

# CONSERVAÇÃO DE SI E MODERNIDADE

## Uma abordagem crítica aos conceitos de meio ambiente e bioética

José N. Heck\*

**SÍNTESE** – O esforço de perseverar na existência substitui, na Modernidade, o milenar imaginário finalista do desejo governado pela reta razão. Entre nascimento e morte, a conservação de si marca a singularidade humana e tece a irreduzível individualidade de nossas vidas. As pesquisas ambientais e os estudos de bioética retornam das nascentes da racionalidade moderna com o mapa da incomensurabilidade dos conflitos e o enigma de uma era perdida. A articulação do presente artigo é feita na contramão da opinião pós-moderna dominante. O texto argumenta a favor da expansão estatal da responsabilidade difusa para lidar a contento com os desafios complexos do mundo contemporâneo.

**PALAVRAS-CHAVE** – Conservação de si. Meio ambiente. Bioética.

**ABSTRACT** – The endeavour to persist in existence replaces, in the Modern Age, the millennial finalist imaginary of desire ruled by right reason. Between birth and death, self-preservation is the hallmark of human singularity as it weaves the irreducible individuality of our lives. Environmental and bioethical research revives the sources of modern rationality with the map of incommensurable conflicts and the enigma of a lost era. The current article has been articulated so as to go against the stream of prevailing postmodern thought. The essay argues for the state expansion of diffuse responsibility to satisfactorily deal with the complex challenges of today's world.

**KEY WORDS** – Self-preservation. Environment. Bioethics.

### Introdução

A noção de subsistência constitui peça-chave da metafísica cristã. Tendo feito o mundo do nada, Deus o mantém ante o risco de voltar à inexistência, da qual foi subtraído pelo Senhor no alvorecer da criação. Na alta Idade Média, os escolásticos esmeram o discurso filosófico e teológico acerca da conservação de todas as coisas pelo Criador. Tal conservação, porém, nada tem a ver com a noção de *conservatio sui*, ou seja, com a manutenção dos entes por esforço próprio. Na medida em que o conceito de conservação permanece atrelado à criação, não há nem

\* Doutor. Professor. UFG-CNPq/UCG (Universidade Federal de Goiás – Conselho Nacional de Pesquisa / Universidade Católica de Goiás).

mesmo a possibilidade de pensar numa autopreservação *stricto sensu*, pois o que foi criado por Deus é por Deus mantido no ser. A Ele mesmo, porém, sempiterno que é, não convém nem o mais fugaz pensamento de conservação de si.

Para Tomás de Aquino, a subsistência consiste sempre e necessariamente num ato do criador em relação aos entes criados. Ao lado dessa dependência, o doutrinador medieval conhece também uma relação inversa à primeira, conhecida sob a designação *amor*, à luz do qual importa saber se as criaturas amam mais a si do que a Deus ou mais a Ele do que a si mesmas. Tomás responde que a tendência do que é dependente sempre se afigura maior em relação àquilo do qual depende e cuja atualidade lhe afigura o sumo bem, razão pela qual todo ser vivo aspira mais a conservar sua espécie do que a ficar adstrito à sua existência; acima de tudo, porém, toda criatura atende amorosamente ao âncora do Bem, ou seja, ao apelo do maior dos bens que é Deus.

Ao longo de todo Medievo, o princípio e o fenômeno da conservação de si permanecem sob controle de uma visão teleológica de mundo. Como sabemos, uma das características da Modernidade é haver implodido a moldura medieval do conceito de subsistência para dar lugar a uma interpretação totalmente nova de autopreservação, sem a qual a filosofia moderna não teria conseguido traçar o seu caminho à revelia das rotas teleológicas do Ocidente.

O texto assume a hipótese de que a virulência que as questões de meio ambiente e o complexo da bioética adquirem na pós-modernidade são caudatárias do abandono da metafísica cristã e da teleologia clássica pelo pensamento moderno.

Pólos salientes da controvérsia são, por um lado, o Estado como gesto exemplar da Modernidade e, por outro, a figura reativa de natureza.

### **A criação do Estado e a *conservatio sui***

O conceito político-filosófico mais amplo dos últimos 500 anos é o conceito de Estado. O Estado criado por Th. Hobbes não é:

- instrumento do qual uma porção de homens se serve para com ele atingir certos fins, realizar determinados propósitos ou concretizar alguns objetivos. Se o Estado fosse apenas isso, ele não poderia em nome do cidadão e munido de força voltar-se contra a vontade expressa desse cidadão.
- espelho ou cópia de uma ordem macrocós mica cuja excelência a figura do Estado tornaria acessível para o microcosmo da vida humana de cada vivente. Se o Estado se resumisse a isso, ele se limitaria a fazer sempre de novo apenas exigências, pedidos e solicitações à vontade dos indivíduos e jamais se afirmaria como expressão pura e simples de cada cidadão.

Em sendo a vontade de cada um fonte e razão de ser do Estado, o que verbalizamos por lei, liberdade, individualidade e instituição não se encontra em conflito, mas numa concordância cujo fundamento repousa não sobre a universalidade da natureza humana ou de uma ordem cósmica universal qualquer, mas está fincado na energia da vontade de cada ser humano individual, a qual o caracteriza

como agente antes mesmo de haver escolhido fins, fixado propósitos e ou autoentender-se como integrante de determinada ordem preestabelecida. O Estado criado por Hobbes é uma entidade cuja argamassa consiste no conjunto das vontades reunidas dos cidadãos.

