

## O *conatus* em Descartes, Hobbes e Espinosa

Luís César Oliva

Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da  
Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil

lcoliva@uol.com.br

**Resumo:** Conceito oriundo do debate a respeito do movimento, o *conatus*, entendido como inclinação ou esforço, será um dos temas centrais da física seiscentista. Este artigo pretende explicitar o contexto de elaboração do conceito de *conatus* no século XVII, ou pelo menos na obra de três de seus principais filósofos: Descartes, Hobbes e Espinosa. Em Descartes, o conceito de *conatus* ainda se separa do conceito de movimento propriamente dito. Tal separação desaparece em Hobbes, para quem o *conatus* será apresentado como um movimento ínfimo, com consequências não só para a Física, mas também para a Ética e a Política. Com Espinosa, por sua vez, o conceito ganhará contornos nitidamente ontológicos, tornando-se a chave para entender a essência das coisas singulares.

**Palavras-chave:** *conatus*, movimento, inclinação, Descartes, Hobbes, Espinosa.

### *The Conatus in Descartes, Hobbes and Spinoza*

**Abstract:** Concept derived from the debate about movement, the *conatus*, understood as inclination or endeavour, will be one of the central themes of early modern physics. This article intends to explain the context of elaboration of the concept of *conatus* in the seventeenth century, or at least in the works of three of its main philosophers: Descartes, Hobbes and Spinoza. In Descartes, the concept of *conatus* is still separated from the concept of motion itself. Such separation disappears in Hobbes, for whom the *conatus* will be presented as a minimal movement, with consequences not only for Physics, but also for Ethics and Politics. With Spinoza, in turn, the concept will gain distinctly ontological contours, becoming the key to understand the essence of singular things.

**Key-words:** *conatus*; movement; inclination; Descartes; Hobbes; Spinoza.

Conceito oriundo do debate a respeito do movimento, o *conatus*, entendido como inclinação ou esforço, será um dos temas centrais da física seiscentista. Com Espinosa, por sua vez, ganhará contornos nitidamente ontológicos. Como explica Marilena Chauí, “no caso dos corpos ou modos finitos da extensão, o movimento não se reduz mecanicamente, ao movimento local cartesiano, mas constitui a essência atual de um corpo, pois este não só é constituído por uma proporção determinada de relações de movimento e repouso (relações responsáveis pela infinita variedade dos corpos), mas é também um *conatus* ou potência de autopersistência no ser, isto é, potência de agir, não sendo apenas esforço de autoconservação, mas sobretudo força para ser e força para existir” (CHAUI, 2016, p. 72). Como veremos, o *conatus* em Espinosa irá além do aspecto puramente físico, mas antes disso, é preciso compreender o contexto de elaboração do conceito no século XVII. Para isso, dada a impossibilidade de um tratamento absolutamente exaustivo do tema, nos limitaremos a abordar sua aparição em duas das mais influentes filosofias do período, a cartesiana e a hobbesiana, intensamente lidas e comentadas por Espinosa<sup>1</sup>, para assim compreendermos melhor o uso espinosano do termo e as novidades que ele traz. Começamos então por René Descartes.

Recebido em 27 de dezembro de 2017. Aceito em 07 de maio de 2018.



## Descartes: o *conatus* como inclinação

Considerando que etimologicamente o verbo *conari* remete a “empreender uma ação ou obra difícil”, “tentar”, “forcejar” e finalmente “esforçar-se por algo”, seria preciso dizer que a noção de *conatus*, ou esforço, é, em princípio, incompatível com a estrutura geométrica da Física cartesiana. Situado no domínio das inclinações e apetites, o *conatus* não deveria ser contado no campo da pura substância extensa, mas sim no obscuro campo da união substancial, onde a clareza e distinção das ideias deve dar lugar à clara presença dos sentimentos obscuros em si mesmos, mas distintamente vistos como necessários para a manutenção da vida. Portanto o *conatus* deveria estar fora da Física, ainda que contido na Natureza. No entanto, há sim um lugar para o *conatus* na Física cartesiana, lugar que será determinante para os futuros desdobramentos do conceito. Vejamos como isto se dá.

Já na *Meditação Quinta*, Descartes retoma o espaço que o Gênio Maligno lhe roubara na *Primeira*. As verdades geométricas, modelos de indubitabilidade para o filósofo, foram colocadas em suspenso em nome do percurso metódico de busca de um fundamento absoluto. Sendo assim, criaram-se obstáculos metafísicos para sua aceitação. Depois de descoberto o *cogito* e provada a existência de Deus, as razões metafísicas de duvidar devem retirar-se, dando cidadania ontológica ao claro e distinto, mesmo para além do *cogito*. Portanto, a essência geométrica das coisas materiais (a existência só se recuperará na *Sexta Meditação*) é recuperada, na medida em que se reduz à quantidade contínua, ou extensão em comprimento, largura e profundidade. As ideias tributárias desta essência geométrica são necessariamente verdadeiras, independente de minha vontade ou mesmo da existência delas fora do pensamento, como se vê na *Quinta Meditação*: “*Como, por exemplo, quando imagino um triângulo, ainda que não haja talvez em nenhum lugar do mundo, fora de meu pensamento, uma tal figura, e que nunca tenha havido alguma, não deixa entretanto de haver uma certa natureza ou forma, ou essência determinada dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito; como parece, pelo fato de que se podem demonstrar diversas propriedades desse triângulo, a saber, que os três ângulos são iguais a dois retos, que o maior ângulo é oposto ao maior lado e outras semelhantes, as quais agora, quer queira, quer não, reconheço mui claramente e mui evidentemente estarem nele, ainda que não tenha antes pensado nisto de maneira alguma, quando imaginei pela primeira vez um triângulo; e portanto não se pode dizer que eu as tenha fingido e inventado*” (DESCARTES, 1988, p. 56).

Descoberta a natureza geométrica da substância material, a Física cartesiana vai desdobrá-la em diversas consequências nos *Princípios da Filosofia*. A primeira delas será a eliminação do vácuo, justificada pela própria lógica substancial imposta pela metafísica do livro um. Ali, em particular nos artigos 53 e 62, Descartes mostrara que a substância não se distingue de seu atributo essencial senão por uma distinção de razão, o que faz que não possa ser pensada sem ele, diferentemente do que ocorre com todos os outros modos. A onipotência divina garante a separabilidade destes modos em relação à substância, que pode ser concebida distintamente sem eles, mas nada pode quanto ao atributo essencial, cuja ligação lógica com a substância faz que uma não possa ser pensada sem o outro: “*quando distinguem a substância da extensão e da grandeza, ou não entendem nada pela palavra substância, ou formam em seu espírito somente uma ideia confusa da substância imaterial, que eles atribuem à substância material, e deixam à extensão a verdadeira ideia desta substância material, a que chamam acidente, tão impropriamente que é fácil conhecer que suas palavras não têm relação com o que pensam*” (DESCARTES, 1998, II, 9, p. 154); e vice-versa: “*é evidente que não se poderia tirar nenhuma parte de tal grandeza ou de tal extensão, sem tirar pelo mesmo meio outro tanto da coisa; e reciprocamente, que não se poderia retirar da coisa sem tirar pelo mesmo meio outro tanto da grandeza ou da extensão*” (DESCARTES, 1998, II, 8, p. 154).



O resultado desta reciprocidade do vínculo lógico entre substância corpórea e extensão é o seguinte: “O espaço, ou o lugar interior, e o corpo que está compreendido neste espaço, também não são diferentes senão por nosso pensamento. Pois, com efeito, a mesma extensão em comprimento, largura e profundidade, que constitui o espaço, constitui o corpo” (DESCARTES, 1998, II, 10, p. 155). Portanto, a geometrização do espaço torna-se, em Descartes, a universalização do corpo. Se espaço é identificado a corpo, a ideia de espaço vazio de corpos é um contrassenso. Na lógica substancial de Descartes, ela significaria uma extensão sem algo que se estenda, ou seja, contrariaria o axioma de que o nada não tem propriedades. Excluído logicamente este nada que se estende, está excluído o vácuo<sup>2</sup>.

