado natural como início da *scientia civilis*. A reconstrução hobbesiana não é nem histórica nem circunstancial senão fictícia, muito aquém de qualquer tipo societário agregado ou dividido pelo *meu/teu* do capitalismo embrionário. O caráter ficcional do *status naturalis* hobbesiano reverte em benefício do indivíduo o clássico primado da pólis, isto é, não se trata mais de considerar os humanos como membros da cidade, mas de ver o que os leva a renunciar à precedência natural que têm sobre a coletividade. Um ponto crítico da ficção doutrinária hobbesiana, em relação à tradição aristotélica, é a situação em que a obediência civil redundava, para os súditos, na desistência do direito de resistir ao soberano que o ameaça com a morte violenta. Com base na ficção racional do contrato, Hobbes acaba descartando a prova empírica em apoio à impossibilidade natural de não oferecer resistência ao titular do poder político.

Sem mais levar em consideração as limitações factuais do agir humano, resultantes da constituição física de cada indivíduo, os limites da obediência civil coincidem na obra-prima do teórico político inglês com os limites de um contrato cuja racionalidade obedece à imaginação que move imperceptivelmente os atos voluntários do indivíduo. À luz dessa teoria do surgimento das ações humanas, a verdadeira liberdade do súdito faz com que a promessa de não resistir à força fica sem efeito. “Um pacto”, assegura Hobbes lapidariamente, “em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo” (1991, I, 14, p. 98; 1974, p. 88)⁵³.

Avaliada com as premissas de sua obra-prima, resta à teoria do movimento vital assumir a conduta daqueles que evitam

a morte violenta como naturalmente correta, e o comportamento de quem a provoca como naturalmente incorreto. As ações dos primeiros, ao confirmarem o incremento vital, são sadias e o agir dos últimos, por contrariá-lo, é doentio.

No *Diálogo* póstumo, depois de o parceiro *jurista* haver aprovado a punibilidade do suicida, o interlocutor filósofo duvida se um homem pode premeditadamente atentar contra a própria vida, e assevera: “Pois, natural e necessariamente, a intenção de um homem visa alguma coisa que é boa para si mesmo e tende a preservá-lo. E, portanto, creio eu, se ele se mata deve-se supor que não está *compos mentis* [mentalmente sadio], mas fora de si por algum tormento interior ou pelo terror de algo pior que a morte” (HOBBS 1971, EW VI, p. 88)⁵⁴. De acordo com essa afirmação, o suicida teria por natureza de agir necessariamente de outra maneira, vale dizer, o suicídio não invalida a teoria do movimento vital, mas é declarado pelo filósofo como um fato que desvia o curso natural dos mecanismos fisiológicos. Ao reportar-se a uma epidemia de loucura numa cidade grega que acometeu “apenas jovens donzelas, levando muitas delas a enforcar-se”, Hobbes relata que “esse desprezo pela vida” era visto por alguns como provindo “de alguma paixão da mente”, o que levou “os magistrados a despirem as que se enforcavam e a expô-las nuas ao público”. “A história diz”, arremata o teórico político inglês, “que [tal decisão] curou essa loucura” (1991, I, VIII, p. 56; 1974, p. 52)⁵⁵.

Por mais convincente que seja a solução dada no *Leviatã* à relação entre a verdadeira liberdade dos súditos e a teoria das paixões, Hobbes não comprova a repetida afirmação ao longo de sua obra de que o ser humano foge da morte graças a uma ordem estritamente corporal. Ao caracterizar como doentio o comportamento fáctico que se opõe à concepção mecanicista

do incremento vital, Hobbes ajusta conceitos antagônicos em seu estado ficcional de natureza.

Na medida em que os fatos alegados não apenas contrariam a suposta matriz fisiológica, mas são tomados por afirmativas que se contradizem, o conteúdo explicativo das exceções indicadas por Hobbes tem a virtualidade de bloquear qualquer falsificação empírica de sua argumentação.