O teórico político inglês abre o cenário de sua obra-mestra, *Leviatã*, com a criação do Estado pelo homem à semelhança “daquele *Fiat*, do “Façamos o homem”, proferido por Deus na Criação”.<sup>1</sup> Na comparação entre a aurora dos tempos e os primórdios da modernidade hobbesiana, o que é natural – o corpo humano – é apresentado como um relógio (mecanismo artificial), ao passo que o produto da criação humana – o Estado – é visto como um corpo humano (mecanismo natural). Reportado à vida corpórea, Hobbes descreve :

Pois vendo que a vida não é mais do que movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os *autômatos* (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o *coração*, senão uma mola; e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como projetado pelo Artífice?<sup>2</sup>

Ao tomar por referência o Estado, Hobbes diz que “não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja defesa e proteção foi projetado”,<sup>3</sup> e explica o seu funcionamento, ao expor:

E no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os *magistrados* e outros *funcionários* judiciais ou executivos, *juntas* artificiais; a *recompensa* e o *castigo* (pelos quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir seu dever) são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural; a *riqueza* e *prosperidade* de todos os membros individuais são a *força*; *Salus Populi* (a *segurança do povo*) é seu *objetivo*; os *conselheiros* [...] são a *memória*; a *justiça* e as *leis*, uma *razão* e uma *vontade* artificiais; a *concordia* é a *saúde*; a *sedição* é a *doença*; e a *guerra civil* é a *morte*.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> HOBBS, Thomas. *Leviathan* (The Introduction). Ed. by R. Tuck. Cambridge : Cambridge University Press, 1991, p. 9-10. “[...] resemble that *Fiat*, or the *Let us make man*, pronounced by God in the Creation”.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 9. “For seeing life is but a motion of Limbs, the beginning whereof is in some principall part within; why may we not say, that all *Automata* (Engines that move themselves by springs and wheeles as doth a watch) have an artificiall life? For what is the *Heart*, but a *Spring*; and the *Nerves*, but so many *Strings*; and the *Joynts*, but so many *Wheeles*, giving motion to the whole Body, such as was intended by the Artificer?”

<sup>3</sup> Ibidem. “For by Art is created that great *Leviathan* called a *Common-Wealth*, or *State*, (in latine *Civitas*) which is but an Artificiall Man; though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was intended [...]”.

<sup>4</sup> Ibidem. “[...] and in which, the *Soveraignty* is an Artificiall *Soul*, as giving life and motion to the whole body; The *Magistrates*, and other *Officers* of Judicature and Execution, artificiall *Joynts*; *Reward* and *Punishment* (by which fastned to the seate of the *Soveraignty*, every joynt and member is moved to performe his duty) are the *Nerves*, that do the same in the Body Naturall; The *Wealth* and *Riches* of all the particular members, are the *Strength*; *Salus Populi* (the *peoples safety*) its *Business*; *Counsellors*, by whom all things needfull for it to know, are suggested unto it, are the *Mem-*

O *Leviatã* hobbesiano, descrito como animal artificial, molda a filosofia política por mais de cinco séculos. O Estado moderno decompõe a legitimação do senhorio político tradicional e formula o programa do moderno dinamismo da emancipação humana. A natureza do homem que supõe, ampara e promove o *Leviatã* consiste em encarar, fazer frente, resistir ao perigo da destruição de si, quer dizer, a natureza do homem consiste em autopreservar-se. Para o ser humano não há objetivo e fim para os quais sua vida possa tender e avançar além do que é a cada instante, uma vez que o melhor dos fins possíveis ou imagináveis significa infinitamente menos para o homem do que a vida nua e crua que tem à disposição, ou seja, prazer e dor são auferidos à revelia dos magníficos objetivos que porventura a natureza humana alcança pelo gozo e sofrimento dos seres humanos.

Aristóteles, em contrário, formula a existência de fins naturais. Segundo o filósofo grego, cada vivente tem um fim e aspira chegar ao objetivo que lhe é próprio na condição de ente natural. Uma vez alcançado o objetivo, a busca, a ânsia, todo o movimento vital chega a bom termo. Tal estado plenificado de vida, o sumo bem da existência, a felicidade, não se caracterizam pela apatia, ausência de ação ou vitalidade; muito pelo contrário, há nessa situação uma intensificação do bem-viver que satisfaz exaustivamente o agente, preenche seu ser e o expressa de maneira pura e autêntica, de modo que nesse instante o ser humano abarca a si mesmo na finalidade que lhe é própria, vive a situação como fruição e a usufrui como plenitude e maximização derradeira de seu ser.

Decisivas entre Aristóteles e Hobbes são as noções do último acerca (a) da natureza como arte divina, mediante a qual o mundo é feito e governado, e (b) da arte dos homens, como imitação da arte de Deus na construção de coisas artificiais e, sobretudo, na criação do animal artificial que se chama Estado. A arte aristotélica, imitadora da natureza, é substituída pela arte hobbesiana que copia mecanicamente a arte divina, isto é, imita o artifício pelo qual Deus cria e governa todas as coisas. Como obra de um artífice, a natureza feita e mantida pela arte engendra um novo modelo de saber cujo movimento consiste em deduzir as conseqüências imanentes ao modo de conhecer a gênese daquilo que fazemos ao criarmos artefatos, quer dizer, corpos que têm em nós sua origem, portanto, dos quais somos os criadores. E, por fim, somos todo-poderosos naquilo que geramos, eis que a divindade é demiúrgica. Como senhora da produção, a razão moderna é soberana porque somente há ciência daquilo de que somos criadores.

Hobbes descreve de maneira antiaristotélica a atividade pela qual o homem experimenta a conservação do seu ser. "Para este fim", argumenta Hobbes, "devemos ter em mente que a felicidade dessa vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito".<sup>5</sup> A felicidade do homem hobbesiano não é o deleite de quem alcança o que pretende, mas, sim, a sensação prazerosa do sucesso ininterrupto

---

ory; Equity and Lawes, and artificiall Reason and Will; Concord, Health; Sedition, Sicknesse; and Civill war, Death".

