
MORTE INDIVIDUAL E VIDA COLETIVA EM SPINOZA

Juliana Merçon*

Resumo: São três as questões básicas às quais se dedica este artigo. Primeiramente, perguntamos: Por que seria a liberdade de pensamento e expressão uma condição necessária à paz social? As respostas que nos provê Spinoza nos ajudarão a compreender o grave erro político que é condenar ao exílio, à prisão ou à morte aqueles cujo pensamento confronta o regime estabelecido. Entre os raros casos de indivíduos que mantêm sua honestidade quando esta lhes impõe o risco da morte, destacamos o de Sócrates. As supostas palavras deste filósofo legendário nos levarão a uma segunda discussão: Pode a razão determinar a honestidade mesmo quando esta implica a morte do próprio indivíduo? Não estaria a razão opondo-se assim ao próprio *conatus*? Por fim, das considerações sobre o vínculo entre indivíduo e coletividade, ética e política, surgirá a questão: Como se relacionam amor próprio, amor aos outros e amor à Natureza?

Palavras-chave: Morte, *conatus*, indivíduo, coletividade, Spinoza

Imaginemos... Sócrates está sendo julgado. O filósofo foi formalmente acusado por impiedade e corrupção da juventude. Sabemos, no entanto, que os efeitos de suas intervenções filosóficas recaíram sobre esferas que iam além da religião e da educação dos jovens. A estrutura política de Atenas se desestabilizou pelos desafios que colocava à autoridade daqueles cujo poder residia em conhecimentos ao final revelados como ignorância. O desejo que move Sócrates a buscar a verdade não é resultado ou causa de um exercício solitário, mas, ao contrário, é parcialmente produtor e produto de processos de saber e poder, com motivos e conseqüências que ultrapassam sua vida individual.

* Professora do Instituto de Investigaciones Educativas, Universidad Veracruzana, México.

Sócrates afirma que nenhum bem tem ocorrido a Atenas que seja maior que sua dedicação a seus concidadãos – uma dedicação que o filósofo vivifica através de buscas dialógicas pela verdade. Sócrates reforça sua asserção sobre os benefícios sociais da função inquisitiva que exerce dizendo que o custo que deriva para a sociedade do silenciamento de indivíduos que são politicamente provocativos pode ser bastante alto. O filósofo adverte os juízes: “Se condenam à morte um homem como eu, não prejudicam a mim mais do que a vocês mesmos” (Platão 12, 30c, p. 23, tradução minha). Implícita em sua fala está a ideia de que a oposição racional não lesa o poder dos governantes na medida em que é esta respeitada e não destruída. Mas por que a dissolução violenta do dissenso prejudicaria o poder das autoridades políticas? Sócrates não apresenta seus argumentos. Passados mais de vinte séculos, Spinoza oferece respostas consistentes a esta importante questão.

Neste artigo, exploraremos as formas como Spinoza justifica a importância de se garantir a liberdade de pensamento e expressão para a manutenção da paz social. A vida e morte de Sócrates – esta figura emblemática cujas atitudes seguem nos inspirando – nos fornecerão ilustrações para alguns pontos em discussão. Sua dedicação à busca da verdade como forma de vida o faz declarar que recusaria modificar seu viver para, desta maneira, evitar a morte. Seria esta, porém, uma atitude racional? Pode a razão determinar a honestidade ou um viver correto mesmo quando isto implica a própria morte? Não se estaria assim contradizendo o *conatus* - fundamento da própria virtude? Algumas possíveis respostas a estas questões serão apresentadas, permitindo que sejam tecidas relações entre a morte individual e a vida coletiva. Em conclusão, veremos, através do conceito de *amor Dei intellectualis*, como a associação existente entre amor próprio, amor aos outros e amor à Natureza equivale à conexão entre a vida ética de um indivíduo e o empenho por formar uma comunidade amorosa.

Verdade, poder e glória

A maneira como Sócrates alinha a vida ativa de um indivíduo e a vida coletiva da *polis* parece estar em consonância com a visão de Spinoza. O filósofo do *Tratado Teológico-Político* é reconhecido por sua firme defesa da liberdade de pensamento. Assim como Sócrates, Spinoza sustenta que há mais dano social em impedir que o pensamento seja exercido livremente que em permiti-lo. Com efeito, Spinoza afirma que a “liberdade não só é compatível com a piedade e a paz social, como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir, ao mesmo tempo, a paz social e a piedade” (Spinoza 17, TTP Pref. 7, p. 8). É importante observar que o que se afirma não é que a liberdade de pensamento e crença pode ser tolerada sem prejuízo ao Estado. O que Spinoza defende é mais profundo. Ele afirma que essa liberdade é na verdade uma condição necessária à preservação de uma coexistência pacífica. Sem a garantia deste direito básico a concórdia é posta em risco (Spinoza 17, TTP XX).

Assumindo uma posição atípica em seu tempo, Spinoza defende que o poder dos governantes não é diminuído, mas, ao contrário, reforçado pelo exercício plural das potências humanas. Na base de sua explanação está o caráter coextensivo das noções de direito e poder. Para Spinoza, os direitos naturais de um indivíduo se estendem até os últimos limites de sua potência. A vida política não transcende a Natureza senão que reflete parte de suas forças. Ao afirmar a coextensividade entre direito e poder, Spinoza não apresenta um delineamento normativo senão que expressa sua rejeição de visões políticas não-naturalistas. Assim sendo, dizer que ‘possuir a potência de fazer algo envolve o direito de fazê-lo’ corresponde a dizer que não há nada que impeça aquela operação de ser empiricamente executada. O naturalismo político de Spinoza provê instrumentos conceituais que permitem compreender a realidade social *tal como é* mais

do que através daquilo que *deveria ser* segundo padrões morais. Cada configuração política envolve uma complexa dinâmica na qual múltiplas potências intelectuais e corpóreas são exercidas, formando associações mais ou menos conflitivas.