Outra consequência da geometrização do espaço associada à caracterização meramente extensional da substância é a exclusão dos átomos, ou corpos indivisíveis. Enquanto extensos, tais corpos podem ser por nós concebidos como divisíveis, e portanto também podem ser atualmente divididos pela onipotência divina. Leibniz dirá, nas *Advertências aos Princípios de Descartes* (LEIBNIZ, 1982, p. 415), que os atomistas concederiam que os átomos podem ser divididos tanto pelo pensamento, como pela potência divina, mas nunca por alguma força natural. Para Descartes, porém, o que importa é que, por natureza, não há indivisíveis, portanto não há átomos, do contrário haveria uma limitação do poder que tem Deus de dividir qualquer extensão, por menor que seja. Descartes, assim, poderá falar de partículas ou corpúsculos, nunca de átomos.

Infinitamente divisível, o universo é também indefinidamente extenso, já que o caráter geométrico do espaço torna inteligível a cessação de seu próprio prolongamento. Sempre podemos conceber um maior espaço, cuja limitação seria também uma limitação da potência divina. Em decorrência da identificação espaço-corpo, o universo será um corpo indefinidamente extenso, de mesma essência, e portanto uniforme. A inexistência de átomos indivisíveis evita a quebra desta uniformidade pois eles criariam um setor do real de característica diversa do restante (o vácuo). Por isso, a diferenciação no interior desta grande massa uniforme só pode ser explicada pela diversidade do movimento de suas partes, não por diferenças de natureza. É assim que surge a questão do movimento nos *Princípios*, movimento que será, em Hobbes, o lugar natural da discussão sobre o *conatus*. Em Descartes, entretanto, será um pouco diferente.

Dentro de seu projeto de Física geométrica, é fundamental para Descartes garantir uma cinemática independente de uma dinâmica, entenda-se, a natureza do movimento deve ser estudada sem recurso às causas do movimento. Daí a expulsão da definição (dita “ordinária”) de movimento: “a ação pela qual um corpo passa de um lugar a outro”, em nome de outra definição (dita “segundo a verdade”): “o transporte de uma parte da matéria, ou de um corpo, da vizinhança daqueles que o tocam imediatamente, e que consideramos como em repouso, à vizinhança de outros” (DESCARTES, 1998, II, 24 e 25, p. 169). A mudança de “ação” para “transporte” ressalta a intenção cartesiana de esvaziar a natureza do movimento de qualquer discussão dinâmica. A força, pelo menos do ponto de vista geométrico, é heterogênea ao movimento: “E digo que o movimento é o transporte, e não a força ou ação que transporta, para mostrar que o movimento está sempre no móvel, e não naquele que o move, pois parece-me que não se tem o costume de distinguir estas duas coisas assaz cuidadosamente” (DESCARTES, 1998, II, 25, p. 170).

Esta separação é demonstrada, surpreendentemente, pela ação constante da força sobre os corpos, seja no movimento, seja no repouso: “não fazemos algum esforço apenas para mover os corpos que estão próximos de nós, mas também para parar seus movimentos quando não são amortecidos por alguma outra causa” (DESCARTES, 1998, II, 26, p. 171). Aqui aparece o esforço, ou *conatus*, não como homogêneo ao movimento ou como um “início de movimento” (como dirá Hobbes), mas como um componente de ambos os estados de repouso e movimento, que igualmente resistem à mudança. Por isso, como nada é mais contrário ao movimento do que o repouso, é preciso analisar tanto movimento quanto repouso sem o apoio deste elemento comum.



A sequência do texto aumenta este esvaziamento das forças ao destacar a relação com a vizinhança como o essencial do movimento, tornando o sujeito do movimento uma questão exterior: no limite, não podemos afirmar que o corpo A se distancia de B, em repouso, ou vice-versa. O que temos são duas situações diversas da disposição espacial dos corpos, de maneira que o movimento cartesiano não deve ser analisado no decorrer de sua própria produção, o que implicaria a ação de forças, mas estaticamente, como uma sucessão de repousos (cf. DESCARTES, 1998, II, 27-29, pp. 172-3). A geometrização completa do espaço e do movimento, por conseguinte, obriga-nos a afastar a noção de *conatus*.

A noção voltará, todavia, quando do exame das causas do movimento, a partir do artigo 35 da Parte II dos *Princípios*, no qual apresenta-se o fundamento da discussão dinâmica que se segue, a causa universal do movimento: “é evidente que não há outra (causa) senão Deus, que por sua onipotência criou a matéria com o movimento e o repouso, e que conserva agora no universo, por seu concurso ordinário, tanto movimento e repouso quanto pôs ao criá-lo” (DESCARTES, 1998, II, 36, p. 183). A perfeição divina garante a manutenção da mesma quantidade de movimento porque, do contrário, a ação divina seria mutável e imperfeita. É desta imutabilidade divina que derivam as causas segundas dos diversos movimentos do mundo. São as leis da natureza, que estruturam o funcionamento do mundo como instrumentos, também imutáveis, da ação divina criadora e conservadora: “a primeira é que cada coisa em particular continue a estar no mesmo estado tanto quanto possível, e que jamais mude senão pelo choque com outras” (DESCARTES, 1998, II, 37, p. 185). Mas não se deve entender esta lei como apenas garantindo a conservação do estado de movimento ou repouso até que advenha uma causa externa. Descartes vai além, como fica claro pouco depois: “é preciso notar que a força pela qual um corpo age contra outro corpo ou resiste a sua ação consiste nisto apenas que cada coisa persiste tanto quanto pode em permanecer no mesmo estado em que se encontra, conforme à primeira lei que foi exposta acima. De modo que um corpo que se junta a outro corpo tem alguma força para impedir que seja separado dele; e quando é separado, tem alguma força para impedir que não lhe seja unido; e também que, quando em repouso, tem a força para permanecer neste repouso e resistir a tudo o que poderia fazê-lo mudar. Do mesmo modo que, quando se move, tem a força para continuar a mover-se com a mesma velocidade e para o mesmo lado” (DESCARTES, 1998, II, 43, p.193).

Agora se compreende o lugar do *conatus* na Física cartesiana. A lei da inércia<sup>3</sup> não pode ser esvaziada da ação divina que a fundamenta, e esta ação se traduz, em cada corpo, como um esforço real de conservação de estado. Trata-se de uma verdadeira inclinação oposta à mudança, presente seja no movimento, seja no repouso. Tal caracterização mereceu críticas de Leibniz, em carta a De Volder: “admito que toda coisa permanece em seu estado até haver uma razão para mudar; este é um princípio de necessidade metafísica. Mas uma coisa é reter um estado até que algo o mude, coisa que mesmo o que é intrinsecamente indiferente a ambos os estados faz; e outra coisa, muito mais significativa, é que algo não seja indiferente, mas tenha uma força e como que uma inclinação a reter seu estado, e portanto a resistir à mudança” (LEIBNIZ, 1989, p. 172).

As queixas de Leibniz se baseiam, obviamente, em sua insatisfação com a apresentação puramente geométrica do movimento. O alemão acusava a fragilidade ontológica de um universo meramente extenso e apontava a necessidade de afirmar unidades vitais de caráter espiritual, seja para dar realidade à matéria, seja para dar sentido ao movimento. O que ele não podia aceitar é que Descartes buscasse algo de natureza material, o *conatus*, para explicar as forças que movem a extensão geométrica. A partir da substância extensa cartesiana, Leibniz bem viu que o princípio de razão suficiente não permitiria extrair um esforço de resistência, a não ser que se negasse à pura extensão o caráter substancial e se introduzissem os átomos espirituais. Mas o *conatus* cartesiano não era espiritual. Como explicam De Buzon e Carraud: “É preciso retirar destas noções toda conotação psicológica, mesmo se este léxico comporta igualmente o termo esforço, *conatus*, ou ainda o de inclinação. Descartes previne contra a interpretação psicológica (pelo menos)



duas vezes, no *Mundo* e em *Princípios* III, 56. No *Mundo*: “Quando digo que um corpo tende para um lado, não quero que se imagine que ele tem em si um pensamento ou uma vontade que o move, mas somente que ele é disposto a mover-se naquela direção: seja que verdadeiramente ele se mova, seja que algum corpo o impeça disso; e é principalmente neste último sentido que me sirvo da palavra *tender*, porque ela parece significar algum esforço, e todo esforço pressupõe resistência” (DE BUZON; CARRAUD, 1994, p. 103). O mesmo se confirma nos *Princípios*: “Quando digo que estas pequenas esferas fazem algum esforço, ou que elas têm inclinação a afastar-se dos centros em torno dos quais giram, não entendo que se lhes atribua nenhum pensamento de onde proceda esta inclinação, mas somente que estão de tal maneira situadas e dispostas a mover-se que se afastariam com efeito se não fossem retidas por nenhuma outra causa” (DESCARTES, 1998, III, 56, p. 257).

