

Hobbes sensualista: uma leitura diderotiana da *Natureza humana*

Clara Carnicero de Castro

clara.castro@alumni.usp.br

Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro (PUC-RJ)

Resumo: O sensualismo é comumente atribuído a Condillac. O tratado sobre a *Natureza humana* (1650) de Hobbes traz, porém, um século antes do *Tratado das sensações* (1754) de Condillac, as marcas mais características dessa corrente filosófica: o desenvolvimento das faculdades e das operações mentais unicamente por meio das sensações, de modo que todo pensamento seja algum tipo de modificação da sensação. A *Natureza humana* foi traduzida para o francês por d'Holbach em 1772, proporcionando uma sorte de revelação hobbesiana em Diderot. Ainda que a teoria da sensibilidade do enciclopedista não apresente traços explícitos do tratado de Hobbes, este contribui para o melhor entendimento daquela. Com isso em vista, proponho fazer uma leitura de quatro capítulos (I-III; VII) da *Natureza humana*, sob uma ótica diderotiana. Pretendo mostrar que, de um lado, Hobbes é sensualista e, de outro, seu sensualismo tem uma perspectiva vitalista graças a um sistema duplo da sensibilidade, cujos centros (cérebro e coração) se mantêm numa contínua interação.

Palavras-chave: Hobbes, Diderot, Condillac, movimento, sensação, prazer, dor.

Sensualist Hobbes: A Diderotian reading of *Human nature*

Abstract: Sensualism is usually attributed to Condillac. Hobbes's treatise on *Human nature* (1650) shows, though, a century before Condillac's *Traité des sensations* (1754), the most characteristic marks of this philosophical current: the development of mental faculties and operations only through sensations so that all thought is some modification of sensation. Hobbes' treatise was translated into French by d'Holbach in 1772, providing a sort of Hobbesian revelation in Diderot. Even though the encyclopedist's theory of sensibility does not present clear traces of Hobbes' treatise, the latter contributes to a better understanding of it. With this in mind, I propose to read four chapters (I-III; VII) of *Human nature* from a Diderotian point of view. I intend to show that, on the one hand, Hobbes is a sensualist, and, on the other hand, his sensualism has a vitalist perspective thanks to a dual system of sensibility, whose centers (brain and heart) interact continuously.

Keywords: Hobbes, Diderot, d'Holbach, Condillac, movement, sensation, pleasure, pain.

O sensualismo, “uma das mais importantes correntes filosóficas das Luzes” (AUROUX, 2010, p. 1137), ganhou seu nome “tardiamente” (AUROUX, 2010, p. 1137) e talvez de modo desajeitado. Afinal, o fato de o conhecimento ser coextensivo às sensações não significa que ele o seja, prioritariamente, aos prazeres da mesa e da cama¹. Daí a preferência de alguns pelo termo sensacionismo. Em todo caso, o sensualismo consiste num tipo particular de empirismo. Particular, porque não se limita à ideia de que as sensações são a origem do conhecimento. Mais do que isso, as sensações constituem a única fonte de todas as nossas faculdades e operações mentais – desenvolvidas apenas por meio da experiência (cf. AUROUX, 2010, p. 1137). Que a sistematização do sensualismo se deva ao *Tratado das sensações* (1754) de Condillac, parece ser um lugar-comum. É como se a obra definisse a corrente. Daí a excelente definição que Monzani (2011, p. 202) faz do sensualismo ao enfatizar a originalidade do *Tratado das sensações*:

“O *Traité* toma uma posição radical: não só todos os conteúdos do entendimento devem e podem ser explicados a partir da sensação, como também as próprias operações desse entendimento devem ser geneticamente explicadas a partir dessa mesma sensação. O conceito de sensação transformada adquire agora plenitude de significado”.

Isso posto, recuemos mais de um século antes da obra-prima de Condillac. A partir de 1640, circulavam na Inglaterra, em forma de manuscrito, os vinte e nove capítulos que comporiam os *Elementos da lei natural e política* de Hobbes. A publicação oficial se deu em 1650, quando os editores optaram por transformar a obra em dois tratados independentes: os primeiros treze capítulos ganharam o título de *Natureza humana*; os últimos dezesseis, *De corpore politico* - em latim mesmo, embora a obra tivesse sido originalmente redigida em inglês (cf. ZARKA, 1995, p. 48-49; NAERT, 1971, p. 7). Com o sucesso das obras políticas de Hobbes, dá-se menos atenção ao primeiro pequeno tratado, que propõe uma psicologia ancorada numa fisiologia. Do lado da psicologia, encontra-se uma “teoria da sensação”, uma “doutrina da imaginação” (GLAZIOU, 1993, p. 215) e ainda uma “teoria das paixões” (LIMONGI, 2009, p. 35). Do lado da fisiologia, vê-se “o estudo da constituição interna do indivíduo” (ZARKA, 1995, p. 49). Em suma, Hobbes mostra, através das interações materiais do corpo humano com o mundo externo, como as faculdades cognitivas e passionais se formam (cf. ZARKA, 1995, p. 49).