Os governantes, como outros humanos, possuem direitos que são apenas limitados por seus desejos e potências. Eles podem, portanto, estabelecer que os outros sigam seus comandos de muitas maneiras. Eles não podem, porém, forçá-los a abdicar de suas potências naturais sem causar sua morte. A potência de pensar (imaginativa e racionalmente) é uma de nossas potências mais elementares, uma vez que constitui nosso esforço por continuar na existência. Ninguém pode renunciar à liberdade de pensar aquilo que se afirma em sua própria mente. Frente à ameaça contra suas potências ou direitos naturais, os indivíduos resistirão para manter suas próprias vidas. Isto explica porque é melhor por parte dos governantes conceder aquilo que não pode ser abolido (Spinoza 17, TTP XX 245, p. 307-308). Considerando que os governantes apenas possuem o direito de impor sua vontade na medida em que possuem a potência para executá-la, e dada a variabilidade das dinâmicas sócio-políticas, se os governantes perdem sua potência de comando, perdem também seu direito correspondente. Isto explica porque costuma ser bastante raro que as autoridades imponham forçosamente comandos irracionais: é de seu interesse manter sua potência de mando e reter seus poderes através da promoção do bem comum. Neste sentido, Spinoza cita a Sêneca para ponderar que “ninguém conservou por muito tempo o poder à custa da violência” (Spinoza 17, TTP XVI 194, p. 240).

Considerando que todos os humanos são investidos da potência de pensar e que esta potência não pode ser dominada sem violência, o amplo exercício desta capacidade e direito por todos os humanos configura o que Spinoza define como o mais natural dos regimes: a democracia. Em maior

consonância com a natureza humana, o objetivo último da democracia é prover aos cidadãos as condições que favoreçam o desenvolvimento de suas potências em segurança. Por ser quase impossível que uma grande maioria de pessoas esteja de acordo com o funcionamento de um regime irracional, tende-se à democracia, a qual, por sua vez, fomenta medidas que reforcem formas de vida coletiva mutuamente potenciadoras (Spinoza 17, TTP XVI, XX). Para manter a paz social, as leis democráticas visam exclusivamente as ações e não as opiniões expressas. Ideias e palavras se mantêm livres por serem necessárias ao avanço do conhecimento e das artes, por promoverem uma sociedade mais racional, diversa e tolerante. O que acontece se esta liberdade é abolida?

Spinoza sugere que efeitos políticos adversos são gerados por leis que restringem a liberdade de pensamento e expressão. Algumas dessas consequências incluem: o exílio de indivíduos talentosos que amam a virtude e as artes (e dois quais depende o desenvolvimento intelectual do Estado); o dano social gerado pela apresentação, por parte das autoridades, da virtude como vício; a erosão da boa fé e da confiança das quais dependem as associações civis (visto que as pessoas passariam a ‘pensar uma coisa e dizer outra’); e, no caso de regimes tirânicos, a polarização de forças exemplares gerada pela morte de cidadão honrados (Spinoza 17, TTP XX, p. 305-307). Com relação a este último caso, Spinoza indaga:

Haverá algo mais pernicioso (...) do que considerar inimigos e condenar à morte homens que não praticaram outro crime ou ação criticável senão pensar livremente (...)? Que exemplo poderá então ter ficado da morte de pessoas assim, cujo ideal é incompreendido pelos fracos e moralmente impotentes, odiado pelos revoltosos e amado pelos homens de bem? Ninguém, certamente, aí colhe exemplo algum, a não ser para os imitar, ou, pelo menos, admirar (Spinoza 17, TTP XX 245, p. 307).

Através da condenação de cidadãos virtuosos a sociedade se divide entre os que reforçam a violência como meio para dissuadir as vozes divergentes e aqueles que admiram a força e caráter das vítimas. As autoridades se tornam menos capazes de exercer seu poder sobre aqueles que exaltam as vítimas da injustiça como mártires, sentindo compaixão e desejo de vingança, mais do que medo (Spinoza 17, TTP XX 247, p. 310). Além disso, a admiração da postura daqueles que morrem em nome de uma causa nobre pode motivar outros a que se unam contra as forças repressivas. Spinoza sugere que as sedições proliferam quando as leis adentram o domínio do pensamento ou quando as opiniões são julgadas e condenadas como se fossem atos criminosos. O sacrifício daqueles que defendem suas próprias ideias em oposição aos poderes dominantes não é, portanto, uma maneira de instaurar a segurança pública, mas, ao contrário, uma forma de exibir ódio e crueldade (Spinoza 17, TTP Pref. 7, p. 8), paixões tristes que expressam a máxima ignorância dos governantes. Por todas as razões mencionadas, a imposição anti-natural da uniformidade de opinião e do silêncio mais corresponde a uma medida perniciosa que ao fortalecimento dos laços sociais, dos quais depende o próprio poder das autoridades.

Spinoza sugere que confrontados pela violência de poderes que tentam controlar a liberdade irrenunciável de pensar e ensinar o que se pensa, aqueles que sabem que estão corretos ou “que sabem que são honestos” não temem a morte ou imploram clemência, como fariam os criminosos (Spinoza 17, TTP XX 245, p. 307). Esta atitude heróica atravessa conspicuamente a defesa de Sócrates. O filósofo ateniense afirma que suas buscas dialógicas se orientam ao aperfeiçoamento da alma. Ao compartilhar com seus concidadãos as suas investigações filosóficas, Sócrates acredita estar oferecendo um grande serviço ao Estado. Sua sólida convicção sobre o fato de ser a sua conduta não apenas correta como também um benefício para a *polis* leva-o a declarar que não alteraria sua forma de vida nem se tivesse que morrer muitas vezes (Platão 12, 30b-c, p. 23).

O esforço de Sócrates por afirmar suas potências o induz a aceitar a morte ao invés de alterar a forma de vida da qual emerge sua virtude. O caso de Sócrates parece ilustrar as palavras de Spinoza ao sugerir que aqueles que sabem que estão corretos e mantêm sua honestidade “recusam-se a considerar castigo o morrer por uma causa justa e têm por uma glória dar a vida pela liberdade” (Spinoza 17, TTP XX 245, p. 307). A glória, ou seja, a alegria que acompanha a ideia de que sua ação é louvada por outros (Spinoza 18, EIII Def. Af. 30), resulta da postura de Sócrates de total recusa a abandonar seus princípios. Há honra em afirmar o valor da liberdade e da busca ativa pela verdade. Mesmo quando a morte é a consequência imposta, a glória que a luta por estes princípios envolve supera a tristeza de uma vida que os trai.

