

TRADUÇÃO

HOBBS, HOLBACH E A TEORIA DAS PAIXÕES: IMPORTÂNCIA DA PASSAGEM PELA FÍSICA E PELA TEORIA DO CONHECIMENTO.¹

Anne Staquet²

Tradução Fábio Rodrigues de Ávila³

Em artigo recente,⁴ Dominique Weber rejeita a tese de Clément Rosset⁵ segundo a qual Hobbes não é classificável entre os autores que dão sentido à ideia de natureza humana, pois é um artificialista. Para mostrar isso, ele faz um desvio por Holbach e esta passagem é tanto mais pertinente pelo fato de que o filósofo do Iluminismo é influenciado pela antropologia hobbesiana, embora conceda um papel central para a natureza. Além disso, com exceção dos campos da moral e da política, esses dois autores quase nunca são comparados. Por outro lado, seu argumento de que o pensamento de Hobbes desempenhou um papel importante na concepção moderna do conceito de “natureza humana” parece-me fraco. Porque as referências, que são muito úteis, citadas por Weber a partir da expressão “natureza humana” em vários textos de Hobbes, não provam necessariamente que Hobbes seja um naturalista. De fato, mesmo se Hobbes fala de natureza humana, esta difere da natureza animal apenas pela linguagem, a qual não é natural, mas artificial. Se Weber tem razão em insistir na existência de uma natureza humana em Hobbes, isso não significa que haja alguma razão para colocá-lo ao lado dos naturalistas. Rosset tem razão a partir deste ponto de vista, porque, mesmo que haja uma natureza humana em Hobbes, ela não é constituída nem dada *a priori*. Por outro lado, sua oposição entre naturalismo e artificialismo não faz muito sentido

¹ Texto publicado originalmente em: Anne Staquet, « Hobbes, d’Holbach et la théorie des passions : importance du passage par la physique et la théorie de la connaissance », *Revue de métaphysique et de morale* 2011/3 (n° 71), p. 385-404. DOI 10.3917/rmm.113.0385. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2011-3-page-385.htm>.

² Professora doutora Chefe do Departamento de Filosofia e Ciências da Université de Mons, Bélgica.

³ Doutorando em Filosofia pela UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo) e integrante do *Laboratório de Estudos de Linguagem e Práticas de Tradução* do Depto. de Filosofia da EFLCH-Unifesp. Contato: fabioc12@hotmail.com

⁴ “Hobbes, Holbach et la nature humaine: de la métaphysique à l’anthropologie?” in *Corpus* n° 57, 2009, pp.9-28.

⁵ Clément ROSSET, *L’Anti-Nature. Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, PUF, 1973.

para um pensador como Hobbes, para quem a natureza humana é constituída também a partir do artifício da linguagem, como sua teoria das paixões, em especial, o mostra.

A análise de Weber revela incidentalmente a ausência de trabalhos comparativos entre Hobbes e Holbach. Com exceção de seu texto, no qual menos de três páginas são dedicadas a Holbach, apenas suas concepções de moral e de política foram comparadas. Ora, como diz a esse respeito Émilienne Naert, em seu prefácio à reedição da tradução do *Human Nature* por Holbach, que “Holbach não traduziu Hobbes sem interesse filosófico”.⁶ O simples fato de estarmos diante de dois empiristas e dois filósofos materialistas já sugere que, se seus sistemas de moral e de política diferem e até mesmo se opõem, poderíamos encontrar algumas semelhanças em suas antropologias ou em suas teorias do conhecimento. Assim eu me proponho a estudar a teoria das paixões desses dois autores na tentativa de ver em que medida as concepções antropológicas de Hobbes encontram-se no filósofo das Luzes e até que ponto este último as transforma. Para isso, veremos que, em primeiro lugar, devemos nos interessar pela física e pela teoria do conhecimento hobbesianas, na medida em que sua teoria das paixões pode ser considerada uma transposição de sua concepção de movimento.

*

A teoria das paixões de Hobbes é exposta numerosas vezes em seus textos. Ela aparece primeiramente em seus *Elementos da lei*, texto que circula veladamente desde 1640 (o que justifica o exílio do filósofo na França) e é editado pela primeira vez em 1650 em *Human Nature*, livro que retoma os primeiros treze capítulos dos *Elementos da lei*. A segunda parte da obra, acompanhada dos seis capítulos que faltam nesta primeira parte, será publicada na mesma época sob o título de *De Corpore Politico*. Parece estar mais ou menos comprovado que Hobbes não teria realmente participado desta publicação. De qualquer forma, está fora de dúvida que ele não revisou os textos.

Mas este está longe de ser o único texto em que Hobbes fala das paixões. Ele reexamina sua teoria em seu *Leviatã*, publicado em inglês em 1651 e em latim (revisado pelo autor) em 1668, depois no *De Corpore*, texto datado de 1655, e finalmente em *De Homine*, publicado três anos mais tarde. A repetição da teoria nestes dois últimos textos é tanto mais surpreendente pelo fato de que eles formam um tríptico com o *De Cive* e apenas uma exposição desses dois textos poderia ter sido suficiente.

Duas observações são imediatamente necessárias sobre estas várias exposições. Por um lado, não há diferenças marcantes entre elas: a teoria das paixões permanece relativamente idêntica de um texto para outro, mesmo que algumas nuances apareçam. Por outro, e esse fato é muito mais significativo, sistematicamente a teoria das paixões em Hobbes se apoia em uma física e uma fisiologia, que formam a base da teoria do conhecimento, que, por sua vez, juntamente com a teoria das paixões, é o fundamento sobre o qual se baseia sua política que, como sabemos, ele considera uma ciência. O *De Homine* poderia aparecer como uma exceção a essa filiação, na medida em que sua teoria das paixões não segue sua fisiologia, mas sua ótica. Entender-se-á que esta divergência é apenas aparente

⁶ Emilienne NAERT, "Introduction", in Hobbes, From Human Nature, trad. fr. do barão de Holbach, Paris, Vrin, 1999, p.9.

ao se notar que este texto é a terceira parte do seu sistema filosófico e que os outros dois já tinham sido escritos. Além disso, a visão é o sentido mais importante na busca do conhecimento. Nesta perspectiva, sua ótica pode ser concebida como uma teoria da visão, isto é, como um caso particular da teoria do conhecimento, uma vez que, na visão empirista de Hobbes, a fisiologia constitui a base de qualquer teoria do conhecimento, sendo os sentidos o que nos permite pensar e conhecer. Essa concepção encontra, ainda, confirmação na dedicatória que Hobbes faz neste texto, já que ele insiste na ligação entre sua física e sua ciência política:

Pois o homem não é apenas um corpo natural; ele ainda pertence ao Estado, isto é, se assim posso me exprimir, a um corpo político. É o que me obrigava a considera-lo tanto como um homem quanto como um cidadão, ou seja, para justapor as últimas partes da física às primeiras da ciência política.⁷

É no *De Corpore* que o ângulo de abordagem varia de fato. Com efeito, neste texto, na medida em que a física envolve o estudo dos fenômenos, a psicologia torna-se parte da física.⁸ No entanto, veremos que, no que diz respeito à teoria das paixões em particular, esta nova ordem não modifica verdadeiramente a concepção das paixões, mas simplesmente enraíza mais a teoria na física e na teoria do conhecimento.