De volta à segunda metade do século XVIII francês, o pequeno tratado de Hobbes teve uma grande recepção entre materialistas como Helvétius, Naigeon, d’Holbach e Diderot (cf. GLAZIOU, 1993, p. 214). Tudo parece ter começado onze anos após a publicação do *Tratado das sensações*. Em 1765, d’Holbach faz uma viagem à Inglaterra e retorna a Paris com um exemplar da segunda edição da obra, de 1751, publicando sua tradução para o francês em 1772 (cf. GLAZIOU, 1993, p. 202). Dos materialistas da época, quem mais parece ter se entusiasmado pelo tratado foi Diderot, sendo o escritor do século XVIII que “mais agiu para a propagação das ideias de Hobbes” (GLAZIOU, 1993, p. 142). Um exemplo disso é o verbete “Hobbesianismo”, que aparece no oitavo tomo da *Encyclopédie*, publicado no mesmo ano da viagem de d’Holbach. Diderot trata da *Natureza humana* e do *De corpore político* após o relato de uma grave febre de Hobbes em 1649, quando, acamado, preferiu saber notícias do amigo Gassendi a discutir, com Mersenne, uma possível extrema-unção conforme os ritos da Igreja Católica: “Curou-se dessa doença e no ano seguinte publicou seus tratados *Sobre a natureza humana* e *Sobre o corpo político*” (DIDEROT, 2015, p. 179). Antes de fazer uma síntese de seus princípios filosóficos em forma de máximas, o enciclopedista qualifica Hobbes como um homem de gênio (cf. DIDEROT, 2015, p. 181). O verbete se encerra de modo muito elogioso, primeiramente, numa relação inversamente proporcional com Rousseau: “A filosofia do senhor Rousseau de Genebra é quase inversa à de Hobbes” (DIDEROT, 2015, p. 199). Depois, ele ganha uma apologia mais extremada, típica

¹ “Sensual” e “sensualidade” são termos utilizados na *Encyclopédie* de Diderot e d’Alembert sobretudo em referência aos prazeres da mesa: ver, por exemplo, os verbetes “Champignon”, “Cozinha” [Cuisine], “Gulodice” [Gourmandise]. Com menores aparições, esses termos também designam os prazeres da cama: ver verbetes “Furor uterino” [Fureur utérine] e “Ereção” [Érection]. Cf. busca pelos termos “sensual” e “sensualité” no ARTFL Encyclopédie Project.

dos textos póstumos do enciclopedista, em que a beleza do crime lhe parece irresistível: “Sua definição do homem mau me parece sublime” (DIDEROT, 2015, p. 200).

Ao analisar esse verbete, Limongi (2009, p. 15) reconhece que Diderot defende Hobbes das críticas feitas por Bayle e por Rousseau. Mas isso não impede que o enciclopedista perpetue uma visão estereotipada da antropologia hobbesiana (cf. LIMONGI, p. 17). Difícil ter certeza se, na época da redação do verbete, Diderot já tinha dado uma olhada no exemplar da *Natureza humana* adquirido por d’Holbach. Mais provavelmente, seu conhecimento ainda era indireto, via Bayle, Shaftesbury e Brücker (cf. GLAZIOU, 1993, p. 143-144). Estima-se que seria somente a partir de 1772, com a tradução do amigo barão, que Diderot teria tido uma “verdadeira revelação” (GLAZIOU, 1993, p. 149) hobbesiana. Esta se manifesta numa carta de data e destinatário imprecisos: possivelmente de abril de 1772 a Naigeon ou a Sophie Volland, mas talvez de 1769 a uma amiga indefinida (cf. GLAZIOU, 1993, p. 149 e nota 2; NAERT, 1971, p. 9-10 e nota 6). Cito a transcrição de Glaziou (1993, p. 149-150):

O célebre Hobbes fez um tratado sublime sobre a natureza humana, um tratado cuja leitura eu recomendaria à minha filha, à minha amiga, uma vez todos os anos. Um tratado que não deixa, a meu ver, nada a desejar nem a Helvétius nem a Locke, que mostra bem uma outra lógica, uma outra profundidade, uma outra extensão de cabeça; em que, na matéria mais espinhosa, mais difícil, mais contestável, mais arbitrária, não creio que haja uma única palavra obscura, uma ideia equívoca; que tem mais seiva numa linha do que todos esses autores em cem páginas; que amontoa verdades sobre verdades, mas que as amontoa com tanta ordem que, mais aproximadas, elas se tornam mais sensíveis [perceptíveis] e mais evidentes; que é um catequismo do qual não há uma palavra a perder. Como Locke me parece difuso e covarde, La Bruyère e La Rochefoucauld pobres e pequenos em comparação com esse Thomas Hobbes! Que precisão um autor colocaria na sua conversação e nos seus escritos se o enorme encadeamento pelo qual esse filósofo deduz nossos sentimentos, nossos preconceitos, nossas ideias, nossos interesses, nossas paixões estivesse bem presente na nossa memória! É um livro para ler e para comentar por toda uma vida!

Com efeito, a psicologia proposta pelo tratado de Hobbes parece abordar tudo o que o ensaio de Locke tem de mais essencial, sem as inúmeras precauções deste em relação às possíveis críticas de seus leitores. Daí a concisão e clareza do texto. Condillac (1993, p. 32-33, p. 35-36) fez muitas críticas a Locke por suas passagens obscuras e noções desnecessárias, como o sentido interno da reflexão e o inatismo das faculdades da mente. Para Condillac (1993, p. 33), seu próprio tratado é “a única obra em que o homem foi despojado de todos os seus hábitos” e em que, “observando o sentimento desde seu nascimento, [...] se demonstra como adquirimos o uso de nossas faculdades”. O abade não saberia então da existência da *Natureza humana* de Hobbes? Glaziou (1993, p. 90) acredita que ele conhecia mais a filosofia política do filósofo inglês e também provavelmente de segunda mão (por Brücker e Bayle): “Ele é, antes de tudo, para Condillac, um teórico do direito natural e não um predecessor sensualista”.