O esforço de conservação do estado, porém, não esgota o sentido do *conatus* cartesiano: “a Segunda lei que noto na natureza é que cada parte da matéria, em seu particular, jamais tende a continuar a mover-se segundo linhas curvas, mas segundo linhas retas, embora várias destas partes sejam frequentemente coibidas a desviar, porque encontram outras em seu caminho” (DESCARTES, 1998, II, 39, p. 187). Também a imutabilidade divina garante a direção do esforço centrífugo tangencial. A ação de Deus conserva o movimento por uma operação simples, instantânea, logo não pode conservá-lo segundo uma trajetória que se dê em um intervalo de tempo qualquer, mas sim como o movimento é no mesmo instante da conservação. Em *O Mundo*, Descartes explica a questão: “de todos os movimentos, somente o retilíneo é inteiramente simples e tem toda sua natureza compreensível em um instante. Com efeito, para concebê-lo é suficiente pensar que um corpo esteja em ação de se mover em certa direção, o que ocorre em cada um dos instantes que possam ser determinados durante o tempo em que ele se move. Em vez disso, para conceber o movimento circular, ou algum outro que possa existir, é preciso considerar ao menos dois de seus instantes, ou melhor, duas de suas partes, e a relação que há entre elas” (DESCARTES, 2009, p. 440).

A ação divina conserva, portanto, não qualquer movimento, mas apenas o movimento retilíneo. Ocorre que, paradoxalmente, não é este movimento que se vê no mundo. De fato, para que ele se manifestasse, seria preciso não só um espaço geométrico, mas um espaço vazio, em que outras forças não obstassem a ação divina de conservar cada corpo<sup>4</sup>. Ora, não podendo haver vácuo, devido à lógica substancial que transforma espaço em corpo, o movimento deve dar-se segundo os anéis da teoria dos turbilhões, e não em linha reta. Ou seja, a ação divina imanente aos corpos pelo esforço não se realiza integralmente. Isto, porém, não macula a onipotência divina pois a direção resultante é a somatória dos *conatus* individuais, que se ajudam ou bloqueiam, todos reflexos da ação divina, que por isso se preserva<sup>5</sup>.

De qualquer forma, o hiato entre dinâmica e cinemática se mantém, pois o *conatus*, bem como a somatória de *conatus*, não é calculável. Deste modo, o apelo à criação divina para explicar as causas do movimento traz consigo a insuperável incompreensibilidade divina, que nega à Física como um todo a clareza e distinção presentes na apresentação puramente geométrica da cinemática. Esta não permitia a dedução do *conatus*, como Leibniz bem apontou, mas a Natureza por vezes exige mais do que o estritamente claro e distinto, como se vê nas palavras da *Sexta Meditação*: “e, primeiramente, não há dúvida de que tudo o que a natureza me ensina contém alguma verdade. Pois, por natureza considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas. E, por minha natureza, em particular, não entendo outra coisa senão a complexão ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu” (DESCARTES, 1988, p. 68). Ora, se no terreno da união substancial a natureza me faz crer na verdade dos sentimentos que garantem minha sobrevivência, por que no terreno da Natureza em geral não deveria crer em ensinamentos que vão além da geometria, mas são necessários para o funcionamento do mundo? Tal é a doutrina do *conatus*.





## Hobbes: o *conatus* como movimento

Em várias obras, Hobbes mostrou seu apreço pela geometria<sup>6</sup>, tomando-a como modelo de conhecimento demonstrativo, isto é, de ciência, mas isto não significava uma aceitação passiva da tradição a esse respeito. Pelo contrário, implicava uma reformulação daquela ciência a partir do que o autor via como fundamental nela e que nem sempre a tradição respeitou. A saber, primeiro, que seus termos devem ser perfeitamente definidos e explicados, única maneira de tornar suas conclusões imunes às infundáveis disputas da Escolástica; e, segundo, que seus objetos são perfeitamente compreendidos devido ao fato de os construirmos nós mesmos. Os dois pontos, na verdade, convergem na importância dada por Hobbes ao conhecimento da causa, elemento definidor de sua concepção de filosofia. A construção dos objetos geométricos garante o perfeito conhecimento da causa geradora destes objetos. E o cuidado com as definições passa pela necessidade de oferecer a causa do objeto definido, sendo este o foco das críticas de Hobbes à geometria euclidiana: “Hobbes sentiu que a geometria tradicional tinha sido tolhida por sua confiança em definições que não eram baseadas na consideração das causas, e parte do seu projeto para a geometria era reescrever as definições geométricas tradicionais incluindo os movimentos pelos quais os objetos geométricos são produzidos” (JESSEPH, 1996, p. 87).

Sendo assim, não é difícil ver a importância do papel do movimento para a ciência. Este (definido como o contínuo abandono de um lugar no espaço imaginário e aquisição de outro) não têm realidade corporal fora das coisas movidas, mas é o princípio universal do conhecimento, o acidente<sup>7</sup> de todos os corpos, a única explicação possível dos fenômenos. Os universais, construções diretas a partir do movimento, são a instrumentalização deste movimento para que ele sirva ao conhecimento. “Embora não haja corpo que não tenha alguma magnitude, contudo se, quando qualquer corpo é movido, sua magnitude não for considerada, o caminho que ele faz é chamado linha, ou uma dimensão singular; e o espaço por onde passa é chamado comprimento; e o próprio corpo, ponto (...)” (HOBBS, 1996, II, 8, 12, p. 111). Seguindo este procedimento constitui-se todo o projeto de ciência de Thomas Hobbes. É difícil distinguir, na apresentação de Hobbes no *De Corpore*, I, 6, 6 e em outros textos, as definições da filosofia primeira e as da geometria. Os dois campos parecem imiscuir-se necessariamente, tratando-se, em boa parte, apenas de considerações diversas sobre os mesmos objetos. Após esta contemplação do movimento simples, passamos aos efeitos do movimento de um corpo sobre outro, depois aos efeitos do movimento das partes de um corpo que acarretam mudança no mesmo (qualidades sensíveis). Depois, terminada a Física, passamos à Filosofia Moral, em que se trata dos movimentos da mente, como o apetite, a aversão, o amor, o medo, etc., cujas causas dependem da sensação e da imaginação, já tratadas na Física. Finalmente chegamos à Filosofia Política, onde se trata dos movimentos internos dos vários homens e da necessidade de se criar Repúblicas. É bom lembrar, porém, que Hobbes afirma que a Filosofia Política também pode ser alcançada sem o conhecimento das ciências anteriores, desde que o homem observe a si mesmo e aplique o método analítico.

Cumprir notar, porém, que esta apresentação de uma verdadeira “Mathesis” hobbesiana, ciência absolutamente necessária, universal e *a priori*, não é uniforme na obra do filósofo. Em muitos textos, o autor aponta os limites da ciência *a priori* da natureza: “Assim, a ciência demonstrativa que foi concedida ao homem *a priori* é aquela somente das coisas cuja geração depende da vontade dos próprios homens. (...) Ao contrário, dado que as causas das coisas naturais não estão em nosso poder, mas na vontade divina, e que a maior parte, e seguramente o éter, é invisível, não podemos deduzir suas propriedades a partir das causas, pois não as vemos” (HOBBS, *De Homine*, apud ZARKA, 1987, p. 160).