Uma vez que propus comparar a teoria das paixões em Hobbes e em Holbach, poderia sem dúvida parecer apropriado apresentar a antropologia hobbesiana a partir da exposição desta teoria em *Da natureza humana*. Isso se justificaria ainda mais se se considera que foi essencialmente devido à sua tradução do *Human Nature* que o filósofo inglês ficou conhecido em primeira mão no século XVIII, ainda que – fato excepcional na época – Holbach dispusesse de numerosas obras de Hobbes.⁹ No entanto, apesar da óbvia vantagem

⁷ De Homine, (Traité de l'homme), trad. fr. de Paul-Marie Maurin, Paris, Blanchard, 1974, p.32. Também o *De la nature humaine*, começa com essa ideia: “Para se fazer uma ideia clara dos elementos do Direito Natural e da Política, é importante conhecer a natureza do Homem, para saber o que é um Corpo Político e o que compreendemos por Lei” (p.23). [Edição brasileira: Thomas Hobbes, Os elementos da lei natural e política, introdução J. C. Gaskin; tradução de Bruno Simões; revisão de tradução Aníbal Mari, São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2010 (Coleção Clássicos WMF). A citação referente encontra-se na página 3]. Doravante, para as obras que possuem tradução em língua portuguesa do Brasil, após a primeira indicação com a referência completa da tradução, indicaremos em seguida apenas a paginação da edição brasileira entre colchetes, ao final da nota.

⁸ Cf. sobre este ponto, Michel MALHERBE: “A psicologia é a primeira parte da física. Esta tese pode ofender o leitor dos Elementos da Lei e do Leviatã nos quais, sob o título de natureza humana, a doutrina sobre a realidade e a vida psíquica é imediatamente introduzida. Mas o *De Corpore* se presta a uma apreciação mais justa e mais alinhada com o espírito da análise. Uma vez que todo o conhecimento começa com a experiência, os fenômenos não podem ser interpretados como qualidades essenciais das coisas: são apenas fantasmas produzidos pelos corpos externos ao sujeito que percebe” (Hobbes, Paris, Vrin, 2000, 86).

⁹ Segundo Yves GLAZIOU, antes da tradução de Holbach, o pensamento de Hobbes é essencialmente conhecido por meio de exposições que deformam fortemente sua concepção. Trata-se essencialmente de alguns textos: *De l'existence des attributs e Dieu de Clarke*, *L'Histoire critica philosophiae de Brucker*, a terceira objeção às *Meditações de Descartes*, o artigo “Hobbes” do *Dictionnaire historique et critique de Bayle* e as “*Reflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais, de la liberte, de la necessite et du hasard*” incluídos nos *Essais de Théodicée de Leibniz*. Holbach, por sua vez, também possuía a *Opera Philosophica de*

em prosseguir assim, eu preferi apresentar a antropologia de Hobbes a partir da exposição que ele faz em *Leviatã*. As razões para minha escolha são as seguintes. Em primeiro lugar, a apresentação das paixões no *Leviatã* é concisa, precisa e completa. Ela segue a ordem da razão, enquanto que a encontrada em *Da natureza humana* segue, por vezes, mais uma ordem retórica, de modo que há nela, às vezes, idas e vindas entre as várias partes. Doravante, o próprio Holbach justifica a sua tradução deste pequeno tratado pelo fato de este texto estar, surpreendentemente, ausente na *Opera Philosophica*, o que obviamente se deve ao fato de que foi escrito em inglês. O barão parece assim considerar as obras latinas como uma referência para a época. Finalmente, e esta é minha principal razão, Holbach me parece ter sido particularmente influenciado pela exposição do *Leviatã*. De fato, nesta obra, de modo mais central do que em outras e, em todo caso, mais central do que em *Da natureza humana*, Hobbes insiste no fato de que o movimento está na base de tudo, o que se refletirá nas várias obras de Holbach e mais particularmente no texto considerado como sua principal obra, o *Sistema da natureza*. Da mesma forma, é no *Leviatã* que Hobbes expressa mais explicitamente a ideia de que as paixões devem ser conduzidas para permitir a vida em sociedade. Ora, toda a moral de Holbach parece encontrar seu fundamento nessa orientação necessária das paixões. Por uma questão de precisão e rigor, não deixarei de indicar as divergências entre a exposição no *Leviatã* e as outras obras de Hobbes, prestando atenção especial àquelas que se encontram entre a obra principal de Hobbes e o *Da natureza humana ou Exposição das faculdades, ações e paixões da Alma, e suas causas deduzidas de princípios filosóficos que não são comumente admitidos ou conhecidos*.

O homem é um ser de razão e paixão. É o que forma, por assim dizer, sua natureza própria. Estes dois elementos não são de forma alguma opostos para Hobbes,¹⁰ que os fará desempenhar um papel determinante em sua ciência política, que, na qualidade de ciência, requer a razão e não pode se contentar com a prudência e a experiência, e que, na medida em que organiza a vida social dos homens, deve levar em conta sua natureza passional. Todo conhecimento vem das sensações (*sense / sensus, sensio*), que vêm elas próprias dos corpos externos. Os objetos exercem uma pressão, direta ou indireta, nos órgãos dos sentidos. Os nervos então propagam essa pressão para o cérebro e o coração.¹¹ Esta pressão causará um movimento oposto, do interior para o exterior: é a sensação. Trata-se, assim, de não confundir o objeto e a sensação.

Hobbes se opõe aqui à teoria do simulacro, presente desde a Antiguidade e que propõe que pequenas imagens dos objetos se destacam deles e vêm tocar os sentidos,

Hobbes, publicadas por Blaeu em Amsterdã em 1668, que compreendiam *De Corpore*, *De Homine*, *De Cive*, *Leviatã*, três obras de matemática e um texto dedicado à natureza do ar. Cf. Yves Glazou, *Hobbes na França no século XVIII*, Paris, PUF, 1993.

¹⁰ Sobre a não-distinção entre razão e paixão em Hobbes, Cf. Gilbert BOSS, “Les fondements imaginaires de la raison” in Anne Staquet (ed.) *Le Barroque: entre raison et imagination*, Mons, Éditions de l’Université de Mons-Hainaut (Croisements), 2009, pp.47-98.

¹¹ Michel Malherbe observa que a referência ao coração está neste nível ausente nos *Elementos da Lei*, de acordo com o qual o coração é a sede não de fantasmas, mas de afetos, e que ela é, pelo contrário, particularmente importante no *De Corpore*. Michel Malherbe, *op.cit.*, p.88 e p.92.

chegando até mesmo diretamente ao cérebro.¹² Sua oposição a essa concepção é corroborada pela importância que ele atribui ao movimento. Ora, sabemos que este é um dos principais traços que distinguem a concepção de mundo dos antigos da dos modernos: a primeira enfatiza o repouso enquanto a ciência moderna favorecerá o movimento. Nós veremos que o movimento desempenha um papel ainda mais importante para Hobbes do que na maioria dos outros modernos, o que já pode ser presumido a partir do fato de que essa sensação é o resultado não da pressão dos objetos, mas de um movimento interno do corpo em resposta a este primeiro movimento.

Além disso, Hobbes recorre ao princípio da inércia, uma lei característica da ciência moderna, para explicar a imaginação. “Uma vez que um corpo está em movimento, ele se move eternamente, a menos que algo se oponha a ele.”¹³ É com efeito o que explica que as sensações persistem mesmo depois do desaparecimento dos objetos. Imaginação ou fantasma (*Fancy*) é uma sensação que perdura após o desaparecimento do objeto ou uma sensação em via de desaparecer.¹⁴ Isso significa que podemos imaginar somente o que vem das sensações e, portanto, aquilo que é finito. Quanto mais o tempo passa, mais a imaginação enfraquece. É exatamente como as ondas na superfície da água quando alguém joga uma pedra.¹⁵ Se não tomamos mais o ponto de vista do objeto, mas o do fenômeno da degradação, não se falará mais de imaginação, mas de memória (*Memory / memoria*).¹⁶ O acúmulo de memórias forma a experiência.

A sucessão de pensamentos não se forma ao acaso. O encadeamento de imagens segue o encadeamento das sensações.¹⁷ É a variação passada dessa sequência de sensações que permite a imaginação se desenvolver de diferentes maneiras. Quando o homem deseja

¹² No *De la nature humaine*, a oposição a essa concepção é feita por uma demonstração diferente na qual Hobbes aponta que, como se pode ver um objeto duplicado, a representação não emana do objeto, mas do sujeito observador. Também define a sensação como um movimento: “Que esta imagem ou cor é em nós apenas uma aparência de movimento, agitação ou mudança que o objeto produz no cérebro, nos espíritos ou sobre a substância contida na cabeça” (p.29). “Ainda se segue que todos os acidentes ou todas as qualidades que nossos sentidos nos mostram como existindo no mundo não estão realmente lá, mas devem ser considerados apenas como aparências; há realmente no mundo, fora de nós, como os movimentos pelos quais essas aparências são produzidas” (p.34). [Edição brasileira: respectivamente p.6 e 9].