Embora Diderot não fale de Condillac em sua carta entusiástica, a crítica que ele dirige a Locke poderia também valer, indiretamente, ao abade. Por certo, este é infinitamente mais claro e conciso do que aquele, mas fica ainda longe do poder de síntese de Hobbes. Nos primeiros capítulos da *Natureza humana*, as faculdades mentais são reduzidas a duas, desenvolvidas unicamente pelas sensações: a faculdade de conhecer (ou de conceber) e a de imaginar (ou de se mover) (EL, I, 7)². A passagem da sensação à imaginação, à memória e ao discurso retoma sempre o mesmo princípio dos corpos em movimento (cf. PAGANINI, 2002, p. 25-6). Ou seja, a distinção das faculdades se dá por uma diferença num “jogo de movimentos” (PAGANINI, 2002, p. 26), que se exerce nos sentidos externos, no cérebro e no coração, através dos espíritos animais e do sangue. Ao contrário de Locke, não encontramos faculdades mentais inatas, tampouco uma fonte interna para as ideias como o sentido da reflexão (cf. CONDILLAC, 1993, p. 35-36). O único sentido interno do tratado é a imaginação, que não é, ela mesma, fonte de ideias – vindas somente dos cinco sen-

² As referências à *Natureza humana* seguirão a edição da Martins Fontes dos *Elementos da lei natural e política* (tradução de Bruno Simões) pela abreviação EL, seguida de número de capítulo e de número de parágrafo. Para as paráfrases, cotejarei esta tradução com a de d’Holbach.

tidos externos. Não à toa, para Paganini (2002, p. 26), Hobbes marca “uma posição inteiramente original e quase única em torno dos anos 1640”.

Neste artigo, pretendo defender que, se o sensualismo consiste na gênese das faculdades e das operações mentais a partir unicamente das sensações, Hobbes não somente já era sensualista um século antes de Condillac, como também propunha um sensualismo fisiológico próximo ao desenvolvido por Diderot em seus escritos maduros. Para tanto, farei uma leitura de quatro capítulos da *Natureza humana* com o objetivo de ressaltar aspectos importantes ao materialismo de Diderot. Trata-se dos capítulos I-III e VII: “A divisão geral das faculdades naturais do homem” (I), “A causa da sensação” (II), “Da imaginação e dos seus tipos” (III) e “Do deleite e da dor; do bem e do mal” (VII). Minha hipótese é que o sensualismo de Condillac, embora importante para a filosofia do enciclopedista, não é integralmente retomado por ele. Em seus escritos pós 1765, Diderot tenta encontrar meios para distinguir os movimentos corpóreos que causam sensações, sentimentos, paixões, reflexão e pensamento. Logo, não basta ao Diderot do final do século XVIII entender o pensamento como sensação transformada, porque há uma pluralidade de fenômenos ocorrendo no corpo humano que demandam uma explicação fisiológica mais complexa.

A presença, na *Natureza humana*, de um duunvirato do cérebro e do coração - isto é, de “centros neurais” (ZARKA, 1987, p. 234, nota 20) que regem a economia animal e cujos esforços se transmitem reciprocamente - assinala uma pista importante para o entendimento da teoria da sensibilidade do enciclopedista. Isso porque, como evidencia Zarka (1987, p. 235, nota 20), Hobbes distingue claramente as funções de cada centro, seus movimentos e suas interações: “Nos *Elementos da lei*, há uma distinção nítida entre dois centros neurais, de um lado, o cérebro, centro da sensação, e, de outro, o coração, centro da paixão (o circuito da reação começa no cérebro para prosseguir no coração)”. Graças a essa “transposição dos conceitos de *conatus*, de resistência e de reação, à fisiologia” (ZARKA, 1987, p. 235, nota 20), a economia animal da *Natureza humana* traz elementos incrivelmente parecidos com os sistemas fisiológicos desenvolvidos por médicos e naturalistas caros a Diderot, como Buffon, La Caze e Bordeu. O mecanicismo de Hobbes em nada impede, portanto, que ele compartilhe noções com uma tradição iatrorquímica, a saber: a interação recíproca entre partes que formam centros orgânicos, o sentido interno, a diferenciação de uma sensibilidade mais ligada aos movimentos do cérebro e de outra relacionada à parte média do corpo.

Examinarei, aqui, primeiramente, essa sensibilidade cerebral, por assim dizer, que responde pelo aspecto mais cognitivo das sensações. Em segundo lugar, tentarei explicitar as interações do cérebro e do coração, a fim de delimitar o aspecto mais afetivo do fenômeno sensível. Por fim, concluirei que tanto Hobbes quanto Condillac se beneficiaram do materialismo antigo, que já fornecia explicações cinéticas para as sensações. Mas Hobbes, por recorrer à química e à fisiologia, organiza o fluxo de movimentos da sensibilidade num sistema funcional e interativo. O filósofo de Malmesbury ajuda, assim, o estudioso de Diderot a melhor compreender os diversos tipos de sensibilidade que aparecem de modo disperso nas obras do enciclopedista após a década de 1760.