<sup>5</sup> Ibidem I, 11, p. 69-70. "To which end we are to consider, that the Felicity of this life, consisteth not in the repose of a mind satisfied".

de deixar atrás de si o que está à frente. Tão-somente esse prazer é capaz de lhe confirmar continuamente a plenitude do ser e o põe em condições de resistir ao risco de perder a vida. Hobbes apostrofa: “A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para o outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo”.<sup>6</sup>

De resto, os objetivos da conduta do homem hobbesiano afiguram-se díspares. Não há como prever os anseios ou ordenar os critérios que regem o movimento de sua existência. Ao sentimento de vida do indivíduo moderno é próprio que novos objetivos substituam anteriores que, por sua vez, ficam irreparavelmente para trás. Pois, a vida é movimento, mas não o movimento que consiste em alegrar-se com o alcance de um fim, a realização de um propósito ou a satisfação de uma carência, mas comporta simplesmente o andar, o mover-se, o mero estar em movimento de um a outro objeto do desejo; em suma, consiste numa corrida da qual o teórico político inglês diz que “não devemos supor que essa corrida tenha outro fim, nem outra utilidade que não seja avançar sempre, na qual

Fazer esforço, é o apetite;

[...];

Considerar os que ficam atrás, é a glória;

[...]

Estar sempre ultrapassado, é a miséria;

Ultrapassar sempre o que nos precede, é a felicidade;

E abandonar a corrida, é morrer.<sup>7</sup>

A vida humana não é, para Hobbes, mais do que desejo, esforço (*conatus*), movimento infinitesimal de autopreservação, isto é, poder para existir e persistir na existência. O medo de ficar fora do circuito do movimento se expressa no temor de que o movimento do desejo possa vir a estancar e acabe no breu da noite imemorial. “Em primeiro lugar”, observa Hobbes, “destaco como tendência geral de todos os homens um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte”.<sup>8</sup> A afirmação descarta como causa de tal inclinação a expectativa de se procurar e ter mais prazer com um poder maior ou, inversamen-

---

<sup>6</sup> Ibidem, p. 70. Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later”.

<sup>7</sup> HOBBS. *The elements of law natural & politic* I, 9, 21. Ed. by F. Tönnies. Third impression. London: Frank Cass & Co. LTD, 1984, p. 47-48. “But this race we must suppose to have no other goal, nor other garland, but being foremost: an in it:

To endeavour, is appetite;

[...];

To consider them behind, is glory;

[...];

Continually to be out-gone, is misery;

Continually to out-go the next before, is felicity;

And to forsake the course, is to die”.

<sup>8</sup> HOBBS. *Leviathan* I, 11. Ed. by R. Tuck. Cambridge : Cambridge University Press, 1991, p. 70. “So that in the first place, I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall restlesse desire of Power after power, that ceaseth onely in Death”.

te, não se trata de uma suposta incapacidade do indivíduo de satisfazer-se com um poder moderado, mas, segundo Hobbes, “em virtude de não se poder garantir o poder e os meios para viver que atualmente se possuem sem adquirir mais poder do que se tem em cada momento”.<sup>9</sup> Para o teórico político inglês, o poder segue uma lógica cujos significados de linguagem destinam-se a multiplicar opções de prazer que não são desfrutáveis senão com mais poder.

O medo de ficar excluído da acumulação do poder não faz diferença perante a morte e a bem-aventurança eterna com que, respeitadas as diferenças, Aristóteles brinda os filósofos e a igreja medieval compensa os homens tementes a Deus. Para o homem hobbesiano, tanto uma como outra acaba com a pulsação de nosso corpo entre seres que nos afetam e são por nós afetados.

A lógica da acumulação de poder vigora nos interstícios do valor que cada homem se dá e o valor que lhe é dado pelos demais. Ao ser avaliado pela imaginação individual, tanto o valor elevado quanto o inferior, que lhe é conferido pelos outros, depende, assegura o filósofo, do valor que cada homem se atribui a si próprio, ou seja, a auto-estima de cada indivíduo perfaz um critério absoluto para distinguir entre honra e desonra. Como, porém, cada qual só pode ser honrado ou desonrado por seus semelhantes, na falta de um critério comum, assevera Hobbes, “a valia ou o valor de um homem tal como o de todas as coisas, é seu preço, o que equivale a dizer, tanto quanto lhe seria dado pelo uso de seu poder”.<sup>10</sup>

O quinhão incomensurável de poder, procurado por cada homem para impor-se ao semelhante, é continuamente contradito pelos critérios de mensuração daqueles que igualmente o procuram dominar – como ele aos demais. Como a glória, assim também a honra pouco vale. “Se todos os homens a têm”, argumenta Hobbes, “nenhum a tem, pois consiste em comparação e precedência”,<sup>11</sup> vale dizer, “como nas outras coisas, também no homem não é o vendedor, mas o comprador quem determina o preço”.<sup>12</sup>

Tal estrutura de autopreservação caracteriza, igualmente, a vontade unificada dos cidadãos na esfera estatal. Não cabe ao Estado fazer os cidadãos felizes, concretizando-lhes propósitos primordiais de sua existência em detrimento do objetivo maior do Estado. O Leviatã tem o dever de zelar pela persistência das vontades dos cidadãos em seu direito de perseguir a felicidade (*the pursuit of happiness*).

Condição desse certame da felicidade é a *conservatio sui* de cada cidadão enquanto ser natural. O teórico político inglês mantém o princípio ao longo de toda a

---

<sup>9</sup> Ibidem. “(B)ut because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more”.

<sup>10</sup> Ibidem I, 10, p. 63. “The Value, or Worth of man, is as of all other things, his Price: that is to say, so much as would be given for the use of his Power: and therefore is not absolute; but a thing dependant on the need and judgement of another”.

<sup>11</sup> HOBBS. *De cive* I, 1,2. The latin version entitled in the first edition “Elementorum philosophiae section tertia de cive” and in later editions “Elementa philosophica de Cive. A critical edition by H. Warrender. Oxford : Clarendon Press, 1983, p. 32. “[...] propterea quod gloriatio, sicut & honor, si omnibus adsit, nulli adest; quipped quae comparatione & praecellentia constant”.