¹³ *Léviathan*, trad. fr. de François Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, p.14. [Edição brasileira: Thomas Hobbes, *Leviatã*, forma e poder de um estado eclesiástico e civil; tradução de Joao Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, 2ª ed., São Paulo: ed. Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores). p.11].

¹⁴ Encontramos exatamente essa mesma definição no *De Corpore*: “A imaginação não é senão uma sensação que se degrada e enfraquece por causa da ausência do objeto” (Parte IV, cap. 25, §7).

¹⁵ A imagem já está presente em *De la nature humaine*: “Como uma água estagnada, posta em movimento por uma pedra jogada lá ou por uma rajada de vento, não cessa de se mover até que a pedra caia no fundo ou até que o vento cesse; da mesma forma, o efeito que um objeto produziu no cérebro não cessa tão logo esse objeto deixe de agir sobre os órgãos. (...) É essa uma concepção obscura e confusa que chamamos de Fantasia ou Imaginação. Assim, podemos definir a Imaginação como uma concepção que permanece e enfraquece pouco a pouco a partir de um ato dos sentidos” (op.cit., pp.35-36). [Ed. bras.: p.9 e 10].

¹⁶ No *De la nature humaine*, a memória é apresentada como sendo capaz de corresponder a um sexto sentido. Cf. p.39. [Ed.bras.: p.12].

¹⁷ Mesma ideia no tratado traduzido por Holbach: “A causa da ligação ou consequência de uma concepção para outra, é a sua ligação ou consequência no tempo em que essas concepções foram produzidas pelos sentidos” (op.cit., p 44). [Ed. bras.: p.14].

saber o resultado de uma ação, ele evoca na sua lembrança as ações semelhantes do passado e examina os resultados dessas ações.¹⁸ É o que chamamos ser prudente ou sábio. Como se vê em Hobbes, coisas passadas existem apenas na lembrança, enquanto o futuro é da ordem de uma “ficção mental, que consiste em atribuir às ações presentes os resultados de ações passadas”.¹⁹ Fora da linguagem, as faculdades mentais consistem, assim, em sensação, pensamento e o encadeamento de pensamentos.

Os pensamentos não são exclusivos do homem, mesmo que ele seja o único a se questionar sobre os possíveis efeitos de uma ação. O que verdadeiramente vai caracterizá-lo é a linguagem, a qual, aliás, vai também multiplicar as suas possibilidades de pensar e conhecer.²⁰ A linguagem tem essencialmente duas funções: ela servirá por um lado, de marca, permitindo a memorização não somente dos objetos (o que as imagens poderiam igualmente fazer), mas também e, acima de tudo, dos pensamentos e, por outro lado, permitirá o intercâmbio entre os homens, tanto no âmbito das artes e conhecimentos adquiridos como de desejos, vontades ou projetos. Estas funções exigem que os homens se entendam entre si, isto é, não só que eles tenham uma concepção mental quando as palavras são mencionadas, mas também que eles ouçam a mesma coisa pelos mesmos termos. Daí a necessidade de definições precisas a que, aliás, Hobbes se consagra, apresentando em todos os seus textos as definições dos conceitos-chave que ele se utiliza.²¹ Na perspectiva nominalista hobbesiana, a verdade não é uma característica das coisas, mas da linguagem: “Onde não há palavra, não há *verdade* nem *falsidade*”.²² A razão (*Reason / ratio*) é da ordem do cálculo. Sua finalidade não consiste em encontrar a verdade das proposições e o sentido das denominações, mas passar de uma consequência à outra. Aqui, mais uma vez, vê-se claramente que o movimento aparece como determinante. Ao contrário da sensação e da memória, a razão não é inata e não se adquire pela experiência: ela requer uma forma de indústria. O conhecimento que permite ser alcançado pelas sensações e pela memória é unicamente aquele dos fatos; aquilo que é acessível graças à razão é da ordem da ciência propriamente dita: trata-se do conhecimento das sucessões de fatos e de suas dependências mútuas.²³

¹⁸ Em *De la nature humaine*, os modos de raciocínio serão desenvolvidos: a sucessão das sensações, os raciocínios por contiguidade entre uma ideia ou imagem e uma outra, ligações extravagantes ou desvios, começando na apetência (do objeto desejado ao meio, então aos meios intermediários, etc.) de um objeto do presente para o passado pelos lugares onde ele se encontrava. Cf. pp.44-46. [Ed. bras.: p.15 a 18].

¹⁹ Léviathan, op.cit., p.24. [Ed. bras.: p.18].

²⁰ Em *De Homine*, Hobbes vai particularmente insistir no papel da linguagem na reflexão, minimizando assim as possibilidades do pensamento animal. Cf. especialmente o capítulo X, § 1. Da mesma forma, ele insistirá na diferença da linguagem antes e depois da queda da torre de Babel. De um modo geral, neste texto, Hobbes coloca suas concepções mais em conformidade com as concepções da Bíblia, o que ele não faz no *Leviatã*, onde suas considerações religiosas aparecem separadas, mais particularmente na terceira parte da obra. Elas estão pouco presentes no *Da natureza humana*.

²¹ Mesmo que às vezes seja menos sistemático, Holbach se utilizará deste mesmo modo de escrever.

²² Léviathan, p.31. [Ed. bras.: p.23].

²³ Essa concepção parece estar ausente no *Da natureza humana*.

As paixões, que Hobbes trata principalmente no capítulo VI do *Leviatã*, são imediatamente definidas como movimentos internos.²⁴ Os animais, incluindo os homens, são essencialmente constituídos de dois tipos de movimentos próprios: os movimentos vitais que compreendem as funções vitais e os movimentos voluntários: o andar, o falar e todos os outros movimentos que requerem assentimento. Estes também exigem a imaginação na medida em que essas ações têm uma intenção. Antes de levar a uma ação visível exteriormente, estes movimentos internos iniciais são chamados de esforços (*endeavour / conatus*). São esses esforços ou pequenos movimentos que verdadeiramente constituem as paixões.²⁵

Na base das paixões está o desejo ou apetite (*desire / appetite, cupido / appetitus*), que tende a aproximar o homem do objeto que o atrai. O movimento inverso de repulsão é chamado de aversão. O amor é uma forma de desejo no qual o objeto está presente, enquanto ele permanece ausente no desejo simples. O movimento contrário ao amor é chamado de ódio. Quando um objeto não desperta nem desejo nem aversão, a imobilidade que ele produz em relação a si configura o desdém ou desprezo (*contempt*).

Os objetos do desejo variam não apenas de um homem para outro, mas também no mesmo homem de acordo com o momento e as disposições internas, de modo que o bem e o mal não podem ser absolutos e dependem dos indivíduos e de seus desejos naquele momento, já que o homem nomeará bom o objeto de seu desejo e mau aquele de sua aversão.²⁶ A partir disso, Hobbes elabora um verdadeiro quadro das paixões, um cálculo,

²⁴ No *De la nature humaine*, as paixões também são definidas como um movimento, mas o enfoque é ligeiramente desviado: não se trata mais de insistir no caráter interno da origem do movimento, mas no fato de que elas vêm do espírito: “A faculdade do espírito que chamamos motor difere da faculdade motriz do corpo; porque esta faculdade do corpo é o poder que ele tem de mover outros corpos e nós a denominamos força; mas a faculdade motriz do espírito é o poder que ele tem de dar movimento animal ao corpo em que ele existe, seus atos são chamados de afetos ou paixões” (p.68). [Ed. bras.: p.27].