A admissão de tal positivismo lógico afigura-se conseqüente ante afirmações que equiparam o movimento vital com a circulação sangüínea⁵⁶, isto é, ao aumento da última corresponde invariavelmente um acréscimo do primeiro. O homem, escreve John Watkins, “deseja o que ajuda a circulação de seu sangue e odeia o que a impede. [...] sexo é intrinsecamente prazeroso devido à aceleração do movimento vital que envolve” (1973, p. 110)⁵⁷. A generalização de meras congruências fisiológicas indicam que os homens não se esquivam da morte, mas, pelo contrário, anseiam por ela como o maior dos bens, desde que o temor perante a morte violenta lhes traga, via aceleração sangüínea, um máximo em prazer

Chegada ao topo da integração com o movimento vital, a verdadeira liberdade dos súditos despenca de sua naturalidade e se converte fatalmente em seu oposto. Contrariamente à tese da inversão teleológica, que reduz a conservação àquilo que de qualquer forma é e aí está, o conceito hobbesiano de autoconservação implica uma programação metafísica entre nascimento e morte natural do ser humano, à luz da qual o indivíduo postula a melhor maneira de lidar com o seu meio e com suas circunstâncias, ponderando alternativas, fazendo escolhas e consolidando o ser que se é por natureza (ZARKA 1987).

Longe de nadificar a dimensão teleológica, Hobbes concebe o fim do homem como modo de estar vivo, gerando continuamente acréscimos a si mesmo pela acumulação ininter-

rupta de poder. O *novum* dessa concepção de finalidade consiste em substituir a figura de um ente político cujo fim atualiza uma essência de ser, pela figura do vivente político que acumula poder com vistas àquilo que naturalmente lhe é dado querer. O fim que está continuamente junto de si mesmo dessubstancia pelo contrato o *telos* essencialista do agente político clássico, e acaba firmando uma estrutura de ação que tem no poder o derradeiro e indeclinável objeto da existência.

O contratualismo hobbesiano perfaz uma ficção antevolucionária. Ela bloqueia pelo medo o que Hegel chama de “a fúria do desvanecer” (1952, p. 418), quando a morte torna-se uma banalidade, como “cortar uma cabeça de couve ou sorver um gole d’água” (1952, p. 419) – a quintessência do terror. Por preceder logicamente ao artifício contratualista, o Estado hobbesiano está condenado ao jusnaturalismo, vale dizer, os súditos não podem ser mais iguais sob o império do Leviatã do que o são como homens por natureza. No momento em que a ficção constitucional de cidadãos iguais perante a lei é subvertida igualitariamente pelo terror revolucionário, o livre-arbítrio contratualista hobbesiano é falsificado historicamente em nome da liberdade. Como Hobbes desconhece uma lei da liberdade, sua doutrina do *status naturae* é consolidada ao longo da história como doutrina reproduzida de uma ficção produzida fisicamente.

Na obra do pensador inglês inexistente a inversão teleológica que antecipe o finalismo apolítico supostamente intrínseco a um exemplar biológico que produz, segundo Marx, seus meios de vida e gera, conforme Nietzsche, o material do super-homem. A distância que vai do revolucionário ao profeta é incomensuravelmente menor do que aquela que separa o hábitat do homem natural do cidadão hobbesiano.

CONSIDERAÇÃO FINAL

Envolver a teoria hobbesiana do surgimento das ações com antagonismos metafísicos injeta na doutrina do estado de natureza o germe da dialética. Na fronteira entre o que é necessário e o que ocorre por acaso impera a lei da fatalidade. Reduzida a um conjunto de corpos em movimento, a realidade consiste num estado caótico que leva fatalmente à transmissão do movimento. Reduzida ao movimento, a liberdade é um caos que indicia a deliberação na origem de atos fisicamente desimpedidos.

Igual ao velho Deus, o jovem ator da Modernidade é capaz de providenciar do nada uma criação que tem, por pressuposto, tão-só a si mesma.