<sup>12</sup> HOBBS. *Leviathan* I, 10, p. 63. “And as in other things, so in men, not the seller, but the buyer determines the Price”.

sua obra. Já em *Elements* é exposto que ninguém tem o direito de resistir à espada da justiça, “desde que a não-resistência seja possível”,<sup>13</sup> quer dizer, desde que impossível, o direito de resistir é líquido e certo. Como Hobbes não indica as ações que têm em mente, a afirmação permanece formal e equivale ao *ultra posse nemo obligatur* do direito romano segundo o qual o que é impossível fica desamparado de qualquer obrigação. Ao retomar o princípio no *De cive*, o teórico político inglês lhe dedica todo um parágrafo, cuja frase inicial explicita o agir cujo direito não pode ser transferido por ocasião do pacto constitutivo do Estado. Hobbes escreve: “Ninguém está obrigado, por qualquer *contrato* que seja, a não resistir a quem vier matá-lo, ou ferir ou de qualquer outro modo lesar seu corpo”.<sup>14</sup> Hobbes condensa a argumentação numa seqüência escalonada de afirmações: (a) em todo homem existe o mais alto grau do medo;<sup>15</sup> (b) através dele o homem concebe o mal que venha a sofrer como sendo o maior de todos os males;<sup>16</sup> (c) por uma necessidade natural, o homem dele se esquiva pela luta ou pela fuga;<sup>17</sup> (d) ninguém está obrigado ao que é impossível;<sup>18</sup> (e) a morte é o maior mal que afeta a natureza.<sup>19</sup> Hobbes encerra a seqüência, estendendo a não obrigatoriedade da omissão à integridade física, caso aquele que está sendo ameaçado não seja forte o bastante para suportar a morte e, extensivamente, mostra-se incapaz de resistir a danos físicos de qualquer espécie.<sup>20</sup>

A conclusão tem validade universal. O raciocínio conclusivo supõe que haja uma situação psíquica que não admite, por definição, um comportamento alternativo àquele que o homem tem quando busca evadir-se dessa situação. Do princípio segundo o qual o impossível desobriga do contraditório segue que a renúncia a condutas autopreservativas é inexecutável. Hobbes explicita: “Pois todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre os males naturais, que é a morte; e isso ele faz por um certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai”.<sup>21</sup>

Para o teórico político inglês, é irracional permanecer no estado de natureza. Propor-se a sair desse estado e, simultaneamente, querer renunciar às razões que

---

<sup>13</sup> HOBBS. *The elements of law natural & politic* II, 1, 7. Ed. by F. Tönnies. Third impression. London: Frank Cass & Co. LTD, 1984, p. 111. “(S)upposing the not-resistance possible”.

<sup>14</sup> HOBBS. *De cive* I, 2, 18, p. 39. “Mortem, vel vulnera, vel aliud damnum corporis inferenti, nemo *pactis* suis quibuscunque obligatur non resistere”.

<sup>15</sup> Ibidem. “Est enim in unoquoque gradus quidam timiditatis summum”. A versão portuguesa segue a edição inglesa que no lugar do “mais alto grau do medo” contem “a certain high degree of fear”.

<sup>16</sup> Ibidem. “(P)er quem, malum quod infertur apprehendit ut maximum”.

<sup>17</sup> Ibidem. “(I)deoque necessitate naturali quantum potest fugit, intelligiturque aliter facere non posse. Ad talem gradum metus cum peruentum fuerit, non est expectandum, quin vel fuga, vel pugna sibi consulat”.

<sup>18</sup> Ibidem. “Cum igitur nemo tenetur ad impossibile”.

<sup>19</sup> Ibidem. “(I)lli quibus *mors* (quod maximum naturae malum est)”.

<sup>20</sup> Ibidem. “(V)el quibus vulnera, aut alia corporis damna inferuntur, nec ad ea ferenda constantes satis sunt, ea ferre non obligantur”.

<sup>21</sup> Ibidem, I, 1, 7, p. 26. “Fertur enim unusquisque ad appetitionem eius quod sibi Bonum, & ad Fugam eius quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae, non minore quam qua fertur lapis deorsum”.

movem o propósito é impraticável, vale dizer, o ato de desistir da autopreservação constitui o contraditório do contrato que funda o estado civil. “Já no capítulo 14 do *Leviatã*, escreve Hobbes, “mostrei que os pactos no sentido de cada um abster-se de defender seu próprio corpo são nulos”.<sup>22</sup> Tal argumento não mais se reporta à impossibilidade factual de determinado comportamento, mas tem por objeto a desobrigação de uma suposta declaração contratual que promete o impossível. Enquanto natural, a liberdade não é passível de ser submetida a restrições voluntárias, razão por que é ocioso indicar o bem ao qual o homem é incapaz de renunciar voluntariamente. “Portanto”, argumenta Hobbes,

se através de palavras ou outros sinais um homem parece despojar-se do fim para que esses sinais foram criados, não deve entender-se que é isso que ele quer dizer, ou que é essa a sua vontade, mas que ele ignorava a maneira como essas palavras e ações irão ser interpretadas.<sup>23</sup>

O princípio pétreo da conservação de si torna o suicídio racionalmente impossível para o teórico político inglês. Ao reportar-se a uma epidemia de loucura numa cidade grega que acometeu “apenas jovens donzelas, levando muitas delas a enforcar-se”, Hobbes relata que “esse desprezo pela vida” era visto por alguns como provindo “de alguma paixão da mente”, o que levou “os magistrados a despirem as que se enforcavam e a expô-las nuas publicamente”. “A estória diz”, arremata o teórico político inglês, “que isto curou essa loucura”.<sup>24</sup>

No *Diálogo* póstumo, depois de o parceiro *jurista* haver aprovado a punibilidade do suicida, o interlocutor *filósofo* duvida se um homem pode premeditadamente atentar contra a própria vida, e observa:

Pois natural e necessariamente a intenção de um homem visa alguma coisa que é boa para si mesmo e tende a preservá-lo. E, portanto, creio eu, se ele se mata deve-se supor que não está *compos mentis* (*mentalmente sadio*), mas fora de si por algum tormento interior ou pelo terror de algo pior que a morte.<sup>25</sup>

De acordo com essa afirmação, o suicida teria por natureza que agir necessariamente de outra maneira, vale dizer, o suicídio não invalida a teoria do movimen-

<sup>22</sup> HOBBS. *Leviathan* II, 21, p. 151. “I have shewn before in the 14. Chapter, that Covenants, not to defend a mans own body, are voyd”.