1. A sensibilidade no cérebro: o centro da sensação/concepção

Hobbes começa seu tratado chamando a atenção para o aspecto mais epistemológico do processo sensitivo. Não por acaso, ele apresenta diretamente a faculdade de conceber como uma faculdade de conhecer - aquela que nos permite perceber objetos externos e representá-los em ideias. A base da explicação não será, porém, exatamente os objetos externos, mas sim as imagens que temos dentro de nós de suas qualidades sensíveis (EL, I, 8). O ponto de partida é nossa própria experiência interna, engendrada pelo mundo exterior (EL, I, 2). O efeito da ação do objeto externo sobre nosso cérebro é denominado mais genericamente de concepção (EL, I, 8). Quando a ação exercida pelo objeto está presente, pode-se chamar a concepção produzida de sensação (EL, II, 2). Pela visão, sentimos a cor e a figura. Pela audição, sentimos os sons e assim por diante com os outros canais sensitivos (EL, II, 3). Achamos que as cores, as figuras e os sons são qualidades inerentes aos objetos, mas Hobbes as entende como sensações do sujeito. Mais precisamente, as sensações de cores/figuras/sons consistem num efeito do movimento do objeto produzido sobre o cérebro. Ou melhor, num efeito do movimento que o objeto transmite ao meio (o ar)

e que o meio transmite, através dos canais sensitivos do sujeito, aos espíritos animais contidos no interior do cérebro (EL, II, 4).

Nada garante que os objetos externos sejam realmente como nos parecem (EL, II, 5). Hobbes não cai, porém, no mesmo ceticismo da *Primeira meditação* de Descartes, criticado sarcasticamente como pouco original nas terceiras objeções: “Nós reconhecemos, então, a verdade dessa Meditação. Mas [...] eu teria preferido que esse excelente autor de novas especulações se abstivesse de publicar coisas tão velhas” (HOBBS, 1647, p. 221). O amigo Gassendi, aliás, em suas quintas objeções, sugere até uma má fé no ceticismo da *Primeira meditação*, como se Descartes pretendesse confundir o leitor: “Não teria sido uma coisa mais digna da candura de um Filósofo e do zelo da verdade dizer as coisas simplesmente, de boa fé e como elas são do que, como se poderia objetar ao senhor, recorrer a essa máquina, forjar essas ilusões, buscar esses desvios e essas novidades?” (GASSENDI, 1647, p. 400). Sem risco então de Diderot confundir o ceticismo hobbesiano com o da *Primeira meditação* de Descartes. Se nada pode garantir as qualidades dos objetos, uma coisa é certa: há um movimento inequivocamente real nos nervos. Sujeitos diferentes podem escutar um mesmo barulho, atribuindo ao ruído origens e características distintas. Porém, se escutam algo, há um objeto cujo movimento os afeta. Hobbes utiliza o exemplo da visão e não da audição, mas a ideia é a mesma: “A imagem e a cor são apenas uma aparição em nós daquele movimento, agitação ou alteração que o objeto provoca no cérebro, nos espíritos [animais], ou em alguma substância interna da cabeça” (EL, II, 7).

Essa centralização da concepção/sensação no movimento do cérebro permite que se deixe de lado uma longa discussão sobre a existência ou não dos objetos externos e de suas qualidades para se consagrarem àquilo que o mecanismo da sensação tem de mais essencial: a economia animal. O exemplo do fogo (EL, II, 8) é particularmente ilustrativo quanto às funções do corpo relativas ao conhecimento. Animado por um movimento fácil de visualizar, que se alterna entre expansão e contração em todas as direções, o fogo causa uma pressão (quando da expansão) ou uma repulsão (quando da contração) na parte do meio que lhe é contígua – o ar. Esta primeira parte de ar causa a mesma pressão/repulsão numa segunda parte contígua, que faz o mesmo numa terceira e assim por diante até chegar aos nossos olhos, atingindo o nervo óptico e depois o cérebro. Este último reage à pressão, produzindo uma contra-pressão, que move por sua vez o nervo na direção ao exterior, formando então a imagem do fogo na nossa mente. A representação mental desse corpo luminoso incandescente não é, consequentemente, uma resposta direta ao movimento do objeto externo. Trata-se, ao contrário, de um movimento interno reativo, transmitido do cérebro para o nervo óptico:

“Ora, a membrana interna do olho nada mais é do que um pedaço do nervo óptico, portanto, o movimento continua ainda dentro do cérebro, e por resistência ou reação do cérebro, ocorre outra vez no nervo óptico uma repercussão, a qual não concebemos como um movimento ou repercussão interior que vem de nós, mas, pensando que é algo exterior, chamamo-la de luz” (EL, II, 8).

Pouco importa então se o fogo era de fato como parecia. O que interessa é essa repercussão do cérebro em direção ao exterior, transmitida ao nervo óptico. O mesmo processo fisiológico é exemplificado pelo sino, a fim de evidenciar que o som está em nossos movimentos internos e não no instrumento:

“O badalo não tem o som nele, mas apenas movimento, e produz movimento nas partes internas do sino; de modo que o sino tem movimento, e não som. O sino comunica movimento ao ar, e o ar tem movimento, mas não som. Pelo ouvido e pelos nervos o ar comunica movimento ao cérebro; e o cérebro tem movimento, não som. Do cérebro o movimento repercute de volta nos nervos que estão voltados para fora, e aí ele se torna uma aparição exterior, que chamamos de som” (EL, II, 9).

A todos esses ínfimos movimentos internos que agem e reagem mutuamente, Hobbes dá o nome de *conatus*. Segundo Limongi (2009, p. 53), suponho que os *conatus* cumprem “a mesma função na física e na fisiologia”. Retomo, portanto, sua definição: “O *conatus* é um movimento imperceptível, não computável, cuja velocidade ou quantidade também não computável é chamada ímpeto, e cuja presença nas

partes internas de um corpo serve para explicar o início, bem como as determinações de seus movimentos computáveis e visíveis" (LIMONGI, 2009, p. 52). À definição de Limongi, acrescento a de Zarka (1987, p. 217), que especifica os *conatus* como movimentos "infinitesimais [...] específicos das pequenas partes de matéria internas aos órgãos do corpo".