²⁵ No *De Corpore*, paralelamente ao conceito de conatus está constituído o de ímpeto, o qual representa a quantidade ou velocidade de movimento. Michel Malherbe explica a gênese desses conceitos mostrando que a teoria das paixões influenciou a mecânica hobbesiana: “Podemos pensar que Hobbes, ao apresentar uma teoria mecanicista da sensação, foi levado a enriquecer o conatus deste mecanismo, para dar conta do desejo; pois ele generalizou a noção para todos os problemas do movimento em geral, quando teve que tratar do começo do movimento. Uma tal generalização também permitiu satisfazer uma exigência já sugerida pelo mecanismo de Galileu: não mais conceber o movimento como a passagem entre dois pontos de repouso, mas para compreendê-lo em sua continuidade, em sua transição: todo “ponto” do movimento é uma passagem em direção a outro ponto, e esse esforço é suscetível de uma variação quantitativa, que determina os efeitos. E a consideração do conatus e seu ímpetus permite passar ao estudo dessa continuidade, no detalhe do movimento. Assim, podemos dizer que, quando um corpo passa do repouso ao movimento, é animado por uma variedade de ímpetus crescente; que se o movimento é uniforme, o ímpetus é constante, etc. De um modo geral, a doutrina do conatus e do ímpetus autoriza a tratar de todos os aspectos da efetividade do movimento, início e cessação, aceleração, resistência e elasticidade etc.”. (op.cit., pp.83-84).

²⁶ No *De Homine*, embora insista também no caráter eminentemente relativo das paixões, Hobbes irá apresentá-las insistindo mais naquelas que constituem um bem real para o homem em sociedade e naquelas cujo bem é apenas aparente, adotando de fato uma atitude mais moral. Isto se compreende pelo fato de que ele falou sobre as paixões em outro lugar de forma diferente, e também porque veio a sofrer numerosos ataques e estar implicado nas grandes polêmicas, como ele o lembra na epístola dedicatória. Ele pode, assim, estar cansado das polêmicas, mas também podemos ver nisso o desejo de melhorar a aprovação de suas teorias mostrando o

como bem aponta Weber, a partir do qual, levando-se em conta os vários objetos e as várias relações entre as paixões, seus objetos e imaginações, pode-se deduzir todas as paixões. Assim, o bom será de diferentes tipos, dependendo se ele é efetivo, prometido ou se é um meio que permite alcançar o objeto desejado. O mesmo se dará com o mal. A aparição deste movimento em direção ao objeto é denominada prazer ou volúpia (*Delight*), e desprazer ou desconforto (*Trouble of Mind*) quando é efetuado na direção oposta. O prazer também é o que ajuda este movimento vital, enquanto o incômodo (*Offensive, Unpleasant, Troublesome*) o entrava. Já que o prazer é a sensação do que é bom, todo desejo será acompanhado de prazer ao passo que toda aversão, todo ódio, será acompanhado de desprazer.

Se os prazeres nascem da sensação de um objeto presente, dizemos que se trata de prazeres sensíveis (*Pleasure of Sense*); caso contrário, falaremos de prazeres mentais (*Pleasure of Mind / animi voluptates*) ou alegria.²⁷ Correlativamente, os desprazeres sensíveis serão nomeados dores e os desprazeres mentais tristezas.

Estas paixões simples (apetite, desejo, amor, aversão, ódio, alegria e tristeza) terão nomes diferentes dependendo de diversas considerações: de acordo com a probabilidade de obter o objeto desejado, dependendo se esse objeto é desejado ou odiado, se as paixões são consideradas conjuntamente ou isoladamente ou em função de suas modificações ou de suas sucessões.²⁸ O seu número é particularmente alto, dou aqui apenas alguns como exemplo. A esperança é o desejo unido à opinião de que se alcançará o objeto de seu desejo. O desejo de bem para os outros é denominado benevolência, boa vontade, caridade. A piedade ou compaixão é a tristeza nascida da consideração do infortúnio de um outro. O desejo de riquezas é chamado de cobiça, o de sinais de honra, de ambição. O amor pelas pessoas pela sua simples companhia é chamado de afeição; o amor de uma pessoa com o desejo de ser o objeto singular de seu amor, paixão amorosa. O desejo de conhecer como e por que é chamado de curiosidade. Essa paixão é própria do homem. A felicidade na Terra – Hobbes diz precisamente que não podemos saber o que Deus reserva para os homens após a morte – é, assim, simplesmente passar de sucesso a sucesso na conquista dos objetos desejados.²⁹

quanto elas podem ser moralmente aceitáveis. Encontraremos essa apresentação das paixões na concepção mais moral de Holbach.

²⁷ No *De Homine*, a alegria é concebida como um bem que não é acompanhado pela imagem ou a ideia de um mal por vir: “Na medida em que concebemos o bem que nos acontece sem que este seja contrabalançado pelo menor mal consequente (que é o gozo do bem), o sentimento é chamado alegria” (capítulo XII, § 2). O ódio é o seu contrário.

²⁸ O Da natureza humana coloca mais ênfase nas paixões honrosas e naquelas que não o são, a honra sendo definida como “o reconhecimento do poder”. Cf. particularmente as pp.80-82. [Ed. bras.: p.34-35].

²⁹ No *De la nature humaine*, a concepção é exatamente a mesma: “Quanto ao fim mais afastado em que os antigos Filósofos colocaram a felicidade, ela não existe no mundo, e não há caminho que a ela conduza; porque enquanto vivemos temos desejos e o desejo supõe sempre um fim” (p.72). “Assim a felicidade, pelo qual compreendemos o prazer contínuo, não consiste em ter conseguido, mas em conseguir” (p.73). O capítulo IX termina com uma célebre metáfora da vida como uma corrida. As paixões ali são abordadas a partir desta perspectiva. Cf. pp.99-100. Encontramos novamente esta mesma concepção no *De Homine*: “O bem soberano, ou, como dizemos, a felicidade e o fim supremo, não podemos descobri-lo na vida presente. Porque se o fim é supremo, nada é desejado, a inclinação não tem objeto; do que se segue que neste mundo não há bem em si mesmo, e que o homem não pode mais ter o sentimento dele; com efeito, todo sentimento está ligado a uma inclinação ou a uma aversão; e não sentir é não existir. Quanto ao bem principal, é o progresso

Ao contrário da definição tradicional de felicidade como o estado de repouso dos desejos, que se encontra explicitamente na antiga *ataraxia*, Hobbes considera a felicidade o resultado dos desejos satisfeitos, mas acentua mais o movimento em direção ao objeto desejado do que a própria satisfação do apetite. Ele justifica em outro lugar sua definição de felicidade pela sua concepção de vida: “A própria vida, de fato, é apenas movimento, e jamais pode ser sem desejo ou sem medo [ou sem outras paixões], não mais que sem sensações”.³⁰

Como podemos ver, é a combinação das primeiras paixões simples em função de várias opiniões, de sua conjunção, do tipo de objetos etc., que nos permite estabelecer o conjunto das paixões, que, lembremo-nos, são movimentos internos que levam ou não à ação. Quando pensamos sobre essa definição fundamental das paixões, compreende-se que a vontade também faz parte das paixões. Com efeito, os mesmos objetos podem produzir movimentos de desejo e aversão. Assim, a deliberação é a soma total destes movimentos internos. Fala-se da deliberação, diz precisamente Hobbes, porque a escolha coloca um fim à liberdade. A deliberação é, portanto, comum aos homens e aos animais. Nesta perspectiva, a vontade não é mais uma faculdade propriamente humana. Ela é simplesmente o desejo ou a aversão que vem por último depois da deliberação.³¹ O que constitui a vontade na ordem das paixões, isto é, o último desejo ou a última aversão, corresponde, na ordem da busca pela verdade, ao julgamento, que é a última opinião. Assim, na busca da verdade, a dúvida corresponde à deliberação no jogo das paixões. Mas as paixões também estão envolvidas na razão,³² porque são elas que são responsáveis pela diferença entre os espíritos:

A causa que faz, assim, diferir os espíritos reside nas paixões: quanto à diferença das paixões, ela procede em parte de uma diferença na constituição do corpo e, em parte, de uma diferença na educação.³³

mais livre na direção de fins cada vez mais distantes. A fruição mesma do objeto desejado, no momento em que nos deleitamos dele, é inclinação; é sem dúvida o movimento da alma que goza através dos elementos do objeto de gozo. Porque a vida é um movimento sem fim que, quando não pode ser percorrida em linha reta, transforma-se em movimento circular” (Capítulo XI, § 15). [Ed. bras.: respectivamente p.29 e 30].