<sup>23</sup> *Ibidem* I, 14, p. 93-94. “And therefore if a man by words, or other signes, seem to despoyle himselfe of the End, for which those signes were intended; he is not to be understood as if he meant it, or that it was his will; but that he was ignorant of how such words and actions were to be interpreted”.

<sup>24</sup> *Ibidem* I, 7, p. 56. “Likewise there rained a fit of madnesse in another Graecian City, which seized onely the young Maidens; and caused many of them to hang themselves. This was by most then thought an act of the Divil. But one that suspected, that contempt of life in them, might proceed from some Passion of the mind, and supposing they did not contemne also their honour, gave counsell to the Magistrates, to strip such as so hang’d themselves, and let them hang out naked. This the story says cured that madnesse”.

<sup>25</sup> HOBBS. *Dialogue*, EW VI, p. 88. “For naturally and necessarily the intention of every man aimth at somewhat which is good to himself, and tendeth to his preservation. And therefore, methinks, if he kill himself, it is to be presumed that he is not *compos mentis*, but by inward torment or apprehension of somewhat worse than death, distracted”.



to vital, mas é declarado pelo filósofo como um fato que desvia o curso natural dos mecanismos fisiológicos.

## Dos primórdios insondáveis ao hipersaber da perdição

A conservação de si recende ao *páthos* da auto-estima. A origem desta relação situa-se na Grécia clássica, quando os primeiros sábios partilham em nome próprio o conhecimento com seus concidadãos, portanto, não mais proferem verdades como poetas em nome dos deuses. Dois milênios mais tarde, a convivência filosófica entre *conservatio sui* e afirmação de si dá cabo, na renascença italiana, da interpretação cristã do mundo, bem como da aliança ambígua e instável que essa interpretação selara com a tradição filosófica grega.

Aristóteles ensina que a cada elemento corresponde no cosmo um lugar natural e a terra constitui o elemento central, de modo que tudo o que tem peso busca por natureza o seu lugar de repouso. No livro II da *Física*, o Estagirita questiona se acaso e destino podem ser considerados causas do que existe e ocorre. Embora conclua que ambos, *autómaton* e *týkhe*, constituam causas subalternas da razão e da natureza, na pergunta sobre as origens ele admite que se trata, na verdade, de um começo sem origem, o motivo por que são muitos os modos de falar-se dele, dentre os quais destaca-se o amor, o que teria feito da *arkhé* algo divino e imortal, inleno a qualquer forma de corrupção.<sup>26</sup>

Como impulso cósmico na raiz de tudo o que se move, o Eros da antiga filosofia da natureza contrasta flagrantemente com a pulsão de uma ciência que pergunta pelo saber do saber e averigua as *aitía mē aitiatà*, as causas incausadas de tempo e espaço. Comparada com o poder exclusivo do amor – capaz de fazer, segundo Hesíodo, que deuses e homens percam a cabeça –, a arrancada filosófica carece de força, e lembra antes o cansaço daquele que, por não saber como iniciar, faz disso o seu começo ou, inversamente, resulta do paradoxo de alguém pressupor o que busca e não poder fazê-lo, por ainda estar procurando. Aquilo que, segundo Aristóteles, o raciocínio perde em vigor para Eros, lhe é compensado pela primazia na questão das origens. Vale dizer: a razão constitui, ela própria, o início do saber.

Ao formular no livro VIII da *Física* sua famosa lei da causalidade, segundo a qual “tudo o que se move é por outro movido (*hápana àn ta kinóúmena hipó tinos kinoito*)”, com exceção daquilo que, porquanto mova, permanece imóvel porque é “por si mesmo posto em movimento” (*anánte autò hautò kinein*)”, Aristóteles afirma “ser racional, para não dizer necessário, que exista também o terceiro, aquele que causa movimento, não obstante mantenha-se inalterado (*eúlogon hina me anankaton eípomen, kai tò trítion einai hò kinei akineton ón*).<sup>27</sup> No consagrado paralelo a esses *tópoi* físicos, no livro XII da *Metafísica*, depois de assegurar lapi-

<sup>26</sup> ARISTÓTELES. *Physik*. Hrsg. und übersetzt von H.-G. Zekl. Bücher I(A)-IV (A), 4, 203b 5-13 (bilíngüe: grego/alemão). Hamburg: F. Meiner, 1987, p. 118-120.

<sup>27</sup> *Ibidem* VIII, 256b, p. 176-179.

darmente que o princípio inercial é a atividade racional ela mesma (*arkhé gar nóesis*), o filósofo grego atrela o pensamento ao poder inamovível de Eros. Para Aristóteles, este não é um amante, mas, enquanto motor imóvel e ato puro, um benquisto original (*eróúmeron*), o único desejável.<sup>28</sup>

Quem movimentava tudo, sem ser movido por nada, o faz pelo fato de ser amado por todos. Ele próprio, porém, só quer a si mesmo, incapaz que é de corresponder ao amor dos humanos. Assim, é conseqüente que quanto mais originária for a atividade intelectual, concebida por Aristóteles, tanto menos a filosofia dependerá daquela energia que, por definição, é também prazer (*ekei kai edonè enérgeia toutou*). Deste princípio dependem *ouranós* e *phýsis* (céus e terra) e, sem ele, bem algum seria possível. Sua vida é a melhor (*zwé ariste*), registra o filósofo, pois o que para nós é apenas momentâneo, por não nos ser possível a constância perpétua, é o que o mantém desde e para sempre (aíwn synekhès)".<sup>29</sup> Em suma, na tradição aristotélica, a metafísica é tão poética quanto a física mitológica: o que esta mantém por fidelidade à origem, aquela subtrai fugazmente da excelência do que vem primeiro, isto é, o movimento imperfeito dos entes sublunares, bem como o movimento perfeito das estrelas é o meio que ambos têm para chegar-se ao imutável.