Zarka (1987, p. 234, nota 20) chama de "*conatus* de pressão" o movimento que agita o nervo ótico em direção ao interior do cérebro. Já a reação do cérebro que move novamente o nervo ótico, mas em direção ao exterior, ele designa de "*conatus* de contra-pressão" ou "reação fisiológica". Não basta, pois, o "*conatus* de pressão" para vermos a luz do fogo ou ouvirmos o som: é apenas quando há efetivamente uma "reação fisiológica" do cérebro que a sensação ocorre, sublinha Zarka (1987, p. 234, nota 20). Nas palavras de Malherbe (1984, p. 111), é quando ocorre uma "reação em direção ao exterior" ou "uma resistência voltada à exterioridade". Ainda que as qualidades representadas não sejam inerentes ao próprio objeto, elas consistem no resultado da comunicação do movimento do objeto a nossos sentidos (EL, II, 10). Tal seria, segundo Limongi (2009, p. 38), a "tese inaugural da física hobbesiana": "A percepção supõe movimento, em parte no objeto que opera sobre nossos sentidos, em parte em nós mesmos".

Esse movimento reativo ao exterior, que define a sensação, não para abruptamente, mas sim gradativamente ao longo do tempo. Ainda que o fogo tenha se apagado na experiência, a imagem do corpo incandescente se mantém na nossa mente. Essa sensação "que permanece e que pouco a pouco se esmaece" (EL, III, 1) já é a imaginação. Para explicar os "movimentos infinitesimais" (ZARKA, 1987, p. 235, nota 21) da imaginação, Hobbes faz um raciocínio por analogia semelhante àquele feito por Lucrécio a fim de demonstrar a existência dos átomos. Num mundo integralmente material, todo fenômeno visível na macro-matéria tem de ser efeito de um movimento invisível na micro-matéria. Observa-se, então, os efeitos perceptíveis para inferir, por semelhança, suas causas imperceptíveis. O princípio da analogia remontaria, na verdade, à Anaxágoras: "Os fenômenos (o que vemos) são a visão das coisas que não vemos (das coisas ocultas). Com efeito, os fenômenos são a visão das coisas não visíveis" (*apud* PIGEAUD, 2010b, p. 1192). Os átomos são inapreensíveis pelos sentidos, mas através de uma analogia com o movimento dos grãos de poeira flutuando num raio de sol, pode-se inferir o movimento atômico.

Hobbes faz o mesmo tipo de raciocínio ao comparar as ondas que se formam na água de um rio quando há vento ou alguém lança uma pedra. As ondulações contínuas não cessam quando o vento para ou a pedra chega ao fundo do rio; apenas mudam de velocidade e de intensidade. Daí a diferença entre as ondas rápidas e grandes do instante de contato da pedra com a água, e as ondas lentas e pequenas, quando a pedra atinge o fundo. O mesmo acontece no nosso cérebro com os movimentos causados pelos objetos externos: "Embora a sensação desapareça, a imagem ou concepção permanece, mas mais obscuramente. [...] Essa concepção obscura é aquilo que chamamos de *fantasia* ou *imaginação*" (EL, III, 1, itálico do autor).

A concepção obscura, como a onda lenta e pequena da água, se mantém na mente por um movimento mais fraco, mesmo depois que o objeto externo sai de cena; ela se distingue do movimento mais forte da sensação presente (a onda rápida e grande). A analogia elucida aquela definição da imaginação, já explicitada aqui, como "a concepção que permanece e que pouco a pouco se esmaece a partir do ato da sensação e depois dele" (EL, III, 1). Em comparação com os nossos cinco canais sensitivos, a imaginação funciona como um sexto sentido interno. Este tem a capacidade de nos mostrar que uma concepção está de volta, mas não é mais sensação atual, sendo apenas lembrança ou sensação remanescente. Pois a sensação atual, que funciona unicamente pelo estímulo dos objetos externos aos cinco sentidos, só pode acontecer quando tais objetos estão de fato presentes. Ela se revela incapaz de nos indicar objetos ausentes. A imaginação se mostra, assim, a responsável por todos os outros movimentos mentais que não se devem aos objetos presentes (EL, III, 6).

2. A sensibilidade no coração: o centro do prazer e da dor

Se a base da cognição em Hobbes se explica por movimentos infinitesimais que agem e reagem continuamente, não faz sentido supor que a ação do cérebro esteja isolada do resto do corpo. Seria como se houvesse uma parte de água imóvel, embora contígua a um rio agitado. Em termos de economia animal: a

percepção seria insensível, ou seja, desprovida de qualquer conteúdo afetivo. Ao contrário disso, Hobbes já suscita a interação entre as partes orgânicas quando fala da imaginação, mas só detalha a questão no sétimo capítulo. É por isso que o capítulo sobre o prazer e a dor (*EL*, VII, 1) começa retomando a definição da sensação (*EL*, II, 8). Trata-se, pois, de distinguir a localização orgânica e os efeitos de um fluxo de movimentos que não termina no cérebro, mas que se propaga da cabeça ao coração. Logo, há aquele que, já devidamente precisado no início da obra, produz a sensação/concepção: o “movimento em alguma substância interna da cabeça” ou o “movimento no interior da cabeça” (*EL*, VII, 1). Ao se propagar ao coração, interage com “aquele movimento chamado vital” ou “movimento no coração” (*EL*, VII, 1), “que consiste no prazer e na dor” (*EL*, VII, 2).