Sendo o amor que Sócrates nutre por si ou por sua própria vida um amor que deriva da razão, este reforçaria sua potência para afirmar a liberdade até mesmo frente à morte. Não obstante, uma contradição significativa poderia ser identificada na caracterização desta *morte virtuosa*.¹ Se o esforço por preservar a si mesmo é o primeiro e único fundamento da virtude (Spinoza 18, EIV P22 C), não estaria Sócrates violando sua própria essência e virtude ao aceitar morrer ao invés de tentar prolongar sua vida modificando os princípios que a regem?

A morte virtuosa: moralização do *conatus*?

Em EIV P72 Spinoza afirma que “o homem livre jamais age com dolo, mas sempre de boa fé”. No escólio desta proposição, o próprio filósofo considera uma possível objeção:

Se um homem pudesse livrar-se, pela perfídia, de um perigo iminente de morte, não aconselharia a razão, sob qualquer condição, que, para conservar seu ser, ele fosse pérfido? (...)

Se a razão assim aconselhasse, ela aconselharia o mesmo a todos e, portanto, aconselharia, sob qualquer condição, a todos os homens a não pactuarem, a fim de unir suas forças e ter direitos comuns, senão por meio do dolo, isto é, a não ter, na realidade, direitos comuns, o que é absurdo (Spinoza 18, EIV P72 Esc).

Spinoza sugere que se uma pessoa livre ou racional é confrontada com a escolha entre preservar sua existência por meios enganosos ou morrer sem ser desleal à verdade, o que seguiria de seu entendimento seria o último caso. Esta conclusão parece admitir que a auto-preservação não é sempre um impulso primário ou que questões de maior importância podem prevalecer sobre o esforço para seguir existindo. David Bidney (1962) argumenta que com o escólio de EIV P72 Spinoza se contradiz. O autor sugere que

O racionalismo estóico de Spinoza com seu reconhecimento de padrões morais absolutos é incompatível com seu naturalismo biológico o qual ensina a completa relativização do bem e do mal, da virtude e do vício, para satisfazer a auto-preservação (Bidney 3, 1962, p. 317, minha tradução).

Diferentes tentativas de dissolver esta aparente inconsistência têm sido formuladas. Jon Miller (2010), por exemplo, propõe uma possível reconciliação entre a doutrina do *conatus* e a asserção de que as pessoas livres sempre atuam honestamente, mesmo quando suas vidas são ameaçadas. Miller sugere que a universalização de uma ação talvez sirva, para Spinoza, como um teste ético. Apesar de exibir um certo tom deontológico, seu argumento envolve a ideia de que é preciso identificar a ética com sua correspondente potenciação dos indivíduos. Se uma pessoa tomasse a máxima segundo a qual uma ação pérfida é recomendável para

assim evitar um perigo e a tornasse universal, o resultado indesejável seria o de que as pessoas pactuariam apenas “por meio do dolo”. Considerando que nossa potência se beneficia da união com outros, e que esta união é mantida através de laços de honestidade, as ações racionais sempre envolvem a verdade. Evitar a perfídia implica atuar racionalmente porque é vantajoso para a manutenção e fortalecimento dos vínculos sociais. Já a desonestidade fere as condições que promovem a razão e a concórdia, sendo, portanto, menos compatível com a conservação de nossa potência de agir. Miller argumenta que é do interesse de cada um não agir enganosamente para evitar a possibilidade de morte. Mas, desde uma perspectiva estritamente individual, poderia a morte ser realmente preferível à desonestidade? Se a morte é o que segue de um ato de honestidade e o indivíduo que assim age já não pode ser beneficiado por esta sua ação supostamente racional, que vantagem haveria para o agente?

Miller oferece outro argumento que parece ser mais convincente. Desta vez, a teoria spinozista da individualidade se torna central. O autor sugere que diferentes formas de conceber a noção de indivíduo implicam diferentes leituras do escólio de EIV P72. Se consideramos o indivíduo uma unidade atômica, auto-contida e discreta, cuja vida é independente de outros seres, torna-se mais difícil compreender como indivíduos podem atuar de formas auto-destrutivas para evitar a perfídia. Neste caso, ser honesto pareceria ir contra a auto-preservação. No entanto, uma outra forma de compreender a relacionalidade constituinte dos indivíduos nos permite chegar a uma interpretação mais aclaradora da questão discutida.

Na definição de EII P13 Spinoza coloca que

Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira

a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos (Spinoza 18, EII P13 Def.).

De acordo com esta definição, Miller propõe que um agrupamento bem treinado do exército corresponderia a um só indivíduo. Neste sentido, quando um membro daquela unidade se lança contra uma granada ou toma alguma outra ação auto-destrutiva para impedir que outros sejam mortos ou feridos, ele ou ela não estaria cometendo suicídio porque se considera parte de um indivíduo mais complexo. Miller sugere que “o ‘indivíduo’ real neste exemplo é o agrupamento do exército o qual atua por sua auto-preservação, tal qual sugere o *conatus*” (Miller 10, 2010, p. 24, minha tradução). Desde esta perspectiva, poderíamos afirmar que indivíduos que se percebem como parte de um indivíduo mais composto (como uma comunidade, sociedade, a humanidade ou o todo da Natureza) teriam o entendimento de que evitar a perfídia beneficia a vida do todo do qual são parte, mesmo quando este comportamento aumenta o risco de que venham a morrer. Este indivíduo social complexo continuaria assim a afirmar sua vida apesar das perdas parciais que viria a sofrer.