³⁰ Léviathan, p.58. A passagem entre colchetes é uma adição à versão latina. [Ed. bras.: Citaremos aqui a tradução da edição brasileira, que acreditamos estar mais clara do que a tradução francesa da qual traduzimos no corpo do artigo: “porque a própria vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação”, p.39].

³¹ Nenhuma diferença neste ponto no *De la nature humaine*: “Na deliberação, o último desejo, assim como o último medo, é chamado de vontade” (op.cit., p.122). Encontra-se aí mais uma análise de algumas atividades em que as ações são voluntárias e involuntárias. [Ed. bras.: p.59].

³² Em *Elements of Law*, Hobbes chega a afirmar também que o discurso tem as paixões como fonte: “Como as paixões do homem são os princípios de seus movimentos voluntários, elas são também os princípios de seus discursos, que são apenas movimentos de sua linguagem” (*De la nature humaine*, op.cit., p.59). [Ed. bras.: p.23].

³³ *Ibid.*, p.69. A ideia é apresentada quase nos mesmos termos no *De la nature humaine*: “Assim, a diferença dos espíritos origina-se da diferença das paixões e fins diferentes aos quais a apetência os conduz” (p.102). Todo o capítulo X é dedicado à análise de o que constitui essas diferenças. No *De Homine*, é essencialmente sobre a diferença dos caracteres que Hobbes se detém. Ele o analisa em detalhes aí. O capítulo XIII é dedicado a isso e as razões desta diversidade humana são as seguintes: “Os caracteres, isto é, as inclinações dos homens à fins determinados, decorrem de seis fontes: temperamento físico, experiência, hábito, bens da fortuna, da opinião que se tem de si mesmo, dos senhores. Se estes traços variam, os caracteres também variam” (Capítulo

As paixões, portanto, terão um papel fundamental não apenas na vida política, mas também na pesquisa científica. Em Hobbes, o homem é um ser de paixão e a vida em sociedade não pode desprezar isso. As paixões não devem ser reprimidas porque “é o mesmo que estar morto não ter nenhum desejo”,³⁴ mas isso também não significa que elas devam ser abandonadas a si mesmas; é preciso orientá-las: “não guiadas, as paixões são em grande parte a maior loucura”³⁵. Holbach lembrará muito bem tanto da importância fundamental das paixões quanto da necessidade de guiá-las para ser possível a vida social. Apesar das diferenças óbvias em suas concepções morais e políticas, veremos que Holbach, por sua vez, apoia todo o seu sistema moral e político nas paixões humanas e na necessidade de orientá-las.

*

Vou abordar o filósofo do Iluminismo a partir de vários textos. Eu deixo de lado aqueles que atacam a religião porque eles têm pouco interesse em uma perspectiva da teoria das paixões.³⁶ Eu negligencio deliberadamente aqueles que precedem sua estada na Inglaterra, que remonta a 1765, na medida em que parece estabelecido que nesta ocasião ele traduz o *Human Nature* e conhece em primeira mão o pensamento de Hobbes. Vou então me concentrar em dois tipos de textos: de um lado, seu célebre *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, que data de 1770, e, de outro, textos posteriores à sua tradução de Hobbes, *Système social ou Principes naturels de la Morale & de la Politique avec un Examen de l’Influence du Gouvernement sur les Mœurs* (1773), *La Morale universelle ou des Devoirs de l’homme fondé sur as nature* (1776) e *Éléments de la morale universelle ou Catéchisme de la nature* (1790). Embora estes últimos três textos tenham sido escritos ao longo de duas décadas, eles me parecem trazer poucas modificações tanto do ponto de vista geral da concepção de moral quanto a das paixões – com apenas uma exceção à qual eu pretendo retornar. Por outro lado, o *Système de la nature* concebe certos aspectos sob um ângulo diferente e que o aproxima de Hobbes. Além disso, é a única obra em que as paixões são consideradas primeiramente sob um ângulo físico, como era sistematicamente o caso do filósofo inglês. Por esta razão, é essencialmente a partir desta obra que irei elaborar minha exposição, contentando-me em buscar nas outras os pontos de divergência que contêm. É muito provável que Holbach retoma de Hobbes a ideia de vida como um movimento, em particular porque ele a associa imediatamente à ideia de sensação como sendo explicada pelo movimento:

XIII, § 1). Veremos que, em Holbach, estas mesmas razões serão evocadas para explicar as diferenças entre os homens. [Ed. bras.: p.48].

³⁴ Léviathan, p.70. [Ed. bras.: p.46].

³⁵ Ibid., p.72. [Ed. bras.: p.47].

³⁶ A influência de Hobbes no anticlericalismo de Holbach tem sido frequentemente notada. Se essa influência é inegável, é necessário, entretanto, matizá-la na medida que em 1767, cinco anos antes de sua tradução do *Human Nature*, Holbach traduziu autores ingleses materialistas e irreligiosos. Cf. *De l’impotence sacerdotale de Davisson e L’Esprit du clergé de Trenchard*. Ambos os textos estão disponíveis na Gallica.

Conhecer um objeto é senti-lo; sentir é ser por ele movido. Ver, é ser movido pelo órgão da visão; ouvir é ser atingido pelo órgão da audição; etc.³⁷

De uma maneira geral, Holbach não elabora uma nova fisiologia. Ele se contenta em apresentar rapidamente a de Hobbes ou, mais precisamente, os elementos úteis para o seu propósito que, mesmo neste livro, visa antes de tudo à moral, à política e à religião. Ele retomará, então, a divisão que Hobbes faz de dois tipos de movimentos: os movimentos externos e diretamente visíveis, tais como os deslocamentos, os movimentos de uma parte do corpo, etc., e movimentos internos, tais como as faculdades intelectuais, os pensamentos, as paixões, as vontades. Ele insiste, no entanto, no caráter eminentemente físico desses movimentos, comparando-os aos processos de fermentação. Não havia em Hobbes um tal insistência e tais comparações, mas isso tampouco significa que Holbach seja mais materialista que Hobbes: ambos são materialistas de uma forma radical. No entanto, uma vez que Hobbes desenvolve uma física e uma fisiologia, que são apenas brevemente mencionadas pelo amigo de Diderot, para ele não é útil insistir tanto neste ponto, já que a própria construção de seu sistema se refere claramente a isto.

Pela mesma razão, Hobbes não precisa insistir em seu determinismo, que é bem claro pelo fato de que ele explica que tudo é corpo e que os corpos são necessariamente o resultado de causas anteriores, elas também evidentemente físicas e que provocarão os efeitos sobre outros corpos. Holbach, por outro lado, insistirá fortemente no determinismo do seu materialismo:

O homem ocupa um lugar nessa multidão de seres dos quais a natureza é a reunião: sua essência, isto é, o modo de ser que o distingue, torna-o suscetível de diferentes modos de agir ou de movimentos, alguns dos quais são simples e visíveis, enquanto os outros são complicados e ocultos. Sua vida é apenas uma longa sucessão de movimentos necessários e ligados, que tem por princípios as causas contidas dentro dele mesmo, como o seu sangue, nervos, fibras, sua carne, ossos, em uma palavra as matérias tanto sólidas como fluidas das quais o seu conjunto, ou o seu corpo é composto; seja de causas exteriores que, ao agir sobre ele e modificando-o diversamente, tais como o ar de que está cercado, a comida da qual ele se alimenta, e todos os objetos pelos quais os seus sentidos são continuamente afetados e que por consequência, operam nele mudanças contínuas.³⁸

Mas Holbach apressa-se em explicar que esse materialismo não implica de forma alguma na não-responsabilização dos atos e, conseqüentemente, na impossibilidade de punir

³⁷ *Système de la nature*, Paris, Coda, 2008. Primeiro cito a paginação de acordo com a edição original, que pode ser encontrado em Gallica (<http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-88620>), depois a da edição de papel recente. Cf.: p.14 / pp.15-16. [Ed. bras.: Barão de Holbach, *Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral*, tradução de Regina Schöpke e Mauro Baladi -1 ed., São Paulo, ed. Martins Martins Fontes, 2010 (Coleção Tópicos Martins), p.44].