O movimento vital ou do coração, na *Natureza humana*, nada mais é do que a circulação sanguínea. Porém, diferentemente de Harvey e de Descartes, a circulação do sangue em Hobbes se deve a um elemento químico do ar, o nitro, que adentra o corpo pela respiração e que induz uma fermentação no sangue. São os efeitos dessa operação química que agitam o sangue, produzindo o calor vital e a expansão do coração (cf. GARAU, 2016, p. 8). Essa atribuição do movimento vital a um elemento químico vindo do ar aproxima Hobbes da tradição iatroquímica. Paracelso, por exemplo, já via o nitro como o elemento responsável pela detonação da pólvora e pelo movimento muscular (cf. GARAU, 2016, p. 9). Van Helmont, seu discípulo mais célebre, apoiava suas explicações da economia animal em processos de fermentação. Embora seu texto fosse obscuro e pleno de noções religiosas, seu interesse pela química lhe permitia discernir movimentos inerentes às partes orgânicas, assim como centros de ação em conspiração mútua. Sua obra havia sido publicada em latim em 1648, e em inglês em 1650 (cf. ZIMMER, 2014, p. 88-90; REY, 2000, p. 44-45). Por certo, não cabe aqui investigar os conhecimentos químicos de Hobbes à época da redação da *Natureza humana*. Mas convém, ao menos, apresentar algumas pistas. Sabe-se que, entre 1640 e 1651, ele estudou química em Paris (cf. GARAU, 2016, p. 10) e que, na época da primeira publicação dos *Elementos da lei*, Hobbes mantinha contato com um médico chamado Ralph Bathurst (cf. GARAU, 2016, p. 11-12). Era um médico ligado ao círculo de Thomas Willis e às pesquisas deste em iatroquímica (cf. ZIMMER, 2014, p. 115 e p. 125). Bathurst defendia que a combinação do nitro com o sangue produzia espíritos necessários à funções vitais. Ainda, propunha que o espírito nitroso se transmitia do coração ao cérebro, tomando também parte nas funções cognitivas (cf. GARAU, 2016, p. 11-12).

Na *Natureza humana*, o caráter afetivo da concepção/sensação reside, justamente, na interação entre o movimento do cérebro e o do coração. Não é propriamente o cérebro nem o coração que sentem o prazer e a dor. Estes afetos são efeitos da interação imediata entre os movimentos dos dois órgãos: quando o movimento no cérebro ajuda o movimento no coração, há prazer; quando impede ou enfraquece, há dor (cf. *EL*, VII, 1). Toda sensação, seja atual, seja remanescente, se reveste assim, imediatamente, de prazer e de dor (cf. *EL*, VII, 4). A afetividade das sensações não se limita a uma relação unilateral do cérebro para com o coração. No capítulo sobre a imaginação, Hobbes havia explicado que a relação é recíproca: “Acredito que exista uma reciprocidade de movimento do cérebro para as partes vitais e das partes vitais para o cérebro” (*EL*, III, 3). O fenômeno do sonho ilustra bem a ação do coração sobre o cérebro, pois se trata de um período em que os cinco canais sensitivos estão fechados, por assim dizer. Isolado do estímulo dos objetos externos e aparentemente em repouso, o corpo agita-se internamente pela ação do movimento vital sobre o cérebro e pelas reações deste. A faculdade mental que faz essa conexão entre o cérebro e o coração é o sexto sentido, ou seja, a imaginação, cujo império, na ausência dos outros cinco sentidos, é absoluto. A relação entre a imaginação e o movimento vital é tão intrínseca que, na prática, uma coisa não se distingue da outra, já que uma não funciona sem que a outra reaja: “Não apenas a imaginação engendra movimento nessas partes [vitais], mas também o movimento nessas partes engendra uma imaginação semelhante àquela que o engendrou” (*EL*, III, 3; cf. LIMONGI, 2009, p. 56-59). O fenômeno das sensações remanescentes se explica, portanto, em termos psicológicos (através da imaginação) e em termos fisiológicos (pelo movimento vital).

A distribuição das funções da sensibilidade em dois grandes centros (o cérebro e o coração) não muda o fato de que é o corpo como um todo que sente e não um órgão específico (cf. EBETÜRK, 2018, p. 4). Do

ponto de vista do indivíduo, a sensibilidade é única e não há meios de separar cognição, imaginação, prazer e dor. São fenômenos psicofisiológicos diversos, mas que ocorrem, concomitantemente, numa interação dinâmica e contínua. Todos têm a mesma causa, a ação dos objetos externos, e podem ser compreendidos como um grande fluxo de movimentos infinitesimais diversos, cujo efeito é uma percepção prazerosa ou desprazerosa (cf. LIMONGI, 2009, p. 54; EBETÜRK, 2018, p. 4-5). Essa unidade do fluxo da sensibilidade, no nível do organismo como um grande todo, não impede que a função de cada parte seja bem delimitada. Daí a sintética definição, feita na *Natureza humana*, da concepção/sensação como movimento na cabeça (dos espíritos animais nos nervos) e do prazer/dor como movimento no coração (do sangue nas veias e artérias) (EL, VII, 1). O primeiro se manifesta por um movimento reativo em direção ao exterior (quando aprendemos que os objetos estão fora de nós); o segundo, por um movimento reativo para o interior (acompanhando ou contrariando o movimento vital). Em termos de *conatus*, são duas reações cinéticas simultâneas, que começam na mesma origem, mas que se desenvolvem em direções diferentes: um “*conatus* para fora” e um “*conatus* para dentro” (LIMONGI, 2009, p. 54); ou um *conatus* em direção ao exterior e outro ao interior (MALHERBE, 1984, p. 116). Se, no *conatus* para fora, o efeito é a concepção, no *conatus* para dentro, é o prazer e a dor. Daí que o objeto externo cria um *conatus* duplo no corpo vivo, engendrando, instantaneamente, uma concepção prazerosa ou dolorosa (cf. MALHERBE, 1984, p. 116).