É importante ressaltar, porém, que a relacionalidade constitutiva dos corpos e mentes, ou a participação de indivíduos em diferentes níveis de integração, envolve tanto processos físicos como epistemológicos. Considerando que para Spinoza o indivíduo corresponde à união do corpo e da mente, e que estas duas dimensões são homólogas (Spinoza 18, EII P13, EII P21 Esc), a formação de indivíduos mais complexos ocorre, simultaneamente, através de relações entre o movimento e o repouso de suas partes extensivas e através do sistema de conhecimento em operação. Tanto processos imaginativos como racionais participam da experiência de

composição ou formação de indivíduos mais complexos. Sendo assim, o caráter compositivo ou, nos termos de Balibar (1997), *transindividual* do corpo e da mente humanos se expressa por meio de experiências de integração distintas: algumas são caracterizadas predominantemente pela imaginação (ou seja, por um conhecimento parcial e imediato dos efeitos das relações que se compõem), e outras são definidas primariamente pela razão (isto é, pelo entendimento adequado das conexões causais que as engendram).²

A consideração da imaginação como um sistema de conhecimento que acompanha a formação de indivíduos mais compostos adiciona um nível de complexidade ao uso que Miller faz da analogia do agrupamento do exército para resolver a contradição referente à aprovação da morte virtuosa por Spinoza. Notemos que embora pessoas livres sempre atuem honestamente porque, como inferido por Miller, elas compreendem adequadamente que são partes de um indivíduo mais amplo cuja vida se beneficia de suas ações individuais, nem toda morte individual em nome da preservação de um grupo maior corresponde a uma ação racional ou indica tratar-se de uma composição em que predomina a razão. Considerando que ideias imaginativas podem prevalecer na formação de indivíduos compostos, e inclusive motivar operações fatais, o exemplo de Miller não elucida necessariamente o caso da pessoa livre que não busca esquivar-se da morte.

Exploremos as ideias de Spinoza a respeito de duas paixões que, com grande frequência, impulsionam a formação e manutenção de indivíduos sociais compostos. Medo e esperança serão apresentados como exemplos de afetos que podem predominar em formações coletivas, oferecendo uma base para formas passivas de entendimento e desejo. A relação geral entre vida e morte em sistemas predominantemente imaginativos será então diferenciada daquela que se experiencia por meio de sistemas de integração mais racionais.

Sobre formas imaginativas e racionais de integração e morte

Spinoza afirma que todos tememos viver em um estado de solidão no qual nossa potência não seria suficiente para obter as coisas essenciais à existência ou para defender-nos de várias ameaças. Conseqüentemente, a união com outros é um desejo natural que compartilhamos e os vínculos sociais jamais são inteiramente dissolvidos. Pareceria, então, que sempre participamos de formações sociais complexas as quais podem ser interpretadas como indivíduos amplamente compostos. No entanto, considerando o fato de que somos predominantemente guiados pelas paixões, Spinoza enfatiza que não é em virtude de nosso desejo ativo ou compreensão adequada que buscamos formar relações de concordância com outros. Ao contrário, é principalmente por paixões comuns como o medo e a esperança que nos unimos e formamos o indivíduo político ao qual denominamos estado civil (Spinoza 15, TP VI 1).

A esperança é uma alegria inconstante que surge da ideia de um futuro melhor o qual é incerto. Inversamente, o medo é uma tristeza flutuante que deriva de nossas dúvidas sobre um futuro pior o qual gostaríamos de evitar (Spinoza 18, EIII P18 Esc.II; EIII Def.Af. XII e XIII). Medo e esperança são como pólos afetivos entre os quais a vida de coletividades e indivíduos oscila. Estes afetos sempre envolvem a vacilação da mente e são definidos por sua interdependência: não há esperança sem medo, assim como não há medo sem esperança. Sendo que a esperança envolve dúvidas sobre um evento desejado, quando esperamos também tememos que aquilo que desejamos não se realize (Spinoza 18, EIII Def.Af. XIII Exp). E sendo que o medo sempre envolve tristeza, em sua conexão com o medo, a esperança estará sempre manchada pela tristeza. Ambos afetos expressam nossa impotência e a predominância de ideias imaginativas ao

invés de um entendimento adequado ou efetivo da realidade (Spinoza 18, EIV P47 D, EIV P47 Esc).

Em nossa esperança por um bem maior e nosso medo de um mal maior repousa a fundação afetiva de nossa sociedade civil. Amplos coletivos humanos são primariamente engendrados por nossa ignorância constitutiva, por nosso desejar passivo, por afetos que potencialmente nos distanciam de nossas potências de pensar e agir. Estas paixões, apesar de sua natureza flutuante, podem ser responsáveis pela manutenção de determinadas formas de coesão social. Seu caráter imaginativo dificilmente se ausenta da experiência humana. Assim como é inconcebível que um só indivíduo seja totalmente racional, as comunidades humanas englobam necessariamente sistemas de entendimento tanto racionais como imaginativos. Com efeito, Spinoza nos adverte de que há mais ficção na ideia de um mundo humano absolutamente racional que em um mundo no qual prevaleça a imaginação (Spinoza 15, TP I 5, p. 441).

Embora medo e esperança não sejam afetos necessariamente destrutivos (sendo, inclusive, capazes de promover condições imaginativas para a emergência e sustento de certos tipos de sociabilidade), a instabilidade destas paixões nem sempre favorece a vida coletiva. Onde há muita esperança ou medo, a cooperação mútua não é construída com base no entendimento efetivo da interdependência real, senão que oscila de acordo com ameaças percebidas e situações passivamente desejadas. Numerosas superstições culturalmente reforçadas nos mantêm reféns de medos e esperanças. Algumas delas transmitem ideias, por exemplo, de que Deus, imaginado como uma versão superlativa do humano, deve ser temido e de que uma vida abundante, além deste mundo, é o que de melhor podemos esperar. Spinoza esclarece, porém, que muitas destas superstições frequentemente se enfocam nos vícios a serem evitados mais do que nas virtudes a serem estimuladas. Elas então conteriam as pessoas por

medo, ensinando-as a fugir do mal mais do que a amar as virtudes (Spinoza 18, EIV P63 Esc).

Não apenas as religiões exercem seu poder através da disseminação do medo e da esperança. Parte do controle exercido pelo Estado ocorre através do medo de punições e da esperança gerada por recompensas como a honra, o *status*, a prosperidade. A forma como governantes administram o medo e a esperança reflete sua potência e direito sobre a multidão. Como o direito do Estado é também determinado pela potência da multidão, o uso abusivo do poder pelas autoridades é raramente mantido. Assim, se um governante faz com que os cidadãos se sintam fortemente ameaçados por intervenções do Estado, a configuração das potências coletivas tende a ser alterada e este líder político teria razões para temer ser deposto (Spinoza 15, TP III 9). Esta situação talvez possa ser descrita como a fragmentação do Estado como indivíduo complexo ou como um tipo de divisão em novos todos integrados que já não se complementam.