O ponto mais divino dessa engrenagem metafísica entre o dinâmico e o imóvel por excelência encontra-se na recepção cristã do pensador grego. Embora conceda que a existência de Deus permanece inacessível em sua essência, Tomás de Aquino afirma, por um lado, que Deus é idêntico à sua essência e existência e prova, por outro, a existência de Deus por meio de cinco vias que dão acesso ao todo-poderoso. De acordo com a primeira posição, não nos é evidente a existência de Deus, mas demonstrável pelos efeitos que conhecemos, razão por que não podemos conhecê-Lo perfeitamente em sua essência, ou seja, não podemos saber o que Ele é.<sup>30</sup> Nas posições posteriores, o doutrinador medieval a) insiste que, dado não ser Deus composto de matéria e forma, forçosamente há de ser sua divindade, a sua vida e o mais que Dele se predicar o que é conhecido<sup>31</sup>, b) reafirma que "é impossível que, em Deus, a existência seja diferente da essência"<sup>32</sup> e c) transita pelas cinco veredas metafísicas do Estagirita para concluir acertadamente

<sup>28</sup> ARISTÓTELES. *Metaphysik*. Hrsg. von H. Seidl. Bücher VII(Z)-XIV(N), XII, 7, 1072b 1-5 (bilingüe: grego/alemão), 3. verb. Auflage. Trad. por H. Bonitz, Hamburg: F. Meiner, 1991, p. 254.

<sup>29</sup> *Ibidem* 1072a, 3-30, p. 252-253.

<sup>30</sup> AQUINO, Tomás. *Summa theologiae* I, qu. II. Art. II (Edição bilingüe). Trad. do latim por A. Corrêa. Porto Alegre, Caxias do Sul: Livraria Sulina, Universidade Caxias do Sul, 1980, p. 17 e 18, 26, respectivamente: "Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse; licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam. Non autem possumus scire quid est".

<sup>31</sup> *Ibidem* qu. III, art. III, p. 25. "Et sic eum Deus non sit compositus ex material et forma, ut ostensum est (a. 2): oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur".

<sup>32</sup> *Ibidem* art. IV, p. 26. "Sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse".

que “[...] há um ser inteligente, pelo qual todas as coisas naturais se ordenam ao fim, e a que chamamos de Deus”.<sup>33</sup>

O espanto e a fascinação dos poetas por aquilo que atua inapelavelmente nos primórdios levam Aristóteles a confirmar o amor como *páthos* abrangente do conhecimento. Somente na familiaridade com o Eros mítico foi ainda possível detectar seu desamor por qualquer união – o que Empédocles registra, ao observar que o mundo é regido pelo amor e pelo ódio (*philia/neikos*). Em seu afã de pensar os mitos até o fim, Aristóteles concebe o *nous theoretikós*, em contrapartida, imune à desavença cósmica, ignorando que os deuses se desentenderam ao colocar o mundo em ordem. Diferentemente do que ocorre em Platão, onde para vergonha de deuses e poetas o amor é predicado apenas aos humanos, Aristóteles não vê no ceticismo o vírus do amor, mas sim um quisto da razão, presumivelmente suscetível de ser eliminado pelo bisturi da demonstração. Sob este aspecto, Nietzsche é de todo coerente ao fazer pouco caso da refutação aristotélica do ceticismo, quando flagra na dúvida socrática uma debilidade endêmica dos amantes da verdade, e escreve:

Acerca da vida, os mais sábios preferiram em todos os tempos o mesmo juízo: *não vale nada ...*. Sempre e em toda parte se ouviu de sua boca o mesmo rumor – um rumor cheio de dúvida, de melancolia, cheio de cansaço de viver, cheio de resistência contra a vida. O próprio Sócrates dizia ao morrer: viver significa estar longamente enfermo [...].<sup>34</sup>

Para Aristóteles, cada ser vivo está destinado a se reproduzir. O impulso da reprodução é um impulso que dá continuidade à espécie (*eidos*). Como toda mudança regeneradora mantém constante a ordem matricial das espécies, nada se gera senão que é conservado. A seqüência das gerações perfaz, igual ao movimento sideral, uma imitação do que constitui o mais elevado. Aristóteles concebe toda tendência, inclinação, pertinácia ou tenacidade para perseverar na própria existência como conseqüência da aspiração fixada no fundamento eterno do mundo e voltada para o protótipo da perfeição. Em contrapartida, de acordo com a mecânica newtoniana, não existe o local concebido pelo Estagirita para onde os corpos chegam naturalmente ao repouso senão que cada corpo obedece ao princípio da inércia, isto é, tenderá a manter-se indefinidamente até que seja sustado por um outro, em direção contrária, ou por um obstáculo em repouso. Também a virada cosmológica de N. Copérnico recebe de I. Newton o necessário amparo teórico. Uma vez substituída a concepção grega da ordem cósmica pelo espaço

---

<sup>33</sup> Ibidem qu. II, art. III, p. 20. “Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem. Et hoc dicimus Deum”.

<sup>34</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert. In: *Friedrich Nietzsche. Werke in zwei Bände*. 2. Aufl. München, C. Hanser Verlag, 1973, Bd. II, p. 332: “Über das Leben haben zu allen Zeiten die Weisesten gleich geurteilt: *es taugt nichts* ..Immer und überall aus ihrem Munde denselben Klang gehört – einen Klang voll Schwermut, voll Müdigkeit am Leben, voll Widerstand gegen das Leben. Selbst Sokrates sagte, als er starb: ‘leben – das heisst lange krank sein [...]’”.

infinito, os corpos não mais se movem em harmonia uns com os outros, mas segundo leis universais num espaço geométrico, homogêneo e reversível.

Munido com o *conatus* (esforço) de manter-se em seu estado, cada ser humano opera para autoconservar-se na existência e oferece, igual a todo corpo, resistência a qualquer intervenção em seu estado. Persistir na existência é sem dúvida força, mas com certeza não uma força capaz de ser explicada por um esforço oriundo de um estado do qual o agente sabe que não é o seu.