É importante sublinhar que os afetos de prazer/dor podem ser compreendidos de diferentes formas, dependendo do referencial. Se se referem ao objeto agradável/desagradável, denominam-se amor/ódio (cf. EL, VII, 1). Se se referem à solicitação de busca ou de afastamento desse objeto, denominam-se apetite/aversão (cf. EL, VII, 2). Neste último sentido, o *conatus* para dentro marca o início do movimento animal: “Essa solicitação [seja para aproximar da coisa que agrada, seja para afastar da coisa que desagrada] é o esforço [*conatus*] ou o começo interno do movimento animal” (EL, VII, 2). A diferença não recai sobre o fenômeno examinado, mas sim sobre a nomenclatura da perspectiva do exame: “Prazer, amor e apetite, que também é chamado de desejo, são nomes diversos para considerações diversas de uma mesma coisa” (EL, VII, 2; cf. LIMONGI, 2009, p. 54).

3. Considerações finais

Monzani (2011, p. 98) defende que o motor primário para Hobbes, na determinação das ações humanas, é o esforço interno (*conatus* para dentro) que incita o corpo a atingir algo, numa palavra, o desejo: “Trata-se sempre de modificações do desejo, este sim, o fato fundamental”. Lendo, porém, a *Natureza humana* numa ótica diderotiana e apoiada em Limongi (2009, p. 54), parece-me mais coerente interpretar o desejo apenas como uma maneira de entender o prazer e a dor, um nome distinto para a mesma coisa, como o próprio Hobbes diz. Na prática, o prazer e a dor funcionam, em Hobbes, como um mecanismo de seleção similar ao de Condillac (1993, p. 68), que considera o par como o primeiro móvel das faculdades humanas. As explicações do abade são mais precisas e melhor desenvolvidas nesse aspecto, mas as sensações e as ideias também são elucidadas por meio de movimentos externos e internos (cf. CONDILLAC, 1993, p. 76). Em ambos os casos, há aquilo que Paganini (2002, p. 33) chama de “cinematografia dos processos mentais”, na qual tanto sensação quanto imaginação remontam, em última instância, a efeitos diversos do movimento. Creio ser por isso que Limongi inverte a tese de Monzani: “Não é, portanto, o apetite [...] que qualifica os sentimentos de prazer e desprazer, mas o contrário: são estes sentimentos que produzem ou são o apetite e a aversão” (LIMONGI, 2009, p. 54, itálico da autora).

Cabe então reconhecer que nem Hobbes nem Condillac são muito originais na compreensão cinematográfica do prazer e da dor e na determinação desses movimentos internos no movimento animal. Ambos parecem se inserir numa tradição que remonta à escola cirenaica - reconhecida por definir o prazer “como um movimento leve” e a dor “como proveniente de um movimento violento” (PIGEAUD, 2010a, p. XLI). O par determinante prazer e dor seria originário do fundador da escola, Arístipos de Cirene, segundo o qual todos os seres vivos procuram o prazer e fogem da dor (cf. PIGEAUD, 2010a, p. XLI). No capítulo dedicado a Arístipos das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, Diógenes de Laértius resume as opiniões dos cirenaicos:

“Admitiam dois estados de alma - o prazer e a dor -, sendo o prazer um movimento suave, e a dor um movimento brusco. (87) Um prazer não difere de outro prazer, nem um prazer é mais agradável que outro; todos os seres animados aspiram ao prazer e repelem a dor. Entretanto, o prazer é o físico, que é também o fim supremo [...]. (88) [...] A prova de que o prazer é o bem supremo está no fato de desde a infância sermos atraídos instintivamente para o prazer e, quando o obtemos, nada mais procuramos, e evitarmos tanto quanto possível o seu oposto, a dor” (LAÉRTIUS, 2008, p. 69).

Apesar de as explicações de Hobbes se desenvolverem de modo diferente das de Condillac, ambos, possivelmente, retomam o entendimento cirenaico do prazer e da dor através do epicurismo. Ainda que Epicuro incluísse na sua ética um prazer estático (catastemático) e os cirenaicos admitissem apenas o prazer cinético (cf. LAÉRTIUS, 2008, p. 69; PIGEAUD, 1989, p. 159-163), no Jardim, a experiência sensível consiste num movimento de colisão. De modo geral, não há, pois, diferença de natureza entre as diversas sensações, mas unicamente de grau. É por isso que o prazer será entendido por Epicuro como um movimento leve e a dor como um movimento violento. A sensação, a percepção e a emoção não se distinguem, já que tudo é movimento sucessivo (cf. PIGEAUD, 1989, p. 155-6; *id.*, 2010a, p. xxii e p. xli). Em Lucrécio, os movimentos sensitivos, vindos dos objetos externos, causam um choque no sangue, fazendo com que a sensação de prazer/dor penetre em todo o corpo (cf. canto III, v. 245-251). Mais precisamente, essas afecções são emanadas do centro do peito (cf. canto III, v. 140-142; PIGEAUD, 1989, p. 157). E eis um ponto em que duas escolas inimigas da Antiguidade parecem de acordo: para o estoico Críspio, os movimentos responsáveis pelo pensamento, pelas paixões e pelo desejo partem do coração, “centro que recolhe nossas sensações” (PIGEAUD, 1989, p. 266). Críspio, contudo, teria fundado sua psicofisiologia numa anatomia já ultrapassada em sua época: o cérebro entraria novamente nesse grande debate entre filósofos e médicos antigos que se extende à Modernidade (cf. PIGEAUD, 1989, p. 79-80 e p. 266).