Abstract: For Hobbes, men are free as beings with a body. According to the English political theorist, there are no voluntary acts against reason. Just like irrationals and unanimated things, human beings have within themselves the principle of movement and this is the reason why they move in this or that direction, unless blocked by an obstacle. The concept of conservation, that at first sight is static and reductionist, acquires the dynamic of a civilizer self-increment involving all the varieties of ingredients related to human welfare, far beyond physical preservation.

Key-words: Self-preservation, Political Philosophy, jusnaturalism, contractualism and State, Philosophy of Law.

NOTAS

- 1 “[S]upposing the not-resistance possible”.
- 2 “Mortem, vel vulnera, vel aliud damnum corporis inferenti, nemo *pactis* suis quibuscunque obligatur non resistere”.
- 3 “Est enim in unoquoque gradus quidam timiditatis summum”. A versão portuguesa segue a edição inglesa que

- no lugar do “mais alto grau do medo” contém “a certain high degree of fear”.
- 4 “[P]er quem, malum quod infertur apprehendit ut maximum.”
 - 5 “[I]deoque necessitate naturali quantum potest fugit, intelligiturque aliter facere non posse. Ad talem gradum metus cum peruentum fuerit, non est expectandum, quin vel fuga, vel pugna sibi consulat.”
 - 6 “Cum igitur nemo tenetur ad impossibile.”
 - 7 “[I]lli quibus *mors* (quod maximum naturae malum est).”
 - 8 “[V]el quibus vulnera, aut alia corporis damna inferuntur, nec ad ea ferenda constantes satis sunt, ea ferre non obligantur.”
 - 9 “Fertur enim unusquisque ad appetitionem eius quod sibi Bonum, & ad Fugam eius quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae, non minore quam qua fertur lapis deorsum”.
 - 10 “[...] begun in generation, and continued without interruption through their whole life [...]; to which Motions there needs no help of Imagination”.
 - 11 “The other is *Animall motion*, otherwise called *Voluntary motion*; as to *go*, to *speak*, to *move* any of our limbes, in such manner as is first fancied in our minds.”
 - 12 “And because *going*, *speaking*, and the like Voluntary motions, depend alwayes upon a precedent thought of *whither*, *which way*, and *what*; it is evident, that the Imagination is the first internall beginning of all Voluntary Motion”.
 - 13 “All Fancies are Motions within us, reliques of those made in the Sense”.

- 14 “(I)magination being (to define it) conception remaining, and by little and little decaying from and after the act of sense”.
- 15 “The cause of Sense, is the Externall Body, or Object, which presseth the organ proper to each Sense [...] which pressure, by the mediation of Nerves, and other strings, and membranes of the body, continued inwards to the Brain, and Heart, causeth there a resistance, or counter-pressure, or endeavour at the heart, to deliver itself: which endeavour because *Outward*, seemeth to be some matter without. And this *seeming*, or *fancy*, is that which men call *Sense*”.
- 16 “[C]onceptions or apparitions are nothing really, but motion in some internal substance of the head; which motion not stopping there, but proceeding to the heart, of necessity must there either help or hinder that motion which is called vital”.
- 17 “[...] which is nothing really but motion about the heart, as conception is nothing but motion within the head”.
- 18 “And although unstudied men, doe not conceive any motion at all to be there, where the thing moved is invisible; or the space it is moved in, is (for the shortnesse of it) insensible”.
- 19 “These small beginnings of Motion, within the body of Man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called *Endeavour*”.
- 20 Cf. también WATKINS, 1973, p. 125-132.
- 21 “But whatsoever is the object of any mans Appetite or Desire; that is it, which he for his part calleth *Good*: And the object of his Hate, and Aversion, *Evill*; And of his Contempt, *Vile* and *Inconsiderable*”.