R. Descartes é um dos pilares da modernidade filosófica. Por maior que seja o desempenho intelectual do pensador francês em confronto com o pensamento medieval, na superação da lógica aristotélica e no nivelamento da erudição do Renascimento, seu apelo a *une morale par provision*, “a fim de não permanecer irresoluto em minhas ações, enquanto a razão me obrigasse a sê-lo, em meus juízos”,<sup>35</sup> põe o saber acima da ação.<sup>36</sup> Uma moral provisória honra o instinto aristotélico da harmonia, vale dizer, seguir o opinião dos mais sensatos é uma forma de não comprometer o método de raciocínio com veleidades do bem-querer. Uma vez separadas ciência e prudência, o pior dos males científicos é julgar sem ter plena certeza, enquanto o pior dos males morais é não agir por falta de certeza, isto é, devido à irresolução do desejo. Confrontado com o poder, o filósofo está absolutamente convencido de que “nada há que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos”.<sup>37</sup> Centrado numa subjetividade que se faz íntima dela mesma, Cartesius torna-se o *grand seigneur* da autoconsciência.

À revelia do evento cartesiano, *Je pense, donc je suis*, toma forma uma outra auto-referencialidade filosófica que assume a vontade como alavanca arquimédica dos tempos modernos. Autoconservação, ser e estar presente a si próprio, *conservatio sui*, vontade de potência tornam-se paradigmáticas ao largo do cartesianismo e acabam mapeando um espaço de modernidade distinto da tradição cartesiana. Não há como esclarecer a experiência moderna senão pela autoconsciência ou como autopersistência, vale dizer, a conservação de si implica a estrutura do eu próprio e a autoconfiança do Ego está comprometida com a necessidade de dar continuidade à existência. No século XIX, Schopenhauer ensina que impulsos cegos e sem direção movem todas as coisas sob o sol e Darwin escandaliza os sensatos com a hipótese do surgimento das espécies por meio da auto-afirmação. Nietzsche, Marx e Freud pensam na contramão de um hegelianismo que, por sua vez, já tentara com base na autoconservação construir uma nova unidade entre razão e realidade.

<sup>35</sup> DESCARTES, René. *Discours de la méthode* III, 1. Hrsg. und übersetzt von L. Gäbe (bilingüe francês/alemão). Hamburg : F. Meiner, 1990, p. 36-38. “(A)nsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m’obligerait de l’être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors de plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision [...]”.

<sup>36</sup> Cf. TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 128-150 (a moral provisória).

<sup>37</sup> DESCARTES, René. *Discours de la méthode* III,4. Hrsg. und übersetzt von L. Gäbe (bilingüe francês/alemão). Hamburg : F. Meiner, 1990 p. 42. “(E)t généralement, de m’accoutumer à croire qu’il n’y a rien qui soit entièrement em notre pouvoir, que nos pensées [...]”.

No coração da *Aufklärung* alemã, Kant em momento algum esclarece o que dizem, o que é, como se explica o prazer, a ação ou o motivo.<sup>38</sup> Quando, vez por outra, define *en passant* um desses termos, repercute em suas definições ainda o teor polêmico de conceitos revolucionários que Hobbes e Espinosa, respeitadas as diferenças, introduzem ao longo do século XVII na corrente sanguínea da Modernidade. Descartes é radicalmente inovador sob o pano de fundo da milenar tradição aristotélica, da alta escolástica e do nominalismo medieval. Seu legado intelectual fica, porém, totalmente imune à renovação filosófica de inspiração estoíca, que partir do século XVI, incide sobre a linguagem filosófica do Ocidente.

Os antigos estoícos desenvolvem a tese de que em cada coisa arde uma chama que a perpassa desde as origens e a faz persistir em seu ser. Tal presença universal, que se convencionou chamar de espírito, possibilita pensar algo que inexiste na tradição metafísica aristotélica e que faz com que se possa considerar a constituição interna de cada coisa à revelia de suas relações com os demais seres sem, por isso, precisar abstrair do conjunto ordenador do universo. Todo ser é, graças a si mesmo, espírito antes mesmo de entrar em contato com quaisquer outras coisas do mundo. Isso tem por consequência que a primeira e mais significativa destinação de algo não é aquela que remete cada ente ao fundamento do cosmo ou a uma substância predeterminada da espécie. Anterior a tal destino é a dedicação com que cada coisa zela pela conservação de si. No desígnio originário de ser ela própria é que cada coisa mantém relações primordiais consigo mesmo. Independente da espécie à qual pertence, é graças a essa auto-referência que cada coisa é igual a qualquer outra coisa no universo.

Os estoícos entendem que sem tal referencial auto-regulador de si não há como falar significativamente de autoconservação do existente. Na medida em que a racionalidade estoíca que pervade o mundo pode ser deduzida da autoconsciência, a universalidade da razão configura uma ordem diferente daquela que caracteriza a especificidade das espécies. Na medida em que é tomado como apercepção pura de si e fator incondicional de autoconservação, o fato de dar-se conta do próprio ser reivindica uma universalidade diversa daquela que em Aristóteles cabe única e exclusivamente ao ser.

A elevação do princípio estoíco à dignidade metafísica está na origem da Modernidade. Condição para tal ascensão é a) o não-enquadramento da cumplicidade de si mesmo para consigo mesmo no manejo teleológico, à moda do aristotelismo, b) a desconexão da completude ontológica divina da persistência do ser em todo existente.

---

<sup>38</sup> HENRICH, Dieter. *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 1982, p. 94. "So hat etwa Kant niemals einen Versuch gemacht, die Begriffe 'Lust', 'Handeln' und 'Motiv' in ihrem Ursprung aufzuklären, obgleich er mit ihnen die Grundlegung seiner Moralphilosophie bestreiten musste".

## Considerações conclusivas

Parece incontornável que os estudos de caráter ambiental e bioético detectem em Descartes o pomo de discórdia da perdição ocidental.