A crítica ao medo que Spinoza desenvolve expressa sua recusa total à ideia de que esta paixão pode exercer alguma função importante em uma vida guiada pela razão. Remo Bodei (1995, p. 78) sugere que três esferas são alvo da denúncia de Spinoza. Em termos políticos, opor-se ao medo implica rejeitar o absolutismo e o despotismo; em um sentido religioso, significa repudiar o preceito bíblico do temor a Deus como fonte de sabedoria (*timor Domini, initium sapientiae*); e, para a filosofia, corresponde à abolição de toda e qualquer visão que propõe a identificação entre medo e virtude. Spinoza assim indicaria que nem o Estado, nem a fé e, ainda menos, a filosofia devem ser erigidos sobre o medo.

Retornemos à discussão sobre a morte virtuosa. Uma síntese de três ideias desenvolvidas até aqui nos assistirão no passo seguinte. Vimos que 1. a composição de indivíduos sociais complexos pode ser – e muito frequentemente é – movida por processos imaginativos; 2. medo e

esperança são paixões comuns que fornecem bases afetivas para a união com outros - união que interpretamos como a formação de indivíduos sociais complexos; 3. apesar de serem afetos promovedores de vínculos e de serem amplamente propagados por poderes religiosos e políticos, medo e esperança são essencialmente instáveis, podendo causar, quando severamente intensificados, graves divisões e conflitos.

Embora nem todo indivíduo coletivo seja formado fundamentalmente por meios imaginativos, e nem todo indivíduo coletivo formado imaginativamente seja engendrado ou mantido predominantemente pelo medo e pela esperança, estes afetos podem nos ajudar a compreender alguns dos modos de pensar e agir presentes em casos possíveis nos quais a morte de indivíduos humanos possui como fim o benefício de indivíduos mais complexos ou coletivos. Neste sentido, se recordarmos o exemplo de Miller, poderemos agora supor, por exemplo, que o agrupamento do exército ao qual se refere o autor seja mantido essencialmente por processos imaginativos. Neste caso, suporemos também que a morte do soldado que busca salvar seu grupo através de seu comportamento fatal seja movida por formas de conhecimento inadequadas. Não seria descabido considerar que a coesão interna de agrupamentos do exército resulte frequentemente de fortes temores e esperanças compartilhados entre seus membros, assim como da ênfase em divisões imaginativas estritas entre o indivíduo complexo que formam e seu inimigo. Movidos por um modo de pensar ancorado na oposição ao outro, haveria em membros de um agrupamento do exército uma considerável disposição imaginativa para desumanizar e demonizar seus oponentes,³ para unir-se com seus companheiros soldados por meio das paixões de ódio e medo frente ao inimigo⁴ e de esperança pela vitória.

Neste sistema agregador de forças, é possível que as instruções diretas e a doutrinação moral tácita conduzam alguns membros a perceber a morte iminente em nome do grupo como uma fonte de glória. Apesar

de gerar efeitos que possivelmente favoreçam a preservação do indivíduo composto, tanto o desejo por ser exaltado assim como crenças em recompensas em uma vida após a morte poderiam ser causas principais por detrás das operações fatais. Neste sentido, é importante notar que a morte de um indivíduo que participa em sistemas predominantemente imaginativos pode diferir fundamentalmente daquela que ocorre em sistemas racionais, tanto em termos das causas que a explicam como em termos do tipo de indivíduo complexo que sua ação beneficia.

Em sistemas de integração predominantemente racionais, os indivíduos se esforçam por depender menos da esperança e por livrar-se do medo uma vez que desejam ser guiados principalmetne por sua potência de compreender as operações necessárias (Spinoza 18, EIV P47 Esc). A glória pode resultar de sua morte, mas não é um objetivo primário ou a causa final de sua ação. Sendo que a virtude envolve uma compreensão adequada, e não um fim exterior a ela mesma (Spinoza 18, EIV P26), é através da contemplação presente de si como causa adequada que o amor próprio e a auto-satisfação (*aquiescentia*) emergem. Em sistemas racionais de integração, uma vida ativa, dedicada ao entendimento, é aquilo que se afirma antes de tudo. A morte não é uma fonte de medo. Ela pode ocorrer como consequência da persistência em se afirmar a primazia de uma vida ativa, mas não é aquilo que é desejado ou evitado por meios pérfidos. Que tipo de vida, então, transformaria a morte em uma consequência menor? Que tipo de vida transformaria a morte em algo menos significativo que o desejo de afirmar-se? A vida daqueles que em seu verdadeiro entendimento são capazes de experienciar sua individualidade como parte de um indivíduo coletivo muito mais amplo, sendo a própria Natureza o mais complexo de todos os indivíduos (Spinoza 14, Epístola XXXII, 1994, p. 83).

Talvez este seja o sentido no qual Spinoza sugere que, em alguns casos, podemos ser coagidos por causas exteriores a morrer “por desejar evitar, por meio de um mal menor, um mal maior” (Spinoza 18, EIV P20

Esc.).⁵ Se a morte individual é um mal menor, pareceria que somente o é porque a vida coletiva se beneficia mais da morte virtuosa de um de seus membros que de vidas individuais desonestas. Render-se a uma vida decadente na qual a liberdade cede lugar a comandos despóticos externos seria um mal maior que a afirmação da virtude em nome de uma vida mais ampla a ser preservada.

A relação com a vida e com a morte mantida por indivíduos que habitam sistemas predominantemente imaginativos seria, portanto, bastante distinta daquela que é cultivada por aqueles que participam em sistemas mais racionais. Spinoza distingue estas duas formas de conhecimento e seus afetos correspondentes com uma curiosa analogia sobre a saúde. O filósofo sugere que por nosso desejo ativo ou racional “buscamos diretamente o bem e evitamos indiretamente o mal” (Spinoza 18, EIV P63 C). Neste sentido,

O doente come, por temor da morte, aquilo que lhe repugna, enquanto o sadio deleita-se com a comida e desfruta, assim, melhor da vida do que se temesse a morte e desejasse evitá-la diretamente (Spinoza 18, EIV P63 Esc.).⁶