³⁸ *Ibid.*, p.51 / p.77. [Ed. bras.: p.105].

o homem que teria agido mal. Longe disso, é necessário que a sociedade tenha de se proteger dos indivíduos que lhe seriam prejudiciais, como também é necessário que ela eduque os cidadãos punindo os vícios e recompensando as virtudes.

Tanto em um quanto em outro, as paixões e os pensamentos têm uma origem material. Holbach segue Hobbes quando ele explica que as ideias que o homem pode ter vêm da experiência. A sensibilidade ou o sentimento, definida como a faculdade de sentir, é a primeira das qualidades: é por ela que o homem vai ser afetado pelos seus sentidos e, assim, formar ideias e experiências. Ora, essa capacidade de sentir se encontra no cérebro, o qual é, para Holbach, somente uma espécie de nervo longo. As sensações, as percepções e as ideias são fundamentalmente a mesma coisa. A distinção em Holbach, assim como em Hobbes, está na maneira como se observa o fenômeno:

Nós chamamos de sentidos os órgãos visíveis do nosso corpo através dos quais o cérebro é modificado. Nomes diferentes são dados às modificações que ele recebe. Os nomes de sensações, de percepções e de ideias referem-se apenas às mudanças produzidas no órgão interno por ocasião das impressões feitas nos órgãos externos pelos corpos que agem sobre eles. Essas mudanças consideradas nelas mesmas são chamadas de sensações; elas são chamadas de percepções tão logo o órgão interno as percebe ou delas seja advertido; elas são chamadas de ideias quando o órgão interno relaciona essas mudanças ao objeto que as produziu. Toda sensação é, portanto, somente um abalo para os nossos órgãos; toda percepção é este abalo propagado pelo cérebro; toda ideia é a imagem do objeto ao qual a sensação e a percepção são devidas.³⁹

Como se pode notar, Holbach não se contenta em assumir a concepção hobbesiana de ideias e sensações, mas vai longe a ponto de integrar seu nominalismo, mostrando assim como a mesma coisa terá nomes diferentes conforme se esteja atento a um ou a outro de seus aspectos. No entanto, o autor do *Système de la nature* não desenvolve em detalhes, como o fez Hobbes, o que representam a memória, a imaginação,⁴⁰ o julgamento, etc. O que importa para ele é mostrar o caráter material do que é geralmente chamado de faculdades da alma.

As paixões, na medida em que desempenham um papel determinante para a moral e a política, receberão mais atenção, mas, mesmo assim, ele entrará pouco nos detalhes. Sua definição das paixões corresponde àquela de Hobbes: trata-se de uma modificação interna devida à sensação. É igualmente um fenômeno inteiramente mecânico. Além disso, Holbach

³⁹ Ibid., pp.74-75 / p.119. [Ed. bras.: p.146].

⁴⁰ A imaginação será igualmente definida por ele como a capacidade de combinar diferentes imagens da memória: “A imaginação está em nós apenas como a faculdade que o cérebro tem de modificar-se ou para formar novas percepções, sob o modelo daquelas que ele recebeu através da ação dos objetos exteriores pelos seus sentidos. Nosso cérebro, então, somente combina as ideias que recebeu e que se recorda, para delas formar um conjunto ou um amontoado de modificações que ele não viu, embora conheça as ideias particulares ou as partes que compõem este conjunto ideal, que existe apenas nele mesmo” (p.77 / pp.124-125). Neste caso, é exclusivamente o cérebro que é o órgão desses movimentos tanto intelectuais quanto os afetivos. [Ed. bras.: p.151].

insiste particularmente na semelhança com as leis físicas do movimento. As paixões explicam-se, assim, pelos movimentos de atração e repulsão. Desse modo, também podemos ver na raiz das paixões o que em Hobbes é chamado desejo e aversão. Os objetos que suscitam o desejo serão considerados bons ou úteis, e aqueles que provocam a repulsa serão considerados ruins e prejudiciais. O amor e o ódio, com seus nomes diferentes em função dos objetos amados ou odiados, o temor e a esperança, formam para Holbach o essencial das paixões.⁴¹

As paixões dos homens diferem porque os próprios homens são diferentes. Essas diferenças vêm em parte da educação e das opiniões, mas também e acima de tudo dos fatores materiais:

O alimento que nós comemos, a qualidade do ar que nós respiramos, o clima em que vivemos, a educação que nós recebemos, as ideias que nos são apresentadas e as opiniões que nos são dadas, modificam este temperamento: e como estas circunstâncias não podem jamais ser rigorosamente as mesmas em todos os pontos para dois homens, não é de surpreender que exista entre eles uma tão grande diversidade, ou que existam tantos temperamentos diferentes quanto indivíduos da espécie humana.⁴²

Conhecer as paixões em seu aspecto material é, portanto, tão importante quanto ver como a imaginação vai excitar uma paixão ou acalmá-la. O materialismo de Holbach sugerirá influenciar as paixões de uma maneira quase médica, modificando a alimentação ou o clima para exaltar ou temperar as paixões conforme estas sejam vantajosas ou não para o homem e para a sociedade. É neste sentido que sua moral requer um conhecimento da natureza. Contudo, em textos sucessivos, esta influência material perde sua importância, sem ser negada ou realmente esquecida. A educação e o meio social, pelo contrário, tornar-se-ão essenciais: “O maior celerado poderia ter se tomado um bom homem se o destino o tivesse feito nascer de pais virtuosos, sob um governo sábio, e em sua juventude o tivesse colocado entre pessoas de bem. O maior dos homens cujas virtudes nós admiramos, seria apenas um bandido, um ladrão, um assassino, se ele tivesse frequentado apenas homens desta têtpera”.⁴³ Isso corresponde, sem dúvida, aos próprios temas das obras, que se concentram mais na moral e na política. Mas talvez não seja estranha essa falta de interesse pela física e pela teoria do conhecimento. No *La Morale universelle*, Holbach admite claramente que não está interessado nessas considerações físicas em suas reflexões sobre a moral. Depois de expor rapidamente o fato de que o pensamento é para alguns uma característica do corpo e para outros, da alma, ele diz:

⁴¹ No *La Morale universelle*, contudo, ele insistirá particularmente sobre numerosas paixões, mas o que importa para ele não é, como para Hobbes, defini-las, mas antes mostrar como elas podem ser benéficas em certa medida e prejudiciais se deixadas entregues a si mesmas.

⁴² *Système de la nature*, p.133 / p.83. [Ed. bras. : p.161].

⁴³ *Système social*, in *Oeuvres philosophiques 1773-1790*, Paris, Coda, 2004, p.13.

Não vamos nos deter em discutir esses sentimentos diversos: para saber o que o homem deve fazer em sociedade, não há necessidade de se remeter para tão alto. Assim, nós não examinaremos nem a causa secreta que pode mover o corpo, nem os esforços invisíveis de que esse corpo é composto: deixemos essas buscas para a metafísica e a anatomia.⁴⁴

Nesse sentido, ele está claramente se afastando de Hobbes, que parte sistematicamente da física e da fisiologia para apresentar sua teoria do conhecimento e para tratar das paixões. Cada vez mais, Holbach sustenta sua moral e sua política unicamente sobre as paixões. Essa diferença não é sem importância como veremos rapidamente.