Uma bela expressão desse debate está nas obras de Bordeu (1818, t. 1, p. 193, nota 1), de onde retirei o termo duunvirato, utilizado no início deste artigo e que o médico toma emprestado de Van Helmont (1671, p. 227). Em Bordeu, a palavra serve para dividir as funções sensíveis em dois centros interdependentes: o cérebro e a região que engloba os entornos do coração e do estômago. Bordeu estabelece um ordenamento funcional da sensibilidade de modo a esclarecer qual parte é responsável pela vida intelectual e qual parte se ocupa da vida orgânica. Ambas, para o médico, são manifestações da sensibilidade, mas entendidas como diferentes tipos de movimentos tensionais em contrabalanceamento contínuo (cf. BORDEU, 1818, t. 1, p. 206-207; *id.*, t. 2, p. 667-676; REY, 2000, p. 139). Bordeu parece não conhecer a Natureza humana. Se ainda resta muito a esclarecer acerca dos movimentos da sensibilidade e de como Hobbes se insere em toda essa discussão no século XVIII, concluo, pelo menos, com uma certeza. Se Diderot encontrou Bordeu em meados de 1772, recomendou-lhe, uma vez por ano, a leitura da Natureza humana, garantindo a precisão que o médico colocaria em seus escritos se tivesse bem presente na memória o encadeamento pelo qual Hobbes deduziu todos os nossos sentimentos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARTFL Encyclopédie Project. 2022. Ed. Robert Morrissey e Glenn Roe. Disponível em: <https://encyclopedia.uchicago.edu>. Acesso em: 23 jun. 2023.
- AUROUX, S. 2010. Sensualisme. In: DELON, M. (org.). *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris: PUF.
- BORDEU, T. de. 1818. *Oeuvres complètes de Bordeu*. Ed. Richerand. Paris: Caille et Ravier, 2 tomos.
- CONDILLAC, E. B. de. 1993. *Tratado das sensações*. Trad. Denise Bottmann. Campinas, SP: Ed. da Unicamp.

DIDEROT, D. 2015. Hobbesianismo ou Filosofia de Hobbes. Trad. Maria das Graças de Souza. In: DIDEROT, D.; ALEMBERT, J. L. R. D'. *Encyclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 4: Política. Org. Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp.

EBETÜRK, E. 2018. Animal life and mind in Hobbes's philosophy of nature. *History and Philosophy of the Life Sciences*, v. 40, n. 4, p. 1-24. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/45409991>. Acesso em: 23 jun. 2023.

GARAU, R. 2016. Springs, Nitre, and Conatus. The Role of the Heart in Hobbes's Physiology and Animal Locomotion. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 24, n. 2, p. 1-26.

GASSENDI, P. 1647. Cinquièmes objections faites par Monsieur Gassendi. In: DESCARTES, R. *Les Méditations métaphysiques*. Trad. Louis-Charles d'Albert (duc de) Luynes e Claude Clerselier. Paris: Vve J. Camusat et P. le Petit.

GLAZIOU, Y. 1993. *Hobbes en France au XVIIIe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.

HOBBES, T. 1647. Troisièmes objections faites par un célèbre philosophe anglais. In: DESCARTES, R. *Les Méditations métaphysiques*. Trad. Louis-Charles d'Albert (duc de) Luynes e Claude Clerselier. Paris: Vve J. Camusat et P. le Petit.

HOBBES, T. 1971. *De la nature humaine*. Trad. barão d'Holbach. Paris: J. Vrin.

HOBBES, T. 2010. *Os elementos da lei natural e política*. Trad. Bruno Simões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

LAÊRTIOS, D. 2008. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2 ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB.

LIMONGI, M. I. 2009. *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola.

LUCRÉCIO. 2020. La Nature des choses. Trad. Jackie Pigeaud. In: DELATTRE, D. e PIGEAUD, J. (ed.). *Les épiciens*. Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade".

LUCRÉCIO. 2021. De la nature. Trad. José Kany-Turpin. 3 ed. Paris: Flammarion.

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

MONZANI, L. R. 2011. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. 2 ed. Curitiba: Champagnat.

NAERT, É. 1971. Introduction. In: HOBBES, T. *De la nature humaine*. Trad. barão d'Holbach. Paris: J. Vrin.

PAGANINI, G. 2002. Hobbes et Gassendi: la psychologie dans le projet mécaniste. *Kriterion*, v. 46, n. 106, p. 20-41.

PIGEAUD, J. 1989. *La maladie de l'âme: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médi-co-philosophique antique*. Paris: Les Belles Lettres.

PIGEAUD, J. 2010a. "Introduction". In: DELATTRE, D. e PIGEAUD, J. (ed.). *Les épiciens*. Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade".



PIGEAUD, J. 2010b. "Notice, Lucrèce, *La nature des choses*". In: DELATTRE, D. e PIGEAUD, J. (ed.). *Les epicuriens*. Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade".

REY, R. 2000. *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18e siècle à la fin du Premier Empire*. Oxford: Voltaire Foundation.

VAN HELMONT, J. B. 1671. *Les Œuvres de Jean Baptiste Van Helmont*, traittant des principes de médecine et physique, pour la guérison assurée des maladies. Trad. Jean Le Conte. Lyon: Jean Antoine Huguetan.

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

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

ZIMMER, C. 2014. *Et l'âme devint chair: aux origines de la neurologie*. Trad. Sophie Renaut. Bruxelas: Zones Sensibles; Kremlin-Bicêtre: Les Belles Lettres.