- 22 “And because the constitution of a mans Body, is in continuall mutation; it is impossible that all the same things should alwayes cause in him the same Appetites, and Aversions: much lesse can all men consent, in the Desire of almost any one and the same Object”.
- 23 “By *Liberty*, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of externall Impediments [...]” (versão portuguesa, p. 82).
- 24 “[...] the Liberty of man (...) consisteth in this, that he finds no stop, in doing what he has the will, desire, or inclination to doe”.
- 25 “But when the words *Free*, and *Liberty*, are applyed to any thing but *Bodies*, they are abused; for that which is not subject to Motion, is not subject to Impediment”.
- 26 “*Liberty*, and *Necessity* are consistent; as in the water, that hath not only *liberty*, but a *necessity* of descending by the Channel; so likewise in the Actions which men voluntarily doe: which, because they proceed from their will, proceed from *liberty*”.
- 27 “[N]am ut quis liberum arbitrium habeat faciendi hoc vel illud utrum velit necne, absurde dicitur”.
- 28 “In Deliberation, the last Appetite, or Aversion, immediately adhaering to the action, or the omission thereof, is that wee call the *Will*; the Act, (not the faculty,) of *Willing*. And Beasts that have *Deliberation*, must necessarily also have *Will*”.
- 29 “Quid enim? An esurimus, caeteraque naturae necessaria appetimus, quia volumus? An fames, sitis, et cupidines voluntariae sunt?”.
- 30 “Appetentibus *agere* quidem liberum esse potest; ipsum autem *appetere* non potest”.

- 31 “Quando dicimus liberum esse alicui arbitrium hoc vel illud faciendi vel non faciendi, semper intelligendum est cum apposita conditione haec, *si voluerit*”.
- 32 “[I]d quod nisi hominibus accidere non potest; nam aliis animalibus usus nominum nullus est [...]. Nomina enim non a rerum speciebus, sed a voluntate hominum constituta sunt; quo fit ut qui a pactis rerum appellationibus discedit, non a rebus neque a sensu fallitur [...] sed negligentia sua sententiam falsam dicit”.
- 33 “Nam illud *Zenonis* celebre argumentum contra motum, innitebatur huic propositioni, *quicquid dividi potest in partes numero infinitas est infinitum*, quam ille procul dubio censuit esse veram, tamen falsa est; nam dividi posse in partes infinitas nihil aliud est quam dividi posse in partes quotcunque quis velit. Necesse autem non est, ut linea, etsi possem ipsam dividere et subdividere quoties voluero, propter eam causam dicatur habere partes numeros infinitas, sive infinita esse; nam quotcunque partes fecero semper tamen earum numerus finitus erit [...]”.
- 34 “Tertio, definiemus resistentiam esse, in contactu duorum mobilium, conatus conatui, vel omnino vel ex aliqua parte, contrarium”.
- 35 “En fin de compte la théorie du mouvement est en totalité examinée en fonction des effets possibles, et ce dynamisme est compris *in nuce* dans le concept de *conatus*”.
- 36 “Primo, definiemus conatum esse motum per spatium et tempus minus quam quod datur, id est, determinatur, si-ve expositione vel numero assignatur, id est, per punctum”.
- 37 “(nihil enim est ejusmodi in rerum natura)”.