O objetivo das paixões é a busca da felicidade, nada mais. Não há desse modo razão alguma para condená-las. Em si mesmas, as paixões não são boas nem ruins:

[...] estas paixões sempre têm a felicidade por objeto; por conseguinte, elas são legítimas e naturais e não podem ser chamadas de boas ou ruins senão a partir de sua influência sobre os seres da espécie humana.⁴⁵

Embora Holbach insista na neutralidade das paixões em si mesmas, isso não impede que, do ponto de vista social, possa se definir o que é bom e o que é ruim de uma maneira mais absoluta. A utilidade é o critério para determinar o verdadeiro valor das ações e das paixões:

A utilidade, como foi dito em outro lugar, deve ser a única medida dos julgamentos do homem. Ser útil é contribuir para a felicidade dos semelhantes; ser prejudicial é contribuir para o seu infortúnio.⁴⁶

Com efeito, Holbach esboça já no *Système de la nature* qual será o tema recorrente de suas outras obras: o homem é um ser que vive em sociedade e cuja felicidade depende da felicidade de seus próximos ou mesmo de seus concidadãos. Como podemos ver, a partir das paixões compreendidas do mesmo modo, e até mesmo de sua neutralidade inicial, Holbach irá derivar consequências absolutamente diferentes das de Hobbes, que, como se sabe, concede ao Soberano o poder de determinar no interior da sociedade o bem e o mal, os quais permanecem arbitrários. Em Holbach, por outro lado, como o título de *La Morale*

⁴⁴ *La Morale Universelle*, in *Œuvres philosophiques 1773-1790*, op.cit., p.322. [Ed. bras.: Barão de Holbach, *A moral universal ou os deveres do homem fundamentados na sua natureza*; tradução de Regina Schöpke e Mauro Baladi, São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2014, p.XXIII].

⁴⁵ *Système de la nature*, p.160 / p.97. Cf. também o *Système social*, p.11: “As paixões, essenciais à nossa espécie, inerentes à nossa natureza, que caracterizam o ser sensível, são todas uma consequência do desejo de bem-estar e do medo da dor. Essas paixões são, portanto, necessárias. Eles não são em si mesmas nem boas nem más, nem louváveis nem condenáveis: elas só se tornam isso ou aquilo pelo uso que fazemos delas”. [Ed. bras.: p.188].

⁴⁶ *Ibid.*, p.337 / p.191. Cf. também o *Cathecisme de la nature*, p.836: “É a vantagem que a sociedade retira de nossas paixões que é a medida de sua utilidade, como deve ser a da sua força e, por assim dizer, a da sua intensidade. Daí resulta que todas elas tenham seu limite determinado, além de em qual delas o mal se encontra”. [Ed. bras.: p.363].

universelle já sugere, há, no fim das contas, um bem e um mal de algum modo absolutos, e estes são determinados pela razão. Portanto, a busca por seus interesses bem compreendidos não consistirá de maneira nenhuma em buscar prazeres imediatos, que, aliás, são geralmente também prazeres aparentes, ou seja, prazeres que são de fato seguidos por sofrimento, mas em buscar o que permitirá que o homem seja o mais feliz possível, compreendendo-se que ele é um ser social e que sua felicidade depende dos outros:

[...] mas logo a experiência e a razão lhe provam que, desprovido de recursos, ele não pode sozinho obter todas as coisas necessárias para sua felicidade; ele vive com seres sensíveis, inteligentes, ocupados como ele com sua própria felicidade, mas capazes de ajudá-lo a obter os objetos que deseja para si mesmo; ele se apercebe de que esses seres lhe serão favoráveis somente quando o seu bem-estar estiver interessado neles; ele conclui que para sua felicidade é necessário ele se comportar, em todos os momentos, de uma maneira a conciliar a ligação, a aprovação, a estima e a assistência dos seres mais inclinados à contribuir com seus pontos de vista; ele vê que é o homem que é mais necessário ao bem-estar do homem, que para colocá-lo na direção de seus interesses, ele deve fazê-lo encontrar benefícios reais para apoiar seus projetos; mas proporcionar vantagens reais aos seres da espécie humana é ter virtude; o homem razoável é, portanto, obrigado a sentir que é do seu interesse ser virtuoso. A virtude é apenas a arte de tornar a si mesmo feliz através da felicidade dos outros. O homem virtuoso é aquele que comunica a felicidade aos seres capazes de torná-lo necessário à sua conservação, inclinados a lhe proporcionar uma existência feliz. Tal é o verdadeiro alicerce de toda moral; o mérito e a virtude são fundados na natureza do homem, sobre suas necessidades.⁴⁷

A partir de uma visão aparentemente egoísta, a busca do interesse pessoal, Holbach chega a um utilitarismo para o qual cada um deve, de fato, procurar o maior bem para a sociedade.

Essa concepção moral também dará seu papel à política, que deve apoiar a moral. Se o papel do legislador consiste, como em Hobbes, na conservação dos membros da sociedade civil e em permitir a eles que sejam tão felizes quanto possível, o caminho para alcançar esse objetivo é totalmente diferente: ao poder absoluto de Hobbes, Holbach prefere um poder comum, e ele insiste sobretudo em uma boa compreensão dos interesses de todos. O poder, que representa a voz de cada um,⁴⁸ não deve de modo algum ir ao encontro das paixões. Em vez disso, ele deve organizar-se de tal maneira que as paixões sirvam ao conjunto:

As paixões são o verdadeiro contrapeso das paixões; não busquemos destruí-las, mas tratemos de direcioná-las: pesemos aquelas que são prejudiciais por

⁴⁷ Ibid., pp.344-345 / pp.194-195. [Ed. bras.: p.370-371].

⁴⁸ A lei é “a soma das vontades da sociedade, reunidas para determinar a conduta de seus membros, ou para dirigir suas ações de modo a contribuir para o objetivo da associação” (ibid., p.152 / p.93). [Ed. bras.: p.180].

aquelas que são úteis para a sociedade. A razão, fruto da experiência, não é senão a arte de escolher as paixões que devemos escutar para nossa própria felicidade. A educação é a arte de semear e de cultivar nos corações dos homens as paixões vantajosas. A legislação é a arte de conter as paixões perigosas, e de excitar aquelas que podem ser vantajosas para o bem público.⁴⁹

Ao administrar as paixões dos homens para que elas se contrabalancem em vista do bem maior da sociedade, o Estado cumpre plenamente seu papel. Holbach já parece inaugurar a concepção utópica de Fourier.

Como podemos ver, o caráter universalizável da moral não significa que todos encontrarão sua felicidade da mesma maneira. Como todos os homens não buscam os mesmos objetos como a fonte de seu prazer, a felicidade será diferente para um homem avaro, um vaidoso, um sensual ou um homem razoável. Cada um deve, portanto, buscar o seu próprio caminho para alcançar a felicidade e é impossível que alguém possa determinar os modos da felicidade dos outros. Além disso, o interesse de uns e de outros varia:

Chama-se de interesse o objeto para o qual cada homem, conforme o seu temperamento e suas ideias, atribui seu bem-estar; de onde se vê que o interesse nunca é senão aquilo que cada um de nós considera necessário para a sua própria felicidade. Deve-se concluir disso que nenhum homem neste mundo está totalmente desprovido de interesse.⁵⁰

Holbach fala de interesse ali onde Hobbes falava de desejo ou de objeto de desejo, mas, no fim das contas, o conceito não é verdadeiramente diferente, exceto que o foco é colocado na moral e na moral social. Por isso, o filósofo do Iluminismo pode afirmar, prefigurando quase o que dirá Bourdieu, que todos têm um interesse e que dizer que alguém é desinteressado é dizer seja que não vemos o interesse em suas ações, seja que estamos aprovando esse interesse.