Por estes textos, o que antes apresentáramos como um modelo geométrico aplicável a todas as ciências tornou-se um privilégio da geometria<sup>8</sup>. A bem da verdade, o quadro geral das ciências no *De Corpore* partia



de uma definição de filosofia ligeiramente diversa daquela do início do livro. No começo do capítulo seis, o qual traz o quadro geral, a definição é a seguinte: “*Filosofia é o conhecimento dos efeitos ou aparências tal como o adquirimos por raciocínio verdadeiro a partir do conhecimento que temos de alguma produção ou geração possível deles; e de novo, de tais causas ou gerações tais como podem ser a partir do conhecimento que temos primeiro de seus efeitos*” (HOBBS, 1996, I, 6, 1, p. 65). A diferença mencionada entre as duas definições apresentadas no livro é o acréscimo da palavra “possível”. Deste modo, o conhecimento filosófico parece adquirir um caráter hipotético que não estava tão claro na primeira aparição da definição. Esvaiu-se então a necessidade? Não. Hobbes diz que, quando há necessidade, as proposições categóricas e hipotéticas significam o mesmo. Ou seja, o caráter de mera hipótese só é realmente aplicável a proposições contingentes, denominação que está sempre vinculada à ignorância das causas. É por isso que uma Física *a priori*, ao contrário da geometria, guarda alguma hipoteticidade. Hobbes sabe que as causas físicas apresentadas sinteticamente são causas possíveis, que deixam uma parcela de incerteza, já que não construímos seus objetos e por conseguinte não sabemos seguramente se todos os acidentes requeridos pela causa plena, e só eles, estão presentes. Não que aquela construção sintética não apresente uma causalidade real, mas talvez o efeito não corresponda aos corpos da natureza.

O exame dos fenômenos reais dará o caminho analítico da descoberta das causas, partindo não de fenômenos como construções geométricas, mas como dados da experiência. Este caminho inverso ao da Física *a priori* completará o conhecimento filosófico começado na geometria, fornecendo tanto os efeitos reais a partir dos quais se descobrem as causas possíveis, quanto também as causas reais da filosofia moral e política resultantes: “*Os princípios dos quais o discurso seguinte depende não são tal como nós mesmos os fazemos e pronunciamos em termos gerais, como definições; mas tal como, tendo sido colocados nas próprias coisas pelo Autor da Natureza, nós os observamos nelas; e fazemos uso deles em proposições singulares e particulares, não universais*” (HOBBS, 1996, IV, 25, 1, p. 388). Ora, estes princípios nada mais serão que os fantasmas ou aparições de nossa sensação. Estes, por sua vez, não são senão mutações no sujeito perceptivo, e toda mutação é *conatus* (*endeavour* em inglês, *esforço* em português)<sup>9</sup>. O *conatus* será portanto o núcleo da Física *a posteriori*, que antes de tudo é uma física da vida psíquica (isto é, a partir dos fantasmas da sensação). Ao mesmo tempo, o *conatus* faz a articulação entre esta última e a Física *a priori*, que se desdobrava a partir da geometria do movimento, sendo que o *conatus*, como sempre repete Hobbes, é movimento.

No *De Corpore*, Hobbes introduz o conceito geometricamente: “*Defino o conatus como um movimento feito em menos espaço e tempo do que o que pode ser dado, quer dizer, que não se pode determinar ou assinalar por exposição ou por número; ou seja, um movimento feito em um ponto e um instante*” (HOBBS, 1996, III, 15, 2, p. 206). A definição de *conatus* acarreta outra definição correlata: “*Defino o ímpeto ou rapidez do movimento como a rapidez ou velocidade do corpo movido, mas considerada em algum ponto do tempo em que se faz o transporte. De modo que o ímpeto nada mais é que a quantidade ou velocidade do próprio conatus*” (HOBBS, 1996, III, 15, 2, p. 207). O *conatus* é, portanto, um movimento instantâneo, efetuado em um ponto do tempo e do espaço. Contudo, como destaca Hobbes, isto não estabelece uma descontinuidade no tempo e no espaço: “*para explicar esta definição, devo lembrar que, por um ponto, não se deve entender o que não tem quantidade, ou ainda o que não poderia, por nenhum meio, ser dividido, pois nada assim existe na natureza; mas sim isso de que se negligencia a quantidade... de modo que não se deve tomar um ponto por um indivisível, mas por uma coisa não dividida, assim também deve-se tomar um instante por um tempo não dividido, e não indivisível*” (HOBBS, 1996, III, 15, 2, p. 206). Assim como o ponto não é um indivisível de espaço, o *conatus* não é um indivisível de movimento, mas sim um movimento em que é desconsiderada a grandeza do espaço e do tempo percorridos. Este movimento ínfimo, no entanto, é homogêneo aos movimentos mais longos, pois, mesmo não tendo uma proporção mensurável com eles, é contudo de mesma natureza.



Se o *conatus* é um movimento pontual, o ímpeto é a correspondente velocidade pontual: “quando um corpo passa do repouso ao movimento com uma certa velocidade, ele passa por todos os graus de velocidade intermediários. Estas velocidades são ímpetos, e os movimentos nas partes infinitamente pequenas do tempo e do espaço são *conatus*. O *conatus* é portanto o movimento efetuado em um espaço e um tempo menor que todo espaço e tempo assinaláveis. É um movimento instantâneo, efetuado em um ponto do tempo e do espaço. A noção de ponto não implica de maneira nenhuma a reintrodução sub-reptícia de uma concepção descontinuista do tempo e do espaço. Com efeito, o ponto não é um indivisível (ou sem quantidade) porque não há tal mínimo absoluto na natureza, mas um não dividido, ou seja, isso de que não levamos em conta a quantidade. Entretanto, o *conatus* não tem para Hobbes o caráter de um movimento virtual ou evanescente, o infinitamente pequeno não tem ainda o estatuto diferencial que terá na física terminada por Leibniz. O *conatus continua então, em Hobbes, um movimento atual, mesmo que inassinalável*” (ZARKA, 1987, p. 205).

Ao destacar a homogeneidade do *conatus* ao movimento, inclusive mantendo a possibilidade, de direito, de quantificá-lo em termos de velocidade através do ímpeto, Hobbes expulsa completamente a virtualidade da Física. Isto aliás não era mais surpresa depois que reduziu, em capítulos anteriores do *De Corpore*, a relação potência-ato à relação de causa e efeito, e mostrou que a causalidade só se exerce mecanicamente, ou seja, por movimento e contato. Deste modo, é evidente que o *conatus*, como princípio do movimento, não poderia ser senão movimento. Não há um fundo qualitativamente diverso do próprio movimento para causá-lo. Da mesma forma, o *conatus* hobbesiano não pode ser uma mera tendência, como ainda acontecia em Descartes. Mesmo contrariado, o *conatus* se realiza como movimento. A distinção com relação ao pensador francês não passou despercebida a Hobbes. Ao comentar a *Dioptrica* de Descartes, diz o inglês: “O que ele denomina inclinar-se (*conari*), denomino ser movido, e a ação, que ele distingue do movimento, eu (pelo demonstrado na seção primeira) sustento que seja movimento. É mais fácil ao vulgo conceber uma inclinação sem movimento (*conatum sine motu*), na medida em que os olhos percebem a tendência à queda (*conatum ex descenso*) dos corpos pesados suspensos no alto uma vez retirado o impedimento, ao passo que o movimento do corpo quando suspenso não é observado” (HOBBS. *Tractatus Opticus*, II, par. 10, pp. 151-152, apud LIMONGI, 2009, p. 49). Como destaca Maria Isabel Limongi: “A passagem é interessante por exibir o nascimento da definição hobbesiana do *conatus* por uma espécie de deslocamento semântico da noção de inclinação, que o termo *conatus* inicialmente traduz. Se o termo *conatus* está aqui no lugar da ideia cartesiana de que o movimento da luz se faz segundo uma inclinação prévia ao movimento, o conceito de *conatus*, uma vez elaborado, servirá a Hobbes como instrumento para pensar toda determinação ao movimento como determinação de um movimento atual, eliminando assim todo vestígio possível da antiga ideia de uma potencialidade do movimento” (LIMONGI, 2009, p. 50).