- 38 “[I]ta ut punctum non habeatur pro indivisibili, sed pro indiviso. Sicut etiam *instans* sumendum est pro tempore indiviso, non pro indivisibili”.
- 39 “[...] quamquam sicut punctum cum puncto, ita conatus cum conatu comparari potest, et unus altero major vel minor reperiri”.
- 40 “Eodem modo si sint duo motus simul incipientes et simul desinentes, conatus eorum erunt aequales vel inaequales in ratione velocitatum; quemadmodum videmus majore conatu descendere pilam plumbeam, quam laneam”.
- 41 Outra opinião: Zarka (1986, p. 135): “[L]a découverte hobbesienne du *conatus* se fait dans le *Tractatus Opticus I*, il caractérise d’abord l’effort du nerf optique qui passe de la rétine au cerveau”. Cf. Barnouw, (1992, p. 105). “Mais si le *Tractatus Opticus I* était antérieur aux *Elements of Law*, il serait difficilement compréhensible que le terme *conatus* n’apparaisse pas dans l’explication physiologique du sens des *Elements*”.
- 42 “And this solicitation is the endeavour or internal beginning of animal motion, which when the object delighteth, is called *appetite*; when it displeaseth, it is called *aversion*, in respect of the displeasure present; but in respect of the displeasure expected, *fear*”.
- 43 Cf. Hobbes (1955b, 11, p. 1; 1993, p. 45).
- 44 “[...] si incumbente bono concipimus modum aliquem quo amittatur, vel si malum aliquod illi connexum trahi imaginamur, *metus* dicitur”.
- 45 “[...] Et sequidem timor sit cogitatio, non video quo modo potest esse alia quam cogitatio rei quam quis timet. Quid enim est timor irruentis leonis, aliud quam idea irruentis leonis, et effectus quem talis idea generat in cor-

de, quo timens inducitur ad motum animale illud quem vocamus fugam? Jam motus hic fugae non est cogitatio. Quare remanet non esse in timore aliam cogitationem praeter illam quae consistit in similitudine rei. Idem dici posset de voluntate”.

- 46 “Et remarquez ici qu’il faut distinguer entre le mouvement et l’action ou inclination à se mouvoir”.
- 47 “Car il est bien aisé à croire que l’action ou inclination à se mouvoir, que j’ai dit devoir être prise pour la lumière, doit suivre em ceci les mêmes lois de mouvement”.
- 48 “Causae ergo, ut sensionis, ita appetitus et fugae, voluptatis et molestiae, sunt ipsa objecta sensuum. Ex quo intelligi potest neque appetitum nostrum neque fugam nostram causam esse quare hoc vel illud cupimus vel fugimus” (versão inglesa, p. 45).
- 49 “This Motion, which is called Appetite, and for the appearance of it *Delight*, and *Pleasure*, seemeth to be, a corroboration of Vitall motion, and a help thereunto [...]”.
- 50 “As, in Sense, that which is really within us, is [...] onely Motion, caused by the action of externall objects, but in apparence [...]”.
- 51 “I have shewn before in the 14. Chapter, that Covenants, not to defend a man’s own body, are voyd”.
- 52 “And therefore if a man by words, or other signes, seem to despoyle himselfe of the End, for which those signes were intended; he is not to be understood as if he meant it, or that it was his will; but that he was ignorant of how such words and actions were to be interpreted”.
- 53 “A Covenant not to defend my selfe from force, by force, is alwayes voyd”.
- 54 “For naturally and necessarily the intention of every man aimth at somewhat which is good to himself, and tendeth

to his preservation. And therefore, methinks, if he kill himself, it is to be presumed that he is not *compos mentis*, but by inward torment or apprehension of somewhat worse than death, destracted”.

- 55 “Likewise there raigned a fit of madnesse in another Graecian City, which seized onely the young Maidens; and caused many of them to hang themselves. This was by most then thought an act of the Divil. But one that suspected, that contempt of life in them, might proceed from some Passion of the mind, and supposing they did not contemne also their honour, gave counsel to the Magistrates, to strip such as so hang’d themselves, and let them hang out naked. This the story says cured that madnesse”.
- 56 Cf. Hobbes (1955a, XXV, 12; 1993, p. 131).
- 57 “(H)e desires what helps the circulation of his blood, and hates what hinders it [...] Sex is intrinsically pleasurable because of the quickening of the vital motions it involves”.

REFERÊNCIAS

BARNOUW, Jeffrey. Le vocabulaire du *conatus*. In: ZARKA, Yves Ch. (Ed.). *Hobbes et son vocabulaire: etudes de lexicographie philosophique*. Paris: J. Vrin, 1992.

BRANDT, Frithiof. Thomas Hobbes’ mechanical conception of nature. London: Hachette, 1928.

DESCARTES, René. *La Dioptrique*. Disponível em: <<http://www.enssib.fr/bibliotheque>>, p. 2.