Admiravelmente, Sócrates parece manter-se em boa saúde ao longo de seu julgamento. Ele continua a deleitar-se com a filosofia e a afirmar seu amor ao pensamento, não temendo a morte. Confrontado por dois caminhos – um envolvendo a negação da virtude e, conseqüentemente, uma vida despida de seu vigor, e o outro refletindo a afirmação racional de sua vida virtuosa, agora ameaçada por forças externas – a ação de Sócrates resulta de sua sabedoria. Ele não age de maneira desonesta, o que implica, supostamente, que assim aumenta a saúde do indivíduo coletivo do qual é parte. O veredicto determina o fim de sua vida. Mas não há nada em que ele pense menos que na morte: sua sabedoria é uma meditação da vida singular e coletiva (Spinoza 18, EIV P67).⁷

Amor a si e amor aos outros: laços entre ética e política

Talvez não haja maior desafio à fortaleza de alguém que aquele que enfrentou Sócrates. Mesmo quando confrontado pela morte, seu desejo ativo continuou a celebrar a vida e a afirmar suas virtudes. A fortaleza (*fortitudo*) deriva de afetos relacionados à mente enquanto esta compreende (Spinoza 18, EIII P59 Esc). Neste sentido, Sócrates nos oferece um raro exemplo de fortaleza. Apesar da adequação desta atribuição ao caráter do filósofo ateniense, a divisão da noção de fortaleza em firmeza e generosidade pode parecer introduzir problemas. A firmeza (*animositas*) é definida como “o desejo pelo qual cada um se esforça por conservar seu ser, pelo exclusivo ditame da razão” (Spinoza 18, EIII P59 Esc). Somos aqui novamente provocados pela aparente contradição entre as noções de *conatus* e morte virtuosa. Sócrates demonstra firmeza ou debilidade afinal? Reiterando nossa discussão anterior, enfatizamos que, seguindo a determinação da razão, Sócrates se esforça por preservar tanto seu ser virtuoso (ou seja, sua vida racional singular) como o bem da *polis* (ou seja, o indivíduo coletivo do qual é parte). Em outras palavras, o ‘ser’ que Sócrates empenha-se por preservar não seria ‘seu’ se não fosse caracterizado pela própria razão que guia sua honestidade e vida individual. Ademais, este ‘ser’ que Sócrates tenta preservar não seria ‘seu’ se não considerasse o fato de que suas ações implicam o indivíduo social e político do qual é uma parte. A firmeza de Sócrates é, portanto, marcada por um sentido duplo: por seu esforço por conservar um ser que é tanto individual como coletivo.

Spinoza define a generosidade (*generositas*) como o desejo pelo qual cada um se esforça, pelo exclusivo ditame da razão, para ajudar os outros e unir-se a eles através de laços de amizade (Spinoza 18, EIII P59 Esc). Embora a firmeza e a generosidade se distingam por seus objetos

(respectivamente, a vantagem própria e a vantagem de outros), considerando a interdependência entre os modos, a fortaleza envolverá, necessariamente, estes dois tipos de desejo ativo. O fato de que aqueles que são guiados pela razão não querem nada para si que não desejem igualmente para os outros (Spinoza 18, EIV P18 Esc, EIV P37) nasce da compreensão adequada da relacionalidade modal e não de normas exteriores. A firmeza remete à generosidade e vice-versa. Frente a este vínculo, a fortaleza de Sócrates reflete seu desejo tanto de afirmar as vantagens da filosofia para sua vida individual como de ajudar outros a examinarem suas ideias, unindo-se através de um amor compartilhado pela sabedoria.

Uma vida ética particular sempre beneficia a outros. Spinoza sugere que é quando cada pessoa busca sua própria vantagem que ela se torna de maior utilidade para os demais (Spinoza 18, EIV P35 C2). A coisa mais vantajosa ou útil que buscamos, o supremo bem que procuramos guiados pela razão, não é nada além do conhecimento verdadeiro da Natureza. Considerando que este conhecimento pode ser desfrutado por todos (Spinoza 18, EIV P36), e que quanto mais o desfrutamos mais nos potenciamos mutuamente, a busca ética de um indivíduo, a qual possui por base este desejo por conhecer adequadamente, sempre favorecerá a coletividade humana.

Assim como a vida ética de indivíduos particulares beneficia o todo, inversamente, formas de sociabilidade mais sábias são as que maior vantagem trazem aos indivíduos. Spinoza recorrentemente sugere, porém, que a vida coletiva guiada pela razão é bastante rara. Apesar disso, ele afirma que encontraremos mais vantagens que desvantagens na vida em sociedade (Spinoza 18, EIV P35 Esc). Com efeito, mesmo aqueles que são guiados pela razão serão mais livres em um Estado, onde vivem sob decisões comuns, que em isolamento, situação na qual supostamente obedeceriam apenas a si mesmos (Spinoza 18, EIV P73). A vida comum

da *polis*, com suas inextinguíveis dimensões imaginativa e racional, não é, portanto, um obstáculo à experiência ética, senão que uma paisagem afetiva que beneficia a potência individual.

Em sistemas sociais nos quais a ética se afirma, o amor próprio (*philautia*), ou seja, a contemplação de si como causa, é fomentado por formas de interação em que a potência de pensar e agir dos outros é igualmente cultivada. Este amor próprio ou auto-satisfação (*acquiescentia*) dos indivíduos livres se reforça por laços de amizade, através dos quais cada um se esforça por fazer bem um ao outro (Spinoza 18, EIV P71 D). Onde a diversidade de modos singulares encontra a igualdade do desejo de conhecer verdadeiramente, a potenciação mútua floresce. Esta inexorável relação entre firmeza e amor próprio, por um lado, e generosidade e amizade, por outro, tem sua dimensão amorosa expandida no quinto livro da *Ética* através do conceito de *amor Dei intellectualis*.

Spinoza afirma que quando se experiencia este tipo de amor intelectual, o qual se define como uma forma de conhecimento, sente-se a maior satisfação ou alegria. Esta alegria é acompanhada da ideia de si mesmo como causa e, “consequentemente” (*consequenter*), ela é associada igualmente à ideia de Deus ou da Natureza como sua causa necessária (Spinoza 18, EV P32 D). Entende-se então que a potência causal própria não é nada além de uma expressão da necessidade absoluta e eterna da Natureza: seu efeito e ação. Quando esta compreensão da inseparabilidade entre si e Natureza ocorre, uma forma especial de amor surge. A alegria que acompanha a ideia de Deus ou da Natureza como sua causa – uma alegria que é, simultaneamente, uma experiência de auto-determinação e relacionalidade adequada – é chamada amor intelectual a Deus (Spinoza 18, EV P32 C).