Isto nos conduz a outra distinção fundamental com relação a Descartes. Como explica Limongi: “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 ideia de que os corpos possuem em si certos movimentos imperceptíveis, cuja presença é necessária 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” (LIMONGI, 2009, p. 51). Não há, como em Descartes, uma força de repouso, pois toda causação se traduz em movimento. Por conseguinte, mesmo que imperceptível, o movimento está presente no suposto repouso na condição de movimento infinitamente lento. Tal universalização do movimento ajuda a entender por que Hobbes, mesmo no registro geométrico, não precisa lidar com o hiato entre cinemática e dinâmica que obrigara Descartes a apelar para a ação divina<sup>10</sup>.

Como dissemos antes, porém, Hobbes não se satisfaz com uma Física puramente *a priori*, visando também a uma Física dos fenômenos naturais, que dê conta, sobretudo, dos fantasmas da sensação, isto é, dos dados da experiência. De fato, para Hobbes, não há conhecimento sem concepções mentais que se unem em





discursos e afirmações. Mas para Hobbes todas elas são aparências ou imagens de qualidades de corpos, imagens que só adquirimos pelos sentidos. Sem a sensação não haveria nenhum tipo de pensamento e este é o sentido da afirmação de que a sensação está na origem de todo o conhecimento.

Em linhas gerais, o processo de aquisição de uma ideia é o seguinte: um objeto exterior tem determinados acidentes, determinados movimentos próprios que se projetam para fora agitando os corpos contíguos a ele. Como o universo é pleno, o movimento atingirá os órgãos dos sentidos, seja de forma direta (como no tato) ou indireta (como na visão). Este movimento se perpetua no corpo humano, não mais como o movimento do objeto causador nem do meio contíguo, mas como um movimento interno que se dirige ao interior do homem, ao seu sentido interno (cérebro ou coração, conforme o texto). Atingido, este centro sensível terá uma reação equivalente, mecanicamente explicável, para o sentido oposto, o exterior. Ora, como diz o *Leviatã*, esta resistência ou contrapressão é o *conatus*<sup>11</sup>. Como este se dirige para o exterior, ele nos parece algo fora de nós e é esta aparência que se chama sensação.

O *conatus*, que antes era apenas um movimento pontual, é apresentado agora como um movimento centrífugo que é ponto de partida não só para a vida intelectual, mas também para a vida prática: “*como andar, falar e semelhantes movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento precedente sobre se, por onde, e o quê, é evidente que a Imaginação é o primeiro início interno de todo movimento voluntário*” (HOBBS, 1994, p. 27).

A influência na vida prática fica clara quando observamos outro aspecto do *conatus* hobbesiano. Além dos movimentos voluntários, Hobbes atesta a existência, em todos os animais, do movimento vital. Ele começa na geração e continua ininterruptamente até a morte. Trata-se da circulação do sangue tal como descrita por Harvey. Ora, os movimentos ou *conatus* vindos de fora, além de gerar um esforço contrário no coração, produzindo a sensação, têm também o efeito de favorecer ou obstruir o movimento vital, produzindo desta feita outro tipo de sensação, a de prazer ou dor. Em consequência, os órgãos internos dispõem-se de maneira a guiar os espíritos para a preservação do movimento prazeroso ou obstrução do movimento doloroso. Este é o *conatus* primeiro, presente mesmo no embrião, e chamar-se-á apetite, em um caso, e aversão, no outro<sup>12</sup>. Este *conatus* interno dará origem a todo o sistema de paixões que constituirá a natureza humana.

Vinculado diretamente ao movimento vital e buscando sua continuidade, o sistema das paixões humanas não pode contentar-se no repouso decorrente da posse de um Sumo Bem, como pregava boa parte da tradição cristã. Não há tal Sumo Bem simplesmente porque não há repouso. A continuação da vida é a manutenção de um movimento perpétuo, que se experimenta desde o ventre materno. Assim, a felicidade não pode ser outra coisa senão o contínuo progresso do desejo, passando de um objeto a outro ininterruptamente, já que o objetivo último do desejo não pode ser o gozo de nenhum bem particular, mas assegurar para sempre os meios de satisfazer o desejo futuro<sup>13</sup>. Ora, sendo o poder apenas os meios de adquirir um bem qualquer, não é difícil concluir que o *conatus* humano se desdobra em um incansável desejo de poder.

O conflito de desejos é então inevitável: “*A concorrência dos desejos se transforma em afrontamento de poderes, e se posso ignorar o outro como ser de desejo, não posso certamente ignorá-lo como potência contrária. Como evitar o temor do poder de outro e sobretudo do poder último, que ele talvez detenha, o de minha própria morte? Como não cair em um estado de desconfiança, em que não só minha felicidade, mas minha segurança são doravante ameaçadas, seja realmente ou em representação?*” (MALHERBE, 1984, p. 137).

Estão assim dadas as condições para um estado de guerra de todos contra todos. E isso porque a guerra não consiste na batalha propriamente dita, mas na disposição conhecida para a luta. Ora, esta “disposição”



participa do vocabulário do *conatus*. Esta tendência à luta resulta do jogo de desejos conflitantes, visando cada um à manutenção do respectivo movimento vital. Mas, como dissemos antes, em Hobbes não há tendências enquanto virtualidades, mas apenas como graus ínfimos atuais de movimento. Logo a disposição para a guerra não poderia deixar de ser guerra atual.

Enquanto o *conatus* cartesiano é um conceito que faz, não sem dificuldades, a passagem da cinemática à dinâmica por meio da ação divina, o *conatus* hobbesiano abre espaço para a fisiologia e a filosofia moral, estabelecendo o campo onde se aplicará a ciência política. O recurso à transcendência é desnecessário justamente porque o *conatus*, como movimento sempre atual, está igualmente presente em todos estes domínios.

### Espinosa: o *conatus* como essência

A noção que nos ocupa é uma das mais importantes da filosofia de Espinosa, aparecendo desde suas primeiras obras. No entanto, como nosso foco, ao tratar do *conatus* espinosano, é o peso ontológico inédito que lhe dá o filósofo, nós nos concentraremos no tratamento dado ao conceito na *Ética*, obra em que a ontologia do autor aparece de forma mais acabada. O *conatus* se apresenta, em Espinosa, como o princípio da ética e da política (como aliás já ocorria em Hobbes), por isso sua dedução aparece no início da Parte III (*Da origem e natureza dos afetos*) da referida obra. Dele brotarão todos os afetos humanos e também, como mostrará a Parte IV, a vida social. O movimento de entrada do *conatus*, embora já prenunciado anteriormente, começa na proposição 4 da Parte III, na qual se afirma que nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa. A demonstração se dá a partir da concepção espinosana de definição, a qual afirma (e não nega) e põe (e não tira) a essência da coisa definida. No escólio da proposição 8 da Parte I, Espinosa já dissera que a verdadeira definição não envolve nem exprime nada além da natureza da coisa, natureza que deve conter a causa que faz a coisa existir. Este escólio retoma a discussão do *Tratado da Emenda do Intelecto* sobre a teoria da definição perfeita<sup>14</sup>, a qual deve explicar a essência íntima da coisa e não substituí-la por meras propriedades. As propriedades não podem gerar senão definições nominais, a exemplo da definição vulgar do círculo (como a figura em que todos os pontos são equidistantes do centro). Ao contrário, a definição perfeita do círculo deve dar sua essência, ou seja, a ação causal que gera o círculo, ao mesmo tempo que gera todas as suas propriedades. Melhor dizendo, a essência será a própria geração do círculo. Por conseguinte, a verdadeira definição deve abranger a causa próxima (ao menos para os modos finitos), constitutiva da natureza da coisa. No caso do círculo, ele será definido como a figura descrita por uma linha com uma extremidade fixa e outra móvel, o que oferece a gênese dele.