ÉVORA, Fátima R. A origem do conceito do *impetus*. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, s. 3, v. 5, n. 1-2, 1995.

HECK, José N. Jusnaturalismo e dialética. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 4, 1999.

HEGEL, Georg W.-F. *Phänomenologie des Geistes*. 6. Aufl. Hrsg. Von J. Hoffmeister. Hamburg: Meiner, 1952.

HOBBS, Thomas. *The elements of law natural & politic*. Ed. by Ferdinand Tönnies. Second imp. Cornwall: Frank Cass, 1984.

_____. *Elementos do direito natural e político*. Trad. de Fernando Couto. Porto: Res-Editora, s/data (Col. Res Jurídica).

_____. *De cive*. The Latin version entitled in the first edition “Elementorum philosophiae sectio tertia de cive” and in later editions “Elementa philosophica de Cive”. A critical edition by Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983..

_____. *De cive*. The English version entitled in the first edition “Philosophicall rudiments concerning government and society”. A critical edition by Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983.

_____. *De cive or the citizen*. Ed. by Sterling Lamprecht. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1982 – (*De cive or the citizen*).

_____. *Do cidadão*. Trad. de Renato J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Leviathan, or the matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiasticall and civill*. Ed. by R. Tuck. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991.

_____. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. de João P. Monteiro e Maria B. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores).

_____. *Elementorum Philosophiae, sectio prima: De Corpore*. In: W. Molesworth (ed.). *OL (Thomas Hobbes Opera Philosophica quae Latine Script*. Londres, 1839-1845, reimpressão 1966), vol. I., 1955a.

_____. *Elementorum Philosophiae, sectio secunda: De Homine*. In: W. Molesworth (ed.). *OL (Thomas Hobbes Opera Philosophica quae Latine Script*. Londres, 1839-1845, reimpressão 1966), vol. II., 1955b.

_____. *Objectiones Ad Catesii Meditations, Objectio VI*. In: W. Molesworth (ed.). *OL (Thomas Hobbes Opera Philosophica quae Latine Script*. Londres, 1839-1845, reimpressão 1966), vol. V. 1955c.

_____. *Man and citizen (De homine and De cive)*. Ed. by B. Gert. Second printing Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1993.

_____. *Critique du De mundo de Thomas White*. JACQUOT & JONES (Ed.). Paris: J. Vrin, 1973 – (De mundo).

_____. *Dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England*. 2. ed. Ed. by Joseph Cropsey. Chicago: The University Press of Chicago, 1971 – (Dialogue).

_____. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Trad. de Maria C. G. Cupertino. São Paulo: Landy, 2001 – (*Diálogo*).

_____. *Behemoth, or the long parliament*. 2. ed. Ed. by Maurice Goldsmith, Chicago: The University Press of Chicago, 1990 – (*Behemoth*).

_____. *Behemoth ou o longo parlamento*. Trad. de Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001 (Humanitas) – (*Behemoth*).

LIMONGI, Maria I. Hobbes e o *conatus*: da física à teoria das paixões. *Discurso*, São Paulo, v. 31, p. 417-439, 2000.

WATKINS, John W. *Hobbes's system of ideas: a study in the political significance of philosophical theories*. 2. ed. London: Hutchinson, 1973 (reprint: Aldershot: Gower, 1989).

ZARKA, Yves Ch. Visione et désir chez Hobbes. *Recherches sur le XVIIe siècle*, Paris, n. 8, 1986.

_____. *Hobbes et son vocabulaire*. Etudes de lexicographie philosophique. Paris: J. Vrin, 1992.

_____. Identité et ipséité chez Hobbes et Locke. *Philosophie*, n. 37, 1993.

_____. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

_____. First philosophy and the foundations of knowledge. In: SORELL, Tom. (Ed.). *The Cambridge companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996.

_____. *La décision métaphysique de Hobbes*. Conditions de la politique. Paris: J. Vrin, 1997.