Ao zerar a dignidade cognitiva dos objetos, o filósofo francês considera não menos importante saber algo sobre corpos, bactérias ou paixões do que sobre a existência do Altíssimo, da virtude ou do amor. Saber mais ou saber melhor refere-se, em Cartesius, àquilo que é correto, valioso e bom assim como àquilo que é incorreto, pernicioso e mau. De acordo com a primeira alternativa, saber algo sobre anjos é preferível ao saber acerca de humanos, uma vez que seres celestes pertencem a uma ordem superior à esfera dos terráqueos, e de acordo com a segunda alternativa ter informes sobre a peste bubônica não é menos importante do que ser especialista em catedrais góticas, desde que se trate de ter conhecimentos diversos, ao invés de saber muito do que é superior e saber pouco do que é inferior.

Na quarta via, Tomás de Aquino prova a existência de Deus com base na proporção maior e menor que cada coisa tem de bem, verdade, nobreza e outros atributos semelhantes, de modo que o mais e o menos são ditos de diversos atributos enquanto se aproximam de um máximo. “Há, portanto”, conclui o Doutor da Igreja, “algo verdadeiríssimo, ótimo e nobilíssimo e, conseqüentemente, um ser ao máximo”.<sup>39</sup> Na medida em que a soma das coisas constituem uma ordem hierárquica, a excelência do conhecimento medieval do mundo corresponde ao grau de dignidade do ente que se encontra sob aferição cognitiva.

Na medida em que a teologia integra o elenco das áreas do conhecimento responsáveis para sustar o debacle ecológico e reverter o descalabro bioético, Descartes constitui *persona non grata*. O grande racionalista escreve que “reverenciava a teologia e pretendia como qualquer outro ganhar o céu”,<sup>40</sup> mas não ousava submeter as verdades reveladas à fraqueza de seus raciocínios porque era da opinião de que para fazê-lo “era necessário ter alguma extraordinária assistência do céu e ser mais do que homem”.<sup>41</sup> De resto, Descartes insiste que “o caminho da teologia não está menos aberto aos mais ignorantes do que aos mais doutos”,<sup>42</sup> após haver constatado que a ignorância não está apenas no início do saber, mas também se encontra ao final de um longo processo de aprendizagem, “ao cabo do qual se costuma ser recebido na classe dos doutos”.<sup>43</sup>

O choque frontal com Descartes no *front* ambientalista e bioético simplifica aleatoriamente o teor filosófico da Modernidade. Na medida em que o poder sobre a própria existência equivale *tout court* a persistir no ser, o *sensus sui* dos tempos

<sup>39</sup> AQUINO, Tomás. *Summa theologiae* I, qu. II. Art. III (Edição bilingüe). Trad. do latim por A. Corrêa. Porto Alegre, Caxias do Sul: Livraria Sulina, Universidade Caxias do Sul, 1980, p. 20. “Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum; et per consequens maxime ens”.

<sup>40</sup> *Ibidem* I, 11, p. 12. “Je révérais notre théologie, et prétendais, autant qu’aucun autre, à gagner le ciel”.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 14. “[...] il était besoin d’avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d’être plus qu’homme”.

<sup>42</sup> *Ibidem*. “[...] que le chemin n’en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu’aux plus doctes”.

<sup>43</sup> *Ibidem* I,6, p. 6. “Mais, sitôt que j’eus achevé tout ce cours d’études, au bout duquel on a coutume d’être reçu au rang des doctes [...]”.

modernos não é redutível à autoconsciência como poder ilimitado da subjetividade. Se assim fosse, a necessidade de autopreservar-se seria redundante: a tarefa do meio ambiente e da bioética consistiria em reduzir a autopresença do homem moderno em favor do futuro das espécies, da manutenção do clima e da realização dos fins conspícuos da vida no universo. Ocorre, porém, que aquilo que tem necessidade de conservação não está a cada momento e de maneira definitiva com o fundamento em si mesmo. A crítica pós-moderna pressupõe o contrário.

Em suma, autoconservação não equivale à autoconsciência, vale dizer, se a Modernidade não está, como em Descartes, limitada a ter clareza acerca dela mesma, mas contém posições como as de Hobbes, Espinosa e Nietzsche, de toda avessas à subjetividade cartesiana, meio ambiente e bioética têm na autopreservação dos modernos um suporte e não uma trava para a expansão de responsabilidades ou, como Nietzsche prefere, para justificar a grande responsabilidade do indivíduo soberano.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Physik*. Hrsg./übersetzt von H.-G. Zekl. Bücher I(A)-IV (A), 4, 203b 5-13 (bilingüe: grego/alemão). Hamburg: F. Meiner, 1987.
- . *Metaphysik*. Hrsg. von H. Seidl. Bücher VII(Z)-XIV(N), XII, 7, 1072b 1-5 (bilingüe: grego/alemão), 3. verb. Auflage. Trad. por H. Bonitz, Hamburg: F. Meiner, 1991.
- BEAUCHAMP & CHILDRESS. *Principles of biomedical ethics*. 4. ed. New York: Oxford University Press, 1994.
- CLOTET, Joaquim. *Bioética*. Uma aproximação. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- COSTA, S. & DINIZ, D. *Bioética*. Ensaios. Brasília: Letras Livres, 2001.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Hrsg. und übersetzt von L. Gäbe (bilingüe francês/alemão). Hamburg: F. Meiner, 1990.
- DINIZ, Débora. *Conflitos morais e bioética*. Brasília: Letras Livres, 2001 (Coleção Bioética).
- HECK, José N. *Thomas Hobbes: passado e futuro*. Goiânia: Editora da UFG e da UCG, 1. reimpressão, 2004.
- HEIDBRINK, Ludger. *Kritik der Verantwortung*. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2003.
- HENRICH, Dieter. *Selbstverhältnisse*: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart: Reclam, 1982.
- HOBBS, Thomas. *The elements of law natural & politic*. Ed. by F. Tönnies. Third impression. London: Frank Cass & Co. LTD, 1984.
- . *De cive* I, 1.2. The latin version entitled in the first edition "Elementorum philosophiae section tertia de cive" and in later editions "Elementa philosophica de Cive. A critical edition by H. Warrender. Oxford : Clarendon Press, 1983.
- . *Leviathan*. Ed. by R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*. In: *Friedrich Nietzsche. Werke in zwei Bände*. 2. Aufl. München, C. Hanser Verlag, 1973.
- TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.