Oferecendo a causa geradora da coisa, é evidente que a definição afirma necessariamente a coisa. Negá-la seria oferecer a causa por que a coisa não existe, ao mesmo tempo que oferece a causa por que existe, ou seja, seria fazer da coisa uma contradição viva, que existe e não existe. Se estivéssemos em uma filosofia do possível, poderia ser dito que a definição afirma a coisa, mas não a põe, deixando a posição na dependência da criação. As essências então se explicariam no intelecto divino, mas só a vontade divina poderia trazê-las à existência, num processo que vai além da mera definição. Espinosa, entretanto, à luz da ontologia do necessário apresentada na Parte I, diz que a definição põe a essência da coisa. Ora, o que isto significa? Veja-se a definição 2 da Parte II: “*Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o qual a coisa não pode ser nem ser concebida, e que, vice-versa, sem a coisa, não pode ser nem ser concebido*” (ESPINOSA, 2015a, p. 125). Daí decorre que a essência da coisa põe a coisa e a supressão da essência da coisa a suprime; e, vice-versa, sem a coisa, a essência não existe. Ou seja, tal apresentação da essência inviabiliza a afirmação de possíveis não realizados, o que explica o *sive* (“ou seja”) que identifica “afirmar” e “pôr” na demonstração da proposição 4 da Parte III (“*Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa*”. ESPINOSA, 2015a, p. 249).



Não havendo existência separada de essência, é evidente que a afirmatividade das definições é o mesmo que a posição das coisas definidas.

A partir disso, é claro que a essência da coisa não comporta nada que negue ou exclua a existência dela, sob o risco de cair em uma contradição que invalidaria a própria definição. Por consequência, a destruição só pode vir do exterior, de fora da essência ou força causal produtora da coisa. Esclarecida a demonstração da proposição quatro, é evidente a passagem para a proposição 5: “*Coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra*” (ESPINOSA, 2015a, p. 249). Na medida em que uma coisa pode destruir outra, e somente nesta medida, elas não poderão estar no mesmo sujeito e serão contrárias. Note-se que esta proposição não exclui toda a exterioridade, mas apenas a exterioridade destrutiva. Do contrário, o fenômeno da regeneração corporal seria impossível, visto que requer relação com a exterioridade. A proposição 4 (“*Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa*”) havia colocado a causa da destruição necessariamente no exterior, mas agora delimita-se, dentro do exterior, o domínio da contrariedade. Também não se pode dizer que o verbo “poder” retome o vocabulário da possibilidade. O “pode destruir” está em conexão direta com o “não podem estar”. Um “poder ser destruída” interno à essência significaria destruição de fato, pois implicaria que aquilo que põe a coisa ao mesmo tempo a suprime, absurdo já descartado na demonstração da proposição anterior. Na verdade, o “poder destruir” esconde uma ação destrutiva de fato, a qual só não se efetiva porque se mantém na exterioridade, ou melhor, é mantida na exterioridade pela contrariedade ativa que brota de dentro para fora. Numa doutrina em que a essência põe a existência (mesmo que através da causa próxima, e não só na causa de si<sup>15</sup>), a impossibilidade lógica se traduz em ação afirmativa (de si) e negativa (do contrário destrutivo). Assim estão postas as bases para a noção de *conatus*.

A proposição 6 diz que “*cada coisa, o quanto está em suas forças, se esforça para perseverar em seu ser*” (ESPINOSA, 2015a, p. 251). A demonstração decorre da seguinte maneira: como expressões dos atributos divinos, os quais constituem a essência da substância, as coisas singulares são simultaneamente expressões da potência divina, pois a proposição 34 da Parte I havia demonstrado que a essência e a potência de Deus são o mesmo. Portanto, as coisas exprimem o princípio da ação divina, expressão que por isso não pode ser senão ativa. Esta primeira etapa da demonstração parte do corolário da proposição 25 da Parte I<sup>16</sup>, cujo intuito era estabelecer mais claramente que Deus é causa das coisas no mesmo sentido em que é causa de si, a saber, como causa eficiente imanente. Logo, antes mesmo da identificação entre essência e potência divinas na já mencionada proposição 34 da Parte I, o movimento autoprodutor da *causa sui*, cuja ação é existência e cuja existência é essencialmente ativa, já apontava para um desdobramento da substância em coisas cujo ser não pode ser senão afirmativo. Por isso, Marilena Chaui pode dizer: “*Causa sui afirma que o absoluto é o ser como ação de existir que se propaga por ondas contínuas a todos os seres singulares, seus efeitos. Por isso mesmo, a causa sui, auto-posição do absoluto que é, no mesmo sentido, causa eficiente imanente de todas as coisas, é o fundamento do que, no outro pano do díptico, se apresenta como definição da essência atual de uma coisa singular, isto é, o conatus, e da atividade humana como causa adequada*” (CHAUI, 1999, p. 788).

A demonstração do *conatus* na proposição 6 poderia parar nesta primeira etapa, a saber, na apresentação das coisas singulares como expressões determinadas da potência divina. Desta afirmação poderíamos saltar diretamente para o desfecho: “*por conseguinte, tanto quanto pode e está em suas forças, a coisa se esforça em perseverar em seu ser. C.Q.D.*” (ESPINOSA, 2015a, p. 251). De fato, contendo em si o princípio de suas ações e operações, a coisa singular é, como a *causa sui*, uma natureza, embora se autodetermine a partir dos constituintes da sua essência, que nada são senão a ação imanente da *causa sui*. Este vínculo *causa sui*/coisa singular bastaria, em princípio, para deduzir o *conatus*. Neste contexto, porém, de pura afirmatividade, não se entenderia por que Espinosa introduziu a questão da contrariedade e da negação nas proposições anteriores.



Com efeito, Espinosa mostrará na proposição 35 da Parte IV que, enquanto os homens vivem sob o comando da razão, eles sempre convêm por natureza. Não por acaso, duas proposições depois Espinosa trará o esboço de sua doutrina política. Este aspecto, no entanto, não esgota o alcance do *conatus*. Ele não se manifestará apenas como adequação, mas também como inadequação, o que abrirá espaço para a contrariedade. De fato, a proposição 34 da Parte IV dirá que os homens podem ser contrários uns aos outros justamente na medida em que são sujeitos às paixões. Ora, diz a definição 2 da Parte III: *“Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é, quando de nossa natureza segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Ao contrário, digo que padecemos quando ocorre em nós alguma coisa, ou quando de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial”* (ESPINOSA, 2015a, p. 237). Somos passivos na medida em que não somos uma perfeita natureza, pois não causamos integralmente o que decorre de nós. Por isso o *conatus*, como potência divina em nós, deverá expressar sua afirmatividade também por via negativa, afastando o que nos é contrário, ou melhor, o que só nos é contrário porque não podemos compreendê-lo racionalmente. Por outro lado, como somos parte da natureza, esta contrariedade estará sempre e necessariamente diante de nós. Daí que a dedução do *conatus* na proposição 6 deva continuar assim: *“e nenhuma coisa tem em si nada que possa destruí-la, ou seja, que lhe tire a existência (pela prop. 4 desta parte); ao contrário, opõe-se a tudo que pode tirar-lhe a existência (pela prop. preced.), e por isso, o quanto pode e está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser”* (ESPINOSA, 2015a, p. 251).

Como mostramos a respeito da proposição 5 (*“Coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra”*), uma filosofia em que há perfeita reversibilidade entre essência e existência não pode distinguir entre a contrariedade lógica e a ação de negar o contrário, o qual, como também vimos, só é contrário porque destrutivo. Isto conduz a este “opor-se” da coisa singular a tudo que pode suprimir sua existência. O *conatus*, portanto, reúne em si tanto a positividade pura de um modo de Deus, quanto a ação de negar os contrários que se lhe impõe enquanto ele é causa inadequada. Como em Hobbes, o *conatus* espinosano é afirmação de si no interior do conflito. Todavia, à diferença do pensador inglês, o *conatus* não se distinguirá do movimento vital como uma reação de proteção a este movimento, e portanto secundária em relação a ele.