O amor próprio ativo, ou seja, a alegria que deriva do entendimento adequado da própria potência, envolve o conhecimento da Natureza como

uma causa muito mais abarcadora e necessária. Há, assim, entre o auto-amor ativo e o amor intelectual a Deus ou à Natureza uma relação de correspondência. Desta conexão resultam duas constatações: que o amor próprio é uma forma de amor à Natureza, e que o amor da Natureza por si mesma é uma forma de amor por seus indivíduos singulares. Spinoza coloca que “o amor intelectual da mente para com Deus”, o qual pode ser sentido através do auto-amor ativo, “é o próprio amor de Deus, com o qual ele ama a si mesmo”, enquanto pode ser explicado não como infinito, mas pela essência da mente humana (Spinoza 18, EV P36). Considerando que a ação pela qual a mente contempla a si mesma com a ideia de Deus como sua causa corresponde à ação pela qual Deus contempla a si mesmo com a ideia de si como causa, segue que o amor que a mente sente é parte do amor infinito pelo qual Deus ama a si mesmo (Spinoza 18, EV P36 D). Desta linha de correspondências afetivas – amor próprio, amor pela Natureza, amor da Natureza por si – se conclui que a Natureza ama os humanos, ou que o amor da Natureza pelos humanos e o amor intelectual à Natureza que se afirma pela mente humana constituem o mesmo amor (Spinoza 18, EV P36 D).

A equivalência entre *Amor intellectualis erga Deum* e *Amor Dei erga homines* indica que o amor intelectual a Deus – este conceito central no qual culmina o projeto ético de Spinoza – envolve uma necessária dimensão política. Considerando a reversão possível desta equação, Diego Tatián (2001, p. 158) sugere que, na confluência entre ética e política, a política também se revela em sua faceta ética e amorosa, ou seja, a política se mostra como amor intelectual. Neste amor constante e eterno para com Deus, isto é, no amor de Deus para com os humanos, e dos humanos entre si consiste nossa salvação, beatitude ou liberdade.

Spinoza nos recorda que este amor é denominado ‘glória’ nos livros sagrados. Seja ele referente a Deus ou à mente, ele pode ser

corretamente chamado de “satisfação do ânimo” (*animi acquiescentia*) (Spinoza 18, EV P36 Esc). O entendimento que possui nossa mente da Natureza como causa necessária (nosso amor intelectual a Deus) *ou* o entendimento de que goza nossa mente – como parte da Natureza – a respeito de si e de outras mentes como causa (o amor de Deus pelos humanos) é fonte de liberdade. Este amor – seja ele referente à Natureza ou à mente – é sinônimo de glória, a qual corresponde à grande alegria ou satisfação da mente ao contemplar-se como causa.

A glória ou satisfação que segue do entendimento de si e dos outros como expressões interconectadas da potência infinita da Natureza encontra sua face complementar no desejo ativo por uma comunidade amorosa. Atento a esta relação, já cedo em seus escritos, Spinoza afirma ser este o objetivo duplo ao qual aspira: adquirir o conhecimento da união que tem a mente com o todo da Natureza *e* esforçar-se para que muitos o adquiram com ele (Spinoza 16, TCI 13,14). A dedicação à construção de uma sociedade na qual tantos quanto possível experienciem o amor como esta tríade indissolúvel – amor a si, amor aos outros, amor à Natureza – não é, porém, desprovida de desafios árduos. O entendimento compartilhado da singularidade e conectividade, da individualidade e integração, e da necessidade da potência produtiva da Natureza está longe de ser trivial. Esta suprema alegria social ou *summum bonum* coletivo é, de fato, ‘tão difícil quanto rara’, pois a vida em coletividade, insiste Spinoza, encontra nas paixões sua matéria mais fundamental. Ainda assim, a despeito de nossos entraves afetivos, de nossos medos, esperanças, ódios e outros laços debilitadores, uma *comunidade alegre e amorosa* persiste como um evento que, apesar de raro, afirma-se como factível.

INDIVIDUAL DEATH AND COLLECTIVE LIFE IN SPINOZA

Abstract : This article discusses three basic questions. Firstly, we ask: Why would freedom of thought and expression be a necessary condition for social peace? Spinoza’s answers will assist us in understanding the serious political mistake of condemning those who confront the established regime to exile, prison or death. Among the rare cases of individuals who reaffirm their honesty when this attitude implies a risk of death, we will select Socrates’. The alleged words of this legendary philosopher will lead us to a second discussion: Can reason determine one to act honestly even when that implies one’s own death? Would not reason thus oppose *conatus*? Finally, from considerations about the bonds between individuality and collectivity, ethics and politics, the last question will emerge: How are love of self, love of others and love of Nature related?

Keywords: Death, *conatus*, individual, collectivity, Spinoza

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BALIBAR, Étienne. *Spinoza: From individuality to transindividuality*. Eburon: Delft, 1997.
2. BALLARD, John & MCDOWELL, Alicia. Hate and combat behaviour. *Armed Forces & Society*. Vol. 17, no. 2, 1991, pp. 229-241.
3. BIDNEY, David. *The Psychology and Ethics of Spinoza: A study in the history and logic of ideas*. 2nd ed. New York: Russel & Russel, 1962, p. 317.
4. BODEI, Remo. *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
5. COHEN, Diana. *El suicidio: Deseo imposible. O la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2003.
6. GABHART, Mitchell. Spinoza on Self-Preservation and Self-Destruction. *Journal of the History of Philosophy*, Vol 37, No 4, 1999, pp. 613-628.
7. GROSSMAN, Dave. *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*. Boston: Little Brown, 1995.
8. KEEN, Sam. *Faces of the Enemy. Reflections of the hostile imagination*. San Francisco: Harper and Row, 1986.
9. MERÇON, Juliana. Relationality and individuality in Spinoza. *Conatus. Filosofia*