A busca pelo interesse é, portanto, o motor da ação humana. Mas os objetos dos prazeres variam. Os mesmos objetos, por mais agradáveis que sejam, embotam os sentidos. Além disso, a felicidade, “prazer contínuo”,⁵¹ mesmo que seja para o mesmo indivíduo, é impossível ser de um único modo ou, mais precisamente, ser produzida a partir de um único objeto. É por isso que é bom que a imaginação crie em nós novos desejos e, conseqüentemente, novas possibilidades de buscar o prazer.

⁴⁹ Ibid., p.386 / p.219. Cf. também: “Tão logo renunciemos ao vão projeto de destruir as paixões nos corações dos homens; que elas sejam direcionadas para os objetos úteis para eles e para seus associados. Que a educação, o governo e as leis os habituem a contê-las nos justos limites fixados pela experiência e pela razão. Que a pessoa ambiciosa tenha honras, títulos, distinções e poder, quando servir utilmente à sua pátria; que se dê riquezas aquele que as desejar, quando ele se tornar necessário aos seus concidadãos; que se encoraje através de elogios aquele que ama a glória; em uma palavra: que as paixões humanas tenham um livre curso, quando disto resultar em benefícios reais e duradouros para a sociedade” (p.159 / 96). [Ed. bras.: respectivamente p.413 e 187].

⁵⁰ Ibid., p.341 / p.193. [Ed. bras.: p.366].

⁵¹ Ibid., p.337 / p.191. Essa expressão encontra-se também no *Système Social*, p.39. [Ed. bras.: p.363].

Nos indivíduos da espécie humana, bem como nas sociedades políticas, a progressão das necessidades é algo imprescindível; ela está fundada na essência do homem; é preciso que as necessidades naturais, uma vez satisfeitas, sejam substituídas por necessidades que nós nomeamos *imaginárias* ou *necessidades de opinião*; estas se tornam também tão imperativas para a nossa felicidade quanto as primeiras.⁵²

Em 1770, a busca dos desejos é considerada por Holbach uma condição útil para a felicidade. Neste ponto, os textos posteriores diferem muito a ponto de quase inverter o seu sentido entre 1770 e 1776. No *Système social*, texto que remonta a 1773, embora a importância da imaginação na invenção dos desejos não esteja mais presente diretamente e que a ideia de se concentrar nos desejos essenciais, de moderar os outros e de sempre levar em conta os outros indivíduos ocupe cada vez mais espaço, ainda podemos ler:

Podemos dizer talvez que, enquanto o homem tiver desejos, falta alguma coisa em sua felicidade. Mas ele seria mais feliz se não tivesse nenhum desejo? O homem é de tal modo constituído que ele deve desejar sempre, e quando ele tiver adquirido o objeto de seus desejos, ele deve encontrar um novo objeto a ser desejado; sem isso, seu espírito cairia em um langor, em uma apatia que seria para ele o estado mais funesto.⁵³

A corrida para a felicidade está sempre presente, mas ela é temperada por ponderações e pela utilidade de se concentrar nos desejos essenciais, de evitar os excessos, etc. No *La Morale universelle*, a evolução persiste. No começo da obra, a moral é tingida pelo epicurismo,⁵⁴ e embora não chegue até ao ponto de visar à *ataraxia*, as noções de ordem e equilíbrio ocupam cada vez mais espaço. Holbach também fala do “repouso da boa consciência” que corresponde à “segurança de merecer a afeição e a estima daqueles com quem vivemos”.⁵⁵ A ideia do movimento perde importância à medida em que a obra avança. Não somente o autor fala a partir daí mais voluntariamente das necessidades do que dos desejos, subentendendo que o homem é de alguma forma escravo de seus desejos, como trata-se agora de adequar seu apetite ao conteúdo de seu prato: “Mais os homens têm necessidades, mais difícil é para eles se tornarem felizes. A felicidade consiste no acordo de nossas necessidades com o poder de satisfazê-las”.⁵⁶ O autor, portanto, se opõe claramente

⁵² *Système de la nature*, p.357 / p.201-202 e sq. [Ed. bras.: p. 383].

⁵³ *Système social*, p.98.

⁵⁴ Notemos que em *La Morale Universelle* Holbach passa rapidamente pelos vários sistemas morais previamente estabelecidos. Apenas o epicurismo parece ter graça aos seus olhos, desde que corresponda ao que seus partidários e não a que seus adversários disseram. Cf. p.318. [Ed. bras.: p.XV].

⁵⁵ *Ibid.*, p.378. [Ed. bras.: p.84].

⁵⁶ *Ibid.*, p.341. Pode-se comparar a ideia da proliferação dos desejos pela imaginação no *Système de la nature* com esta passagem de *La Morale Universelle*: “As necessidades imaginárias são aquelas que uma imaginação frequentemente desregulada nos pinta muito falsamente como indispensável para nossa felicidade” (p.342). Está longe do interesse da imaginação em multiplicar os desejos e permitir assim ao homem correr em sua busca. [Ed. bras.: respectivamente p.22 e 23].

à teoria da proliferação de desejos como útil à felicidade que ele defendia no *Système de la nature*. Além disso, ao fim da obra, depois de ter mostrado que cada paixão pode ser útil se bem utilizada, ele opõe, entretanto, a felicidade aos prazeres:

A felicidade é um estado constante, inalterável, que não pode ser encontrada nem no que desejamos, nem no que nos falta, mas naquilo que possuímos. Os prazeres são apenas felicidades instantâneas; eles não podem fornecer essa continuidade, essa permanência necessária à nossa felicidade.⁵⁷

A felicidade pode ser obtida, mas não com base na busca dos prazeres que dependem de objetos exteriores ao homem, mas em um amor de si que é bem compreendido, que pode ser chamado de virtude e que consiste em buscar a felicidade dos outros homens e desfrutar da satisfação de seu comportamento.

*

Como podemos ver, tendo adotado uma posição muito próxima daquela de Hobbes, Holbach vai dela se afastar cada vez mais, a ponto de se lhe opor diretamente em alguns pontos, quase quatro anos depois de traduzir o *Human Nature*. Parece-me que isso se explica pelo outro elemento de diferença entre estas obras: a ausência da fundação da moral na física, na fisiologia e na teoria do conhecimento. De fato, a física de Hobbes, que constitui ainda a base do *Système de la nature*, está fundada sobre o movimento. E esta filiação é muito importante para Hobbes, que a repetiu todas as vezes que tratou das paixões. Holbach irá reduzir cada vez mais esse encadeamento. A partir de 1773, apenas algumas bases da teoria do conhecimento ainda estarão presentes para fundar a teoria das paixões.⁵⁸ No *Système social*, ele insiste ainda muito sobre o materialismo, mas desde o *La Morale universelle*, mesmo que o próprio autor permaneça materialista, ele deixa, como vimos, esta concepção de lado, afirmando que ela não é necessária para o propósito da obra e que ela pertence à metafísica ou à anatomia. Ele vai, assim, cada vez mais, relativizar a importância do movimento e, portanto, do desejo, que é a transposição para o plano moral da lei da inércia no domínio da física. Mesmo que os sistemas morais deles sejam diferentes, desde o começo e cada vez mais, a filosofia de Hobbes desempenhou um papel determinante no *Système de la nature* e sua influência paradoxalmente se diluirá a partir do momento em que Holbach traduz o *Da natureza humana*.

Mas esta constatação também nos instrui, por sua vez, acerca da concepção de Hobbes. Ela permite não apenas compreender melhor as bases físicas de sua moral e de sua política, mas também a razão pela qual Hobbes sempre leva tempo para reexaminar sistematicamente sua física, sua fisiologia e sua teoria do conhecimento, em vez de passar diretamente para sua antropologia ou para sua política.

⁵⁷ *La Morale universelle*, p.761. [Ed. bras.: p.809].

⁵⁸ É a mesma situação no *Cathécisme de la nature* (1790). Isto confirma minha hipótese, uma vez que, do ponto de vista da moral, a posição corresponde mais à do *Système de la nature* que àquela do *La Morale universelle*.