Na proposição 34 da Parte I, Espinosa demonstrara que a potência de Deus é sua própria essência. Ele o fez mostrando que da essência de Deus decorre que Deus é causa de si e de todas as coisas (pois a proposição 16 já demonstrara que da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos). Sendo assim, a potência divina, pela qual Ele e todas as coisas são e agem, é sua própria essência. A proposição 7 da Parte III (*“O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa”*. ESPINOSA, 2015a, p. 251) tem aquela mesma estrutura, tanto no enunciado quanto na demonstração. A potência divina está para o *conatus* assim como a essência divina está para a essência atual da coisa. Como a proposição 34 da Parte I, a proposição 7 da Parte III também começa afirmando que da essência de uma coisa qualquer seguem necessariamente certas coisas. Esta afirmação se baseia na proposição 36 da Parte I (*“Nada existe de cuja natureza não siga algum efeito”*. ESPINOSA, 2015a, p. 109), acrescido o fato de que estas decorrências são necessariamente determinadas, devido à proposição 29 da Parte I (*“Na natureza das coisas, nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa”*. ESPINOSA, 2015a, p. 95). Como na proposição análoga, Espinosa mostra que os efeitos da essência são o mesmo que a potência da coisa (no caso, seu *conatus*), e por isso a potência nada mais é que a essência atual da coisa. O que alcançamos com a noção espinosana de *conatus* é, portanto, a essência de um indivíduo singular<sup>17</sup> e é nisso que Espinosa explicitamente se afasta de Hobbes. Como explica Limongi sobre a noção hobbesiana de *conatus*, opondo-a à de Espinosa: *“É no interior de uma teoria geral da propagação do movimento, posto no lugar de uma filosofia primeira, e não*



no de uma teoria da individualidade ou da essencialidade, que Hobbes o elabora. Não é a noção de um indivíduo ou essência singular o ponto de partida da teoria hobbesiana do *conatus*, mas a noção mesma de movimento, em sua generalidade, como causa universal de todas as determinações dos corpos, inclusive daquelas que os individuam e das que lhes dotam de uma essência. E, ainda que este movimento, ali onde ele especifica um corpo, possa ser pensado como princípio de identidade e de ação do corpo, esse resultado certamente não constitui o foco da teoria hobbesiana do *conatus*: os problemas relativos à transmissão do movimento entre os corpos permanecem sempre primeiros com respeito ao problema da individuação, e não apenas por que são eles que de fato definem o campo de preocupações em torno do qual a noção de *conatus* ganha corpo na filosofia hobbesiana, mas porque, segundo a ordem das razões, o movimento é condição da individuação” (LIMONGI, 2009, p. 47).

Isto explica por que Espinosa não parte, como Descartes e Hobbes, de uma concepção geométrica ou física de *conatus* para só então chegar a suas consequências no homem. A discussão do início da Parte III é ontológica, e é a partir desta ontologia que surgirão as consequências éticas e políticas do *conatus*. É verdade que a noção de perseverança no ser alude à ideia de movimento inercial, já mencionada na pequena Física da Parte II, mas Espinosa não recorre a ela para deduzir o *conatus* das coisas em geral. A referência à pequena Física (através do postulado I da Parte III: “O Corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e também de outras, que não tornam sua potência de agir maior nem menor”. ESPINOSA, 2015a, p. 237) só aparece quando o filósofo já está falando da Mente e do Corpo humanos e do aumento ou diminuição das respectivas potências de agir. Além disso, o apelo visa a justificar, fisicamente, como o *conatus* pode aumentar e diminuir sem perder-se como essência, o que se dá através da manutenção da mesma proporção de movimento e repouso entre as partes do corpo que aumenta ou diminui. Donde se vê que o que Espinosa tem em vista é a perseverança no ser, e não em um estado particular, seja de movimento ou repouso.

Fazendo do *conatus* a própria essência atual da coisa, mas entendendo esta essência como uma potência atuante, o filósofo coloca-o como o que há de primeiro no indivíduo, diferentemente dos dois ilustres antecessores. Todavia, a diferença nos contextos de introdução do termo não deve camuflar algumas afinidades. De Descartes, Espinosa aprovaria a vinculação do *conatus* com a ação divina, ainda que sem o ônus da transcendência do criador, que torna intransponível o hiato entre a causa do movimento e seu efeito. De Hobbes, Espinosa aprovaria a homogeneidade de natureza entre *conatus* e movimento, bem como a percepção de que sua dinâmica própria produz contrariedade e conflito entre os homens. Porém tais afinidades apenas tornam maior o destaque das discrepâncias entre estes filósofos. Para além de Descartes, que apelava à transcendência divina para dar movimento às essências puramente geométricas; e de Hobbes, que fazia do *conatus* uma reação do movimento vital, e do movimento em geral um acidente dos corpos, ainda que universal; Espinosa fez do *conatus* o próprio ser das coisas, fundando ontologicamente aquilo que nos outros era, no limite, uma abstração. Por outro lado, se nos lembrarmos da definição 2 da Parte II, que afirmava a perfeita reversibilidade entre essência e existência, veremos que o *conatus*, como potência da coisa, é a própria existência da coisa. Ou seja, mesmo sem fazer dele uma *causa sui*, conclui-se assim, no registro do modo finito, o mesmo movimento de identificação de essência, existência e potência que se dera para Deus na Parte I, movimento que conduzira Espinosa à expulsão definitiva do contingente.

## NOTAS

1. Além de constarem da biblioteca de Espinosa, este dedicou comentários importantes aos dois filósofos, postos como interlocutores privilegiados. Ver, por exemplo, *Princípios da Filosofia Cartesiana* (2015b) e *Carta 50* (2010, pp. 283-284).





2. A correspondência de Pascal com o Padre Noël denuncia esta manobra cartesiana e defende a posição dos vacuístas, apontando as limitações da aplicação desta lógica substancial ao real (cf. PASCAL, 2017, p. 85).

3. Nos seus *Études galiléennes*, Koyré não hesita em afirmar que Descartes, ao apresentar as duas primeiras leis da natureza (veremos logo mais o enunciado da segunda lei) foi o primeiro formulador do princípio de inércia, coisa que Galileu não havia podido fazer: “A razão última se deve ao radicalismo do pensamento cartesiano, que cumpre exatamente o programa traçado pelo Saggiatore e que reduz o real ao matemático (ao geométrico), excluindo da constituição do corpo físico tudo que supera sua constituição essencial, inclusive o peso. (...) Galileu, físico, tanto ou mais que geômetra, para diante do fato, dobra-se diante do real. Descartes, matemático antes de tudo, recusa-se a compreender o fato” (KOYRÉ, 1966, p. 329). No entanto, cabe notar que Descartes não usa o termo inércia neste sentido. Como explica Kochiras: “O termo ‘inertia’ foi primeiramente introduzido por Kepler para designar a oposição ao movimento que ele considerava natural à matéria (...) Descartes usa o termo ‘inertia’ como Kepler. Em resposta à afirmação de Debeaune de que a resistência é devida a uma *tardiveté naturelle*, Descartes nega que os corpos possuam tal *inertia natural* ou *lentidão*” (KOCHIRAS, in NOLAN, 2016, p. 405). Por razões semelhantes, Garber também prefere o uso da terminologia “princípio de permanência” a “princípio de inércia” (GARBER, 1999, p. 312). Para uma exposição mais detalhada da contribuição cartesiana para a consolidação do princípio de inércia (independentemente das opções terminológicas dos comentadores), bem como para a superação da noção escolástica de *impetus*, vejam-se as obras referidas de Koyré e Garber.

4. Koyré comenta este aparente paradoxo: “Ora, na época do Mundo, Descartes não admite mais a existência, nem sequer a possibilidade, do vazio – único meio em que o movimento retilíneo é possível – e, contudo, é ao movimento retilíneo que ele limita doravante a lei da conservação. Assim, coisa curiosa, Descartes formula o princípio de inércia no momento mesmo em que os fundamentos recentemente adquiridos de sua física tornam a realização dele rigorosamente impossível. Descartes, aliás, se dá perfeitamente conta disso. Por isso nos diz que não se trata do movimento real, efetivo, dos corpos, mas de sua ‘ação’ ou ‘inclinação’ ao movimento” (KOYRÉ, 1966, p. 327).

5. A partir do famoso exemplo da funda, De Buzon e Carraud ajudam a ver como se dissolve o paradoxo: “Os *conatus* diferentes são bem reais, e só seus efeitos podem ser impedidos. O latim diz, mais precisamente que o francês, a propósito da aplicação do segundo ponto, que ‘a funda impede o efeito, mas não impede o *conatus*’. Notar-se-á no problema da funda uma composição de *conatus*, análoga, senão idêntica, à composição de movimentos” (DE BUZON; CARRAUD, 1994, p. 104).