- de Spinoza*. Vol. 2, no. 2, pp. 51-59.
10. MILLER, Jon. *Spinoza and the Stoics*, Tese de doutorado, University of Toronto, 2002.
 11. _____. *Stoics and Spinoza on suicide*. Hellenismus, 2010 [On line:] <http://post.queensu.ca/~miller/Papers/Suicide.pdf> [consultado em maio de 2011]
 12. PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Tradução ao espanhol e prólogo de J. A. Moreno Jurado. Sevilla: Padilla Libros, 1994.
 13. SMITH, Jason E. A taste for life. On some suicides in Deleuze and Spinoza. *Parrhesia*, no 10, 2010, pp. 75-85.
 14. SPINOZA, Benedictus de. *The Ethics and other works. A Spinoza Reader*. Tradução ao inglês de Edwin Curley. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
 15. _____. *Tratado Político*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Manuel de Castro. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
 16. _____. *Tratado da correção do intelecto*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
 17. _____. *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
 18. _____. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
 19. TATIÁN, Diego. *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Córdoba: Adriana Hidalgo, 2001.
 20. WALLER, James. *Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

NOTAS:

1. É importante ressaltar aqui que o caso em questão não se refere ao do suicídio ou ao da eutanásia, mas, ao contrário, envolve a morte de um indivíduo que se recusa a agir desonestamente para evitar a morte. Neste sentido, não se trata de um desejo pela morte, mas de uma situação em que o indivíduo se vê forçado a mentir ou a morrer. Doravante, chamarei este tipo de morte que resulta da rejeição da desonestidade ou perfídia de ‘morte virtuosa’. A posição de Spinoza com relação ao suicídio não constitui o foco de minhas reflexões neste artigo. Discussões interessantes sobre este tema são desenvolvidas por Diana Cohen em seu livro *El suicidio: Deseo imposible. O la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza* (2003); e em artigos de Jason E. Smith. (A taste for life. On some suicides in Deleuze and Spinoza, 2010);

Mitchell Gabhart (Spinoza on Self-Preservation and Self-Destruction, 1999); e Jon Miller (Stoics and Spinoza on suicide, 2010).

2. Para uma discussão mais detalhada sobre este assunto, confira Merçon (2007).
3. Alguns estudos no campo da psicologia social mostram consistentemente como soldados são submetidos a treinamentos comportamentais que os predispõem a odiar seu inimigo (o qual, em muitos casos, é pouco ou nada conhecido). Veja, por exemplo, Waller, James. *Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing* (2002); Grossman, Dave. *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society* (1995); Ballard, John & McDowell, Alicia. *Hate and combat behaviour*. (1991); Keen, Sam. *Faces of the Enemy. Reflections of the hostile imagination*. (1986).
4. Em EIII P50 Esc., Spinoza explicitamente vincula medo e ódio, de um lado, e esperança e amor, do outro: “à medida que esperamos ou tememos algo, nós o amamos ou odiamos”.
5. Sêneca provê a Spinoza um exemplo de morte virtuosa: forçado pelo mandato de um tirano, ele abriu suas próprias veias para evitar um mal maior. Spinoza nunca explicita o sentido do ‘mal maior’ que Sêneca evita com sua própria morte. É pouco provável que o filósofo estivesse insinuando que o mal maior evitado por Sêneca fosse a consumação da trama para matar Nero, na qual estava supostamente envolvido.
6. A citação continua: “Da mesma maneira, um juiz que condena à morte um réu não por ódio ou por ira, etc., mas apenas por amor do bem público, conduz-se exclusivamente pela razão”. Sem que adentremos o polêmico campo das discussões sobre a pena de morte, podemos notar aqui como as palavras de Spinoza parecem confirmar fortemente a ideia segundo a qual a morte de uma pessoa pode beneficiar o ‘bem público’ ou o indivíduo social complexo do qual é parte. Uma diferença crucial se refere, no entanto, ao fato de que este exemplo não corresponde a um caso de morte virtuosa.
7. Tendo esclarecido previamente que o caso aqui discutido não é o do suicídio ou da eutanásia voluntária (ver nota 1), podemos, no entanto, observar que pelo menos um aspecto de nossa discussão nos permite estabelecer conexões com alguns (não todos) casos de suicídio e eutanásia. Não desenvolverei este ponto aqui, mas poderíamos igualmente argumentar que, apesar da refutação geral por Spinoza de qualquer possibilidade de ‘suicídio virtuoso’ (confira Spinoza 18, EIV P20 Esc, EIV P18 Esc.II), a decisão de matar-se ou permitir ser morto poderia, em alguns casos, derivar da afirmação racional de uma vida virtuosa a qual já não se pode manter por causas externas mais fortes, como a de uma doença grave. Coagido a decidir entre a tristeza de uma vida em deterioração e a glória de afirmar uma vida ativa que já

não pode persistir, não poderia um indivíduo ser racionalmente guiado a reforçar a segunda situação através de sua morte? Ademais, talvez algumas formas de ‘suicídio e eutanásia racionais’ possam beneficiar a ‘saúde’ de indivíduos sociais complexos cuja potência é reforçada pela recusa de prolongar a morte e pela afirmação e uma certa forma de vida, isto é, de uma vida de alegrias.

PASCAL E A QUESTÃO DOS LIMITES DO CONHECIMENTO

Rodrigo Hayasi Pinto*

Resumo: O presente artigo tem como objetivo principal operar uma discussão em torno da teoria do conhecimento do filósofo francês Blaise Pascal (1623-1662). A partir do opúsculo intitulado “Do Espírito Geométrico e da Arte de Persuadir”, tentaremos mostrar as preocupações epistemológicas de Pascal relativas à idéia de uma fundamentação da ciência. Destacaremos uma noção que parece permear grande parte da sua obra, enquanto físico experimental e filósofo: a constatação dos limites do conhecimento. Segundo pensamos, a compreensão de tais limites é essencial para o entendimento de como são produzidos novos teoremas na geometria e justificadas as hipóteses em âmbito empírico.

Palavras-chave: Pascal, geometria, epistemologia, axiomatização, verificabilidade.

Introdução

O presente artigo pretende mostrar a importância do opúsculo “Do Espírito Geométrico e da Arte de Persuadir”, (redigido em 1658 e publicado em 1728) para o estudo da concepção científica do filósofo francês Blaise Pascal. Esse opúsculo nos parece crucial para uma análise de sua epistemologia, na medida em que nele se destaca uma noção que parece permear grande parte de sua obra como físico experimental e filósofo: a constatação dos limites do conhecimento. Segundo pensamos, é a partir de tal noção que é possível entender, por exemplo, a ausência de uma

*Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos e Professor da PUC do Paraná.