6. Como exemplo, podemos destacar a Epístola Dedicatória do *De Cive*: “Ora, a filosofia se desdobra em tantos ramos quanto há gêneros de coisas de que a razão pode ocupar-se, mas os chamamos diversamente em razão da diversidade dos assuntos tratados. Quando ela trata de figuras, chama-se geometria, quando trata do movimento, chama-se física e quando trata do direito natural, chama-se moral, mas na totalidade ela é filosofia, como o mar que chamamos britânico aqui, atlântico lá e índico alhures, conforme o nome de suas margens particulares, é contudo, na totalidade, o Oceano. Os geômetras certamente administraram sua província de maneira notável. Pois tudo que vem auxiliar a vida humana graças à observação dos astros, a descrição das terras, a notação do tempo, os transportes marítimos de longa distância, tudo que é belo em um edifício, sólido nas muralhas e admirável em uma máquina, tudo que, enfim, distingue a época atual da barbárie de outrora, é quase inteiramente fruto da geometria. Pois o que devemos à física, a física o deve à geometria” (HOBBS, 2009, p. 76).

7. Embora não possamos desenvolvê-la aqui, é preciso mencionar a definição hobbesiana de *acidente* (também constitutiva da noção de causa), definição considerada complexa pelo próprio autor: “Respondem melhor aqueles que definem acidente como a maneira pela qual um corpo é concebido; o que é o mesmo que se dissessem: um acidente é a faculdade de um corpo pela qual ele produz em nós uma concepção dele” (HOBBS, 1996, II, 8, 2, p. 103; grifos do autor). Esta ambiguidade da noção de acidente, simultaneamente apresentado, em termos mecânicos, como uma faculdade no corpo externo de afetar o nosso, e, em termos mentais, como a maneira de concebermos o corpo externo, será importante para entendermos a análoga ambiguidade do termo *conatus*.

8. Este privilégio se estenderá também à ciência política, na medida em que seus princípios também são produzidos por nós mesmos. A artificialidade da política possibilitará, portanto, um novo campo para a ciência *a priori*: “Ademais, a política e a ética, isto é, a ciência do justo e do injusto, do equânime e do iníquo, pode ser demonstrada *a priori*; porque os princípios de onde decorrem o justo e o equânime e, inversamente, o injusto e o iníquo, nós sabemos o que eles são, isto é, nós



*próprios fizemos as causas da justiça: as leis e os pactos. Pois antes da fundação dos pactos e das leis não havia mais justiça ou injustiça, nem natureza do bem e do mal públicos, entre os homens do que entre os animais” (HOBBS, De Homine, apud ZARKA, 1987, p. 164).*

9. Diz o capítulo I do *Leviatã*: “A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, seja de forma imediata, como no gosto e no tato, seja de forma mediata, como na visão, no ouvido e no olfato; esta pressão, pela mediação dos nervos e outras cordas e membranas do corpo, prolonga-se para dentro em direção ao cérebro e ao coração, causa ali uma resistência, contrapressão, ou esforço do coração, para se livrar; esse esforço, porque para fora, parece ser de algum modo exterior. E é a esta aparência ou ilusão que os homens chamam sensação” (HOBBS, 2008, p. 16; nós sublinhamos). O original inglês diz: “endeavor of the heart to deliver itself” (HOBBS, 1994, p. 6). A versão latina diz *conatus*, como atestado em nota da tradução francesa a partir do latim (cf. HOBBS, 2004, p. 16).

10. Sobre isso, vale mencionar o comentário de Celi Hirata: “Hobbes está muito próximo da posição defendida por Leibniz, de que não existe o repouso absoluto, mas que o repouso aparente é, na realidade, um movimento ínfimo e invisível. Sem a suposição dos movimentos invisíveis e sem o conceito de *conatus*, haveria um hiato entre um estado e outro e não se poderia assinalar as causas dos fenômenos observados na experiência” (HIRATA, 2017, p. 59).

11. Ver citação na nota 9.

12. “Esse movimento, que consiste no prazer ou na dor, é também uma solicitação ou provocação, seja para aproximar da coisa que agrada, seja para afastar da coisa que desagrade. E essa solicitação é o esforço (the endeavour) ou o começo interno do movimento animal, que é chamado de apetite quando o objeto agrada; de aversão, quando desagrade e se trata de um desprazer presente; mas é chamado de medo, se se trata de um desprazer esperado. De modo que prazer, amor e apetite, que também é chamado de desejo, são nomes diversos para considerações diversas de uma mesma coisa” (HOBBS, 2010, I, VII, 2, p. 28).

13. A apresentação detalhada das paixões em Hobbes pode ser vista no capítulo VI do *Leviatã* (HOBBS, 2008, pp. 46-58).

14. Notadamente os parágrafos 95 e 96 (ESPINOSA, 2016, pp. 85-87).

15. É importante destacar que a reciprocidade entre essência e existência atestada pela definição 2 da Parte II não implica, no caso dos modos, a auto-posição de ambas, como se dá na causa de si. A essência implica a coisa e vice-versa, mas ambas são postas por outra causa. Do contrário, a distinção substância-modo se perderia, impossibilitando várias proposições fundamentais da Ética, notadamente a proposição 10 da Parte II (“A essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem”). Toda a discussão subsequente sobre a noção de *conatus* não pode perder de vista esta distinção.

16. “As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada” (ESPINOSA, 2015a, p. 91).

17. Toda a primeira parte do segundo volume de *A Nervura do Real*, de Marilena Chaui (2016), dedica-se a esta complexa dedução.

## REFERÊNCIAS

CHAU, M. 1999. *A Nervura do Real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. I: *Imanência*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. 2016. *A Nervura do Real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. II: *Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.



- DE BUZON, F.; CARRAUD, V. 1994. *Descartes et les "Principia" II: corps et mouvement*. Paris, P.U.F.
- DESCARTES, R. 1988. *Meditações*. In *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Principes de la Philosophie*. In: *Oeuvres Philosophiques*. Paris: Garnier.
- \_\_\_\_\_. 2009. *O Mundo ou Tratado da Luz; O Homem*. Trad. de César Battisti e Marisa Donatelli. Campinas: Edit. Unicamp.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Correspondance*. Paris: Garnier-Flammarion.
- ESPINOSA, B. 2015a. *Ética*. Tradução coletiva do Grupo de Estudos Espinosanos da USP. São Paulo: Edusp.
- \_\_\_\_\_. 2015b. *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- \_\_\_\_\_. 2016. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas: Edit. Unicamp, 2016.
- GARBER, D. 1994. Descartes and Spinoza on persistence and *conatus*. *Studia Spinozana*, Würzburg, n° 10, pp. 43-67.
- \_\_\_\_\_. 1999. *La physique métaphysique de Descartes*. Paris: P.U.F.
- HIRATA, C. 2017. *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*. São Paulo: Edusp.
- HOBBS, Th. 1994. *Leviathan*. Indianapolis: Hackett.
- \_\_\_\_\_. 1996. *De Corpore*. In: *English Works*. Vol. 1. Darmstadt: Scientia Verlag.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Léviathan*. Traduit du latin par François Tricaud et Martine Pécharman. Paris: Vrin.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Du citoyen*. Paris: Garnier-Flammarion.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Os elementos da lei natural e política*. São Paulo: Martins Fontes.
- JESSEPH, D. 1996. Hobbes and the method of natural science. In: SORELL, Tom (org.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOCHIRAS, H. 2016. Inertia. In: NOLAN, L. (ed.). *The Cambridge Descartes Lexicon*. New York: Cambridge University Press.
- KOYRÉ, A. 1966. *Études galiléennes*. Paris: Hermann.
- LEIBNIZ, G. W. 1982. *Escritos filosóficos*. Ed. de E. Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Philosophical Essays*. Ed. and transl. by R. Ariew and D. Garber, Indianapolis: Hackett.
- LIMONGI, M. I. 2009. *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola.



MALHERBE, M. 1984. *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*. Paris: Vrin.

PASCAL, B. 2017. *Do espírito geométrico e Da arte de persuadir e outros escritos de ciência, política e fé*. Belo Horizonte: Autêntica.

NOLAN, L. (ed.). 2016. *The Cambridge Descartes Lexicon*. New York: Cambridge University Press.

ZARKA, Y. Ch. 1987. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin.